DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

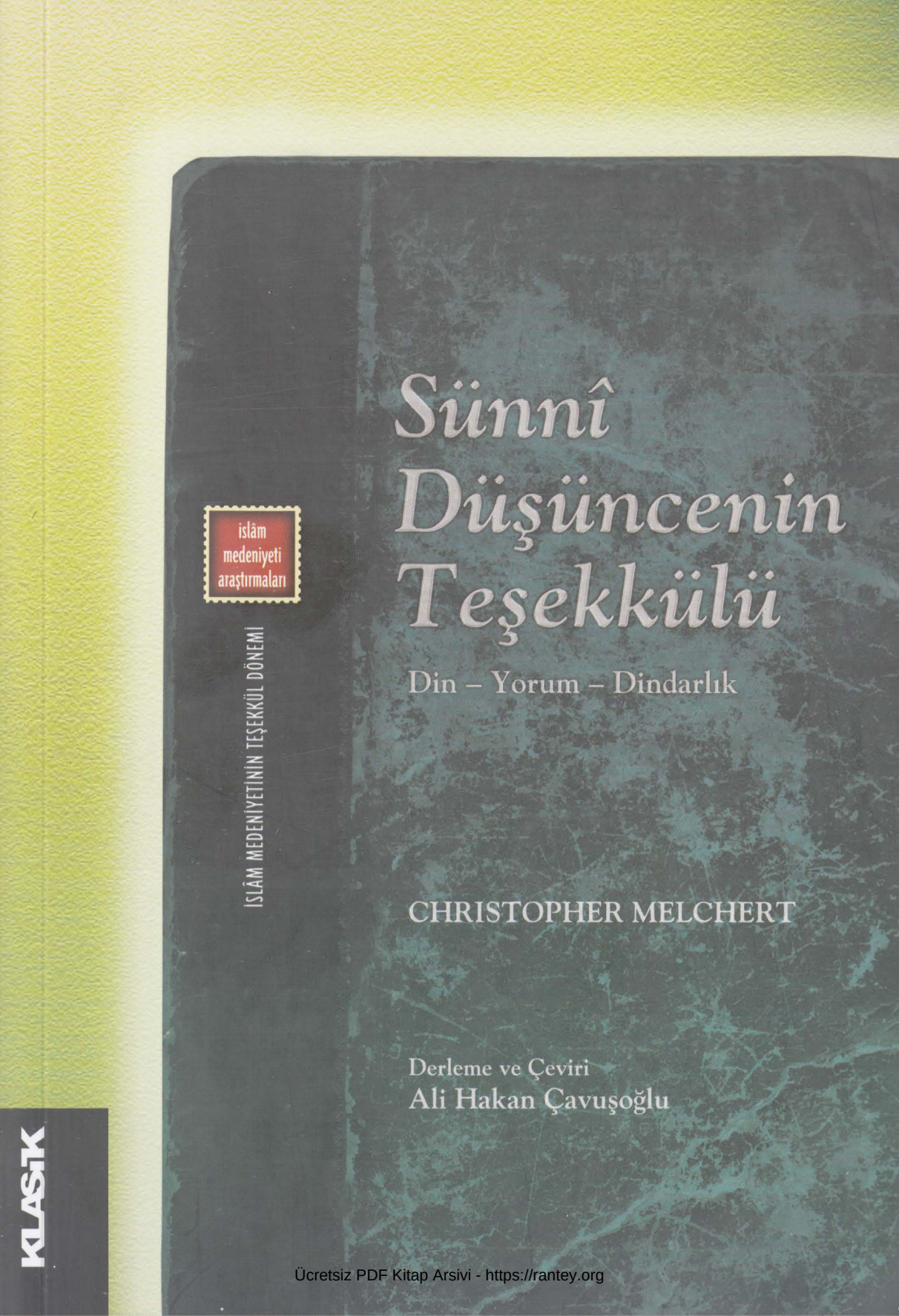
RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y



Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Christopher Melchert

1977 yılında California Üniversitesi tarih bölümünden mezun oldu. 1978-1980 yılları arasında Kahire Amerikan Üniversitesi'nde Arapça eğitimi aldı. 1983 yılında Princeton Üniversitesi'nde tarih alanında yüksek lisansını tamamladı. 1985-1986 ve 1988-1989 yıllarında aynı üniversitede (Department of History) "teaching assistant" olarak dersler verdi. 1989-1991 yılları arasında Fullbright bursuyla Türkiye'de bulundu.

İslâm ilimleri ve eğitim kurumlarının ortaya çıkışı, özellikle de V. (XI.) yüzyıl Bağdat'ında gelişen biçimiyle "medrese" hakkında yapmış olduğu çalışmalarıyla ve alanında bir klasik sayılan *The Rise of Colleges* (*Ortaçağ'da Yükseköğretim: İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı*) adlı eseriyle tanınan George Makdisi'nin önde gelen yedi öğrencisinden birisi olan Melchert, Pennslyvania Üniversitesi'nde Makdisi'nin danışmanlığında hazırladığı, dört Sünnî fıkıh mezhebinin oluşumu hakkındaki "The Formation of the Sunni Schools of Law: 9th-10th Centuries C.E." adlı doktora tezini 1992 yılında tamamladı.

1992-1993 yılları arasında Wake Forest Üniversitesi'nin (North Carolina, A.B.D.) tarih bölümünde, 1993-1995 yılları arasında Southwest Missouri Devlet Üniversitesi'nin (Springfield, A.B.D.) Religious Studies bölümünde "assistant professor" olarak dersler verdi. 1999-2000 yılları arasında Şam'daki Fransız Arap Araştırmaları Enstitüsü'nde (Institut Français des Etudes Arabes de Damas) bulundu. 2000 yılından bu yana Oxford Üniversitesi'ne bağlı iki ayrı bölümde (Faculty of Oriental Studies bünyesindeki The Oriental Institute ve Pembroke College) Kur'an, Hadis, İslâm hukuku, İslâm tarihi, Tasavvuf ve Arapça dersleri vermekte olan Melchert, 2014 yılında aynı üniversitede Arap Dili ve İslâm araştırmaları profesörü (professor of Arabic and Islamic Studies) ünvanını aldı.

Doktora tezinde Sünnî fıkıh mezheplerinin oluşum süreci, yani İslâm hukuk tarihinin erken dönemi üzerinde çalışan Melchert'ın akademik ilgisi, daha genel bir perspektifle Sünnî düşüncenin teşekkül dönemi üzerinde yoğunlaşmış görünmektedir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dizisi, İslâm medeniyetini tarihî sürekliliği içinde bir bütün olarak incelemektedir. Kültür havzaları arasında fark gözetmeden İslâm tarihinin tüm dönemlerini kuşatmayı amaçlayan bu dizi, hem Müslümanların kendi dünyalarını tartışmak için ihdas ettiği problem alanlarına hem de İslâm medeniyetinin diğer medeniyetlerle mukayesesi sonucunda ortaya çıkan sorulara ve bakış açılarına yer vermektedir. İslâm medeniyetini idrakin anahtarı olan İslâm ilimlerine ait meseleleri Müslümanların entelektüel gündeminin esaslı unsurları olarak yeniden kazanmayı hedefleyen dizi, aynı zamanda modernleşme sürecinde İslâm'a dair gerek Batı'da gerek İslâm dünyasında inşa edilen tasavvur ve bilgiyi tartışan çalışmalardan oluşmaktadır.

Editörler: **Eyyüp Said Kaya** (İstanbul Şehir Üniversitesi)
Hızır Murat Köse (İstanbul Şehir Üniversitesi)

Alt-diziler

Siyaseti Yeniden Düşünmek

Editör: Özgür Kavak (İstanbul Şehir Üniversitesi)

- *Adl'e Boyun Eğmek*, Bedreddin İbn Cemâa
- *Sûfî Diliyle Siyaset*, Necmeddîn-i Dâye, Kâsım b. Mahmûd Karahisârî
- *Siyasî Nasihatnâme*, der. ve inceleme Özgür Kavak
- *Bilge Yöneticinin Elkitabı -Edebü'l-vezîr-*, Ebü'l-Hasan el-Mâverdî
- *Saray Âdâbı*, Ebû Osmân el-Câhız
- *Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyâset-i Şer'iyye*, Asım Cüneyd Köksal
- *Ortaçağ İslâm'ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti*, Hayrettin Yücesoy
- *İslâm Hükümdarları İçin Siyaset Rehberi*, Ali b. Muhammed el-Gazzâlî
- *Siyaset Âdâbı*, İbnü't-Tıktakâ
- *Abbâsîler Döneminde Vezirlik (295-530/908-1136)*, Halil İbrahim Hançabay
- *Siyasetnâmeleri Yeniden Okumak*,Ömer Dinçer

Bilgi ve Toplum

Editör: Halit Özkan (İstanbul Şehir Üniversitesi)

- *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, George Makdisi
- *İslâm Dünyasında Kitabın Tarihi*, Johannes Pedersen
- *Hukuk, Toplum ve Kültür: Kuzey Afrika (1300-1500)*, David S. Powers
- *Memlüklerin Son Asrında Hadis: Kahire (1392-1517)*, Halit Özkan
- *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik: Şam (1190-1350)*, Michael Chamberlain
- *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, Jonathan P. Berkey
- *Zengi ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese (1154-1260)*, Harun Yılmaz
- *Arapça Elyazmaları İçin Rehber*, Adam Gacek

İslâm Medeniyetinin Teşekkül Dönemi

Editör: Ali Hakan Çavuşoğlu (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)

- *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık*, Christopher Melchert
- *Şîa ve Hadis: Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad*, Bekir Kuzudişli

Modernleşme Öncesi Tecdid Hareketleri

Editör: Eyyüp Said Kaya (İstanbul Şehir Üniversitesi)

- *Batı Gözüyle Tecdid: İslâm Dünyasında Tecdid Hareketleri 1700-1850*, ed. Nail Okuyucu

Modernleşme Sürecinde İslâmî İlimler ve İslâm Düşüncesi

Editör: Tuncay Başoğlu (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)

- *Modern İslâm Hukuk Düşüncesi: Reşid Rıza Örneği*, Özgür Kavak
- *Meşrutiyetten Cumhuriyete, Makaleler*, Elmalılı M. Hamdi Yazır
- *Felsefe Makaleleri*, Babanzâde Ahmed Nâim
- *Çağdaş İslâmî Akımlar*, Mehmet Ali Büyükkara
- *Felsefe Dersleri*, Babanzâde Ahmed Naim
- *Osmanlı Anayasasına Dair*, Elmalılı M. Hamdi Yazır

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Sünnî Düşüncenin Teşekkülü

Din – Yorum – Dindarlık

Christopher Melchert

derleme ve çeviri

Ali Hakan Çavuşoğlu

KLASİK

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

KLASİK 137. Kitap

İSLÂM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI 25
Dizi Editörleri **Eyyüp Said Kaya - Hızır Murat Köse**

İslâm Medeniyetinin Teşekkül Dönemi 1

Editör **Ali Hakan Çavuşoğlu**

SÜNNÎ DÜŞÜNCENİN TEŞEKKÜLÜ
Din – Yorum – Dindarlık

Christopher Melchert

Derleme ve Çeviri **Ali Hakan Çavuşoğlu**

© Christopher Melchert [drl. ve çev. Ali Hakan Çavuşoğlu], 2018
© Klasik, 2018

Yayına Hazırlık **Mustafa Demiray**

Birinci Basım Mayıs 2018

ISBN 978-975-2484-22-1

TC Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika no: 15813

Kapak Uygulama **Zeyd Karaaslan**
Mizanpaj Uygulama **Ender Boztürk**

Baskı/Cilt Şenyıldız Matbaacılık
Sertifika No: 11964
Gümüşsuyu Cad. Işık San. Sit.
No: 19/C 102
Topkapı/İstanbul
Tel: 0212 483 47 91

KLASİK

Vefa Cad. No: 48/3 34134 Fatih İstanbul
Tel 0212 520 66 41-42 Faks 0212 520 74 00
www.klasikyayinlari.com
klasik@klasikyayinlari.com
facebook.com/klasikyayinlari
twitter.com/klasikyayinlari

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Takdim

Hicretten sonraki yaklaşık üç asır içinde İslâm dünyasında yaşanan ilmî, fikrî, siyasî ve sosyal gelişmeler İslâm medeniyeti açısından öylesine etkili ve kalıcı sonuçlar doğurdu ki, bu zaman dilimi için en uygun adlandırma "İslâm medeniyetinin teşekkül dönemi" olacaktır. Bir din olarak İslâm'ın, temel kaynakları Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in Sünneti ışığında anlaşılması, yaşanılır hâle getirilmesi ve aktarılması uğrunda bu dönem boyunca gösterilen çabalar daha sonraki yüzyıllarda yaşanacak gelişmelerin mihverini oluşturdu.

Hz. Peygamber tarafından tebliğ edilip sözlü ve fiilî olarak açıklanan ilâhî vahyin anlaşılıp yorumlanması ve hayata geçirilmesi amacıyla İslâm medeniyetinin teşekkül döneminde gerçekleştirilen faaliyetler, bu süreç içinde fıkıh, kelâm, hadis, kıraat ve tasavvuf gibi adlarla anılacak ilgi sahalarını doğurdu. İslâm coğrafyasının belli başlı şehirlerine yerleşmiş sahâbîlerin aktardığı bilgi ve tecrübe birikimi, onların öğrencileri olan tâbiîn âlimlerinin çalışmalarıyla bu şehirlere has renkler kazandı ve söz konusu ilgi sahalarına ait farklı yaklaşımlar aynı adlarla anılan ilim gelenekleri içinde şekillendi. Henüz tâbiîn nesli hayattayken bu farklılıklar "ehl-i hadîs (*ashâbü'l-hadîs*)" ve "ehl-i re'y (*ashâbü'r-re'y*)" gibi adlarla anılacak bir takım gruplaşmalara dönüştü. Siyasî boyutları da olan itikadi meseleler hakkındaki yaklaşım ve yorum farklılıkları kısa sürede Mu'tezile ve Mürcie gibi oluşumların doğmasına sebep oldu. Sosyal ve iktisadî meseleleri de kapsayan fıkıh alanındaki farklı yaklaşım ve yorumlar ise siyasî-itikadî oluşumlarla bir şekilde irtibat içinde olan Hanefiyye, Mâlikiyye, Şâfiiyye, Hanbeliyye, Zâhiriyye ve Taberiyye gibi, bazıları daha sonra fıkıh mezhebine dönüşecek gruplaşmaları ortaya çıkardı. Bir boyutuyla her türlü itikadî, fıkhî ve siyasî tartışmanın ötesinde, diğer boyutuyla bu tartışmaların etkisinde kalarak dinin samimiyetle yaşanması gereken kulluk boyutuna vurgu yapan farklı zühd ve tasavvuf anlayışlarının teşekkülü de yukarıda temas edilen gelişmelere paralel olarak tezahür etti.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Kur'an ve Sünnet'in ışığında farklı yorumların ve farklı dindarlık biçimlerinin ortaya çıkması, bir yandan İslâm'ın farklı toplum ve coğrafyalarda yaşanabilir hâle gelmesinin yolunu açarken diğer yandan dinin vahiy kaynaklı özünden sapmaların meşru yorum ve uygulamalardan tefrik edilmesi sorununu beraberinde getirdi. Bu sorun yine söz konusu ilim geleneklerinin kendi iç dinamikleri ve denetim mekanizmaları sayesinde çözülmeye çalışıldı. Hangi tür yorumların kabul edilemez olduğu konusunda, İslâm siyaset ve ilim tarihinin nasıl okunduğuna bağlı olarak farklı değerlendirmelerde bulunmak mümkündür. Bugün Müslümanların büyük çoğunluğunun benimsediği Sünnî İslâm anlayışının (Ehl-i sünnet), teşekkül döneminde aralarında yaklaşım farklılıkları bulunan muhtelif eğilim, fırka, mezhep ve ilmî faaliyetlerin zamanla birbirine yakınlaşarak Kur'an ve Sünnet'in anlaşılmasına dair bazı temel esaslar üzerinde adı konmamış bir uzlaşıya varmaları sonucunda oluştuğu söylenebilir. Bu temel esaslar başta olmak üzere Ehl-i sünnet anlayışının dışında kalan yorum ve dindarlık tarzları arasında Şiî İslâm anlayışı (Şîa) da bugüne kadar varlığını devam ettirmesi ve Müslümanlar arasında ikinci büyük çoğunluğu temsil etmesi yönüyle diğer mezhep ve oluşumlardan daha farklı bir konuma sahiptir.

"İslâm Medeniyetinin Teşekkül Dönemi" alt-dizisi, söz konusu dönemde yaşanmış ilmî, fikrî, siyasî ve sosyal gelişmeleri konu edinen, diğer bir ifadeyle fıkıh, kelâm, hadis, kıraat ve tasavvuf gibi ilgi sahalarının/ilim dallarının ya da ehl-i hadis, ehl-i re'y, Hâricîlik, Mürciîlik, Mu'tezile, Küllâbiyye, Zeydiyye, Kerrâmiyye, İsmailiyye, Hanefîlik, Şâfiîlik, Mâlikîlik, Hanbelîlik gibi mezhep ve gruplaşmaların ya da Ehl-i Sünnet ve Şîa gibi daha üst oluşumların teşekkül dönemindeki izlerini süren telif, tercüme veya derleme türü çalışmaları okuyucuyla buluşturmayı hedeflemektedir.

"İslâm Medeniyetinin Teşekkül Dönemi" alt-dizisinin bu ilk kitabı, sözkonusu dönem hakkında derinleşmek isteyen araştırmacıların çalışmalarından bigâne kalamayacağı Christopher Melchert'ın Sünnî düşüncenin teşekkülü konusunu farklı boyutlarıyla ele alan makalelerinden oluşan bir çeviri-derlemedir. Bu konuyu aynı titizlik ve bütüncül yaklaşımla ele alan özgün telif eserleri de sizlerle paylaşma temennisi ve cehd ü gayretimizin hayırlara vesile olması duasıyla...

Ali Hakan Çavuşoğlu
Çengelköy, 2018

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Önsöz

İslâm medeniyetinin teşekkül döneminde yaşanan gelişmeler, İslâm'ı ve İslâm tarihini nitelemeye çalışan oryantalist geleneğin özellikle ilgi gösterdiği araştırma alanlarındandır. Oryantalizmin "klasik" döneminde bu alana dair yapılan araştırmalar bir ilmî gelenek oluşturmuş ve bu gelenek, özellikle son çeyrek asırda "sömürgeci, emperyalist ve Avrupa merkezci" olmakla itham edilip ideolojik ve akademik açıdan ciddi eleştiriler almasına rağmen yeni kuşak Batılı İslâm araştırmacıları üzerindeki etkisini hâlâ devam ettirmektedir.

Oryantalist geleneğe bağlı bir İslâm araştırmacısı olan Christopher Melchert, bu kitapta bir araya getirdiğimiz makalelerinde bizleri Basra, Bağdat, Kûfe, Medine ve Nîşâbûr gibi İslâm dünyasının II-IV./VIII-X. yüzyıllardaki en önemli ilim, düşünce ve siyaset merkezlerinde bir ufuk turuna çıkarıyor. Amacı, İslâm medeniyetinin teşekkülünün tüm süreçleriyle yaşandığı coğrafyalarda, "Ehl-i sünnet" adı verilen İslâm anlayışının, daha doğrusu bu anlayışın özünü oluşturduğunu düşündüğü temel esasların çeşitli ilim gelenekleri içerisinde nasıl şekillendiğini belirlemek. Melchert söz konusu ilimler arasında alan ayrımına gitmeksizin, Ehl-i hadîs ile Ehl-i re'y arasındaki mücadele ve etkileşimi merkeze alarak erken dönem İslâm ilim tarihine bütüncül bir nazarla bakmaya çalışıyor -şüphesiz kendi penceresinden ve içine girip anlamaya çalıştığı dünyaya dair elde ettiği birikim ve araçları kullanarak. Kendisini bu makaleleri kaleme almaya sevkeden soruları nihai bir sonuca kavuşturmasa da, ilginç ayrıntı ve bağlantılara işaret etmek suretiyle İslâm ilimlerinin erken dönem tarihine dair bilgilerimizi sorguluyor, zenginleştiriyor, derinleştiriyor ve yapılacak daha ileri araştırmalar için önemli ipuçları sunuyor. Bunu yaparken Melchert'ın, ilgili ilim gelenekleri içerisinde oluşmuş özel tarih ve biyografi (*tabakāt*) kaynaklarını yoğun ve başarılı bir biçimde kullandığı söylenebilir. Arapça

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

metinlerin anlaşılması ve çevirisi konusunda tespit ettiğimiz ve bazılarına dipnotlarda işaret ettiğimiz hatalar, yaptığı araştırmaları kıymetsiz hâle getirecek düzeyde değil. Kendisinin de ifade ettiği gibi, yalnız tarih literatürünün verilerine dayanmış ve ilgili ilim dallarına ait literatürü, yani fıkıh, kelâm, hadis ya da tasavvuf metinlerini ihmal etmiş olması, yaptığı çalışmaların en önemli zaaf noktasını oluşturuyor. Ama yine kendi ifadesiyle, o bir "tarihçi (düşünce tarihçisi)" ve yaptığı çalışmaların bu çerçevede değerlendirilmesini tercih ediyor.

Klasik oryantalizme sıkı sıkıya bağlı bir araştırmacı, bir başka deyişle "gelenekçi" bir oryantalist olan Melchert'ın, geleneğe bağlı olmanın önemini Müslüman âlimlerden öğrendiğini, ayrıca onların ilmî cehdine ve dindarlıklarına saygı duyduğunu ifade etmesi dikkat çekicidir. Bir diğer dikkat çekici husus, Ehl-i sünnet anlayışının nihai şeklini almasında, dolayısıyla Sünnî düşüncenin bütüncül ve sağlıklı bir şekilde anlaşılmasında farklı ilim, düşünce ve yorum geleneklerinin yanı sıra bu farklı gelenek ve ekollere mensup Müslüman âlimlerin "dindarlık" (*zühd*, *takvâ*) anlayışlarının da çok önemli rol oynadığını vurgulamasıdır. Zira İslâm düşünce geleneğinde "ilim-amel-ihlas" üçlemesiyle ifade edilen bu bütüncül yaklaşım, İslâm ilimlerine dair çağdaş akademik çalışmalarda yeterince dikkate alınmamaktadır.

Elinizdeki kitap, Melchert'ın fıkıh, kelâm, hadis, kıraat ve tasavvuf gibi İslâm ilim ve düşünce geleneklerinin erken dönem tarihine dair derlediğimiz on bir makalesinin tarafımızdan yapılmış çevirilerinden oluşmaktadır. Ayrıca kitaba, onun akademik kişiliği ve temel tezleri hakkındaki değerlendirmelerimizi içeren bir Giriş, hem makalelerde kullanılan hem de bizim kullandığımız kaynaklar için hazırlanmış bir Kaynakça ve birbirinden bağımsız makaleler arasındaki bağlantıları kurmayı kolaylaştıracak ayrıntılı bir Dizin eklenmiştir. Makaleler yazılış tarihleri değil muhteva uyumu ve konu bütünlüğü göz önüne alınarak sıralanmış ve bu yüzden dipnotlarda yazarın yapmadığı makaleler arası atıflara köşeli parantez içinde ([bk. bu kitapta] şeklinde) yer verilmiştir. Şahıs, mezhep/fırka ve kitap adlarıyla vefat tarihlerinin yazımı gibi noktalarda genel olarak yazarın üslubu korunmaya çalışılmakla birlikte, makaleler arasındaki insicamı sağlamak amacıyla bazı değişiklikler yapılmıştır. Yazarın bazen yüzyıllara dayalı tarihlendirmelerde zikretmediği hicrî tarihler ilave edilmiş ve asıl

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

metindeki milâdî tarihler parantez içinde verilmiştir. Bu kullanım dışında genellikle çeviri metinlerde geçen yuvarlak parantezler yazara, köşeli parantezler ise bize aittir.

Dipnotlar ve kaynak gösterme konusunda yazarın her bir makalede farklılaşan üslubuna genellikle bağlı kalınmamıştır. Kaynakçada tam ve ayrıntılı künyeleriyle yer alan kitap ve makale adları, dipnotlarda ilk geçtiği yerlerde seri adı vb. ayrıntılar kaldırılarak bir kez verilmiş, daha sonra genellikle kısaltmalar kullanılmıştır. Yazarın kısaltmaları bazen olduğu gibi kullanılmış, bazen değiştirilmiştir. Kısaltma olarak kullanılan ifadeler Kaynakçada **kalın** (**bold**) gösterilerek vurgulanmıştır. Aynı kitabın farklı baskılarına atıf yapılırken kullanılan neşreden/editör ya da baskı tarihi bilgileri de yine Kaynakçada **kalın** gösterilmiştir. Makale dipnotlarında yazarın zaman zaman eksik bıraktığı kitap adı, cilt ve sayfa numarası gibi bilgiler tarafımızdan tamamlanarak köşeli parantez içerisinde verilmiş, eğer bu eksiklik giderilememişse "[?]" işareti konmuştur. Dipnotlarda, yazarın atıf yaptığı bazı kaynaklar hakkında ilave bilgi, güncelleme ve değerlendirmeler eklenmiş ve bunlar köşeli parantez içinde "çev." kaydıyla belirtilmiş, bazen de dipnotlara "Çevirenin notu" kaydıyla daha uzun ilaveler yapılmıştır. Yine atıfta bulunulan kaynakların -varsa- Türkçe çevirilerine (ya da diğer Batı dillerindeki kitapların İngilizce çevirilerine) de köşeli parantez içinde işaret edilmiştir.

Fıkıh, kelâm, hadis gibi ilim dalları ya da fakih, mütekellim, muhaddis gibi belirli bir ilme dair meslek adlarının yazılışları da dâhil olmak üzere terimsel/ıstılahî imlâ konusunda büyük ölçüde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* esas alınmış, metnin genel imlasında ise Türk Dil Kurumu'nun tercihleri uygulanmıştır. Bunun en belirgin istisnası Tasavvuf ve Sûfî kelimelerinin büyük harfle yazılmasıdır. Melchert *Tasavvuf* (*Sufism*) terimini, yaygın kullanımın aksine, genel anlamda İslâm mistisizmini ifade etmek için değil III. (IX.) yüzyıl öncesinde Müslümanlar arasında gelişen farklı mistisizm türlerinden birisi olan ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin şekillendirdiği hâliyle IV. (X.) yüzyıldan itibaren Sünnî düşüncenin meşru kabul ettiği, dolayısıyla Sünnî düşüncenin bir unsuru hâline gelen mistik anlayışı ifade etmek için kullanır. Bu kullanımı vurgulamak için de kelimenin baş harfini büyük harfle yazar. Aynı şekilde *Sûfî* terimini de söz konusu Tasavvuf anlayışını benimseyen ve bu yönüyle diğer zâhidlerden

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ayrılan Müslümanlar için kullanır ve kelimeye büyük harfle başlar. Biz de çeviride yazarın bu bilinçli ayrımını yansıtabilmek amacıyla *Tasavvuf* ve *Sûfî* terimlerini büyük harfle başlattık.

Öte yandan yazarın kitap adlarında yaptığı kendisine özgü bazı tasarruflara (*Tebsîru'l-müntebih bi tahrîri'l-"Müştebih"* ya da *Muhtasaru "İhtilâfü'l-ulemâ"* başlıklı kitapların adlarındaki asıl eser isimlerinin tırnak içinde verilmesi gibi) da müdahale edilmedi. Benzer şekilde, Zehebî'nin *Târîhu'l-İslâm*'ına atıfta bulunurken cilt numarasından sonra verilen parantez içindeki tarih aralıkları korundu, fakat bununla birlikte standartı sağlamak amacıyla yazarın vermediği yerlerde de köşeli parantez içinde ilave edildi. Yine Zehebî'nin *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*'sına atıfta bulunurken her cildin ilk geçtiği yerde verilen o cildin nâşiri ve yayın tarihi bilgisi, her makalede ilk geçtiği yerde korunarak, yazarın vermediği makalelerde de köşeli parantez içine alınarak eklendi. Yazar Ahmed b. Hanbel'in bazı eserlerine atıfta bulunurken, söz konusu eserlerin ona değil, bu eserleri derleyenlere nispet edilmesi gerektiğine işaret eder; ama bunu farklı biçimlerde ifade eder. Bu ifadeler arasında birliği sağlamak amacıyla da bazı tasarruflarda bulunuldu ve Kaynakçada bu konu hakkında açıklama yapıldı.

Bu derleme kitap kisve-i tab'a bürünene kadar hayli uzun ve kesintili hazırlık aşamalarından geçti. Hatta süreç o kadar uzadı ki, neredeyse bir derleme olarak orijinalliğini kaybetmek üzereydi: Biz kitabı yayınevine teslim ettikten sonra, Christopher Melchert kendi makalelerinden oluşan *Hadith, Piety, and Law: Selected Studies* (Lockwood Press: Atlanta, Georgia, 2015) adlı ve büyük ölçüde daha evvel bizim de bu kitabımız için seçip çevirdiğimiz makalelerden oluşan bir derleme yayınladı. Bizim elinizdeki bu kitabı çok daha önce hazırladığımıza bizzat yazarın kendisi şahittir. Kitabın hazırlık aşamasında, makalelerinde kullandığı bazı terimleri daha iyi anlayıp doğru tercüme edebilmek amacıyla uzun bir süre önce kendisine başvurduğumda sunduğu katkı sebebiyle kendisine müteşekkirim. Yayın sürecinin gecikmesinin belki de en hayırlı neticesi, bu kitabın "İslâm Medeniyeti Araştırmaları (İMA)" dizisinin "İslâm Medeniyetinin Teşekkül Dönemi" alt-dizisi kapsamında yayımlanmasıdır. Bu süreçte destek ve katkısını gördüğüm herkese, özellikle de kitabın Klasik Yayınları tarafından yayımlanması konusunda beni teşvik edip destekleyen "İslâm Medeniyeti

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Araştırmaları (İMA)" dizisi baş editörleri Hızır Murat Köse ve Eyyüp Said Kaya'ya teşekkürü bir borç bilirim. Kitabın müsveddesini okuyarak değerli katkılarda bulunan Eyyüp Said Kaya, Halit Özkan ve Nail Okuyucu ile kitabın yayına hazırlanmasında titiz bir emek sarf eden Mustafa Demiray'a da hassaten teşekkür ederim. Bu derleme, umarım bu alanda yapılacak daha nitelikli ve özgün çalışmalar için ufuk açıcı olur. Gayret bizden tevfik Allah'tan...

Ali Hakan Çavuşoğlu
Çengelköy, 2018

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İçindekiler

Takdim 5
Önsöz 7
Kısaltmalar 17

Giriş
CHRISTOPHER MELCHERT ve MEZHEB: GELENEKÇİ BİR ORYANTALİSTİN İSLÂM HUKUK TARİHİ ve EHL-İ SÜNNET YORUMU 21

Akademik İlgi ve Çalışma Alanları 23

Eserleri 25
1. Kitaplar 25
2. Makaleler ve Kitap Bölümleri 25
3. Bildiriler 31
4. Ansiklopedi Maddeleri 33
5. Kitap Eleştirileri 35
6. *The Formation of the Sunni Schools of Law* (1997) Adlı Kitabı Hakkında Yayımlanmış Eleştiri Yazıları 43

Başlıca Görüş ve Varsayımları 44
1. Sünnî Fıkıh Mezheplerinin Oluşumu Hakkındaki Görüşleri 44
   Ehl-i Hadîs – Ehl-i Re'y Gruplaşması ve Ehl-i Hadîs Fıkhı 49
   Re'y Fıkhı ve Ehl-i Re'yin Ehl-i Hadîse Yakınlaşması 52
   III. (IX.) Yüzyıl Şâfiîliği ve "Ilımlı-Akılcılık" 55
   İbn Süreyc'in Temsil Ettiği Bağdat Şâfiî Ekolü ve İlk "Fıkıh Mezhebi" 57
   "İbn Süreyc Modeli" Açısından Hanefî, Hanbelî ve Mâlikî Mezhepleri 60

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Yaşamayan Mezhepler Olgusu: Zâhirî Mezhebi ve Cerîrî Mezhebi 65
2. Büyük Uzlaşma: "Ehl-i sünnet"i Meydana Getiren Temel Unsurlar 67

Oryantalist Gelenek ve Christopher Melchert 70

1

AHMED b. HANBEL'İN HEDEFİNDEKİ MUHALİFLER 75

Ahmed b. Hanbel Ehli Re'ye Karşı 77
Ahmed b. Hanbel Ilımlı-Akılcılara Karşı 84
Ilımlı-Akılcılar 90
Sonuç 99

2

MÜTEVEKKİL'DEN MUKTEDİR'E ABBÂSÎ HALİFELERİNİN DİN POLİTİKALARI 101

Mütevekkil (dönemi: 232-47/847-61) 106
Muntasır (dönemi: 247-48/861-62), Müstaîn (dönemi: 248-52/862-66)
ve Mu'tez (dönemi: 252-55/866-69) 119
Mühtedî (dönemi: 255-56/869-70) 123
Mu'temid (dönemi: 256-79/870-92), Mu'tazıd (dönemi: 279-89/ 892-902)
ve Müktefî (dönemi: 289-95/901-908) 129

3

III. (IX.) YÜZYILDA EHL-İ HADÎS/MUHADDİS FAKİHLER ve İSLÂM HUKUK SİSTEMİNİN OLUŞUMU 135

İki Ayrı Taraf 138
Muhaddis-Fakihler ile Ehl-i Re'y Fakihlerin Hadis Kullanma Biçimleri 142
Ortayolda Buluşmak 148
Muhaddis-Fakihlerin Etkili Olmadığı Gelişmeler 155
Sahâbe ve Sonraki Nesillere Ait [Mevkûf ve Maktû] Hadislerin Değerini Kaybetmesi 160
Sonuç 164

4

HANEFÎLİĞİN KÛFE ve EHL-İ HADİS'İN MEDİNE KÖKENLİ OLARAK ALGILANIŞI 167

Halîfe b. Hayyât (ö. 240/854-55?) 172
İbn Sa'd (ö. 230/845) 175

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Fesevî (ö. 277/890) 183
Halîfe b. Hayyât, İbn Sa'd, Fesevî ve III. (IX.) Yüzyılda Halifelerin Din Politikaları 194

5
İBN MÜCÂHİD ve YEDİ KIRAATIN TESİSİ 205
Kıraat Râvileri ve Hadis 208
Kıraat ve Hadis İlimleri Arasındaki Benzerlikler 213
Kıraat ve Hadis İlimleri Arasındaki Farklılıklar 216
Yedi Kıraat'ın Tesisi 224

6
III. (IX.) YÜZYIL ORTALARINDA ZÜHDDEN MİSTİSİZME GEÇİŞ 231
III. (IX.) Yüzyıl Ortalarında Mistisizmin Doğuşu 232
Mistisizm ile Zühd Arasında Çatışma 249
Cüneyd-i Bağdâdî'nin Uzlaşmacı Tavrı 252

7
HANBELÎLER ve ERKEN DÖNEM SÛFÎLER 259
Tasavvufun Doğuşu 261
Ahmed b. Hanbel ve Klasik Sûfîlerin/Tasavvufun Öncüleri 263
III. (IX.) Yüzyıl Sonları 269
Taberî ve Hallâc 273
Berbehârî 274

8
EHL-İ HADİS'İN DİNDARLIĞI 281
Ciddiyet 288
Ahlâkçı Toplum (Cemaat) Anlayışı 291
Sûfî Dindarlığı ile Karşılaştırma 298
Ehl-i Edebin Dindarlığı ile Karşılaştırma 302
Sonuç 306

9
ERKEN DÖNEM ZÂHİDLER ve HADİS RİVAYETİ 309
Ricâl Tenkidi Kitaplarında Zâhidler 311
Zâhidler ile Hadis Râvileri Neden Birbirinden Ayrıldı? 317

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

10

KLASİK TASAVVUF'UN BASRA'DAKİ KÖKLERİ 325

II. (VIII.) Yüzyılın İlk Dönemlerinde Zühd 328

Klasik Öncesi Sûfîler ile Sünnîlerin Öncülerinin Birbirinden Uzaklaşması 335

Ebû Hâtim el-Attâr 341

11

NİŞÂBÛR'DA SÛFÎLER ve HASIMLARI 349

Horasan Merkezli Zühd Ekolleri 350

Melâmetî Ekolünün Oluşumu 353

Melâmetî Ekolü ve Tasavvuf 357

Kerrâmiyye ve Melâmetiyye 362

Mistik Ekoller ve Siyaset 365

Mistik Ekoller ve Hukuk Ekolleri / Fıkıh Mezhepleri 367

Kaynakça 373

Dizin 403

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Kısaltmalar

a.g.e.	adı geçen eser
a.g.m.	adı geçen makale
a.mlf.	aynı müellif, aynı yazar
a.y.	aynı yer
bk.	bakınız
bs.	baskı
c.	cilt
çev.	çeviren
DİA	*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*
dpn.	dipnot
ed.	editör, neşreden, yayınlayan, tahkik eden
EI²	*The Encyclopaedia of Islam* (Second Edition)
Fr.	Fransızca
GAL	*Geschichte der arabischen Litteratur* (C. Brockelmann)
GAS	*Geschichte des arabischen Schrifttums* (F. Sezgin)
h.	hicri
haz.	hazırlayan
hk.	hakkında
ILS	*Islamic Law and Society*
İng.	İngilizce
KE	kitap eleştirisi
krş.	karşılaştır
ktp.	kütüphane(si)
m.	milâdî
md.	maddesi

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

nşr.	neşreden, yayınlayan
s.	sayfa
SI	*Studia Islamica*
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	tahkik eden
ts.	tarihsiz
tsh.	tashih eden
vd.	ve devamı
vdğr.	ve diğerleri
vr.	varak
yy.	yüzyıl
y.y.	yer yok
yay.	yayınlayan
yay.y.	yayınlayan yok
ZDMG	*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Giriş

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Christopher Melchert ve Mezheb: Gelenekçi Bir Oryantalistin İslâm Hukuk Tarihi ve Ehl-i Sünnet Yorumu*

Christhopher Melchert, İslâm ilimleri ve eğitim kurumlarının ortaya çıkışı, özellikle de V. (XI.) yüzyıl Bağdat'ında gelişen biçimiyle "medrese" hakkında yapmış olduğu çalışmalarıyla ve alanında bir klasik sayılan *The Rise of Colleges*[1] adlı eseriyle tanınan George Makdisi'nin önde gelen yedi öğrencisinden birisidir.[2] Melchert, Pennsylvania Üniversitesi'nde

---

* Daha önce aynı adla yayımlanmış olan makalemizin (*İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 4, 2004, s. 287-319) gözden geçirilmiş ve güncellenmiş hâlidir.

1 Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981 (= *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu ve Tuncay Başoğlu, İstanbul: Gelenek, 2004; gözden geçirilmiş yeni baskı, İstanbul: Klasik, 2012; bundan sonra yapılacak atıflarda tercümenin yeni baskısı esas alınmıştır).

2 Farklı dönem ve coğrafyalarda ortaya çıkan eğitim anlayışı ve kurumları üzerine yaptıkları çalışmalarla, hocaları Makdisi'nin İslâm ilimleri ve eğitim tarihi (özellikle fıkıh eğitimi, mezhep ve medrese) konusundaki teorisini geliştiren diğer altı öğrencisi şunlardır: Joseph Lowry, Devin Stewart, Shawkat M. Toorawa, Sherman Jackson, William Granara ve Gary Leiser. Bu isimler, Makdisi'ye armağan olarak hazırlanan *Law and Education in Medieval Islam: Studies in Memory of George Makdisi* (ed. Joseph Lowry vdğr., Chippenham: E.J.W. Gibb Memorial Trust, 2004) adlı eserin editör ve yazarları olarak bir arada görülebilirler [Söz konusu eserin Tuncay Başoğlu tarafından yapılan tercümesi Klasik Yayınları İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dizisi altında yayımlanacaktır]. George Makdisi hk. ayrıca bkz. Cengiz Tomar, "Makdisi, George M.", *DİA*, XXVII, ⇨

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Makdisi'nin danışmanlığında hazırladığı, dört Sünnî fıkıh mezhebinin oluşumu hakkındaki "The Formation of the Sunni Schools of Law: 9th-10th Centuries C.E." adlı doktora tezini 1992 yılında tamamladı.

1977 yılında California Üniversitesi tarih bölümünden mezun olan Melchert, 1978-1980 yılları arasında Kahire Amerikan Üniversitesi'nde Arapça eğitimi aldı. 1983 yılında Princeton Üniversitesi'nde tarih alanında yüksek lisansını tamamladı. Bu arada 1976, 1978 ve 1982 yıllarının yaz aylarında California Üniversitesi'nin 10 haftalık Arapça ve Farsça kurslarına katıldı.[3] 1985-1986 ve 1988-1989 yıllarında Pennsylvania Üniversitesi'nde (Department of History) "teaching assistant" olarak ders veren Melchert, 1989-1991 yılları arasında Fullbright bursuyla Türkiye'de bulundu ve 1990-1991 yıllarında ayrıca The Charlotte W. Newcombe Vakfı doktora bursundan yararlandı. 1992-1993 yılları arasında Wake Forest Üniversitesi'nin (North Carolina, A.B.D.) Tarih bölümünde "visiting assistant professor" olarak; 1993-1995 yılları arasında Southwest Missouri Devlet Üniversitesi'nin (Springfield, A.B.D.) Din Araştırmaları (Religious Studies) bölümünde "assistant professor" olarak çalıştı.[4] 1998 yılında "The Coming together of the Sunni Community, 9th-10th centuries CE" adlı proje çalışmasıyla Amerika'daki Social Science Research Council (SSRC) tarafından araştırma ödülüne layık görüldü.[5] 1999-2000 yılları arasında Şam'daki Fransız Arap Araştırmaları Enstitüsü'nde (Institut Français des Etudes Arabes de Damas) bulundu ve aynı dönemde The Institute for Advanced Study adlı özel araştırma enstitüsü (Princeton, New Jersey) bünyesindeki Tarih Araştırmaları Bölümü'nde (School of Historical

---

430-31; Tuncay Başoğlu, "George Makdisi [1920-2002]", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 4, 2004, s. 87-115 = G. Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim* (çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik, 2007) içinde, s. 1-36.

3 Bk. https://www.academia.edu/36220842/NAME_CHRISTOPHER_MELCHERT (24.04.2018).

4 Bk. https://www.academia.edu/36220842/NAME_CHRISTOPHER_MELCHERT (24.04.2018); ayrıca bk. Melchert, *Formation*, s. vi.

5 Melchert bu ödül için SSRC'ye Barnwell Christian School adına başvurmuştur: bk. *Items*, Social Science Research Council (SSRC), New York, 52/4 (December 1998), s. 105. https://issuu.com/ssrcitemsissues/docs/items_vol52_no4_1998?e=24618429/35326004 (24.04.2018). Barnwell Christian School, A.B.D.'nin Güney Karolina/Blackville'de bulunan ve Mennonite mezhebine bağlı özel bir Hristiyan okuludur.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Studies) İslâm tarihi araştırmaları yaptı. 2000 yılından bu yana Oxford Üniversitesi'ne bağlı iki ayrı bölümde (Faculty of Oriental Studies bünyesindeki The Oriental Institute ve Pembroke College) Kur'an, hadis, İslâm hukuku, İslâm tarihi, tasavvuf ve Arapça dersleri vermekte olan Melchert,[6] 2014 yılında aynı üniversitede Arap Dili ve İslâm araştırmaları profesörü (professor of Arabic and Islamic Studies) ünvanını aldı.

2008 yılında "The History of Early Islamic Renunciant Tradition" başlıklı projesi için İngiltere'deki Arts & Humanities Research Council'den (AHRC) araştırma desteği (*research grant*) alan Melchert,[7] 2014-2015 dönemini Amerika Birleşik Devletleri'ndeki (North Carolina) National Humanities Center'da (NHC) geçirdi ve "The Early History of Islamic Asceticism" adlı proje çalışmasını yürüttü.[8]

AKADEMİK İLGİ VE ÇALIŞMA ALANLARI

Doktora tezinde Sünnî fıkıh mezheplerinin oluşum süreci ile "mezhepleşememiş fıkıh çevreleri" ya da "yaşamayan mezhepler" olgusu, yani İslâm hukuk tarihinin erken dönemi üzerinde çalışan Melchert, akademik ilgisini III. (IX.) yüzyıl üzerinde yoğunlaştırmış görünmektedir. Kendisini İslâm hukuku (fıkıh) tarihinin ortaya çıkmasına katkıda bulunan bir araştırmacı olarak da gören[9] Melchert, aslında daha genel bir perspektifle klasik Sünnî düşüncenin (Ehl-i sünnet) teşekkül dönemini aydınlatmaya çalışmaktadır. Doktora tezinde, fıkıh mezheplerinin oluşumu ve birbirleriyle ilişkileri bağlamında Ehl-i sünnet'i meydana getiren farklı eğilim, ilmî disiplin ve yaklaşımlara (kelâm, hadis, tefsir, kıraat, zühd, tasavvuf, siyaset) işaret ettiği gibi, daha sonra yaptığı müstakil çalışmalarında da bu konulardan birisini ele alıp incelemektedir. Bu açıdan bakıldığında, Montgomery Watt'ın "Ehl-i sünnet çatısının teşekkülü" konusundaki tezini[10] esas alıp geliştirmeye çalıştığı ve Watt tarafından bu çatının temel unsurları olarak belirlenen noktaları aydınlatmayı hedeflediği söylenebilir.

---

6 Aynı zamanda üniversitenin farklı bölümlerinde Arapça eğitim koordinatörlüğü yapmaktadır.

7 Bk. http://gtr.ukri.org/project/BEE79B3E-373F-440A-A157-606816F04853 (24.04.2018).

8 Bk. https://nationalhumanitiescenter.org/all-fellows/ (24.04.2018).

9 Melchert, *Formation*, s. xvi.

10 Watt'ın bu tezi hk. bk. aşağıda s. 68.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Melchert'ın özgeçmişi hakkında bilgi bulabileceğimiz elektronik kaynak ve veri tabanlarında, onun akademik ilgi alanları şöyle sıralanmaktadır:

> III-IV. (IX-X.) yüzyıllarda İslâmî hareketler ve kurumlar, Cüneyd öncesi (erken) dönemde Tasavvuf ve diğer zühd hareketleri, Ahmed b. Hanbel'in hayatı ve eserleri, hadis (özellikle 2-5./8-11. yy.) ve İslâm hukuku.[11]

Doktora tezini esas alarak kaleme aldığı ve Brill Yayınevi tarafından yayımlanan kitabı hakkında Jonathan Brockopp'un yazdığı değerlendirme yazısından alınan şu ifade de benzer bir tespiti ortaya koymaktadır:

> ... Bu kitap İslâm tarihi, kelâm ve Tasavvuf araştırmacıları için de oldukça önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır.[12]

Fıkıh mezheplerinin teşekkülü konusundaki doktora çalışmasının ardından, sözü edilen bu ilim dallarından her birinin teşekkül dönemine ilişkin müstakil çalışmalar yapmış olan Melchert'ın, özellikle hadis, ricâl tenkidi ve tabakât literatürüne yönelik ilgisi hemen fark edilmektedir. Tezinde ve sonraki çalışmalarında bu literatürü meslektaşlarının dikkatini çekecek kadar[13] yoğun bir biçimde kullanan Melchert'ın, hakkında eleştiri yazısı kaleme aldığı kitaplar arasında, klasik ricâl ve tabakat kaynaklarının neşirleri ve bu literatür hakkında Arap dünyasında yapılan çağdaş araştırmaların önemli bir yer tuttuğu görülmektedir.[14]

Melchert'ın çalışmalarında "dindarlık" (*piety*) konusuna ve buna bağlı olarak farklı zühd ve Tasavvuf geleneklerine de özel bir önem atfettiğini görüyoruz. Melchert'ın geliştirdiği ehl-i hadîs ile ehl-i re'y arasın-

---

11 Bk. http://www.orinst.ox.ac.uk/people/christopher-melchert (24.04.2018); http://oxford.academia.edu/ChristopherMelchert (24.04.2018); http://en.wikipedia.org/wiki/Christopher_Melchert (24.04.2018).

12 Bk. J. Brockopp, "review of *Formation*", *Religious Studies Review*, 26/1, January 2000, s. 107.

13 Doktora tezi hakkında yazılmış kitap eleştirisi yazılarının birçoğunda Melchert'ın ve kitabının bu yönüne dikkat çekilmektedir. Örneğin bk. Wael B. Hallaq, "review of *Formation*", *IJMES*, 31/2 (1999), s. 280; Devin J. Stewart, "review of *Formation*", *Islamic Law and Society* [*ILS*], 6/2 (1999), s. 277; Nurit Tsafrir, "review of *Formation*", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 23 (1999), s. 342.

14 Melchert'ın yazdığı kitap eleştirisi yazılarının bir listesi aşağıda verilmiştir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

daki nihai uzlaşma teorisinde, bu farklı kesimlerin "dindarlık" anlayışları ve dini yaşama biçimlerindeki benzerliğin çok önemli bir yeri vardır. Bu ilgisinin İslâm'la sınırlı olmadığı ve farklı dinlerdeki mistik geleneklerle de ilgilendiği anlaşılan Melchert'ın, aşağıda üzerinde durulacağı gibi bu konuda özellikle Marshall G. S. Hodgson'ın etkisinde olduğu söylenebilir. Son yıllarda farklı kurumlardan fon desteği alarak yürüttüğü projeler,[15] çalışmalarını özellikle bu alana yoğunlaştırdığı izlenimi vermektedir.

Melchert'ın akademik ilgi alanlarını ve hedeflerini ortaya koyabilmek amacıyla, kitap eleştirileri (*book reviews*) de dahil olmak üzere 2015 yılına kadar kaleme aldığı, tespit edebildiğimiz tüm eserlerinin kronolojik bir listesini vereceğiz.[16]

ESERLERİ

1. Kitaplar

– *The Formation of the Sunni Schools of Law: 9th-10th Centuries C.E.*, Studies in Islamic Law and Society Series (eds. Ruud Peters and Bernard Weiss), Leiden: E. J. Brill, 1997.

– *Ahmad ibn Hanbal*, Makers of the Muslim World Series (ed. Patricia Crone), Oxford: Oneworld, 2006.

– *Hadith, Piety, and Law: Selected Studies*, Resources in Arabic and Islamic Studies Series (ed. Joseph E. Lowry, Devin J. Stewart, Shawkat M. Toorawa), Lockwood Press: Atlanta, Georgia, 2015.

2. Makaleler ve Kitap Bölümleri

– "Sectaries in the Six Books: Evidence for Their Exclusion From the Sunni Community", *The Muslim World*, 82, **1992**, s. 287-95.

---

15 "The History of Early Islamic Renunciant Tradition" (Arts & Humanities Research Council, UK, 2008); "The Early History of Islamic Asceticism" (National Humanities Center, USA, 2014-2015).

16 Kitabın yayın sûreci uzadığı için bu süreçte neşredilen 2015 yılından sonraki eserleri listeye dahil edilememiştir. Melchert'ın eserlerinin güncel bir listesi için bk. https://www.academia.edu/36220842/NAME_CHRISTOPHER_MELCHERT (24.04.2018).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

– "Religious Policies of the Caliphs From al-Mutawakkil to al-Muqtadir, A.H. 232-295/A.D. 847-908", *Islamic Law and Society* [*ILS*], 3/3, **1996**, s. 316-42 [bu kitapta 2. makale].

– "The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.", *Studia Islamica* [*SI*], 83/1, 1996, s. 51-70 [bu kitapta 6. makale].

– "The Adversaries of Ahmad Ibn Hanbal", *Arabica*, 44, **1997**, s. 234-53 [bu kitapta 1. makale]

– "Islamic Law", *Oklahoma City University Law Review*, 23, **1998**, s. 901-9.

– "How Hanafism Came to Originate in Kufa and Traditionalism in Medina", *ILS*, 6/3, **1999**, s. 318-47 [bu kitapta 4. makale].

– "Ibn Mujahid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings", *SI*, 91, **2000**, s. 5-22 [bu kitapta 5. makale].

– "Bukhari and the Early Hadith Criticism", *The Journal of the American Oriental Society*, 121/1, **2001**, s. 7-19.

– "The Concluding Salutation in Islamic Ritual Prayer", *Le Museon*, 114/3-4, 2001, s. 384-406.

– "The Hanābila and the Early Sufis", *Arabica*, 48/3, 2001, s. 352-67 [bu kitapta 7. makale].

– "The Imamiya between Traditionalism and Rationalism", *Shi'ite Heritage: Essays on Classical and Modern Traditions* (ed. Lynda Clarke, Binghamton, N.Y.: Global Publications, 2001) içinde, s. 273-85.[17]

– "Sufis and Competing Movements in Nishapur",[18] *Iran: The Journal of the British Institute of Persian Studies*, 39, 2001, s. 237-47 [bu kitapta 11. makale].

---

17 Daha önce bildiri olarak sunulmuştur: "Shi'i Islam: Faith, Experience and Worldview Conference", Temple University - University of Pennsylvania, Eylûl 1993.

18 Aynı konuda daha önceki bir tarihte sunduğu bildiri: "Sufis, Malamatis and Other Religious Parties in Nishapur, ca. 850-1000", *Annual Meeting of Middle East Studies Association* (MESA), Washington DC, 1995.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

– "Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law", *ILS*, 8/3, 2001, s. 383-406 [bu kitapta 3. makale].

– "Early Renunciants as Hadith Transmitters", *The Muslim World*, 92/3, **2002**, s. 407-18 [bu kitapta 9. makale].[19]

– "The Piety of the Hadith Folk", *International Journal of Middle East Studies*, 34/3, 2002, s. 425-39 [bu kitapta 8. makale].[20]

– "Qur'anic Abrogation Across the Ninth Century: Shāfi'ī, Abu Ubayd, Muhasibī and Ibn Qutayba", *Studies in Islamic Legal Theory* (ed. Bernard Weiss, Leiden: Brill, 2002) içinde, s. 75-98[21]

– "The Early History of Islamic Law", *Methods and Theories in the Study of Islamic Origin* (ed. Herbert Berg, Leiden: Brill, **2003**) içinde, s. 293-324.[22]

– "Ahmad ibn Hanbal and the Qur'an", *Journal of Qur'anic Studies*, 6/2, **2004**, s. 22-34.

– "The Etiquette of Learning in the Early Islamic Study Circle", *Law and Education in Medieval Islam: Studies in Honor of Professor George Makdisi* (ed. D. Stewart, David Brown Book Company, 2004) içinde, s. 33-44

– "The Formation of the Sunni Schools of Law" (review essay), *The Formation of Islamic Law* (ed. Wael b. Hallaq, The Formation of the Classical Islamic World Series: 27, Aldershot: Ashgate, 2004) içinde, s. 351-66.[23]

---

19 Bu makale ayrıca Süleyman Doğanay tarafından "Hadis Râvisi Olarak İlk Zâhidler" adıyla tercüme edilip yayımlanmıştır. Bk. *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 19, 2007, s. 413-25.

20 Bu makale ayrıca Abdülvahap Özsoy tarafından "Ehl-i Hadîs'in Dindarlık Anlayışı" adıyla tercüme edilip yayımlanmıştır. Bk. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22, 2004, s. 303-24.

21 Bu makalenin Nail Okuyucu tarafından "III. (IX.) Yüzyıl Boyunca Nesih: Şâfiî, Ebû Ubeyd, Muhâsibî ve İbn Kuteybe" adıyla yapılan çevirisi için bk. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40, 2011/1, s. 201-22.

22 Bu çalışma, daha önce Institute for Advanced Studies bünyesinde hazırlanan ve National Endowment for the Humanities (USA) tarafından desteklenen bir araştırmaya dayanmaktadır.

23 Melchert, *The Formation of Sunni Schools of Law: 9th-10th Centuries C.E.* (eds. Ruud Peters and Bernard Weiss, Leiden: E. J. Brill, 1997) adlı eserinden beş yıl sonra kaleme ⇨

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

– "The Hanbali Law of ğihād", *Maghreb Review*, 29/1-4, 2004, s. 22-32.

– "The Meaning of *qala* al-Shafi'ī in Ninth-Century Sources", *'Abbasid Studies: Occasional Papers of the School of Abbasid Studies* (ed. James Montgomery, Orientalia Lovaniensia Analecta Series: 135, Peeters, 2004) içinde, s. 277-301.

– "Basran Origins of Classical Sufism",[24] *Der Islam*, 82/2, **2005**, s. 221-40 [bu kitapta 10. makale].

– "The *Musnad* of Ahmad ibn Hanbal: How It Was Composed and What Distinguishes It from the Six Books",[25] *Der Islam*, 82/1, 2005, s. 32-51.

– "Whether to Keep Women out of the Mosque: a Survey of Medieval Islamic Law", *Authority, Privacy and Public Order in Islam: proceedings of the 22nd Congress of l'Union Européenne des Arabisants et Islamisants, Cracow, Poland, 2004* (ed. B. Michalak-Pikulska ve A. Pikulsi, Leuven: Peeters, **2006**) içinde, s. 59-69.

– "The Life and Works of Abu Dawud al-Sijistani", *Al-Qantara: Revista de Estudios Arabes*, 29/1, **2008**, s. 9-44.

– "The Relation of the Ten Readings to One Another", *Journal of Qur'anic Studies*, 10/2, 2008, s. 73-87.

– "The History of the Judicial Oath in Islamic Law", *Oralité et lien social au Moyen Âge (Occident, Byzance, Islam): parole donnée, foi jurée, serment* (ed. by Marie-France Auzépy and Guillaume Saint-Guillain, Centre de recherche d'histoire et civilization de Byzance Monographies 29, Paris: ACHCByz, 2008) içinde, s. 309-26.

---

aldığını söylediği bu çalışmada, söz konusu kitabındaki görüşlerini özetler ve kitabı yayımlandıktan sonra konu hakkında yapılmış çalışmalara atıflarda bulunur. Bu makalenin Nail Okuyucu tarafından "Sünnî Fıkıh Mezheplerinin Teşekkülü" adıyla yapılan çevirisi için bk. *Marmara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41, 2011/2, s. 221-36.

24 Aynı konuda daha önce sunduğu bildiri: "Sufis, Proto-sufis and Other Renunciants in Ninth-Century Basra", the 212th Annual Meeting of American Oriental Society, Houston, 2002.

25 Daha önce bildiri olarak sunulmuştur: the 213th Annual Meeting of American Oriental Society, Nashville, 2003.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

– "When Not to Recite the Qur'an", *Journal of Qur'anic Studies*, 11/1, **2009**, s. 141-51.

– "Mar'ī ibn Yûsuf", *Essays in Arabic Literary Biography II: 1350-1850* (ed. Joseph E. Lowry and Devin J. Stewart, Wiesbaden: Harrassowitz, 2009) içinde, s. 284-94.

– "Khargûshī, Tahdhīb al-asrâr",[26] *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 73/1, **2010**, s. 29-44.

– "Bukhârī and His *Ṣaḥīḥ*", *Le Muséon*, 123/3-4, 2010, s. 425-54.

– "Mâwardī, Abû Ya'lá, and the Sunni Revival", *Prosperity and Stagnation: Some Cultural and Social Aspects of the Abbasid Period (750-1258)* (ed. Krzystof Ko´scielniak, Orientalia Christiana Cracoviensia, Monographiae 1, Cracow: UNUM, 2010) içinde, s. 37-61.

– "Abû Isḥâq al-Šīrāzī and Ibn al-Ṣabbâġ and the Advantages of Teaching at a *madrasa*", *Annales Islamologiques*, 45, **2011**, s. 141-66.

– "Ahmad Ibn Hanbal's Book of Renunciation",[27] *Der Islam*, 85/2, 2011, s. 345-59.

– "Exaggerated fear in the early Islamic Renunciant Tradition",[28] *Journal of the Royal Asiatic Society*, 21/3, 2011, s. 283-300.

– "God created Adam in his image", *Journal of Qur'anic Studies*, 13/1, 2011, s. 113-24.

– "The Islamic Literature on Encounters between Muslim Renunciants and Christian Monks", *Medieval Arabic Thought: Essays in Honour of Fritz Zimmermann* (ed. Rotraud Hansberger, M. Afifi al-Akiti, and Charles

---

26 Bu makale, Melchert'ın "The History of the Early Islamic Renunciant Tradition" (Arts & Humanities Research Council, UK, 2008) adlı projesinin ürünlerindendir. Bk. http://gtr.rcuk.ac.uk/project/BEE79B3E-373F-440A-A157-606816F04853 (09.02.2015).

27 Bu makale, Melchert'ın "The History of the Early Islamic Renunciant Tradition" (Arts & Humanities Research Council, UK, 2008) adlı projesinin ürünlerindendir. Bk. http://gtr.rcuk.ac.uk/project/BEE79B3E-373F-440A-A157-606816F04853 (09.02.2015).

28 Bu makale, Melchert'ın "The History of the Early Islamic Renunciant Tradition" (Arts & Humanities Research Council, UK, 2008) adlı projesinin ürünlerindendir. Bk. http://gtr.rcuk.ac.uk/project/BEE79B3E-373F-440A-A157-606816F04853 (09.02.2015).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Burnett, Warburg Institute Studies and Texts 4, London: Warburg Institute, **2012**) içinde, s. 135-42.

– "Abū Nu'aym's Sources for *Ḥilyat al-awliyā'*, Sufi and Traditionist", *Les maîtres soufis et leurs disciples. IIIe-Ve siècles de l'hégire (IXe-XIe s.). Enseignement, formation et transmission* (ed. Geneviève Gobillot and Jean-Jacques Thibon, Beirut: Presses de l'IFPO, 2012) içinde, s. 145-60.

– "Centre and Periphery in the Transmission of Hadith, 8th-9th Centuries C.E.", *Centre and Periphery Within the Borders of Islam: Proceedings of the 23rd Congress of l'Union Européenne des Arabisants et Islamisants* (ed. Giuseppe Contu, Orientalia Lovaniensia analecta 207, Leuven: Peeters, 2012) içinde, s. 53-60.

– "The Relation of Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya to the Ḥanbalī School of Law", *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya* (ed. Birgit Krawietz and Georges Tamer, Berlin: Walter de Gruyter, **2013**) içinde, s. 146-61.

– "Quantitative Approaches to Early Islamic Piety",[29] *Sources and Approaches across Disciplines in Near Eastern Studies: Proceedings of the 24th Congress, Union Européenne des Arabisants et Islamisants, Leipzig 2008* (ed. Verena Klemm vdğr., Orientalia Lovaniensia Analecta 215, Leuven: Peeters and Departement Oosterse Studies, 2013), s. 91-100.

– "Quotations of Extra-Qur'anic Scripture in Early Renunciant Literature", *Islam and Globalisation: Historical and Contemporary Perspectives. Proceedings of the 25th Congress of L'Union Européenne des Arabisants et Islamisants* (ed. Agostino Cilardo, Orientalia Lovaniensia Analecta 226, Leuven: Peeters and Departement Oosterse Studies, 2013), s. 97-107.

– "Whether to keep unbelievers out of sacred zones: a survey of medieval Islamic law", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 40, 2013, s. 177-94.

– "Renunciation (*zuhd*) in the Early Shi'i tradition", *The Study of Shi'i Islam: History, Theology and Law* (ed. Farhad Daftary and Gurdofarid Mis-

29 Bu makale, Melchert'ın "The History of the Early Islamic Renunciant Tradition" (Arts & Humanities Research Council, UK, 2008) adlı projesinin ürünlerindendir. Bk. http://gtr.rcuk.ac.uk/project/BEE79B3E-373F-440A-A157-606816F04853 (09.02.2015).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

kinzoda, The Institute of Ismaili Studies Shi'i Heritage Series 2, London: I. B. Tauris, **2014**) içinde, s. 271-94.

– "The Destruction of Books by Traditionists", *Al-Qantara*, 35/1, 2014, s. 213-31.

– "The Early Hanafiyya and Kufa",[30] *Journal of Abbasid Studies* 1, 2014, s. 23-45.

– "The Life and Works of Al-Nasâ'ī",[31] *Journal of Semitic Studies*, 59, 2014, s. 377-407.

– "Public Baths in Islamic Law", *25 siècles de bain collectif en Orient: Proche-Orient, Égypte et péninsule Arabique: Therma - حمّامات (Actes du 3e colloque international Balnéorient, organisé par l'Institut français du Proche-Orient et la Direction Générale des Antiquités et des Musées de Syrie, Damas-Syrie, 2-6 November 2009)* (eds. Marie-Françoise Boussec & al., Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 2014) içinde, s. 1001-10.

– "Origins and early Sufism", *The Cambridge Companion to Sufism* (ed. Lloyd Ridgeon, Oxford: Oxford University Press, 2015) içinde, s. 3-23.

– "The Spread of Ḥanafism to Khurasan", *Medieval Central Asia and the Persianate World* (ed. A.C.S. Peacock and D.G. Tor, I. B. Tauris and BIPS Persian Series 7, London: I. B. Tauris, 2015) içinde, s. 13-30.[32]

– "Mâwardī's Legal Thinking", *Al-Uṣūr al-Wustā: The Bulletin of Middle East Medievalists*, 23 (2015), s. 68-86.[33]

---

30 Aynı konuda daha önce sunduğu bildiri: "The Early Ḥanafīyah and Kufa", The Eleventh Conference of the School of Abbasid Studies, Institute of Arab and Islamic Studise, University of Exeter, UK, 11-12 July 2012.

31 Aynı konuda daha önce sunduğu bildiri: "The Life and Works of al-Nasâ'ī", LUCIS Conference in Memory of Gautier H. A. Juynboll (1935-2010), Leiden, 15-16 December 2011.

32 Aynı konuda daha önce sunduğu bildiri için bkz. http://medieval.nd.edu/assets/90689/ (24.04.2018).

33 Aynı konuda daha önce sunduğu bildiri için bkz. http://www.mcgill.ca/islamicstudies/news-events/new-approaches-workshop (09.02.2015).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

3. Bildiriler[34]

– "From Regional Schools to Personal: Another Look", Third International Conference on Islamic Legal Studies: the Madhhad, Harward Law School, May **2000**.[35]

– "How Hadith and Jurisprudence Came to be Complimentary Disciplines", the 210th Annual Meeting of American Oriental Society, Portland, 2000.

– "Ibn al-Mubârak's *Kitāb al-Jihād* and Early Renunciant Literature", The Second LIVIT Conference: Legitimate and Illegitimate Violence in Early Islamic Thought, Institute of Arab and Islamic Studies, University of Exeter, UK, September **2011**.[36]

– "The Interpretation of Three Qur'anic Terms of Special Interest to Early Renunciants", the Institute of Ismaili Studies, London, February 2011.

– "Hell in Early Islamic Renunciant Literature", International Colloqium: Locating Hell in Islamic Traditions, University of Utrecht, 28-29 April **2012**.[37]

– "The Transmission of Hadith: Changes in The Ninth and Tenth Centuries c.e.", 26th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants (UEAI 26), Basel, September 2012.

– "Apocalypticism in the Hadith Literature", Visions of the End Apocalypticism and Eschatology in the Abrahamic Religions (6th – 8th cent. C.E.) (Beyond The Fathers: In Search of New Authorities, Workshop II), Oxford, 18-20 March **2013**.[38]

– "Muḥammad Nâṣir al-Dīn al-Albānī and Traditional Hadith Criticism", Claiming Tradition: Modern Rereadings of The Classical Islamic

---

34 Yazarın, yayımlandığına dair bir bilgiye ulaşamadığımız bildirileri bu başlık altında toplanmış, yayınlanmış olan bildirileri ise "Makaleler" başlığı altında verilmiştir.

35 Seçme bildirilerin yayımlandığı kitapta (*The Islamic School of Law: Evolution, Devolution and Progress*, ed. P. Bearman, R. Peters ve F. E. Vogel, Cambridge, 2005) Melchert'ın bildirisi yer almıyor.

36 Bkz. http://www.livitproject.net/2011-livit-conference.php (24.04.2018).

37 Bkz. http://hhit.wp.hum.uu.nl/events-3/ (24.04.2018).

38 Bkz. http://www.beyondthefathers.org/workshop-ii-programme/ (24.04.2018).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Heritage (Islamic Studies Colloquium), Pembroke College, Oxford, 27-28 September 2013. (aynı zamanda organizatör).[39]

– "The Formation of Sunni and Shii Traditionalism in Baghdad", Conference on "Baghdad - Space of Knowledge", Courant Research Center EDRIS in collaboration with The Excellence Cluster TOPOI, Berlin, 2-23 August 2013.[40]

Melchert yazdığı kitap eleştirilerinden birisinde, "ücret karşılığında hadis rivayet eden muhaddisler" ile ilgili bir çalışma yaptığını ifade etmektedir.[41] MESA'nın yıllık kongrelerinden birisine sunulmuş bir tebliğ olduğu anlaşılan bu çalışma hakkında daha fazla bilgiye ulaşamadık.

4. Ansiklopedi Maddeleri

– "Saffâh, Abū'l-'Abbâs al- (ca. 725-754)" (500 kelime), *Dictionary of the Middle Ages*, ed. Joseph R. Strayer, New York: Charles Scribner's Sons, c. X, **1989**.

– "Education-IV: The Medieval Madrasa" (2000 kelime), *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater, California: Mazda Publishers, c. VIII, **1998**.

– "Mosque (religious/historical aspects)" (900 kelime), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Auflage, ed. Hans D. Betz vdğr, Tübingen: Mohr Siebeck, c. V, **2002**.

– "Maintenance and Upkeep" (300 kelime), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, ed. Jane Dammen McAuliffe, Leiden: Brill, c. III, **2003**.

– "Reciters of the Qur'ân" (Asma Afsaruddin ile birlikte) (3600 kelime), *a.g.e.*, c. IV, **2004**.

– "Hasan Basri" (1200 kelime), *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater, New York: Encyclopaedia Iranica Foundation, c. XII, 2004.

---

39 Bkz. http://www.orinst.ox.ac.uk/conferences/islamic_studies_colloquium/index.html (09.02. 2015).

40 Bkz. https://www.topoi.org/event/15392/ (09.02.2015).

41 Bk. Melchert, KE-9, s. 28.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

– "Shafi'i, al- (c. 767-820)" (1000 kelime); "Tabari, al- (839-923)" (250 kelime); "Thaqafi, Mukhtar al- (c. 622-687)" (250 kelime), *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, ed. Richard C. Martin, USA: Macmillan Reference, c. II, 2004.

– "Hasan al-Basrī" (5000 kelime), *Dictionary of Literary Biography (311): Arabic Literary Culture 500-925*, ed. Michael Cooperson and Shawkat M. Toorawa, Detroit: Thomson Gale, **2005**.

– "Ascetics and Asceticism" (750 kelime); "Hadith" (550 kelime); "Ibn Hanbal" (500 kelime); "Mawardi, al-" (500 kelime); "Names" (250 kelime), *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*, ed. Josef W. Meri, New York: Routledge, c. I-II, **2006**.

– "Muezzin" (750 kelime), *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, ed. John L. Esposito, Oxford: Oxford University Press, c. III, **2009**.

– "Ibn Ḥanbal, Ahmad" (750 kelime); "Khallâl, al-" (350 kelime); "Khiraqī" (300 kelime), *The Oxford International Encyclopedia of Legal History*, ed. Stanley N. Katz, Oxford: Oxford University Press, c. III, 2009.

– "Ahmad b. Hanbal (780-855)" (1000 kelime), *Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, ed. Gerhard Bowering, Princeton: Princeton University Press, **2012**.

– "Caliphs, Rightly-guided" (1000 kelime); "Hadith" (1000 kelime), *The Encyclopedia of Ancient History*, eds. Roger S. Bagnall & al., Malden MA: Wiley-Blackwell, 2012.

– "Alī ibn al-Madīnī" (450 kelime); "Ibn Abī Shayba" (600 kelime); "al-Khaṭṭābī" (600 kelime); "al-Nasā'ī"[42] (600 kelime); "Yaḥyâ ibn Ma'īn" (700 kelime), *The I. B. Tauris Biographical Dictionary of Islamic Civilization*, ed. Muhammad A. S. Abdel Haleem and Mustafa A. A. Shah, London: I. B. Tauris, **2013**.

– "Abū l-Dardâ"[43] (450 kelime); "Abū Dâwūd al-Sijistānī" (1000 ke-

42 Bu madde, Melchert'ın "The History of the Early Islamic Renunciant Tradition" (Arts & Humanities Research Council, UK, 2008) adlı projesinin ürünlerindendir. Bk. http://gtr.ukri.org/project/BEE79B3E-373F-440A-A157-606816F04853 (24.04.2018).

43 Bu madde, Melchert'ın "The History of the Early Islamic Renunciant Tradition" (Arts & Humanities Research Council, UK, 2008) adlı projesinin ürünlerindendir. Bk. ⇨

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

lime); "Asceticism" (5000 kelime); "al-Barbahârī"[44] (800 kelime); "al-Bukhârī" (2000 kelime); "Dâwūd b. Khalaf" (800 kelime); "Farqad al-Sabakhī" (300 kelime), *The Encyclopaedia of Islam*, third edition, Leiden: Brill, 2007 –.

5. Kitap Eleştirileri[45]

KE-1: "Muhammed Mu'nis Ahmed Avâd, *er-Rahhâletü'l-ûrubbiyyûn fî memleketi Beyti'l-makdisi's-salîbiyye: 1099-1187*, Kahire, 1992", *Al-'Usur al-Wusta: The Bulletin of Middle East Medievalists*, 6/2, **1994**, s. 52.

KE-2: "Haim Gerber, *State, Society, and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective*, Albany: State University of New York Press, 1994", *The American Historical Review*, 101/4, **1996**, s. 1256.

KE-3: "Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-ûdebâ': İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, nşr. İhsan Abbâs, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1993", *MESA Bulletin*, 30/1, 1996, s. 76.

KE-4: "Discerning the Will of God: Four Recent Book on Islamic Law",[46] *Religious Studies Review*, 23, January **1997**, s. 11-15.

KE-5: "George Makdisi and Wael B. Hallaq",[47] *Arabica*, 44/2, 1997, s. 308-16.

---

http://gtr.ukri.org/project/BEE79B3E-373F-440A-A157-606816F04853 (24.04.2018).

44 Bu madde, Melchert'ın "The History of the Early Islamic Renunciant Tradition" (Arts & Humanities Research Council, UK, 2008) adlı projesinin ürünlerindendir. Bk. http://gtr.ukri.org/project/BEE79B3E-373F-440A-A157-606816F04853 (24.04.2018).

45 Makale boyunca burada listelenen kitap eleştirilerine atıf yapılırken, yalnızca başta verilen numaralı kısaltmaları ile yetinilecektir (örneğin: "bk. Melchert, KE-11, s. 309").

46 Dört kitap üzerine bir değerlendirme yazısı (*review essay*): Bernard Weiss, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Din al-Amidi* (Salt Lake City, 1992); N. Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (New York, Oxford, 1993); A. Kevin Reinhart: *Before Revelation: the Boundaries of Muslim Moral Thought* (Albany, 1995); M. Chamberlain, *Knowledge and Social Practise in Medieval Damascus: 1190-1350* (Cambridge, 1993).

47 İki makale üzerine bir değerlendirme yazısı (*review essay*): G. Makdisi, "*Ṭabaqāt*-Biography: Law and *Orthodoxy* in Classical Islam", *Islamic Studies* [Islamabad], 32/1993, s. 371-96; Wael B. Hallaq, "Was al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?", *International Journal of Middle East Studies*, 25, 1993, s. 587-605.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

KE-6: "Atâ b. Abdüllatîf, *İm'ânû'n-nazar fî Takrîbi'l-Hâfız İbn Hacer*, Kahire, 1994", *Al-'Usur al-Wusta: The Bulletin of Middle East Medievalists*, 9/1, 1997, s. 22.

KE-7: "Muhammed Mu'nis Ahmed Avâd, *Cuğrâfiyyûn ve'r-rahhâletü'l-müslimûn fî bilâdi'ş-Şâm*, Kahire, 1995", *Al-'Usur al-Wusta: The Bulletin of Middle East Medievalists*, 9/1, 1997, s. 22.

KE-8: "Şa'ban Halîfe ve Velîd el-Avze (nşr.), *el-Fihrist li'bni'n-Nedîm: dirâse biyûcrâfiyye bibliyûcrâfiyye bibliyûmitriyye ve tahkîk ve neşr*, Kahire, 1991", *Al-'Usur al-Wusta: The Bulletin of Middle East Medievalists*, 9/1, 1997, s. 23.

KE-9: "M. A Mar'aşlî, "Fethu'l-Mennân bi mukaddimeti Lisânü'l-Mîzân" [yazarın *Lisânü'l-Mîzân* neşri (Beyrut, 1995) için yazdığı 563 sayfalık giriş]", *Al-'Usur al-Wusta: The Bulletin of Middle East Medievalists*, 10/1, **1998**, s. 28.

KE-10: "Necm Abdurrahman Halef, *Nakdü'l-metn beyne sınâati'l-muhaddisîn ve metâini'l-müsteşrikîn*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989", *Al-'Usur al-Wusta: The Bulletin of Middle East Medievalists*, 10/1, 1998, s. 28.

KE-11: "Muhammad Qasim Zaman, *Religion and Politics under the Early Abbasids: The Emergence of the Proto-Sunni Elite*, Leiden: Brill, 1997", *ILS*, 6/2, **1999**, s. 272-75.

KE-12: "Gerhard Conrad, *Die Qudat Dimasq und der Madhab al-Auzai: Materialien zur syrischen Rechtsgeschichte*, Beirut: Franz Steiner, 1994", *ILS*, 6/3, 1999, s. 403-5.

KE-13: "Züheyr Osman Ali Nûr, *İbn Adî ve menhecuh fî kitâbi'l-Kâmil fî du'afâi'r-rical*, Riyad: Mektebetü Rüşd, 1418/1997", *Al-'Usur al-Wusta: The Bulletin of Middle East Medievalists*, 11/1, 1999, s. 26-27.

KE-14: "Mustafa el-Herrûs, *el-Medresetü'l-Mâlikiyyeti'l-Endelûsiyye ilâ nihâyeti'l-karni's-sâlisi'l-hicrî*, Rabat, 1418/1997", *Al-'Usur al-Wusta: The Bulletin of Middle East Medievalists*, 11/2, 1999, s. 54.

KE-15: "Mary Louise Gude, *Louis Massignon: the Crucible of Compassion*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1996", *Journal of Near Eastern Studies*, 59/4, **2000**, s. 276-77.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

KE-16: "Abdullah Şa'ban Ali, *İhtilâfü'l-muhaddisîn ve'l-fukahâ fi'l-hukm ale'l-hadîs*, Kahire: Dâru'l-hadîs, 1417/1997", *Al-'Usur al-Wusta: The Bulletin of Middle East Medievalists*, 12/1, 2000, s. 24.

KE-17: "Mustafa al-A'zami, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford; Cambridge, 1996 and Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, New York, Oxford: Clarendon Press, 1993", *The Journal of Law and Religion*, 15/1-2, 2000-2001, s. 363-67.

KE-18: "Miklos Muranyi, *Die Rechtsbücher des Qairawaners Sahnun b. Saîd*, Stuttgart: Franz Steiner, 1999", *ILS*, 8/1, **2001**, s. 137-39.

KE-19: "Yasin Dutton, *The Origins of Islamic Law: the Quran, the Muvatta' and Madinan Amal*, Richmond, Surrey: Curzon Press, 1999", *The Journal of the American Oriental Society*, 121/4, 2001, s. 713-15.

KE-20: "Ibn Warraq, pseud. (ed.), *Origins of the Koran: classic essays on Islam's Holy Book*, Amherst, 1998", *MESA Bulletin*, 35/1, 2001, s. 74-5.

KE-21: "Daniel A. Madigan, *The Qur'an's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2001", *MESA Bulletin*, 36/1, **2002**, s. 51-2.

KE-22: "Denis Aigle (ed.), *Miracle et Karama: Hagiographies médiévales comparées*, Turnhout, Belgium: Brepols, 2000", *The Journal of the American Oriental Society*, 122/3, 2002, s. 633-35.

KE-23: "Ebû İshak eş-Şîrâzî, *Kitâbü'l-Luma' fî usûli'l-fikh: Le Livre des Rais illuminant les fondements de la compréhension de la Loi. Traité de théorie légale musulmane*, Introduction, traduction annotee et index: Eric Chaumont, Berkeley: Robbins Collection, 1999", *ILS*, 9/1, 2002, s. 116-19.

KE-24: "Jonathan Bloom ve Sheila Blair, *Islam: A Thousand Years of Faith and Power*, New York: TV Books, 2000", *H-Net Reviews in the Humanities and Social Sciences*, October 2002.

KE-25: "Jonathan Brockopp, *Early Mālikī Law: Ibn 'Abd al-Hakam and His Major Compendium of Jurisprudence*, Leiden: Brill, 2000", *ILS*, 9/2, 2002, s. 271-74.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

KE-26: "P. Crone and F. W. Zimmermann (eds.), *The Epistle of Salim ibn Dhakwan*, Oxford: Oxford University Press, 2001", *SOAS Bulletin*, LXV/3, 2002, s. 578-80.

KE-27: "Mohammad Moslem Adel Saflo, *Al-Juwayni's Thought and Methodology with a Translation and Commentary on 'Luma' al-Adilla'*, Berlin: Schwarz, 2000", *Islam-Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, 79/1, 2002, s. 169-70.

KE-28: "Muhammed b. Ahmed Ken'ân, *Fıkhü'l-hadîs ınde eimmeti's-selef*, Beyrut: Müessesetü'l-meârif, 1419/1998", *Al-'Usur al-Wusta: The Bulletin of Middle East Medievalists*, 14/2, 2002, s. 17-8.

KE-29: "İbrahim b. Sâlih el-Handûr, *İhticâcâtü Ebi'l-Feth İbn Cinnî fi'l-Muhteseb alâ Ebîbekr İbn Mücâhid*, Büreyde, 1419/1998", *Al-'Usur al-Wusta: The Bulletin of Middle East Medievalists*, 14/2, 2002, s. 37.

KE-30: "Latîfe Bekkây, *Hareketü'l-havâric: neş'etühâ ve tatavvuruhâ ilâ nihâyeti'l-ahdi'l-Ümevî*, Beyrut: Dârü't-talî'a, 2001", *Al-'Usur al-Wusta: The Bulletin of Middle East Medievalists*, 14/2, 2002, s. 37.

KE-31: "Eerik Dickinson, *The Development of Early Sunnite Hadith Criticism. the Taqdima of Ibn Abi Hatim al-Razi (240/854-327/938)*, Leiden: Brill, 2001", *ILS*, 10/2, **2003**, s. 249-51.

KE-32: "Florian Sobieroj (ed.), *Ibn Hafîf al-Šīrāzī und seine Schrift zur Novizenerziehung (Kitāb al-iqtisād): Biographische Studien, Edition und Übersetzung*, Beirut, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1998", *The Journal of the American Oriental Society*, 123/2, 2003, s. 447-49.

KE-33: "Mercedes Garcia-Arenal (ed.), *Mahdisme et millénniarisme en Islam*, Aix-en-Provence: Édisud, 2000", *Bulletin of SOAS*, 66/1, 2003, s. 92-4.

KE-34: "Wael B Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni usul al-fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997", *Journal of Near Eastern Studies*, 62/3, 2003, s. 220-22.

KE-35: "Harald Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh Before the Classical Schools*, çev. Marion H. Katz, Leiden: Brill, 2002", *ILS*, 11/3, **2004**, s. 404-8.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

KE-36: "Jonathan Berkey, *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003", *The Journal of the American Oriental Society*, 124/2, 2004, s. 401-3.

KE-37: "Mathieu Tillier, *Vies des Cadis de Misr 237/851-366/976. Extrait du Raf' al-isr 'an qudât Misr d'Ibn Hagar al-'Asqalānī*, Cairo: Institut Francais d'archeologie orientale, 2002", *BSOAS*, 67/3, 2004, s. 449.

KE-38: "Sefer b. Abdurrahman el-Havâlî, *Zâhiratü'l-ircâ' fi'l-fikri'l-İslâmî*, Rosmalen: Dâru'l-kelime, 1999", *Al-'Usur al-Wusta: The Bulletin of Middle East Medievalists*, 16/1, 2004, s. 22.

KE-39: "A Sunni Version: Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, 2005 and Mawil Izzi Dien, *Islamic Law: From historical foundations to contemporary practice*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004", *TLS* (The Times Literary Supplement), sayı: 5358, Dec. 9, **2005**, s. 24.

KE-40: "Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000", *Journal of Semitic Studies*, 50/1, 2005, s. 230-32.

KE-41: "Ömer Îmân Ebû Bekir, *el-İmâm en-Nesâî ve kitâbühü'l-Mûctebâ*, Riyad, 2003", *el Al-'Usur al-Wusta: The Bulletin of Middle East Medievalists*, 17/1, 2005, s. 17.

KE-42: "Fu'ad Jabali, *The Companions of the Prophet: A Study of Geographical Distribution and Political Alignment*, Leiden: Brill, 2003", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 17/1, **2006**, s. 122.

KE-43: "Mawil Izzi Dien, *Islamic Law: From Historical Foundations to Contemporary Practice*, Edinburgh: Edinburgh Universtiy Press, 2004", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 17/1, 2006, s. 120-21.

KE-44: "Peter C. Hennigan, *The Birth of a Legal Institution: The Formation of Waqf in Third-Century A. H. Hanafi Legal Discourse*, Leiden: Brill, 2004", *ILS*, 13/2, 2006, s. 275-76.

KE-45: "Scott C. Lucas, *Constructive Critics, Hadith Literature and the Articulation of Sunni Islam: The Legacy of the Generation of Ibn Sa'd, Ibn Ma'în and Ibn Hanbal*, Leiden: Brill, 2004", *ILS*, 13/3, 2006, s. 410-13.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

KE-46: "Wael b. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005", *Law and History Review*, 24/3, 2006, s. 675.

KE-47: "Paul R. Powers, *Intent in Islamic Law: Motive and Meaning in Medieval Sunni Fiqh*, Leiden: Brill, 2006", *ILS*, 14/3, **2007**, s. 425-27.

KE-48: "Peri Bearman, Rudolph Peters and Frank E. Vogel (eds.), *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution and Progress,* Cambridge, 2005", *Journal of American Oriental Society*, 127/4, 2007, s. 545-47.

KE-49: "Ahmed b. Abdullah el-Bâtilî, *el-İmam el-Hattâbî ve eseruhu'l-hadîsiyye ve menhecuhû fîhâ*, Riyad, 2005", *Al-'Usur al-Wusta: The Bulletin of Middle East Medievalists*, 19/1, 2007, s. 16-7.

KE-50: "Rudolph Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-first Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005", *Law and History Review*, 26/1, **2008**, s. 188.

KE-51: "Recep Senturk, *Narrative Social Structure: Anatomy of the Hadith Transmission Network, 610-1505*, Stanford, California: Stanford University Press, 2005", *Journal of Islamic Studies*, 19, 2008, s. 115-17.[48]

KE-52: "Brannon Wheeler, *Mecca and Eden: Ritual, Relics and Territory in Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 2006", *Journal of Semitic Studies*, 53/1, 2008, s. 366-67.[49]

KE-53: "Yasin Dutton, *Original Islam: Malik and the Madhhab of Madina*, Abingdon, Oxon, New York: Routledge, 2006", *Journal of Semitic Studies*, 53/2, 2008, s. 194-96.[50]

---

48 Bu review, Melchert'ın "The History of the Early Islamic Renunciant Tradition" (Arts & Humanities Research Council, UK, 2008) adlı projesinin ürünlerindendir. Bk. http://gtr.ukri.org/projecl/BEE79B3E-373F-440A-A157-606816F04853 (24.04.2018).

49 Bu review, Melchert'ın "The History of the Early Islamic Renunciant Tradition" (Arts & Humanities Research Council, UK, 2008) adlı projesinin ürünlerindendir. Bk. http://gtr.ukri.org/project/BEE79B3E-373F-440A-A157-606816F04853 (24.04.2018).

50 Bu review, Melchert'ın "The History of the Early Islamic Renunciant Tradition" (Arts & Humanities Research Council, UK, 2008) adlı projesinin ürünlerindendir. Bk. http://gtr.ukri.org/project/BEE79B3E-373F-440A-A157-606816F04853 (24.04.2018).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

KE-54: "Nurit Tsafrir, *The History of an Islamic School of Law: The Early Spread of Hanafism*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004", *Journal of Near Eastern Studies*, 67/3, 2008, s. 228.

KE-55: "Leor E. Halevi, *Muhammad's Grave: Death Rites and the Making of Islamic Society*, New York: Columbia University Press, 2007", *Speculum*, 83/4, 2008, s. 999.

KE-56: "G.H.A. Juynboll (ed.), *Encyclopedia of Canonical Hadīth*, Leiden: Brill, 2007", *ILS*, 15/3, 2008, s. 408-11.

KE-57: "Jonathan Brown, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim: the Formation and Function of the Sunnī Hadīth Canon*, Leiden: Brill, 2007", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 18/4, October 2008, s. 526-28.[51]

KE-58: "David Cook, *Martyrdom in Islam*, New York: Cambridge University Press, 2007", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 52/2, **2009**, s. 343-44.[52]

KE-59: "Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 72/1, 2009, s. 173-75.

KE-60: "Esmâ' İbrâhîm Su'ûd 'Acîn, *Menhecü'l-hâfız 'Abdürrezzâk es-San'ânî*, Ürdün: ed-Dâru'l-Osmâniyye li'n-neşr, 2008", *Al-'Usur al-Wusta: The Bulletin of Middle East Medievalists*, 21/1-2 (April 2009), s. 14.

KE-61: "Mustafa Muhammed Hamîdâtû, *Medresetü'l-hadîs fi'l-Endelûs*, Beyrut: Dâru İbn Hazın, 2007", *Al-'Usur al-Wusta: The Bulletin of Middle East Medievalists*, 21/1-2 (April 2009), s. 14-15.

KE-62: "Beşîr Ali Ömer, *Menhecü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel fî ileli'l-hadîs*, Riyâd: Vakfü's-selâmi'l-hayrî, 2005"; "Ebû Bekir Latîf Kâfî, *Menhecü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel fi't-ta'lîl ve eseruhû fi'l-cerh ve't-ta'dîl*",

51 Bu review, Melchert'ın "The History of the Early Islamic Renunciant Tradition" (Arts & Humanities Research Council, UK, 2008) adlı projesinin ürünlerindendir. Bk. http://gtr.ukri.org/project/BEE79B3E-373F-440A-A157-606816F04853 (24.04.2018).

52 Bu review, Melchert'ın "The History of the Early Islamic Renunciant Tradition" (Arts & Humanities Research Council, UK, 2008) adlı projesinin ürünlerindendir. Bk. http://gtr.ukri.org/project/BEE79B3E-373F-440A-A157-606816F04853 (24.04.2018).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005", *Al-'Usur al-Wusta: The Bulletin of Middle East Medievalists*, 21/1-2 (April 2009), s. 15.

KE-63: "Jūzīpī Skâtūlīn (Giuseppe Scattolin) and Aḥmad Ḥasan Anwar, *el-Eb'ādû's-sûfiyye 'inde 'Abdi'l-Melik el-Harkûşî*, Kahire: Dâru Mısri'l-mahrûse, 2009", *Al-'Usur al-Wusta: The Bulletin of Middle East Medievalists*, 21/1-2 (April 2009), s. 15-16.

KE-64: "Norman Calder, *Islamic Jurisprudence in the Classical Era*, ed. Colin Imber, New York: Cambridge University Press, 2010", *Journal of Islamic Studies*, 23/2, **2012**, s. 226-29.

KE-65: "Muhyddin Yahia, *Šhāfi'ī et les deux sources de la loi islamique*, Belgium: Brepols, 2009", *Islamic Law and Society*, 19/3, 2012, s. 312-15.

KE-66: "Harald Motzki & al., *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghāzī Ḥadīth*, Leiden: Brill, 2010", *Journal of Semitic Studies* 57/2, 2012, s. 436-38.

KE-67: "Wael B. Hallaq, *Sharī'a: Theory, Practise, Transformations*, New York: Cambridge University Press, 2009", *Journal of Near Eastern Studies*, 71/1, 2012, s. 408-9.

KE-68: "Étienne de La Vaissière, *Samarcande et Samarra*, Leuven: Peeters, 2007", *Der Islam*, 89/1-2, 2012, s. 254-56.

KE-69: "Christoph Pitschke, *Skrupulōse Frōmmigkeit im frühen Islam: Das 'Buch der Gewissensfrömmigkeit' (Kitab al-Wara) von Ahmad b. Hanbal*, Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2010", *Orientalistische Literaturzeitung*, 107, 2012, s. 400-2.

KE-70: "Asad Q. Ahmed, *The Religious Elite of the Early Islamic Ḥijāz: Five Prosopographical Case Studies*, Oxford: Prosopographica et Genealogica, 2001", *International Journal of Middle East Studies*, 45/1, **2013**, s. 171-73.

KE-71: "Bilal Orfali and Nada Saab (eds.), *Sufism, Black and White: A Critical Edition of* Kitâb al-Bayâḍ wa-l-Sawâd *by Abû l-Ḥasan al-Sīrjānī (d. ca. 470/1077)*, Leiden and Boston: Brill, 2012", *Journal of Islamic Studies*, 24/2, 2013, s. 204-6.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

KE-72: "Asad Q. Ahmed & al. (eds.), *The Islamic Scholarly Tradition: Studies in History, Law, and Thought in Honor of Professor Michael Allan Cook*, Leiden: Brill, 2011", *Journal of Islamic Studies*, 25/2, **2014**, s. 216-20.

6. *The Formation of the Sunni Schools of Law* (1997) Adlı Kitabı Hakkında Yayımlanmış Eleştirl Yazıları

– Brockopp, Jonathan: *Religious Studies Review*, 26/1, January 2000, s. 107.

– Chaumont, Eric: *Bulletin critique des Annales islamologiques*, XVI (2000), s. 71-72.

– Crone, Patricia, "Human Reasoning or Sacred Text", *TLS* (*The Times Literary Supplement*), sayı: 5061, 31/3/2000, s. 10.

– Dutton, Yasin: *British Journal of Middle Eastern Studies*, 26/1, 1999, s. 164-68.

– Fierro, Maribel: *Al-Qantara*, 21/2, 2000, s. 511-23.

– Hallaq, Wael B.: *International Journal of Middle East Studies*, 31/2, 1999, s. 278-80.

– Manzoor, Parvez: *Muslim World Book Review*, 21/1 (2000), s. 3-12.

– Nielsen, J. S.: *Islam and Christian-Muslim Relations*, 10/1, 1999, s. 91-92.

– Sanders, Paula: *American Journal of Legal History*, 43/1, 1999, s. 98-99.

– Stewart, Devin J.: *ILS*, 6/2, 1999, s. 275-81.

– Thielmann, Jörn: *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 38, 1999, s. 516-18.

– Tsafrir, Nurit: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 23, 1999, s. 342-48.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

BAŞLICA GÖRÜŞ VE VARSAYIMLARI

1. Sünnî Fıkıh Mezheplerinin Oluşumu Hakkındaki Görüşleri

Melchert'ın da ifade ettiği gibi, Joseph Schacht ilk dönem İslâm hukuk tarihine dair kapsamlı bir teori ortaya koyan ilk Avrupalı araştırmacı olarak kabul edilmelidir. Ignaz Goldziher'in tezini esas alıp geliştiren Schacht, özellikle eş-Şâfiî'nin (ö. 204/820) *er-Risâle* adlı kitabı ve yine ona nispet edilen polemik türü (ihtilâf/hilâf/reddiye) küçük eserler üzerinde yaptığı çalışmalar sonucunda, "yaygın Sünnî bakış açısı"na muhalif olarak, II. (VIII.) yüzyılda İslâm hukukunun kaynakları arasında "[Hz.] Peygamber'in hadisleri"nden ziyade bölgesel geleneklerin (örf, ictihad ve resmî uygulama) büyük ölçüde belirleyici olduğunu, III. (IX.) yüzyıl ortalarına kadar bu bölgesel gelenekleri esas alan "kadim" hukuk ekollerinin (*ancient schools of law*; Hicaz/Medine ekolü ve Irak/Küfe ekolü) varlığını sürdürdüğünü, bu tarihten itibaren bu ekollerin şahıslara nispet edilen "şahsî" ekollere (*personal schools of law* = mezhepler) dönüştüğünü ileri sürmüştür. Schacht'ın teorisine göre "hadisin önceliği", Sünnî bakış açısının iddia ettiği gibi eş-Şâfiî tarafından "yeniden ihya edilmiş" bir anlayış olmayıp, onun yaşadığı dönem ve sonraki yüzyılda (eş-Şâfiî ve ehl-i hadîs tarafından) "üretilmiş" bir yaklaşımdır. Bu görüşleriyle Schacht, İslâm hukukunun kaynakları konusunda oryantalistler arasında yaygın olan "şüpheci yaklaşım"ı geliştiren başlıca isimdir.[53]

Melchert, doktora tezinin fazla geliştirilmeden yayımlanmış şekli olan[54] *The Formation of the Sunni Schools of Law: 9th-10th Centuries C.E.* adlı kitabında, esas itibariyle Schacht'ın "bölgesel/kadim ekollerden şahsî ekollere geçiş" tezinden hareketle, Sünnî fıkıh mezheplerinin ne zaman ve nasıl ortaya çıktıklarını tespit etmeye çalışmaktadır.[55] Tezini/kitabını

53 Melchert, *Formation*, s. xxi; a.mlf., KE-17, s. 363; KE-19, s. 713-14. Schacht İslâm hukuk tarihi ile ilgili bu teorisini, esas itibariyle *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford, 1950) adlı eserinde ortaya koyar.

54 Bk. Hallaq, "review of *Formation*", s. 280.

55 Melchert, kitabında ayrıntılı bir şekilde ortaya koyduğu görüş ve varsayımlarını, beş yıl sonra kaleme aldığı "The Formation of the Sunni Schools of Law" (*The Formation of Islamic Law* [ed. Wael b. Hallaq, Aldershot: Ashgate, 2004] içinde, s. 351-366) adlı ⇨

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Sünnî fıkıh mezhepleri ile sınırlamasını ise, "Şîa fıkhı" bünyesinde Sünnî fıkıh mezheplerinin kurucu unsurlarından herhangi birisinin gelişmemiş olmasıyla açıklar.[56] Temel yaklaşımları itibariyle Schacht ekolünün İslâm hukuk tarihine yönelik revizyonist anlayışını sürdürdüğü söylenebilecek olan[57] Melchert'ın bu çalışması, aynı zamanda bazı meslektaşları tarafından Schacht'ın tezini sorgulayan ilk ciddi araştırma olarak da görülmektedir.[58] Melchert'ın ikinci önemli referans kaynağı, hocası George Makdisi'nin görüşleridir. Hukuk ekollerinin oluşum sürecini ve Schacht'ın "bölgesel/kadim ekoller ve şahsî ekoller" ayrımını, asıl çalışma konusu olan eğitim kurumları bağlamında ele alıp değerlendiren Makdisi, "fıkıh mezhebi"nin ortaya çıkışında üçüncü bir aşamanın varlığına işaret ediyordu. Onun tezine göre, şahıslara nispet edilen kişisel hukuk ekollerinin, bugün anladığımız mânada "mezhep" hâline gelmeleri, düzenli bir eğitim ve bilgi aktarım sistemine sahip fakihler topluluğu, yani bir "lonca(laşmış) hukuk ekolü" (*guild school of law*) niteliğini kazanmalarından sonra olmuştur.[59]

Schacht'ın teorilerinin yanısıra hocasının bu tezini esas alıp geliştiren Melchert'ın asıl amacı, kendisinin "klasik hukuk ekolü" (*classical school of law*) adını verdiği bu nihai aşamanın ne zaman, nerede ve kimler tarafından yürütülen, ne tür çalışmalar sayesinde ortaya çıktığını tespit etmekti. Bir diğer ifadeyle Melchert, fıkıh mezheplerinin gerçek anlamda ne zaman ve nerede ortaya çıktıklarını ya da kimler tarafından "kurul-

---

makalede özetler ve kitabı yayımlandıktan sonra konu hakkında yapılmış çalışmalara da atıflarda bulunur.

56 Bk. Melchert, *Formation*, s. 201-202. Ancak bu gerekçeyi yeterince tatmin edici bulmayan Devin J. Stewart, daha mâkul gerekçeler ileri sürülebileceğini, bu arada Melchert'ın Şîa fıkhı konusunda da önemli tespitlerde bulunduğunu kaydeder (bk. Stewart, "review of *Formation*", s. 277-78).

57 Bk. Parvez Manzoor, "review of *Formation*", *Muslim World Book Review*, 21/1 (2000), s. 11.

58 Bk. Hallaq, "review of *Formation*", s. 278. Hallaq, Schacht'ın daha sonra yazdığı bazı makalelerinde kendi tezini kısmen revize ettiğini de kaydeder.

59 George Makdisi, "*Tabaqât*-Biography: l.aw and *Orthodoxy* in Classical Islam", *Islamic Studies* (İslâmabad), 32/4, 1993, s. 390-91 [Türkçe çevirisi için bk. a.mlf., *Din Hukuk Eğitim* içinde, s. 353-382]; a.mlf., *Ibn Aqil: Religion and Culture in Classical Islam*, Edinburgh, 1997, s. 57-66.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

duklarını" bulmaya çalışmaktadır. Bu arada "fıkıh mezhebi" için yeni bir tanım geliştirmeye, daha doğrusu belirli görüşler etrafında toplanan bir fakihler topluluğu ya da fıkıh çevresinin "mezhep" niteliği kazanabilmesi için sahip olması gereken temel özellikleri belirlemeye çalışmaktadır. "Yaşamayan mezhepler" olgusu da üzerinde durduğu bir diğer konudur. Özellikle mezheplerin ortaya çıkış tarihi ve kurucu olarak kabul edilmesi gereken isimler konusunda pek çok meslektaşı tarafından kabule şayan bulunan somut sonuçlar ortaya koyan Melchert'ın, bir "klasik hukuk ekolü / fıkıh mezhebi" olabilmek için belirlediği ölçüt(ler) ise eleştiriye açık görünmektedir. Melchert'ın çalışmasının bir diğer zaafı da, baştan itibaren sürekli atıflar yapmasına rağmen, "klasik hukuk ekolü" adını verdiği yapının tanımını ve bu yapıyı meydana getiren temel unsurları ancak kitabın dördüncü bölümünde tam olarak ortaya koymuş olmasıdır.

Kitabının giriş bölümünde, bu konuda daha önce söylenenleri ve yapılmış çalışmaları kısaca değerlendiren Melchert, müslüman ilim adamları arasında fıkıh mezheplerinin nasıl ve ne zaman ortaya çıktığı konusuna doğrudan temas edenlerin çok nadir olduğuna, bu yönüyle İbn Haldûn'un (ö. 806/1408) önemli bir istisna teşkil ettiğine işaret eder.[60] İbn Haldûn, Irak/Kûfe ekolünü "ehl-i re'y" olarak, Hicaz/Medine ekolünü de "ehl-i hadîs" olarak takdim etmekte ve Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) söz konusu eğilimlerin önde gelen temsilcileri olduklarını söyleyerek, bu ekollerin Hanefî ve Şâfiî mezheplerine dönüştüğüne işaret etmektedir.[61] Schacht'ın "bölgesel/kadim ekollerin şahsî ekollere dönüşümü" tezi de dahil olmak üzere İslâm hukuk tarihi hakkında yapılan ilk Batılı çalışmalar üzerinde çok etkili olduğunu kaydeden Melchert'a göre İbn Haldûn'un bu tezi, bölgesel ekolleri ehl-i re'y ve ehl-i

60 Melchert, *Formation*, s. xvii. Melchert'ın bu tespitine ilave olarak, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin de (ö. 1176/1762) dikkat alınması gerektiğini hatırlatmak isteriz. Nitekim Dihlevî, *el-İnsâf* adlı eserinde imamlara nispet edilen mezhepler ile söz konusu imamların tevarüs ettikleri bölgesel ilim gelenekleri arasındaki ilişkiyi kurduktan sonra, söz konusu mezheplerin, daha doğrusu "mezhep fıkhı"nın bir süreç sonucunda ortaya çıktığına ve bu açıdan IV. (X.) yüzyılın önemine işaret eder (bk. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-İnsâf fî beyâni sebebi'l-ihtilâf fi'l-ahkâmi'l-fıkhiyye*, Kahire, 1978 = *İctihat Risâlesi*, çev. Rahmi Yaran, İstanbul, 2002: özellikle bk. *İçtihat Risâlesi*, s. 31-32, 46-52, 67).

61 İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, thk. Dervîş el-Cüveydî, 2. bs., Beyrut, 1997, s. 417.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

hadîs ile birebir özdeşleştirmek suretiyle büyük bir karışıklığa neden olmaktadır. Zira bu durumda örneğin Irak ehl-i hadîsi'nin tanımlanması ve menşeinin tespiti güçleşmektedir. İbn Haldûn'un bu konudaki en önemli zaafı ise, bir Mâlikî olması ve konuya tek taraflı yaklaşmasıdır.[62] Bununla birlikte, fıkıh mezhepleri konusunda Batı'da yapılan modern araştırmalar İbn Haldûn'un bu tezinden büyük ölçüde etkilenmiş ve daha tatmin edici bir açıklama getirememişlerdir.[63]

Aslında teorisini büyük ölçüde İbn Haldûn'un bu görüşü üzerine bina ettiği anlaşılan Schacht ise, "re'ye başvurma" açısından Mâlik ile Ebû Hanîfe arasında önemli bir fark bulunmadığını ifade ederek, bölgesel hukuk ekolleri ile ehl-i re'y ve ehl-i hadîs gruplaşmaları arasındaki farklılığa işaret etmiştir.[64] Bununla birlikte Schacht'ın teorisi de iki önemli zaaf taşımaktadır: Birincisi eş-Şâfiî sonrası dönemi yeterince incelememesi, ikincisi de mezhebin (şahsî hukuk ekolü) oluşumunu mezhep imamının görüşlerinin bir araya getirilmesi (*tedvîn*) ile sınırlı görmesi, yani mezhebi yalnızca bir "görüşler topluluğu" olarak algılaması ve buna bağlı olarak III. (IX.) yüzyıl ortalarında ortaya çıktığını iddia etmesidir.[65] George Makdisi ise yaklaşık otuz yıl süren çalışmaları sonucunda, mezhebin ortaya çıkışının üç aşamalı bir süreç olarak algılanması gerektiğini tespit etmiş ve Schacht'ın ancak ilk iki aşama üzerinde durduğunu, hâlbuki mezhebin yalnızca bir "görüşler topluluğu" değil aynı zamanda bir "şahıslar topluluğu" olduğunu ortaya koymuştur.[66]

---

62 Melchert, *Formation*, s. xix. İbn Haldûn'a dayanan ehl-i re'y–ehl-i hadîs ayrımına göre, aslında Mâlik b. Enes'in konumunu tespit etmek de güçleşmektedir. Mâlik b. Enes'in konumu hakkında bk. Ahmet Özel, "Mâlik b. Enes", *DİA*, XXVII, 506-13; Ali Hakan Çavuşoğlu, "Irak Mâlikî Ekolü (III.-V./IX.-XI. yy.)", yayımlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2004, s. 7-10.

63 Melchert, *Formation*, s. xvii-xviii.

64 Melchert, *Formation*, s. 165.

65 Melchert, *Formation*, s. xxi-xxii.

66 Melchert, *Formation*, s. xxii, xxiv-xxv. *Mezheb*in "görüşler topluluğu" ve "şahıslar topluluğu" olarak tanımlanmasının da yeterli olmadığı, esas itibariyle "fıkhî istidlâl" anlayış ve yönteminde yaşanan değişimin "fıkıh mezhebi" adı verilen oluşumun belirleyici unsuru olarak görülmesi gerektiği konusunda bk. Eyyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Önce Fıkhî İstidlal*, yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2001, s. 6-28.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Melchert'a göre, mezheplerin teşekkülünden önceki dönemde müslümanlar arasındaki asıl gruplaşma ehl-i hadîs (gelenekçiler) ile ehl-i re'y (akılcılar) arasında yaşanmıştı. Bu gruplar arasında II. (VIII.) yüzyıl sonlarından itibaren yaklaşık bir yüzyıl devam edecek çok derin bir çatışma hâkimdi. Çatışma, inanç (teoloji) ve amel (fıkıh/hukuk) alanında "sahih dinin" tespit edilmesiyle ilgiliydi. Birinci grup her iki alanda da bütünüyle kutsal metinlerin (*nass* = Kur'an ve Sünnet) esas alınması gerektiğini ileri sürerken, ikinci grup daha akılcı bir yaklaşımı benimsiyordu. Bu arada ehl-i re'y, ehl-i hadîsin "ilahî hukuku" tespit etme yeterliliğine sahip olup olmadığından endişe ederken, ehl-i hadîs de onların tam anlamıyla müslüman olup olmadıklarından şüphe etmiştir. II./IX. yüzyıl sonlarında ehl-i hadîsin bilinçli olarak kendilerini diğerlerinden ayırmaya çalışmasıyla başlayan çatışma, Mihne olayıyla sosyal ve siyasi alana yansıdı. Bir yandan Mihne'nin sona er(diril)mesi, öte yandan ehl-i re'yin fıkıh anlayışlarını gözden geçirerek ehl-i hadîse yakınlaşması ehl-i hadîs açısından önemli bir galibiyet gibi görünmekle birlikte, ehl-i hadîsin bir "fıkıh mezhebi" (Hanbelî mezhebi) hâline dönüşmesi de onların kendi ilkelerinden önemli tavizler verdiğini gösteriyordu. Bu karşılıklı yaklaşımlar iki grubu bir noktada buluşturdu ve III. (IX.) yüzyıl sonlarıyla IV. (X.) yüzyıl başlarında fıkıh mezhepleri teşekkül etti. Dolayısıyla uzlaşmanın ürünü "fıkıh mezhebi" kurumu olmuştur. V. (XI.) yüzyıl başlarına gelindiğinde, fakihlerin çoğunluğu Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ya da daha başka mezheplerin müntesibi durumundaydı. İki yüzyıl öncekiler gibi onlar da fıkhî/hukukî meseleler üzerinde ihtilaf ediyorlarsa da, bu meselelerin çözümünde başvurulacak araç ve yöntemler (fıkıh usulü) daha birbirine yakın ve müşterek olduğu gibi, artık her bir mezhebin meşrûiyeti diğerlerince tanınmış oluyordu. Aslında teoloji/kelâm alanındaki tartışmalar daha uzun süre devam edecek olsa da, hukuk/fıkıh alanındaki bu uzlaşma, aynı zamanda "Ehl-i sünnet" adı verilen büyük uzlaşmanın da habercisiydi.[67]

67 Melchert, *Formation*, s. 1, 198-99.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ehl-i Hadîs – Ehl-i Re'y Gruplaşması ve Ehl-i Hadîs Fıkhı

Melchert, kitabının ilk bölümünde ehl-i hadîs ve ehl-i re'y arasındaki sert muhalefet ve çatışma dönemini ele alır. Hadislerin ortaya çıkış tarihi konusundaki oryantalist yaklaşımlara işaret etmekle birlikte, bu konu üzerinde durmayan Melchert'ın asıl amacı, "ehl-i hadîs" adı verilen bir grubun/ekolün ortaya çıkış tarihini tespit etmektir. Öncelikle ehl-i hadîs grubunu ifade etmek için kullanılan Arapça terimler ve bunların İngilizce çevirileri ile ilgili kısa bir değerlendirme yapar.[68] Melchert'a göre, bilinçli bir ehl-i hadîs grubunun ortaya çıkışı ve mücadelenin başlaması II. (VIII.) yüzyıl sonlarından önceye götürülemez. Bu oluşum ve mücadelenin merkezi Irak ve ilk temsilcilerinden birisi Basralı Abdurrahman b. Mehdî'dir (ö. 198/814). Horasan'a taşınması ise daha sonra, İbn Mehdî'nin etkisinde kalan İshak b. Râheveyh (ö. 238/853: Nîşâbûr) eliyle olacaktır. Dolayısıyla Sûfyân es-Sevrî (ö. 161/777) ya da Abdullah İbnü'l-Mübârek (ö. 181/797) gibi daha erken şahsiyetlere nispet edilen Ebû Hanîfe (ö. 150/767) aleyhtarı söylemler "geriye dönük" bir inşâ faaliyetinin ürünü gibi görünmektedir.[69] Melchert, bu faaliyetin başlangıç tarihi, en azından Bağdat ehl-i hadîsi'nin Ebû Hanîfe'ye (ehl-i re'y) karşı teyakkuza geçtiği tarih olarak Ebû Yûsuf'un vefatını (182/798) esas alır. Zira artık ondan hadis rivayet edilmemeye başlanacaktır. Ebû Yûsuf'tan hadis rivayet edilmemesi konusunda klasik kaynaklarda itikadi olmayan pek çok neden sayılmakla birlikte, Melchert asıl gerekçenin *halku'l-Kur'ân* doktrini olduğu kanaatine ulaşır ve "dindarlık" (*piety*) konusunda ciddi bir tenkidin yapılmamış olmasına da özellikle dikkat çeker.[70]

---

68 Melchert, *Formation*, s. 2-3. Melchert, İngilizcede "ehl-i hadîs" karşılığında yaygın olarak kullanılan *traditionalist* teriminin, bir takım yanlış çağrışımlar taşımasına rağmen, kullanışlı olduğuna ve Makdisi tarafından yapılan *traditionist* (hadis uzmanı = *muhaddis*) ve *traditionalist* (gelenekçi) ayrımının en azından IV. (X.) yüzyıl öncesi için çok uygun olmadığına işaret eder (bk. bu kitapta s. 77, 135, 139, 140, 289, 363). Ayrıca bir makalesinde "ehl-i hadîs"in çevirisi olarak Hodgson'ın teklif ettiği *the Hadith Folk* terimini kullanmakla birlikte *traditionalist*in daha uygun olduğunu bir kez daha teyit eder (bk. bu kitapta s. 284-285).

69 Melchert, *Formation*, s. 3-6.

70 Melchert, *Formation*, s. 6-13.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ehl-i hadîs grubunun teşekkülü açısından Abdurrahman b. Mehdî'nin taşıdığı öneme işaret eden Melchert, bu konuyu kitabında yeterince detaylandırmamış; onun gerek Hammâd b. Zeyd (ö. 179/795) gibi Basra muhaddisleri, gerekse Mâlik b. Enes ile ilişkileri üzerinde durmamıştır. Ancak Basra ehl-i hadîsi'nin Mâlik ve Medine ile ilişkilerini ve bu anlamda Bağdat ehl-i hadîsi'nden farklılıklarını, daha sonra "How Hanafism Came to Originate in Kufa and Traditionalism in Medina" adlı makalesinde[71] ele alacak ve bu eksikliği bir ölçüde giderecektir. Basra ehl-i hadîsi'nin oluşumunda etkili olan, ancak Melchert'ın üzerinde durmadığı bir diğer husus da, Ebû Hanîfe'nin Basralı öğrencisi Zûfer b. el-Hüzeyl'in (ö. 158/775) aşırı kıyasçı/re'yci fıkıh anlayışı ve Basra'daki faaliyetleridir.[72]

Melchert'a göre, fıkıh alanında ehl-i hadîsi ehl-i re'yden ayıran iki temel özellik vardır: Hadis/Sünnet öğrenip rivayet etmek dışında ayrı bir fıkıh eğitimi ile ilgilenmemeleri ve "hadisler" (yani sahâbe kavlini de içeren *âsâr*) dışında herhangi bir otorite (örneğin bir fakihin görüşleri) tanımamaları. Dolayısıyla "re'y" ve onunla özdeş olarak algılanan "fıkıh" ile "hadis(ler)i" kesin çizgilerle birbirinden ayırmış oluyorlardı. İki grub arasındaki bu ayrışmanın göstergelerinden birisi, ehl-i hadîsin eğitim-öğretim metodu olan "müzâkere" ile ehl-i re'yin eğitim-öğretim metodu olan "münazara" arasındaki farklılıktır. Ehl-i hadîsin bu tavrını, "ictihad" karşıtlığı ve mutlak anlamda "taklid" taraftarlığı olarak yorumlamayan Melchert'ın bu konudaki tespit ve değerlendirmeleri oldukça ikna edicidir.[73]

Katı ehl-i hadîs anlayışının uzun ömürlü olamadığını ifade eden ve bunun nedenlerinin müslümanlarca araştırılmadığını iddia eden Melchert,[74] kendi ifadesiyle bu başarısızlığın dört önemli "teknik" gerekçesi üzerinde durur. Öncelikle, hocadan öğrenciye geçen düzenli bir halefiyet (bilgi ve otorite aktarımı) sistemine karşı çıkmaları, kendi varlıklarını

71 Bu kitapta 4. makale.

72 Zûfer'in Basra'daki faaliyetleri, Basra ehl-i hadîsi'nin oluşumu ve Basra ehl-i hadîsi ile Mâlik ve Medine ilişkileri konusunda bir değerlendirme için bk. Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 141-64.

73 Melchert, *Formation*, s. 13-22. Melchert, Wael B. Hallaq'ın "aslında ictihad kapısının kapanmadığı" konusundaki "çığır açıcı" tezinin önemine dikkat çekmekle birlikte, ehl-i hadîsin ictihad ve taklid anlayışları konusundaki yaklaşımlarını sorgular.

74 Melchert, *Formation*, s. 22-23.

sürdürmelerine engel olmuştur.[75] İkincisi, fıkıh anlayışları (ehl-i hadîs fıkhı) önemli teorik zaaflar taşımaktadır. Bunların başında sahâbe sünnetini Hz. Peygamber'in sünnetinden ayırmamaları ve tümünü içine alacak geniş bir "hadis" anlayışına sahip olmaları gelmektedir ki, bu konuda eş-Şâfiî'nin karşı konulamaz eleştirilerine maruz kalmışlardır.[76] Melchert'ın Schacht'a yönelik önemli eleştirilerinden birisi bu noktadadır. Zira Schacht "Peygamber hadislerinin önceliği" konusunda ehl-i hadîs ile eş-Şâfiî arasında bir ayırım yapmayarak büyük bir karışıklığa neden olmaktadır.[77] Ehl-i hadîsi başarısız kılan üçüncü teknik gerekçe, çok fazla sayıda (yüz binlerle ifade edilen) hadisi, aynı zamanda farklı isnadlarıyla birlikte ezbere bilmenin gerekliliğini ileri sürerek, "fakih" olmanın şartlarını çok ağırlaştırmış olmalarıdır. *Kütüb-i Sitte* adı verilen ve yalnızca sahih kabul edilen daha az sayıdaki hadisi (beş-on bin civarında) bir araya getirip aynı zamanda daha az isnad ezberleme imkanı sunan altı büyük hadis kitabının ortaya çıkışı, bir yönüyle bu sıkıntıyı gidermeye yönelik bir çözüm olarak görülebilir. Nitekim bazı ehl-i hadîs mensuplarının bu kitaplara tepki göstermesi ve yapılan savunmalar dikkat çekicidir.[78] Ehl-i hadîs fıkhının şansını azaltan bir diğer husus da, hadis öğrenme ve rivayet etme faaliyetinin ücret ve maaş karşılığı yapılmaması yönündeki katı tavırdır.[79] Tüm bu zaaflar nedeniyle, Ahmed b. Hanbel'in temsil ettiği katı ehl-i hadîs fıkhı, onun ölümüyle birlikte gücünü kaybetmeye ve ehl-i re'ye yakınlaşmaya başlayacak, böylece "fıkıh mezhebi" anlayışı ve kurumunun gelişmesini sağlayacak olan uzlaşma ortaya çıkacaktır.[80] Melchert'a göre, ehl-i hadîsi ehl-i re'y ile uzlaşmaya sevkeden iki etkenden daha söz edilebilir: Şîa'ya[81] ve ehl-i Kur'ân'a[82] karşı ortak cephe oluşturma düşüncesi.

---

75 Melchert, *Formation*, s. 23-24.

76 Melchert, *Formation*, s. 24.

77 Melchert, *Formation*, s. 15, 24.

78 Melchert, *Formation*, s. 25-28.

79 Melchert, *Formation*, s. 29-30. Melchert'ın bu konuya özel bir ilgi duyduğuna ve ücret karşılığında hadis rivayet edenler hakkında müstakil bir çalışma yaptığına, yukarıda eserlerinden söz ederken işaret etmiştik (bk. s. 33).

80 Melchert, *Formation*, s. 30-31.

81 Bk. Melchert, *Formation*, s. 201.

82 Ehl-i re'y içinde, Kur'an'a ters düşen hadisleri terketme anlayışını benimseyen bir gurup vardı. Eserleri bize ulaşmadığı için görüşlerini belgelemek güç olmakla birlikte, ⇨

Melchert "ehl-i hadîs fıkhı" konusunu, kitabından sonra yazdığı "Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law (III./IX. Yüzyılda Ehl-i Hadîs/Muhaddis Fakihler ve İslâm Hukuk Sisteminin Oluşumu)" adlı makalesinde[83] daha detaylı bir biçimde ele alıp incelemiştir. Burada özellikle şu noktaları vurgular: II. (VIII.) yüzyıl sonlarından IV. (X.) yüzyıl başlarına kadar, Mâlikî, Şâfiî ve Hanefî mezheplerine mensup fakihlerin temsil ettiği "ehl-i re'y fıkhı"nın yanısıra müstakil bir "ehl-i hadîs fıkhı" mevcut olmuştur. Yani bu ayırım, Schacht'ın ima ettiği gibi geriye dönük bir projeksiyon değildir. Buna rağmen ilk dönem İslâm hukuk tarihi incelemelerinde bu fıkıh tarzı genellikle ihmal edilmiştir (Norman Calder'ın çalışması örnek olarak zikredilebilir). Hâlbuki Ahmed b. Hanbel ve onun *el-'İlel ve ma'rifetü'r-ricâl* adlı eseri, fıkıh mezheplerinin şekillenmesi ve klasik fıkıh teorisinin ortaya çıkışı açısından en az eş-Şâfiî ve onun *er-Risâle*'si kadar etkili olmuş, hatta uzunca bir süre onları gölgede bırakmıştır. Ehl-i hadîs ile ehl-i re'yin fıkıh anlayışları arasındaki en temel farklılık, fıkhın kaynağı olarak "hadis"in yeri ve kullanılış biçimi ile "isnad"ın önemi ve ihtilafların giderilmesi konusunda "isnad tetkiki" yönteminin kullanılması konusunda ortaya çıkmaktadır.[84]

Re'y Fıkhı ve Ehl-i Re'yin Ehl-i Hadîse Yakınlaşması

II. (VIII.) yüzyıl ortalarından itibaren "ehl-i hadîs"in kendisini tanımlamasıyla birlikte, oluşum aşamasındaki Mâlikî, Şâfiî ve Hanefî mezheplerine mensup fakihler "ehl-i re'y" olarak kabul edilmiş olmaktadırlar –her ne kadar kendilerini böyle adlandırmıyorlarsa da–.[85] Aslında ehl-i

---

er-Risâle ve İbn Kuteybe'nin *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs* adlı eserlerinden hareketle böyle bir grup ile mücadele edildiği sonucuna ulaşılabilir. Ehl-i hadîs, daha tehlikeli gördükleri bu gruba karşı "mutedil" ehl-i re'ye yaklaşmayı tercih etmiş olmalıdır (bk. Melchert, "Traditionist-Jurisprudents", s. 403-405 = bu kitapta s. 161-164).

83 Bu kitapta 3. makale.

84 III. (IX.) yüzyılda ehl-i hadîsin lideri olan Ahmed b. Hanbel'in fıkıh anlayışı ve "re'y fıkhı" aleyhindeki tavrı konusunda ayrıca bk. Melchert, "The Adversaries of Ahmad b. Hanbal", s. 235-36 (bu kitapta s. 77-78).

85 Melchert, "Traditionist-Jurisprudents", s. 386-88 (bu kitapta s. 140-142).

hadîsin karşı çıktığı "re'y fıkhı" anlayışı, söz konusu mezheplerin teşekkülünden önceki aşamada Medine, Kûfe ve Basra fıkıh ekolleri içerisinde mevcuttu. Melchert bu dönemi, yani bölgesel/kadim fıkıh ekollerinin "re'y fıkhı" anlayışına sahip şahsî ekollere/mezheplere dönüşümünü, kitabının ikinci ve üçüncü bölümünde ele alır.

İkinci bölümün temel tezi şudur: Fıkhın kaynağı olarak bir bölgenin geleneğini esas alma anlayışına karşı ehl-i hadîsin güçlü tepkisi ve "hadis" üzerindeki vurgusu sebebiyle, söz konusu bölgesel geleneklere mensup bazı fakihler, kendi fıkhî faaliyetlerini sınırları belirsiz bir "bölgesel gelenek" yerine otorite sahibi bir üstada (İmam) nispet etmeyi daha güvenilir buldular. Diğer bir ifadeyle, ehl-i hadîsin Hz. Peygamber ile sahâbe ve tâbiîn nesillerinin otoritesi üzerindeki vurgusu karşısında, kendi şahsî re'y ve ictihadlarını daha fazla savunamayan ehl-i re'y, en azından Ebû Hanîfe ya da Mâlik gibi bir müctehidin otoritesinden yararlanma yoluna gitmiştir. Zamanla bu tavır giderek yaygınlaşmış ve artık fıkhını bir "bölgeye" nispet eden kimse ya da bir "bölgeye" nispet edilen bir fıkıh anlayışı kalmamıştır. Hicaz/Medine fıkhı yerine "Mâlik'in fıkhı/mezhebi", Irak/Kûfe fıkhı yerine de "Ebû Hanîfe'nin fıkhı/mezhebi" esas alınır olmuştur. Basra re'y ekolünün yok olup Hanefî ve Mâlikî mezhepleri içinde erimesi de bu sürecin bir sonucudur.[86] Şahsî ekollere dönüşüm sürecini "ehl-i re'yin güvenilir bir şahsın otoritesine sığınma ihtiyacı" gerekçesiyle açıklamak, özellikle ilk dönem Hanefîler arasında Mu'tezilîlerin çokluğu dikkate alındığında anlamlı gelebilir.[87] Ancak Melchert, daha sonraki bir çalışmasında bu tezinin boşluklarını farkedecek ve örneğin "Medine ameli" konusundaki eleştirilerin kaynağının ehl-i hadîs değil eş-Şâfiî olduğunu vurgulamak zorunda kalacaktır.[88] Bir başka makalesinde ise şu sonuca ulaşır: Ehl-i re'y fıkhının Kûfe/Ebû Hanîfe merkezli olarak algılanması ya da takdim edilmesi büyük ölçüde Basra'da yaşanan gelişmelerle ilgilidir. Basra ehl-i hadîsi'nin Medine'yi ve Mâlik'i öne çıkarmasına karşın Basralı ehl-i re'y, Kûfe ekolü geleneğini güçlü bir "geçmiş" olarak öne sürme yoluna gittiler. Hâlbuki Bağdat ehl-i

86 Melchert, *Formation*, s. 32, 37-38.

87 Melchert, *Formation*, s. 36-38.

88 Melchert, "Traditionist-Jurisprudents", s. 401 (bu kitapta s. 158).

hadîsi açısından "ehl-i re'y" Kûfe ve Ebû Hanîfe çevresi ile özdeş olmadığı gibi, Medine de hadisle özdeşleştirilmiyordu.[89]

"Bölgesel ekollerin şahsî ekollere dönüşümü" teorisine yönelik bazı itirazlar bulunmakla birlikte[90] yaygın kabul gören bu teoriyi esas alan Melchert,[91] yalnızca teorinin bazı eksikliklerine işaret eder ve bir takım düzeltmeler yapar. Onun bu konudaki en önemli katkısı, müstakil bir Basra re'y ekolünün varlığına işaret etmesi ve bu ekolün Schacht'ın iddia ettiği gibi yalnızca Hanefî mezhebi içinde erimediğini, bir yandan Hanefî mezhebinin öte yandan Irak Mâlikî ekolünün oluşumuna zemin hazırladığını tespit etmesidir.[92]

III. (IX.) yüzyıl Hanefîliğinin fıkıh anlayışı ve teorisinde ehl-i hadîs tehdidine karşı cevap niteliği taşıyan bir takım düzeltmeler yapıldığı tespiti yine Schacht'a aittir. Melchert, kitabının üçüncü bölümünü, "ehl-i hadîse yakınlaşma" (*traditionalization*) olarak adlandırılan bu sürecin tahliline ayırmıştır. Bu süreç hem fıkıh hem de kelâm alanında işlemiştir. III. (IX.) yüzyıl Hanefîleri, ehl-i hadîse daha yakın bir fıkıh anlayışı oluşturabilmek amacıyla, Hanefî doktrinin hadis temellerini oluşturmaya yönelik

89 Melchert, "How Hanafism Came to Originate in Kufa and Traditionalism in Madina" (hüküm ve sonuç ifadeleri için özellikle bk. s. 321, 346 = bu kitapta s. 172, 204). Melchert'ın bu çalışması, Basra ehl-i hadîsi içinde yer alan İbn Sa'd (ö. 230/844), Fesevî (ö. 240/854) ve Halîfe b. Hayyât'ın (ö. 277/890) eserleri ile Bağdat ehl-i hadîsi'nin önde gelen isimlerinden Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) ve İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) eserleri üzerinde yapılmış karşılaştırmalı bir değerlendirmeden hareketle, Kûfe-Hanefîlik ve Medine-Mâlikîlik ilişkisine farklı bir bakış yapmaktadır.

90 En ciddi eleştiri Wael b. Hallaq'a aittir: "From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation", *ILS*, 8/1 (2001), s. 1-26. Hallaq'ın bu konudaki görüşlerinin bir değerlendirmesi için bk. Bilal Aybakan, "Batıda İslam Hukuku Araştırmalarında Farklı Bir Ses: Wael B. Hallaq", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 4 (2004), s. 164, dp. 38; Nail Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015, s. 34-41.

91 Melchert'a göre Hallaq, aslında kimsenin fazla vurgulamadığı "bölgesel ekollerin anonim doktrinlere dayandığı" fikrini çürütmek için fazla zaman harcamış, ancak II. (VIII.) yüzyıl fakihlerinin karakteristik olarak bölgelere ayrıldıkları gerçeği üzerinde yeterince durmamıştır (bk. Melchert, "Traditionist-Jurisprudents", s. 399-400 = bu kitapta s. 155-158).

92 Melchert, *Formation*, s. 41-47, 200.

çalışmalar yaptılar ve zaman zaman doktrindeki bazı görüşleri değiştirme yoluna gittiler. Bu arada Ebû Hanîfe ile çağdaşı ehl-i hadîs mensupları arasındaki düşmanlığı gizlemek amacıyla tarihi yeniden yazmaya yöneldiler. İlk Hanefî tabakâtları bu çabanın ürünleridir. Hanefîler arasında hadis çalışmalarının gelişmesi açısından en önemli isimlerden birisi Bağdatlı Muhammed b. Şucâ' es-Selcî'dir (ö. 266/880). Ehl-i hadîse yakınlaşma çabalarının bir diğer boyutu, Hanefîlerin -en azından bir grubun- özellikle *halku'l-Kur'ân* doktrini, "*ircâ* düşüncesi" gibi bir takım şâibeli görüşlerle ilişkilerini koparma yönündeki girişimleridir.[93]

III. (IX.) Yüzyıl Şâfiîliği ve "Ilımlı-Akılcılık"

Melchert'ın "fıkıh mezhebi" olgusunu ehl-i hadîs (gelenekçiler) ile ehl-i re'y (akılcılar) arasında bir uzlaşma noktası olarak gördüğüne yukarıda temas etmiştik. Aslında "fıkıh mezhebi" bu uzlaşmanın aracı olmaktan ziyade sonucudur. Melchert'a göre bu sonuç, söz konusu iki tarafın değil, III. (IX.) yüzyılda bir tür orta-yol doktrini olarak gelişen ve kendisinin "semi-rationalists" (ılımlı-akılcılar) adını verdiği üçüncü bir grubun/anlayışın ürünüdür.[94] Göründüğü kadarıyla Melchert

93 Melchert, *Formation*, s. 48-60. Eyyüp Said Kaya, yukarıda atıfta bulunduğumuz tezinde, bu süreci özellikle fıkhî istidlal anlayışındaki değişim açısından tasvir etmektedir.

94 Melchert, *Formation*, s. 79-82. Özellikle bu konuya tahsis ettiği bir makalesinde, III. (IX.) yüzyılda Bağdat'ta etkili olan farklı teolojik/itikadi fırkaların "Ehl-i sünnet, Şîa ve Mu'tezile" şeklindeki üçlü tasnifinin isabetli olmadığının artık anlaşıldığına işaret eden Melchert (özellikle Josef van Ess'in katkısına atıfta bulunur), bu dönemde Şîa'nın Bağdat'ta önemli bir güç unsuru olmadığını da dikkate alarak "gelenekçiler, akılcılar ve ılımlı-akılcılar" şeklinde bir üçlü tasnif önerir. "Akılcılar" (ehl-i re'y) o dönemdeki gevşek Mu'tezile ekolünü de içermekle birlikte onlarla sınırlı değildir (Melchert, "The Adversaries of Ahmad b. Hanbal", s. 234-35 = bu kitapta s. 75-76).

Melchert'ın kullandığı *semi-rationalist(s)* terimini Türkçeye "ılımlı-akılcı(lar)" şeklinde aktarmaktaki amacımız, daha önce Türkçe literatürde kullanılmış olan "mutedil re'yciler" terimini tamamen Türkçeleştirmek değil, bu terimin akla getirebileceği yanlış bir çağrışıma engel olmaktır. Çünkü *mutedil re'yciler* terimi daha önce, Melchert'ın "semi-rationalist(s)" ile kastettiğinden farklı bir kesimi (başta Ebû Hanîfe ve öğrencileri olmak üzere Rebîatürre'y, Evzâî, Süfyan es-Sevrî, Mâlik b. Enes, Osman el-Bettî vb.) ifade etmek ve onları Mu'tezile'den ayırmak için kullanılmıştı (bk. Hayrettin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul, 1989, s. 176; a.mlf., "Fıkıh", *DİA*, XIII, 7; Salim Öğüt, "Ehl-i Hadîs", *DİA*, X, 510).

aslında yeni bir grup tasavvur etmiyor. Yaptığı şey, kaynaklarda sözü edilen bir grubu, özellikle III. (IX.) yüzyılda ehl-i hadîsin lideri olan Ahmed b. Hanbel'in yazılarından ve eleştirilerinden hareketle yeniden tanımlayarak bu grubun fıkıh tarihi ve re'y-hadis çatışması açısından taşıdığı öneme dikkatlerimizi çekmekten ibarettir. Ahmed b. Hanbel ve ehl-i hadîsin en az Mu'tezile kadar, hatta onlardan daha tehlikeli bulup mücadele ettiği, Hüseyin b. Ali el-Kerâbîsî (ö. 248/862-63), Ebû Sevr (ö. 240/854) ve Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857-58) gibi isimlerden oluşan ve el-Eş'arî'nin (ö. 324/936) de aralarında yetiştiği "Ehl-i sünnet kelâmının öncüleri" olarak kabul edilen bu grup, kaynaklarda "Küllâbiyye" ya da "ashâbü İbn Küllâb" adıyla anılmaktadır.[95] Bu oluşumun İbn Küllâb (Abdullah b. Saîd el-Basrî) gibi belirli bir isme nispet edilerek bir "ekol" gibi tanımlanmasını doğru bulmayan Melchert, daha gevşek ve geniş bir "ılımlı-akılcılar" grubundan söz etmenin daha isabetli olacağı görüşündedir.[96] Ayrıca o, bu isimlerin İbn Küllâb ve Kalânîsî (diğer kaynaklarca halef-selef olarak ekolün temsilcileri kabul ediliyorlar) dışında kalanlarını bir şekilde eş-Şâfiî ve III. (IX.) yüzyıl Şâfiîliği ile irtibatlandırmaya çalışır. Böylece Melchert, hocası Makdisi'nin aksine, III. (IX.) yüzyıl Şâfiîliğinin aynı zamanda bir "kelâmî tavır" da ifade ettiğini kabul etmiş olmaktadır.[97]

eş-Şâfiî'nin ehl-i re'y–ehl-i hadîs ayrışmasındaki konumu ile *er-Risâle*'nin klasik Sünnî fıkıh teorisinin gelişimindeki rolü konusunda

---

95 Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, nşr. H. Ritter, 3. bs., Wiesbaden, 1963, s. 5, 170, 172, 173, 178; Kādî İyāz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, nşr. M. Tavit et-Tancî vdğr., 8 cilt, Rabat, 1981-83, V, 25-26; Muhammed b. Ahmed el-Makdisî/el-Mukaddesî, *Ahsenü't-tekāsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, ed. M. J. De Goeje, Leiden 1906, s. 37. Ayrıca bk. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1981, s. 349-55, 357-61; Y. Vehbi Yavuz, "İbn Küllâb", *DİA*, XX, 157; a.mlf., "Halku'l-Kur'ân", *DİA*, XV, 372; Sait Özervarlı, "Kalânîsî, Ebü'l-Abbas", *DİA*, XXIV, 224.

96 Melchert, kaynak vermeksizin, bu grubun muhtemelen kendilerini *mütekellimî Ehli's-sünne* şeklinde adlandırdığını belirtir (bk. Melchert, "Ibn Mujahid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings", s. 6 = bu kitapta s. 207).

97 Melchert, *Formation*, s. 69-70; "The Adversaries of Ahmad b. Hanbal", s. 241-48 (bu kitapta s. 85-94). Krş. George Makdisi, "Hanbalite Islam", *Studies on Islam* (ed. Merlin Swartz, New York, 1981) içinde, s. 239.

ciddi tartışmalar olduğu bilinmektedir. Hallaq[98] gibi Melchert da, eş-Şâfiî'nin ehl-i hadîs ile aynı safta yer almadığını açıkça tespit eder, hatta onu da III. (IX.) yüzyıl Şâfiîleri gibi "ılımlı-akılcılar" arasında değerlendirir.[99] Bununla birlikte, "uzlaşma" ve "orta-yol" teorisinin mimarı olarak eş-Şâfiî'nin kendisinden ziyade III. (IX.) yüzyıl Şâfiîlerini ve özellikle İbn Süreyc'i öne çıkarır. Nitekim eş-Şâfiî'ye nispet edilen fıkıh teorisinin aslında onlar tarafından geliştirildiği ve *er-Risâle*'nin ancak IV. (X.) yüzyıl başında son şeklini aldığı kanaatindedir.[100] Melchert'a göre, eş-Şâfiî'nin Bağdatlı ve Mısırlı öğrencileri ile onları takip eden nesillerin büyük bir kısmı, kendisinin "ılımlı-akılcılar" adını verdiği, Ahmed b. Hanbel ve takipçilerinin "asıl" muhalifleri durumundaki kelâmcı-fakihler arasında yer almaktadırlar.

İbn Süreyc'in Temsil Ettiği Bağdat Şâfiî Ekolü ve İlk "Fıkıh Mezhebi"

Mezhepleşme sürecinin en önemli aşamasını tamamlamış ilk "fıkıh mezhebi" (*classical school of law / guild school*) de, bu dönemde Bağdat Şâfiî ekolünün şeyhi olan Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer İbn Süreyc (ö. 306/918) ile birlikte ortaya çıkmıştır. Bağdat ve Mısır Şâfiîleri -hatta Irak

98 Wael B. Hallaq, "Şâfiî Hukuk İlminin Başmimarı mıydı?" (çev. İ. Hakkı Ünal), *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü* (haz. M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara, 2000) içinde, s. 58-61.

99 Melchert, *Formation*, s. 70; "The Adversaries of Ahmad b. Hanbal", s. 248-49 (bu kitapta s. 94-95); "Traditionist-Jurisprudents", s. 393 (bu kitapta s. 149-50). Çağdaş fıkıh tarihçilerinden Hacvî de, Şâfiî mezhebinin başarısını, İmam eş-Şâfiî'nin "ehl-i hadîs fıkhı" ile "ehl-i re'y fıkhı" arasındaki dengeyi iyi kurmasına bağlar (Muhammed b. Hasan el-Hacvî, *el-Fikru's-sâmî fî târîhi'l-fıkhi'l-İslâmî*, 2 ciltte 4 cilt, Medine, 1396-97/1976-77, I-II, 471-72). Mâlikîleri de Hanefîler ile birlikte çatışmanın taraflarından birisini oluşturan ehl-i re'y fıkhı mensupları arasında sayan Hacvî, öyle anlaşılıyor ki, İbnü'l-Kâsım merkezli Mısır-Mağrib Mâlikîliğini, mezhebin ana çizgisi olarak kabul etmektedir.

100 Melchert, *Formation*, s. 68; "Traditionist-Jurisprudents", s. 394-95 (bu kitapta s. 150-51). Böylece Melchert, *er-Risâle*'nin nispeti ve yazılış tarihi ile ilgili tartışmalara da katılmış olmakta ve mevcut/son hâliyle bu eserin eş-Şâfiî'ye nispet edilemeyeceği konusunda Norman Calder'ın tespitini teyit etmektedir. Melchert'ın özellikle dikkat çektiği husus, *er-Risâle*'nin eş-Şâfiî'nin dönemi ve sonrasında uzunca bir süre ehl-i hadîs tarafından ihmal edilmiş olmasıdır.

Hanefîleri- açısından "görüşler topluluğu" anlamında bir mezhep oluşumu daha önce mevcut olmakla birlikte, mezhepleşme sürecinin tamamlanması ya da "klasik mezhep" yapısının ortaya çıkması, belirli hoca ve öğrenciler zincirine dayalı, düzenli bir bilgi ve otorite aktarım (tedris ve riyâset) sisteminin varlığına bağlıdır.[101]

"Fıkıh mezhebi" olgusunu, hadis-re'y çatışmasının iki ucunu temsil eden düşünce akımlarının bir noktada buluşmasının ürünü olarak tasavvur eden Melchert'a göre, İbn Süreyc bu dengeli tavrı fıkıh alanına taşıyarak ilk fıkıh mezhebini, yani "Şâfiî mezhebi"ni tesis etmiştir. Aslında İbn Süreyc dışındaki Şâfiîler arasında olduğu gibi, Şâfiîler dışındaki fıkıh çevreleri arasında da (örneğin Kâdî İsmail'in temsil ettiği Irak Mâlikî ekolü), "ılımlı-akılcı" çizgide yer alan ve söz konusu "dengeli tavrı" benimseyenler bulunuyordu. Melchert'a göre İbn Süreyc'i öne çıkaran husus, fıkıh eğitimini yeni bir anlayışla sistemleştirmesi ve bir İmam'ı taklid esasına dayanan "mezhep" anlayışını yerleştirmesidir. İbn Süreyc'in sistemi öncelikle, ehl-i hadîste olduğu gibi "birçok hocadan rivayet" anlayışı yerine "belirli bir hoca ve bilinen öğrenciler" silsilesine (halefiyet ilişkisi) dayanan, düzenli bir bilgi ve otorite aktarım (tedris ve riyâset) sistemi niteliği taşıyordu. Nitekim Şâfiîler arasında "reis" lakabı ilk defa İbn Süreyc için kullanılacaktır. Sistemin yeniliklerinden ve en önemli ürünlerinden birisi de "ta'lîka" adı verilen ve büyük ölçüde *Muhtasaru'l-Müzenî* üzerine yapılmış şerhlerden oluşan bir literatürün doğuşudur. Melchert'a göre, "klasik mezhep" yapısının/anlayışının tamamlanması için gerekli olan iki unsur daha vardır: Normal öğrenciler (*telâmîz*) ile ihtisas öğrencileri (*ashâb*) arasındaki ayırımın netleşmesi ve mezhebin tarihini inşâ eden tabakât literatürünün doğması. Bunlardan birincisi İbn Süreyc'in öğrencileriyle birlikte, ikincisi ise onun vefatından yaklaşık bir yüzyıl sonra ortaya çıkacaktır.[102] Melchert'a göre, cedel ve hilâf ilmi ile buna bağlı olarak ortaya çıkan fıkıh usulü ilmi ve literatürü de büyük ölçüde, İbn Süreyc'in geliştirdiği fıkıh eğitimi sisteminin ürünüdür.[103]

---

101 Melchert, *Formation*, s. 71-86.

102 Melchert, *Formation*, s. 87, 89-91, 99, 102-3, 114.

103 Bk. Melchert, *Formation*, s. 108-10.

Melchert, İbn Sūreyc'in farkını ve başarısını ortaya koyabilmek amacıyla, III. (IX.) yüzyıl ortalarından itibaren ortaya çıkan farklı Şâfiî ekoller ile Bağdat/İbn Sūreyc ekolü arasında bazı mukayeseler yapar. Öncelikle Mısır, İsfahan (Mısır kaynaklı) ve Horasan Şâfîî ekollerinin hemen hepsi "taklid"e, dolayısıyla hadisler dışındaki bir otoriteye (görüşler topluluğu: doktrin) bağlı "mezhep anlayışı"na karşıdırlar. Bunlar arasında özellikle İbn Huzeyme'nin (ö. 311 veya 312/yak. 924) temsil ettiği Horasan Şâfiîliği ise, diğerlerinden farklı olarak ehl-i hadîs çizgisindedir. Sonuçta bu Şâfiî ekoller/çevreler içerisinde yalnızca İbn Sūreyc'in temsil ettiği Bağdat ekolü, hadis-re'y dengesini kurabilmiş ve İmam eş-Şâfiî ile öğrencilerinin görüşlerini esas alan ve intisap anlayışına sahip bir "mezhep" hâline gelebilmiştir. Muhammed b. Nasr el-Mervezî'nin temsil ettiği ve benzer özellikler taşıyan Mâverâünnehir Şâfiîliği de Bağdat Şâfiîliği içinde kaybolacaktır.[104] İbn Sūreyc'in temsil ettiği anlayış, diğerleri tarafından zaman zaman Hanefîliğe kaymakla itham edilmiştir. Zira İbn Sūreyc'in özellikle "belirli bir hoca ve bilinen öğrenciler esasına dayanan fıkıh eğitimi" anlayışı daha ziyade Hanefî geleneği yansıtıyordu.[105] Şüphesiz İbn Sūreyc ile Hanefîler arasındaki bir diğer önemli benzerlik, Bağdat'ın saray merkezli yüksek kültürü ve elitleriyle yakın ilişkisi, gördüğü siyasi himaye ve kadılık görevini kabul etmesiydi.[106]

Kûfe ve Medine ekollerinin Hanefî ve Mâlikî mezheplerine dönüşmesi ve mezheplerin yayılmasını Ebû Hanîfe ve Mâlik'in öğrencilerinin yürüttükleri tedvin çalışmalarına bağlayan Schacht'a[107] nazaran oldukça ileri

---

104 Melchert, *Formation*, s. 96-101. Horasan ehl-i hadîs Şâfiîliğinin daha fazla araştırılması gerektiğini ifade eden Melchert, Şâfiî mezhebi literatüründe önemli bir yeri olan Horasan ekolünün ise bunlarla karıştırılmaması gerektiğine dikkat çekiyor. Söz konusu Horasan ekolü, İbn Sūreyc'den bir yüzyıl sonra yaşayacak olan ve İbn Sūreyc ekolü ile bağlantısı bulunan Kaffâl es-Sağîr'e (ö. 417/1026) nispet edilmektedir (*a.g.e.*, s. 100).

105 Melchert, *Formation*, s. 89-90, 99. İbn Sūreyc, fıkıh teorisini tedvin ederken de büyük ölçüde Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin kitaplarından ve kategorilerinden istifade etmiştir (*a.g.e.*, s. 91).

106 Melchert, *Formation*, s. 89-90, 109, 112-15.

107 Bk. Joseph Schacht, "The Schools of Law and Later Developments of Jurisprudence", *Law in the Middle East* (eds. M. Khadduri – H. J. Liebesny, c. I, Washington, 1955) içinde, s. 63.

bir aşama kabul edebileceğimiz Melchert'ın bu teorisinin, önemli ölçüde hocası George Makdisi'nin Bağdat merkezli medrese ve fıkıh eğitimi konusundaki görüş ve tezlerine dayandığını rahatlıkla ifade edebiliriz.[108] Ancak Makdisi'nin bir diğer öğrencisi Devin J. Stewart'ın da tespit ettiği gibi, Melchert hocasına önemli itirazlar da getirmektedir.[109] Örneğin, fıkıh mezheplerinin teşekkülünü daha ziyade mezhebin tarihini oluşturan tabakât kitaplarının ortaya çıkmasıyla açıklayan Makdisi'ye göre, ilk fıkıh mezhebi Ebû Bekir el-Hallâl'a (ö. 311/923) nispet edilen Hanbelî mezhebidir. Çünkü ilk tabakât yazarı Hallâl'dır.[110] Melchert da, tabakât kitaplarını "klasik fıkıh mezhebi"nin temel özelliklerinden birisi olarak görmekle birlikte, kurucu bir unsur olmaktan ziyade mezhebin teşekkül ettiğinin bir göstergesi olarak değerlendirmeyi daha isabetli bulur.[111] Melchert'ın en temel itirazı ise, aşağıda üzerinde durulacağı gibi, hocasının klasik "Mu'tezile-ehl-i hadîs (akılcılar-gelenekçiler)" ayrımını esas alan yaklaşımına ve mücadelenin gelenekçilerin zaferiyle sonuçlandığı kanaatine yöneliktir.[112]

"İbn Süreyc Modeli" Açısından Hanefî, Hanbelî ve Mâlikî Mezhepleri

Mezhepleşme sürecini büyük ölçüde tamamlamış ilk fıkıh mezhebi (klasik/lonca[laş]mış hukuk ekolü) olarak kabul ettiği Şâfiî mezhebinin teşekkül tarihi olarak III. (IX.) yüzyıl sonu ve IV. (X.) yüzyıl başlarına işaret eden Melchert'a göre, diğer üç Sünnî fıkıh mezhebi açısından da

---

108 Şâfiî mezhebinin Bağdat'taki başarısında İbn Süreyc ve hocası Enmâtî'nin (ö. 288/901) önemine işaret eden Makdisi, medrese sisteminde ve fıkıh eğitiminde çok önemli bir yeri olan "ta'lîka" ve hilâf/cedel metotlarının yanısıra *usûl-i fıkh*ın gelişiminde de Şâfiîlerin ve İbn Süreyc'in belirleyici konumunu sürekli vurgular (Makdisi, *Ortaçağ'da Yükseköğretim*, s. 38, 183, 187-89, 224).

109 Stewart, "review of *Formation*", s. 279.

110 Bk. Makdisi, "*Tabaqât*-Biography", s. 371-96 (= a.mlf., *Din Hukuk Eğitim* içinde, s. 353-82).

111 Stewart, "review of *Formation*", s. 277.

112 Şâfiî mezhebinin bir "klasik fıkıh mezhebi" olarak teşekkülünü tamamlama sürecinde İbn Süreyc'in merkezî rolü hakkında Melchert'ın tespit ve yorumlarını büyük ölçüde teyit edip geliştiren, ama bazı açılardan eleştiren yeni bir çalışma olarak bkz. Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, özellikle s. 412-506, 511-12 (eleştiriler için s. 33, 54, 155-56, 430-31).

aynı tarihin verilmesi mümkündür. Hatta o Şâfiî mezhebi için yaptığı gibi Hanefî ve Hanbelî mezhepleri için de kurucu isimler tespit eder: Ebü'l-Hasan el-Kerhî (ö. 340/952) ve Ebû Bekir el-Hallâl (311/923). Ancak Mâlikî mezhebi için durum bu kadar net değildir.

Kendi varlığının farkında bir Hanefî mezhebinden IV. (X.) yüzyıl başlarından itibaren söz edilebileceğini belirten Melchert,[113] bu tarihten itibaren Mısır-Kuzey Afrika, Bağdat ve Mâverâünnehir (Horasan-Mezopotamya) Hanefîlerinin çalışmaları ve bu bölgelerde yaşanan gelişmeleri dikkate alarak, İbn Süreyc'de bulduğu özellikleri taşıyan ve mezhebin kurucu ismi olarak belirleyebileceği bir isim arar. Hanefî fıkıh doktirinin gelişiminde çok önemli katkıları olan Mısırlı Tahâvî (ö. 321/933) ile Bağdatlı Ebû Hâzim (ö. 292/905) ve Ebû Saîd el-Berdâî'nin (ö. 317/929) belirli bir hoca ve çok sayıda öğrencileri olmayışını, dolayısıyla düzenli bir bilgi ve otorite aktarım zincirinin ilk halkası olarak kabul edilemeyeceklerini dikkate alan[114] Melchert için, bu açıdan en uygun isim Ebü'l-Hasan el-Kerhî'dir. Ancak doktrinin gelişimi söz konusu olduğunda da Kerhî'nin ne·kadar etkili olduğunu yeterince bilmediğini itiraf eder.[115] Bu da tarih, tabakât ve ricâl kaynaklarını çok iyi kullanan Melchert'ın fıkıh kitaplarından uzak oluşunun bir sonucudur.[116] Mâverâünnehir Hanefîleri arasında III. (IX.) yüzyıldan beri var olan müstakil fıkıh eğitimi ile Kerhî'nin bu bölgedeki etkisi konusundaki değerlendirmeleri[117] de yeterince açıklayıcı ve tatmin edici görünmemektedir.

Yukarıda, Ahmed b. Hanbel'in temsil ettiği katı ehl-i hadîs fıkhının zaafları ve bu zaaflar sebebiyle onun ölümünden kısa bir süre sonra re'y fıkhı anlayışına sahip Hanbelî mezhebinin ortaya çıkışı konusundaki

113 Melchert, *Formation*, s. 116.

114 Melchert, *Formation*, s. 116-22, 123, 129-31 (Tahâvî için); 66, 123-24 (Ebü Hâzim ve Berdâî için).

115 Melchert, *Formation*, s. 106, 125-29, 136.

116 Oryantalist gelenek içerisinde yapılan İslâm hukuk tarihi incelemelerinin genelinde olduğu gibi Melchert'ın çalışması da, fıkıh nosyonuna ve fıkıh kitaplarına yeterince âşinâ olmayan bir tarihçinin yorumları niteliğindedir. Tsafrir, bu eksikliğin özellikle "ehl-i hadîs" ve "ehl-i re'y" gibi farklı ekollerin fıkıh/hukuk anlayışları ile ilgili tahlilleri zaafa uğrattığını kaydeder (bk. Tsafrir, "review of *Formation*", s. 346).

117 Bk. Melchert, *Formation*, s. 132-36.

görüşlerini özetle aktardığımız Melchert, bu süreci kitabının yedinci bölümünde detaylı bir biçimde tahlil etmeye çalışır. Söz konusu süreç iki aşamada gerçekleşmiştir. Birinci aşama, Ahmed b. Hanbel'in görüşlerinin bir araya getirilip tedvin edilmesi ve böylece bir mezhep (hukuk ekolü) için kaçınılmaz olan doktrinin ortaya çıkarılması aşamasıdır. III. (IX.) yüzyılın ortalarından itibaren yaşanan bu gelişmeye katkıda bulunan önemli isimler Horasanlı İshak b. Mansûr el-Kevsec (ö. 251/868-9) ve Ebû Bekir el-Esrem (ö. 260-61/874) ile Ahmed b. Hanbel'in iki oğlu Sâlih (ö. 266/880) ve Abdullah'tır (ö. 290/903). Görüşlerinin yazılmaması ve başkalarına aktarılmaması konusundaki katı tavrına rağmen Ahmed b. Hanbel'in ardından yürütülen bu faaliyetler ancak ham bir malzeme ortaya çıkarmıştır.[118] Dolayısıyla mezhebin teşekkülünü sağlayacak çalışmalar bir sonraki aşamada gerçekleşecektir. Bu ikinci aşamada, Zehebî'nin de kaydettiği gibi,[119] toplanan ham malzemenin işlenmesi, delillerinin güçlendirilmesi ve bir teori hâline getirilmesi yönündeki çalışmalar Ebû Bekir el-Hallâl tarafından gerçekleştirilir. Hallâl aynı zamanda, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, "fıkıh mezhebi tabakâtı" yazımında öncü isimdir. Dolayısıyla, gerek bu çalışmaları gerekse Bağdat Mehdî Camii'ndeki ders halkasının başına geçtiğinde Bağdat ehl-i hadîsi'nden aldığı tepkiler dikkate alındığında, "re'y fıkhı" anlayışına sahip bir Hanbelî mezhebinin ortaya çıkışında önemli bir aşamayı temsil eden Hallâl, kendisinin fıkıh hocası/hocaları hakkında detaylı bir bilgi bulunmamasına ve İbn Süreyc gibi halefiyet sistemine dayalı düzenli bir aktarım sistemi bırakmamış olmasına rağmen mezhebin kurucu ismi olarak tespit edilecektir.[120] Melchert, Zehebî'nin verdiği bilgiyi ve belki de hocası Makdisi'nin tezini dikkate alarak, Hallâl'ın Hanbelî mezhebi için taşıdığı önemi doğru tespit etmiş olmakla birlikte,[121] geliştirdiği "İbn Süreyc modeli"nin Hanbelî mezhebini açıklamakta yetersiz kaldığı görülmektedir.[122]

---

118 Melchert, *Formation*, s. 137-43.

119 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 25 cilt, nşr. Şuayb el-Arnaût vdğr., Beyrut, 1981-1988, XIV (nşr. Ekrem el-Bûşeyyi', 1983), 298.

120 Melchert, *Formation*, s. 106, 143-49. Melchert tarafından da işaret edildiği gibi, bu tespit aslında Zehebî'ye aittir: "Hallâl'dan önce Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen müstakil bir mezhep mevcut değildi" (Zehebî, *Siyer*, XIV, 298).

121 Bk. Stewart, "review of *Formation*", s. 277; Hallaq, "review of *Formation*", s. 279.

122 "Düzenli bilgi ve otorite aktarım sistemi"ni merkeze almakla Melchert'ın sebep ve sonucu ⇨

Şâfiî mezhebinin ehl-i hadîs ile ehl-i re'yi uzlaştıran bir anlayışın ürünü olarak ortaya çıktığını, Hanefî mezhebinin Irak ehl-i re'yi'nin ehl-i hadîse, Hanbelî mezhebinin de Irak ehl-i hadîsi'nin ehl-i re'y'e yaklaşmasının bir ürünü olduğunu net bir biçimde ortaya koyan Melchert'ın, Mâlikî mezhebi için bu kadar net bir tablo çizmekte zorlandığını görüyoruz. Zira Mâlikî mezhebinin teşekkül döneminde farklı bölgelerde ortaya çıkan ve uzunca bir süre birbirinden farklı seyirler izleyen "mezhep-içi ekoller"den hiçbirisi, en azından Melchert'ın incelediği dönem açısından (IV./X. yüzyıl ortalarına kadar), tam olarak "İbn Süreyc modeli"ne uygun bir mezhep yapısı kazanabilmiş değildir. Mezheb'in anayurdu sayılabilecek olan Medine'de İmam Mâlik b. Enes'in halkasını devam ettiren öğrencileri daha ziyade ehl-i re'ye yakın bir fıkıh anlayışına sahip olmuşlar, ancak Şiî Fâtımî hâkimiyeti sebebiyle düzenli bir tedris ve halefiyet sistemi geliştirememişler, dolayısıyla Medine Mâlikî ekolü henüz oluşum aşamasını tamamlamadan varlığını kaybetmiştir.[123] Mısır ve Endülüs'te (Kurtuba) ortaya çıkıp gelişen Mâlikî fıkıh çevreleri, Irak Hanefîleri, Şâfiîleri ve Hanbelîlerinden daha önce (II./VIII. yüzyıl sonlarından itibaren) "bir şahsı (İmam) taklid esasına dayanan mezhep" anlayışına ve riyâset geleneğine sahip olmalarına rağmen, re'y-hadis dengesinin kurulması ve "belirli bir hocayı esas alan düzenli bir tedris geleneğinin" teşekkülü açısından Irak merkezli gelişmelerin gerisinde kalmışlardır.[124] Riyâset geleneği dışında benzer bir durum Kuzey Afrika (Kayrevan) Mâlikîleri için de geçerlidir.[125] Dolayısıyla mezhep doktrininin oluşumunda çok önemli katkıları olduğu kesin olan bu bölgeler açısından bakıldığında, Mâlikî mezhebi için bir kurucu isim tespit etmek oldukça zordur.[126]

---

birbirine karıştırdığını iddia eden Hallaq'a göre, "İbn Süreyc modeli" ne Kerhî örneğini ne de Hallâl örneğini açıklayabilmektedir (bk. Hallaq, "review of *Formation*", s. 279).

123 Melchert, *Formation*, s. 156, 164-68. Medine Mâlikî ekolü hk. geniş bilgi için bk. Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 24-34.

124 Melchert, *Formation*, s. xxvii, 106, 156, 159-62, 163. Medine gibi Mısır Mâlikî ekolünün de Şiî Fatımî hâkimiyeti sebebiyle büyük ölçüde zaafa uğradığını burada hatırlatmalıyız. Mısır ve Endülüs Mâlikî ekolleri hk. geniş bilgi için bk. Çavuşoğlu, *a.g.e.*, s. 34-64 (Mısır), 101-31 (Endülüs).

125 Melchert, *Formation*, s. 162-64. Kayrevan Mâlikî ekolü hk. bk. Çavuşoğlu, *a.g.e.*, s. 65-100.

126 Melchert, *Formation*, s. 158-59, 164.

Farklı Mâlikî ekoller arasında, diğer Irak kökenli mezhepler ile benzer bir gelişim seyri izleyenler Irak Mâlikîleridir. Aslında bu durum, Melchert'ın re'y-hadis çatışması ve uzlaşması üzerine bina ettiği "fıkıh mezhebi" teorisini desteklemektedir. Fıkıh tarihi çalışmalarında genellikle ihmal edilen, hatta klasik kaynaklarda Mâlikî mezhebini temsilen çok fazla atıfta bulunulmayan Irak Mâlikî ekolünün Melchert'ın dikkatini çekmesi ve özel olarak incelemeye konu edilmesi de buna bağlı olmalıdır. Aslında II. (VIII.) yüzyıl sonlarında Basra'da Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/814) ve Abdullah b. Mesleme el-Ka'nebî (ö. 221/835) gibi isimler tarafından ehl-i hadîs anlayışına sahip bir Mâlikîlik tasavvuru oluşturulmuştu. Ancak çok geçmeden Bağdat'ta Ahmed b. el-Muazzel (ö. 240/854-55) ve öğrencisi Kâdî İsmail (ö. 282/896) gibi "ılımlı-akılcılık" çizgisinde değerlendirilebilecek Basralı Mâlikî fakihlerin öncülük ettiği ve İbn Süreyc modeline çok yakın bir fıkıh mezhebi anlayışı teşekkül etti.[127] Uzlaşmanın mimarları olarak gördüğü "ılımlı-akılcılar" arasında Kâdî İsmail'e özellikle dikkat çeken ve bu açıdan onunla İbn Süreyc arasındaki ilişkilerin önemi üzerinde duran Melchert, aslında Kâdî İsmail'in öncü kabul edilmesi gerektiği kanaatindedir.[128] Ancak düzenli ve güçlü bir tedris halkası oluşturan ve "ta'lîka" türü eserlerin ortaya çıkmasını sağlayan –geç de olsa- Ebû Bekir el-Ebherî ile birlikte tam bir "klasik fıkıh mezhebi" (lonca[laşmış] hukuk ekolü) niteliği kazanan Irak/Bağdat Mâlikî ekolü, IV. (X.) yüzyıl sonlarında etkisini kaybetmeye başlamış ve V. (XI.) yüzyılda tamamen izleri silinmiştir.[129] Kâdî İsmail'den sonra gelen Bağdatlı Mâlikîlerin, Şâfiî mezhebi yerine "Doğu'nun hâkim iki mezhebinden birisi olma şansını (diğeri her hâlükârda Hanefî mezhebidir) kıl payı kaçırdıklarını" ifade eden Melchert,[130] Mâlikî mezhebi-

127 Melchert, *Formation*, s. 168-76.

128 Melchert, *Formation*, s. 88-89, 171-72; a.mlf., "Religious Policies of the Caliphs", s. 339-40 (bu kitapta s. 130-32); a.mlf., "The Adversaries of Ahmad b. Hanbal", s. 250 (bu kitapta s. 96-97).

129 Melchert, *Formation*, s. 176-77. Melchert bu gelişmeyi büyük ölçüde, sahip olduğu siyasi desteği kaybetmesiyle açıklamaktadır. Ancak kendisinin de işaret ettiği gibi özellikle V. (XI.) yüzyılda yaşanan farklı gelişmeler bu açıdan tahlil edilmelidir (*a.g.e.*, s. 177, dpn. 130). Bu konuda daha geniş bir değerlendirme için bk. Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 225-30.

130 Melchert, *Formation*, 170, 172, 175-76. Ayrıca bk. "The Adversaries of Ahmad b. Hanbal", s. 245-50 (bu kitapta s. 90-97).

nin nihai şeklini almasında Irak Mâlikîlerinin önemine işaret etmiş olmakla birlikte, diğer mezheplerde olduğu gibi bu ekol için bir kurucu isim tespit etmekten kaçınır.

Mâlikî mezhebi konusundaki tespitlerinde büyük ölçüde isabetli olduğunu söyleyebileceğimiz Melchert'ın, özellikle Mısır Mâlikîlerini yeterince incelemediğini, yine Endülüs'te IV. (X.) yüzyıldan itibaren yaşanan ve Irak Mâlikîlerinin de etkili olduğu "ehl-i hadîse yakınlaşma eğiliminin" farkında olmadığını –çağdaş Endülüs çalışmalarının önemli bir kısmında olduğu gibi- ifade etmeliyiz.[131] Bu arada Irak Mâlikî ekolünün mezhep için taşıdığı önemi farketmiş olması oldukça önemlidir. Ancak Irak Mâlikîlerinin özellikle mezhebin hadis delillerinin oluşturulması ve savunulmasına yönelik çabaları ile buna bağlı olarak hilâf ve fıkıh usulü literatürünün oluşumundaki katkılarının Melchert tarafından ele alınmadığı görülmektedir.[132]

Yaşamayan Mezhepler Olgusu: Zâhirî Mezhebi ve Cerîrî Mezhebi

Dâvûd b. Ali'ye (ö. 270/884) nispet edilen Zâhirî mezhebi ve öğrencisi İbn Cerîr et-Taberî'ye (ö. 310/923) nispet edilen Cerîrî mezhebi, İbnü'n-Nedîm başta olmak üzere tabakât kaynaklarının verdiği bilgilere göre, IV. (X.) yüzyıl sonlarında varlığından söz edilen fıkıh mezhepleri arasında yer almaktadırlar. Ancak bir sonraki yüzyıldan itibaren Doğu'da bu mezheplerin izleri tamamen kaybolacak, yalnızca Endülüs'te İbn Hazm (ö. 456/1064) Zâhirîliği yeniden canlandıracaktır.[133]

Dâvûd b. Ali ve ekolü konusunda Melchert'ın en önemli tespitleri, ehl-i hadîs ile ilişkileri konusunda söyledikleri olmalıdır. Zira hocası Makdisi'nin de benimsediği[134] yaygın kanaatin aksine, Dâvûd b. Ali'nin Şâfiîler arasında yetiştiğine dikkat çekmekte, dolayısıyla onu ehl-i hadîsin muhalifleri olan "ılımlı-akılcılar" arasında konumlandırmakta ve ardından

131 Endülüs'te yaşanan, ehl-i hadîse yakınlaşma süreci ve çağdaş araştırmaların bu açıdan değerlendirilmesi için bk. Ali Hakan Çavuşoğlu, "Endülüs'te Re'y-Hadis Mücadelesi", *İslâmiyât*, 7/3, Temmuz-Eylül 2004, s. 59-74.

132 Irak Mâlikî ekolü hk. geniş bilgi için bk. Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 133-231.

133 Melchert, *Formation*, s. 178-79, 186.

134 Bk. Makdisi, *Ortaçağ'da Yükseköğretim*, s. 42.

gelen Zâhirîler arasında Mu'tezile'nin çok etkili olduğunu –Massignon'un söylediği kadar olmasa da- kabul etmektedir. Ayrıca Melchert, Zâhirî fıkhının, taklide karşı tutumu dışında tam bir re'y fıkhı niteliği taşıdığı kanaatindedir. Bu mezhebin varlığını sürdüremeyişi konusunda da yaygın kanaatin dışında ve kendi tezine uygun bir yorum yapmaya çalışır. Makdisi ve Hallaq'ın da benimsediği[135] yaygın kanaate göre, Zâhirî mezhebi kıyas karşıtlığı sebebiyle Sünnî fıkıh mezhepleri arasında varlığını koruyamamıştır. Melchert'a göre kıyas karşıtlığı diğer mezheplerce tanınmasını engellemiş olmakla birlikte, mezhebin uzun ömürlü olamayışının daha başka sebepleri aranmalıdır. Kendisi üç önemli sebep sıralar: Öncelikle teknik olarak uzun ömürlü bir fıkıh mezhebi olabilmesinin önündeki en önemli engel, taklid karşıtı tavrı ve buna bağlı olarak "belirli bir hocaya bağlı düzenli bir tedris geleneği" oluşturamamış olmasıdır. Aslında Melchert Zâhirîlerin ders halkaları olmadığı ve Zâhirîliğin daha ziyade kitaplar üzerinde kalan elit ve pür akademik bir anlayış olduğu kanaatindedir. Nitekim İbn Hazm'ı besleyen kaynak da yalnızca kitaplardır. Dâvûd b. Ali'den sonraki Zâhirîler arasında Mu'tezilîlerin çokluğu da bir diğer önemli etkendir. Bu zaaflarına rağmen Zâhirîliğin IV/X. yüzyıl sonlarına kadar yaşayabilmiş olmasını ise Büveyhî iktidarından gördükleri siyasi destek ile açıklar. Büveyhîlerin iktidarı kaybetmesiyle Zâhirîlerin yükselişi sona ermiştir. Dolayısıyla bir diğer neden yanlış siyasi tercihtir.[136]

Hocası Dâvûd b. Ali'yi terkederek kendi halkasını kuran –belki de taklid anlayışının olmayışı sebebiyle-, ama aynı zamanda hem eş-Şâfiî'nin hem de Mâlik'in öğrencilerinden fıkıh öğrenen büyük tarihçi Taberî, iyi bir sentezci ve güçlü bir fakih olmasının yanısıra Hâris el-Muhâsibî gibi "ılımlı-akılcılar"dandı. Kendilerini ayrı bir "mezhep" olarak telakki eden öğrencileri ve takipçileri (Cerîrîler) bulunmuş olmasına, hatta Taberî'nin kitapları üzerine şerhler ve mezhebi savunan çalışmalar ortaya koymuş olmalarına rağmen, bu mezhep de uzun ömürlü olamamıştır. Taberîler/Cerîrîler hakkındaki bilgilerimizin çok yetersiz olduğunu hatırlatan Melchert, yine "düzenli bir tedris geleneğinin" bulunmadığı kanaatindedir. Ancak bir başka muhtemel sebebe daha dikkatimizi çeker: Mâlik, Ebû

135 Makdisi, *Ortaçağ'da Yükseköğretim*, s. 42; Wael b. Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?", *International Journal of Middle East Studies*, 16, 1984, s. 8.

136 Melchert, *Formation*, s. 179-90.

Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel gibi ilk nesillere yakın ve güçlü otoritelere dayanan mezhep müntesiplerinin karşısında, en az kendileri kadar ilk nesillerden uzak olan ve böyle bir otoriteye "intisap etmek" yerine kendi mutlak ictihadını esas alan Taberî'nin yeterince tatmin edici gelmeyişi. Taberî'nin, öğrenilmesi ve takip edilmesi zor elit bir fıkıh anlayışına sahip oluşu da buna ilave edilmelidir.[137]

2. Büyük Uzlaşma: "Ehl-i sünnet"i Meydana Getiren Temel Unsurlar

George Makdisi, medrese ve esas itibariyle fıkıh eğitimi tarihi hakkındaki klasik eserinde, neden bazı fıkıh mezheplerinin uzun ömürlü olmadığı ve "yaşamayan fıkıh mezhepleri" olgusunun nasıl anlaşılması gerektiği konusunu "Mezhepler Olgusunu Anlayabilmek İçin Anahtar" başlığı altında tartışır. Makdisi'ye göre, fıkıh mezheplerinin doğru anlaşılabilmesi, ehl-i kelâm (akılcı Mu'tezile) ile ehl-i hadîs (gelenekçilik) arasındaki Bağdat merkezli mücadele ve etkileşimin iyi tahlil edilmesine bağlıdır. eş-Şâfiî'den önce başlayan ve ondan sonra da devam eden bu mücadele, Ahmed b. Hanbel sayesinde gelenekçi kanadın zaferiyle sonuçlanmıştır. Mihne'nin sona ermesi ve daha sonra Hanbelî mezhebinin teşekkülü bu zaferin göstergeleridir. Yaşayan dört fıkıh mezhebi artık Sünnîliğin şemsiyesi ve bir meşrûiyet aracıdır.[138]

Dört Sünnî fıkıh mezhebinin oluşum sürecini bir doktora tez konusu olarak ele alıp inceleyen Melchert, danışmanı Makdisi'nin bu tezini esas alarak yola çıkmış ve görünüşte bu tezi geliştirmiştir. Zira Melchert'ın ulaştığı sonuca göre de, "fıkıh mezhebi" olgusu ehl-i re'y (ama Mu'tezile ile sınırlı değil) ile ehl-i hadîs arasında yaşanan mücadelenin bir ürünü olarak ortaya çıkmış, Sünnîliğin genel bir meşrûiyet aracı hâline gelmiştir. Ancak Melchert bu tezi geliştirirken aynı zamanda tezin önemli bir zaa-

137 Melchert, *Formation*, s. 191-97. Stewart, Melchert'ın yaşamayan mezhepler konusundaki değerlendirmelerinin asıl tezi kadar güçlü olmadığını, bunun da büyük ölçüde kaynak yetersizliğine bağlı olduğunu kaydeder ve örneğin Şîa kaynaklarının kullanılması hâlinde daha fazla bilgiye ulaşılabileceğini belirtir (Stewart, "review of *Formation*", s. 277).

138 Makdisi, *Ortaçağ'da Yükseköğretim*, s. 40-42. Makdisi'nin fıkıh tarihi hakkındaki görüşleri için ayrıca bk. Başoğlu, "George Makdisi: 1920-2002", s. 87-115 = Makdisi, *Din Hukuk Eğitim* içinde, s. 1-36.

fını tespit edip gidermeye çalışacaktır. Zira Ehl-i sünnet gerçekten büyük bir uzlaşma olmakla birlikte, bu uzlaşmada belirleyici ve hâkim unsur ehl-i hadîs değildir. Nitekim Melchert'a göre, Ehl-i sünnet'in teşekkülünden önce yaşanan mücadelenin taraflarını ehl-i re'y (Mu'tezile) ve ehl-i hadîs olarak tespit etmek, İslâm düşüncesi tarihini ve Ehl-i sünnet'in teşekkülünü doğru anlamamızın önündeki en büyük engeldir. Ehl-i hadîs içinden çıkıp gelişen ve büyük ölçüde Şâfiîler ile ilişkili olan ortayolcu bir üçüncü grup daha vardır: "Ilımlı-akılcılar" (*semi-rationalists*). Büyük uzlaşmanın ve bunun ürünü olan "fıkıh mezhebi"nin mimarları da, Ahmed b. Hanbel'in temsil ettiği ehl-i hadîsin hedefindeki asıl muhalifler durumundaki bu ortayolcu gruptur.

Melchert, bu teziyle Josef van Ess'in Mu'tezile konusundaki devrim sayılabilecek tespit ve yorumlarını daha da geliştirmeyi amaçladığını açıkça ifade eder.[139] Aynı zamanda Montgomery Watt'ın "Ehl-i sünnet çatısının teşekkülü" konusundaki tezini esas kabul edip geliştirdiğini de söyleyebiliriz. Nitekim Watt, Sünnî düşüncenin oluşumu aşamasında etkili olan dört önemli gelişmeye işaret ediyordu: 1) "Yaşayan sünnet" anlayışını sınırlandıran bir "hadis" nizamının teşekkülü, 2) Yedi kıraat (kırâât-ı seb'a) ve tefsir usulünün benimsenmesi, 3) Fıkıh mezheplerinin teşekkülü, 4) Sûfî düşüncenin sınırlarının belirlenmesi.[140] Melchert da, başta klasik fıkıh mezhepleri olmak üzere Ehl-i sünnet çatısını oluşturan klasik kıraat ilmi ve klasik Tasavvuf anlayışının, kendilerine muhtemelen "Ehl-i sünnet kelâmcıları" (*mütekellimî Ehli's-sünne*) adını veren[141] bu "ılımlı-akılcılar" grubunun çalışmaları sonucunda ortaya çıktığı kanaatine ulaşır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, tüm bu ilişkilere kitabında sık sık atıflar yapan Melchert, daha sonra bunlardan her birini müstakil bir makale konusu yapıp incelemiştir. Bu makaleler bir ara-

139 Bk. Melchert, "The Adversaries of Ahmad b. Hanbal", s. 234 (bu kitapta s. 75). Nitekim Ess, III. (IX.) yüzyıl için kullanılan *Mu'tezilî* teriminin "klasik Mu'tezile ekolü"nden daha geniş bir çevreyi ifade ettiğini ve örneğin Mihne'nin Mu'tezile'den ziyade Hanefîler ile ilişkilendirilmesi gerektiğini ortaya koymuştu. Ayrıca Melchert, çalışmasına esas kabul ettiği III. (IX.) yüzyıl Bağdat'ında Şîa'nın önemli bir güç olmadığını varsaymaktadır.

140 Bk. Watt, *Teşekkül Devri*, s. 7, 177, 333-34, 371, 395.

141 Bk. Melchert, "Ibn Mujahid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings", s. 6 (bu kitapta s. 207).

ya getirildiğinde, Watt'ın kitabından sonra Ehl-i sünnet'in teşekkülüne ilişkin oldukça kapsamlı ve farklı bir yorum ortaya çıkmaktadır.[142] Bu makalelerinde, III. (IX.) yüzyıl sonlarından itibaren ortaya çıkan fıkıh mezheplerinin kurucuları ya da önde gelen isimleri (İbn Süreyc, Kerhî, Hallâl, Kâdî İsmail, Dâvûd b. Ali, Taberî ve Ebû Sevr) ile klasik Tasavvufun kurucusu sayılan Cüneyd-i Bağdâdî ve klasik kıraat anlayışının (Yedi Kıraat) mimarı olan İbn Mücâhid arasındaki ilişki ve benzerliklere temas eden Melchert, tüm bu tezinin kurgusunu "The Adversaries of Ahmad b. Hanbal" adlı makalesinde[143] ortaya koyar. Melchert makalesini, bu gözle incelendiği takdirde kendisinin üzerinde durmadığı dil ve edebiyat ilimleri (*edeb*) alanında da benzer bir ilişkinin kurulabileceği kanaatini ifade ederek bitirir.

Melchert'ın "ılımlı-akılcılar" grubunu öne çıkarması ve ileri sürdüğü uzlaşma teorisi, Abbâsî halifelerinin din siyaseti konusunda da yeni ve örneğin Watt'dan farklı yorumlar getirmesini sağlamıştır. Bu konuyu özel olarak incelediği makalesinde öncelikle, yaygın bir biçimde kabul edildiğinin aksine, Mütevekkil'in kendisinden önceki Mihne siyasetini tümüyle tersine çevirme çabasında olmadığını, bununla birlikte Mihne'nin şiddetini zamanla azaltarak ılımlı-akılcılardan yana bir siyaset izlediğini ortaya koymaya çalışır.[144] Ayrıca Watt'ın Sünnîliğin olgunlaşmasına sebep olan itikadi ve amelî yakınlaşmada siyasi tesirin yok denecek kadar az olduğu şeklindeki kanaatinin[145] aksine, Mütevekkil'in geleneğini sürdüren gölge halife Muvaffak ile Irak Mâlikîlerinin şeyhi Kâdî İsmail arasındaki yakınlığın, "ılımlı-akılcılık" anlayışının tesisi ve bu anlayışın "fıkıh" yoluyla müdafaası konusunda ortak hareket ettiklerinin bir göstergesi olduğunu iddia eder.[146] Nitekim *The Formation of Sunni Schools of Law* adlı kitabında da, İbn Süreyc'in temsil ettiği ılımlı-akılcılık ve "bir otoriteye/şahsa bağlılık" (fıkıh mezhebi) anlayışının, din alanında bağlayıcı bir gelenek

142 Elinizdeki eser, bu makalelerin önemli bir kısmının Türkçe çevirilerinin bir araya getirilmesinden oluşmaktadır.

143 Bu kitapta 1. makale.

144 Bk. Melchert, "Religious Policies of the Caliphs from al-Mutawakkil to al-Muqtadir, A.H. 232-295/A.D. 847-908", s. 318-30 (bu kitapta 2. makale).

145 Watt, *Teşekkül Devri*, s. 334-35.

146 Melchert, "Religious Policies of the Caliphs", s. 340 (bu kitapta s. 131-32).

(ortodoksi) tesis etmek isteyen Vezir Ali b. Îsâ gibi ümerâdan destek gördüğünü ifade ediyordu.[147]

Son olarak, tezi/kitabı üzerine yapılmış değerlendirmelerde Melchert'ın "Ehl-i sünnet" ile ilgili uzlaşma teorisini "fıkıh mezhepleri" konusuna uyarlamaktaki başarısının vurgulandığına işaret etmek isteriz.[148]

ORYANTALİST GELENEK VE CHRISTOPHER MELCHERT

Melchert'ın doktora tezi ve ortaya attığı yeni iddialar, Hallaq'ın da tespit ettiği gibi,[149] Schacht'ın İslâm hukuk tarihi tezini bir bütün olarak sorgulayan ilk ciddi çalışma olarak nitelendirilebilirse de, aslında Melchert kendisini Goldziher-Schacht ekolünün bir devamı olarak görmekte ve İslâm hukuku (tarihi) araştırmalarında Schacht'ın otoritesini sarsmamaya özen göstermektedir. Kendisinden önceki Batılı İslâm araştırmacıları ile kıyaslandığında Schacht'ın İslâm hukuku kaynaklarına daha vakıf olduğunu ve eserlerinin Goldziher'den sonra bu alanda yapılmış en büyük katkı niteliği taşıdığını ifade eden Melchert, "ilk dönem" İslâm hukuku ve İslâm hukuk tarihi alanında daha pek çok çalışma yapılması gerektiğini, fakat bu çalışmaların Schacht'ın attığı temeller üzerine bina edileceğini vurgular.[150] Kendi kitabının bir giriş kitabı olamayacak kadar özel ve detaylı bir akademik çalışma niteliği taşıdığının farkında olan Melchert, İslâm hukuk tarihi hakkında bir giriş kitabı arayanlar için, Schacht'ın *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* ve *An Introduction*

147 Melchert, *The Formation*, s. 112-14.

148 Stewart, "review of *Formation*", s. 278-79; Tsafrir, "review of *Formation*", s. 342. Ancak Stewart, Makdisi'nin yanısıra Reinhart ve Hallaq gibi araştırmacıların da İbn Süreyc'in Şâfiî mezhebi ve fıkıh tarihi açısından taşıdığı öneme işaret etmelerine rağmen, ehl-i re'y–ehl-i hadîs uzlaşmasının mimarı olarak İbn Süreyc'in bu kadar öne çıkarılmasını destekleyecek bilgiye sahip olmadığımızı da hatırlatır. Biz de, Melchert'ın ılımlı-akılcılığı büyük ölçüde Şâfiîler ile ilişkilendiren yaklaşımının, ılımlı-akılcılığın fıkıh alanına yansımasında çok etkili olduklarına işaret ettiği Irak Mâlikîleri ve Kâdî İsmail dikkate alındığında tartışmaya açık hâle geldiğini düşünüyoruz.

149 Hallaq, "review of *Formation*", s. 278. Hallaq'ın Melchert'ın tezine yönelik görüş ve değerlendirmeleri hk. bk. s. 41, dp. 90.

150 Melchert, *Formation*, s. xxi.

to Islamic Law adlı eserlerinin, zaaflarına rağmen hâlâ birer şaheser olarak ortada durduğunu hatırlatır.[151]

Goldziher, Schacht, Calder ve John Wansbrough gibi oryantalistlerin, İslâm dünyasında yazılı metinlerin (hadisler ve kitaplar) ilk üç asırdaki durumuyla ilgili şüpheci yaklaşımlarının bu dönemle ilgili çalışmalarda dikkate alınması gerektiğini -doğrudan bir eleştiriye tâbi tutmaksızın- vurgulayan Melchert,[152] bu şüpheleri "temelsiz" bulan Fuat Sezgin, Nabia Abbott ve Harald Motzki gibi "yeni" araştırmacıları da kendi araştırmalarının sınırlarını aşarak "temelsiz" genellemelerde bulunmakla itham eder. Ama örneğin Miklos Muranyi ve Gregor Schoeler'in kendi çalışma alanlarının sınırları içerisinde kalarak daha spesifik ve isabetli sonuçlara ulaştıklarına da dikkat çeker.[153] Şüphesiz Melchert klasik oryantalistlerin tenkit edilmesine karşı değildir. Onun iki konuda hassas olduğunu görüyoruz: Birincisi, klasik oryantalist tezlere yönelik eleştirilerin, güçlü ve spesifik araştırmalara dayanması ve genellemelerden uzak olması; ikincisi, bu eleştirilerin ve yeni çalışmaların klasik oryantalist geleneği yıkmak gibi bir amaçla yapılmaması. Örneğin, Calder'ı Schacht'ın projesine alternatif sunmak isteyenlerden birisi olarak değerlendirmekte ve büyük ölçüde onun tezlerini teyit etmekte, en azından dikkate almaktadır.[154] Genel olarak klasik oryantalistlere yöneltilenler gibi, Calder'a yönelik tenkitleri de bu açıdan ikiye ayıran Melchert, Yasin Dutton, Muranyi ve Jonathan Brockopp gibi Mâlikî kaynakları üzerinde çalışanların yönelttiği eleştirilerin oldukça güçlü olduğunu kabul etmekle birlikte, eş-Şâfiî ve *er-Risâle* ile ilgili henüz ciddi bir eleştiri getirilemediğini ileri sürer.[155]

Melchert'ın hassasiyet gösterdiği ikinci husus ise belki daha da önemlidir. İslâm araştırmaları alanındaki akademik çalışmaların "oryantalist gelenek" içerisinde kalınarak yapılması gerektiğini düşünen ve bu

151 Bk. *Formation*'ın tanıtım sayfası: http://www.amazon.com/exec/obidos/tg/detail/-/9004109528/102-5064511-5840168?v=glance (24.04.2018).

152 Melchert, *Formation*, s. xxviii. Öyle anlaşılıyor ki Melchert, ilgisini mevcut rivayet birikiminin otantikliği sorunundan ziyade fakihlerin bu birikim ile olan ilişkilerine ve buna bağlı olarak farklı fıkıh anlayışlarının ortaya çıkışına yöneltmiştir.

153 Melchert, KE-18, s. 138.

154 Melchert, KE-17, s. 365; KE-11, s. 274.

155 Melchert, KE-17, s. 366-67; KE-25, s. 272.

düşüncesini müslüman bilim adamlarının kendi geleneklerine olan bağlılığına atıfta bulunarak teyit etmeye çalışan Melchert'ın ifadelerini aynen aktarmakta yarar görüyoruz:

> Aslında klasik dönem fıkıh literatürünün öncelikli hedefinin, geleneği sürekli yeniden teyit etmek olduğunu söyleyebiliriz. (Nitekim) akademik faaliyet, daha önce söylenenlerin bir başka biçimde yeniden dile getirilmesi ve birçok ayrıntının ustaca ifade edilmesinden ibaret bir tür gösteri sanatıdır. Sorun, modern bilim adamları olarak bizlerin tevarüs edilen görüşleri alt-üst ettiğimiz için ödüllendirilmesidir. Bizler gösteriyi, Goldziher ve Schacht'ın bildiği şeyleri ustaca yeniden ifade ederek değil, onların hedefe isabet ettiremedikleri noktaları göstererek yapmaya çalışıyoruz: Ne kadar çok hata buldunuz o kadar çok başarılısınız.[156]

Melchert, müslüman araştırmacıların Schacht ve ekolüne yönelik eleştirilerini ise, İngiltere ve Amerika'daki muhafazakâr Hristiyanların özellikle Almanya kaynaklı İncil tenkidi çalışmalarına (*the Higher Criticism of the Bible*) yönelik eleştirilerine benzetir. Söz konusu araştırmacılar arasında, yeni hadis tenkidi çalışmalarını "şeytanca" bulan Seyyid Hüseyin Nasr gibi oldukça uç örneklerin yanısıra M. Mustafa el-A'zamî gibi daha soğukkanlı ve sistematik tenkit çalışmaları ortaya koyanlar da bulunduğuna dikkat çeken Melchert, bununla birlikte "muhafazakâr" olarak nitelediği müslümanların ortaya koyduğu tüm eleştirel çalışmaları "dogmatik" olmakla itham eder.[157]

Klasik oryantalist geleneğe bağlılığına dikkat çektiğimiz Melchert üzerinde çok etkili olduğu anlaşılan önemli bir isim de, bir dünya medeniyeti olarak İslâm tarihini incelediği *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*[158] adlı eseriyle tanınan Marshall G. S. Hodgson'dır. İslâm hukuk tarihine giriş kitabı arayanlar için Schacht'ın kitaplarının hâlâ değerini koruduğunu hatırlatan Melchert, kendisinin

156 Melchert, KE-23, s. 118.

157 Melchert, KE-17, s. 363-65; KE-19, s. 715.

158 3 cilt, Chicago: University of Chicago Press, 1973. Kitap, *İslâm'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih* (3 cilt, İz Yayınevi, İstanbul, 1993) adıyla Türkçeye çevrilmiştir.

giriş kitabı olarak Hodgson'ın söz konusu eserinin birinci cildini[159] esas aldığını ifade eder ve bu kitabın da –aynı ölçüde düzeltmeye ihtiyaç duymakla birlikte- Schacht'ınkiler gibi bir şaheser olduğunu vurgular.[160] Melchert'ın Hodgson'a en çok başvurduğu husus, İslâm düşünce ekollerinin daha iyi anlaşılabilmesi için sahip oldukları farklı "dindarlık" (zühd/takvâ) biçimlerini inceleme yaklaşımıdır. "The Piety of the Hadith Folk" (Ehl-i Hadîs'in Dindarlığı) adlı makalesini büyük ölçüde Hodgson'ın tezi üzerine kurduğu anlaşılan Melchert, Hodgson'ın Quaker[161] kimliğine ve yorumlarında "dindarlık" konusunun özel bir yeri olduğuna dikkat çeker.[162] Annales ekolü etkisindeki Hodgson'ın tarih anlayışında ve Avrupa-merkezci yaklaşımlardan farklı bir İslâm medeniyeti yorumu geliştirmesinde Quaker kimliğinin çok etkili olduğu bilinen bir gerçektir.[163] Farklı dinlerin mistik geleneklerine ve Müslümanlar arasındaki farklı dindarlık (zühd/takvâ) anlayışlarına özel bir önem vermiş olmasının yanı sıra İslâm medeniyeti hakkındaki yorum ve değerlendirmelerinde dikkati çeken itidalli yaklaşım göz önünde bulundurulduğunda, Hodgson gibi Melchert'ın da mistik/zâhid yönleriyle öne çıkan söz konusu Hristiyan cemaatlerden birisiyle ilişkilendirilebileceği ihtimali

---

159 Hodgson'ın İslam medeniyeti araştırmaları hakkındaki değerlendirmelerini ve kendi metodolojisini ortaya koyduğu "Introduction to the Study of Islamic Civilization" (*The Venture of Islam*, I, 3-69) başlıklı giriş kısmının eserin Türkçe tercümesinde yer almaması önemli bir eksikliktir (Tercümedeki bu eksiklik konusunda beni uyaran meslektaşım Yrd. Doç. Dr. Mehmet Kalaycı'ya teşekkür ederim).

160 Bk. *Formation*'ın tanıtım sayfası: http://www.amazon.com/exec/obidos/tg/detail/-/9004109528/102-5064511-5840168?v=glance (24.04.2018). Ayrıca bk. Melchert, "The Piety of the Hadith Folk", s. 425 (bu kitapta s. 281).

161 Quakerlar, Kardeşlik Kilisesi ve Mennonitler gibi, Vietnam Savaşı sırasında gündeme gelen savaş karşıtlığı ile tanınan, Kilise ve Kanonik İncil otoritesini tanımayan, günlük hayatta Hz. İsâ'yı örnek alma çabası içinde olan ve mistik/zâhid yönleriyle öne çıkan bir Hristiyan cemaattir (bk. "Quaker'lar", *AnaBritannica*, XVIII, 234). Geniş bilgi için bk. Hugh Barbour, "Quakers", *Encyclopaedia of Religion*, ed. M. Eliade, New York, 1987, XII, 129-33. Quakerlar hk. ayrıca bk. bu kitapta s. 282.

162 Melchert, "The Piety of the Hadith Folk", s. 425 (bu kitapta s. 282).

163 Hodgson'ın savaş karşıtı bir Quaker oluşunun entelektüel yaşamı, tarih anlayışı ve çalışmaları üzerindeki etkileri konusunda bk. Edmund Burke III, "Dünya Tarihi Olarak İslâm Tarihi: Marshal G. S. Hodgson ve İslâm'ın Serüveni", M. G. S. Hodgson, *Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek* (çev. Ahmet Kanlıdere ve Ahmet Aydoğan, İstanbul: Yöneliş, 2003) içinde, s. 440, 444-47.

akla gelmektedir.[164] Tabii bu arada, Hodgson'ın İslâm'a karşı saygılı ve empatik tutumu üzerinde önemli etkileri olan[165] L. Massignon'un aynı şekilde Melchert üzerinde de etkili olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. "*Kendisini ilgilendirmeyen şeyleri (mâlâyâni) terk etmesi kişinin iyi müslüman olduğunun göstergesidir*" hadisini ilke edinen ve ihtiyacı olmayan şeye sahip olmama düşüncesiyle kollarından birisi geniş diğeri dar bir gömlek giyen meşhur hadis âlimi Ebû Dâvûd[166] hakkındaki şu değerlendirmesi Melchert'ın da benzer bir empatik yaklaşıma sahip olduğunu düşündürmektedir:

> ... bir kimseyi sadece bir koluna ihtiyaç duyduğu için düzgün görünmeyen bir elbise giymeye sevkeden ihlâs bizleri duygulandırmalıdır. İslâm medeniyetini anlamlı kılan bu ihlâsı takdir etmeliyiz.[167]

Melchert'ın oryantalist gelenek içinde yürütülen İslâm hukuk (fıkıh) tarihi çalışmaları ile ilgili oldukça önemli bir tespitini ve temennisini aktararak değerlendirmemize son verelim. Melchert kitabının girişinde, Müslümanlarca geliştirilen hukuk doktrinlerinin tarihi üzerinde çalışacak kişilerin hem klasik anlamda fıkıh/İslâm hukuku nosyonuna hem de Batılı anlamda tarih nosyonuna sahip olmaları gerektiğini vurguladıktan sonra, her iki disiplinde de uzmanlaşmış araştırmacıların bulunmadığına işaret eder ve "Birgün özgün bir *fıkıh tarihi* ortaya çıkacaktır" temennisinde bulunur. Kendi çalışmasını da, daha önce yapılmış olan başlangıç çalışmalarına mütevazı bir katkı olarak nitelendirir.[168] Kitabının girişinde ortaya koyduğu bu yaklaşım, fıkıh kitaplarını kullanmaması sebebiyle kendi tezinin/kitabının da önemli bir zaaf taşıdığının farkında olduğunu göstermektedir.

---

164 Melchert'ın bir süre (muhtemelen 1998 yılında) ABD'nin Güney Karolina Eyaleti'ne bağlı Blackville kentinde bulunan ve Mennonite mezhebine bağlı özel bir Hristiyan okulu olan Barnwell Christian School'da bulunduğunu hatırlatmak isteriz (bk. dpn. 5).

165 Bk. Burke (III), "Dünya Tarihi Olarak İslâm Tarihi", s. 443-44.

166 Melchert, "The Piety of the Hadith Folk", s. 432-33 (bu kitapta s. 303).

167 Melchert, a.g.m., s. 434 (bu kitapta s. 307).

168 Melchert, *Formation*, s. xvi-xvii.

1

AHMED b. HANBEL'İN HEDEFİNDEKİ MUHALİFLER*

Özellikle Josef van Ess'in araştırmaları sayesinde, III. (IX.) yüzyıldaki *Mu'tezile*'yle ilgili kanaatlerimizde bir devrim yaşandı.[1] Artık Me'mûn Soruşturması'nın [Mihne] esas itibariyle *Mu'tezilî* düşüncelerle ilgili olmadığını söyleyebiliriz.[2] Her ne kadar Mu'tezile'nin bir kısmı daha sonraları Mihne'ye müdahil olacaksa da, artık şunu rahatlıkla ifade edebiliriz ki, III. (IX.) yüzyıl başlarındaki *Mu'tezile* ile bu yüzyılın sonlarından itibaren varlığı hakkında bilgi sahibi olduğumuz klasik "Mu'tezile hareketi" arasında sadece zayıf bir ilişki vardı. Benim yapmak istediğim şey, III. (IX.) yüzyıldaki tüm belli başlı muhalif kelâmî gruplar/fırkalar hakkında yapılacak yeni bir tanımlamanın gerekçelerini ortaya koymak suretiyle bu devrimi daha da ileriye götürmektir.

---

* "The Adversaries of Ahmad ibn Hanbal" (*Arabica*, 44, 1997, s. 234-53) adlı makalenin daha önce "Ahmed b. Hanbel'in Muhalifleri" adıyla yayınladığımız çevirisinin (*Marife*, 5/3, 2005, s. 393-410) gözden geçirilmiş hâlidir. -çev.-

1 Yeterli bir özet için bk. D. Gimaret, "Mu'tazila", *EI²*, [VII, 783-93].

2 Mihne konusunda, kaynakların ve daha önce yapılmış çalışmaların hemen hemen tamamına atıflar yapan bir çalışma olarak bk. Martin Hinds, "Mihna", *EI²*, [VII, 2-6]. Özellikle bk. Joseph van Ess, "Dirâr b. 'Amr und die 'Cahmiya': Biographie einer vergessenen Schule", *Der Islam*, 44 (1968), s. 34. Ess burada, Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunda Mu'tezilî düşünce ile Bişr el-Merîsî'nin düşüncesi arasındaki önemli farklılıklara işaret etmektedir. Ayrıca bk. Joseph van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, New York, 1992, III, 175-88.

Öncelikle muhalif grupların *Ehl-i sünnet*, *Şîa* ve *Mu'tezile* şeklindeki tasnifine bir son vermeliyiz. "Ehl-i sünnet", şüphesiz gelenekçilerin/ehl-i hadîsin [*traditionalists*] kendileri için kullandıkları isimlerden birisiydi. Ancak bu adlandırma daha sonraları o kadar çok grup tarafından kullanıldı ki, bu kullanımların III. (IX.) yüzyıl hakkındaki bir incelemeye katkısı olmayacaktır. *Şîa*, Bağdat'ta IV. (X.) yüzyıla kadar önemli bir güç unsuru değildi. Dolayısıyla söz konusu grupları daha farklı bir yaklaşımla, gelenekçiler/ehl-i hadîs, akılcılar/ehl-i re'y [*rationalists*] ve ılımlı-akılcılar [*semi-rationalists*] şeklinde tasnif edebiliriz.[3] *Mu'tezile* söz konusu olduğunda da, tüm ehl-i re'yi onlarla özdeşleştirmek, hem Mu'tezile'nin önemini fazla abartmak hem de ehl-i re'y içindeki diğer grupları –örneğin oluşum aşamasındaki Hanefî mezhebinin bir kolu- yok saymak anlamına gelecektir. Biz başlıca muhalif grupların, ehl-i hadîs (hukuk/fıkıh ve teoloji/kelâm alanında yalnızca nassları kaynak olarak kabul edenler), ehl-i re'y (Mu'tezile de dahil olmakla birlikte onlarla sınırlı değil) ve bu ikisi arasında ortayolcu bir üçüncü grup olarak "ılımlı-akılcılar" şeklinde tasavvur edilmesinden yanayız.

Benim burada ortaya koyduğum şey esas itibariyle, Ahmed b. Hanbel'in farklı eğilimlere sahip diğer müslümanlara yönelik eleştirileri üzerinde yapılmış kısa bir incelemedir. Yaptığımız bu inceleme, Mu'tezile'nin diğer ehl-i re'y gruplardan daha önemli olmadığı kanaatini doğrulamaktadır. Ahmed b. Hanbel'i en çok tedirgin eden grup, Mu'tezile, Şîa ya da *re'y* taraftarı Hanefîlik değil, ortayolcu "ılımlı-akılcılar" grubuydu.

---

3 [Şîa konusunda yapılmış] yeterli özetlemeler için bk. Heinz Halm, *Shi'ism* (İng. çev. Janet Watson), Edinburgh, 1991 ve Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, New Haven, 1985. Özellikle ehl-i hadîs ve ehl-i re'y arasındaki konumu itibariyle İmâmiyye hakkında bk. Wilferd Madelung, "Imâmism and Mu'tazilite Theology", *Le Shi'îsme imâmite* (ed. T. Fahd, Paris, 1979) içinde, s. 13-29; Hossein Modarressi, "Rationalism and Traditionalism in Shī'ī Jurisprudence: A Preliminary Survey", *Studia Islamica* [*SI*], 59 (1984), s. 141-58; Christopher Melchert, "The Imâmīya Between Rationalism and Traditionalism", *Shī'ī Islam* (ed. Mahmoud Ayoub vdğr., yayımlanacak). [Melchert'ın söz konusu makalesi, *Shi'ite Heritage: Essays on Classical and Modern Traditions* (ed. Lynda Clarke, Global Press, 2001) adlı derleme içinde yayımlanmıştır -çev.-].

["Semi-rationalists" teriminin "ılımlı-akılcılar" şeklinde tercümesi hk. bk. s. 55. -çev.-]

Ahmed b. Hanbel Ehl Re'ye Karşı

Bağdat'ta büyük ilgi gören ehl-i hadîs, III. (IX.) yüzyılın ilk yarısında Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) etrafında toplanmıştı. Zaten çok güçlü bir muhaddis ve fakih olan Ahmed b. Hanbel, Me'mûn ve ardından gelen halifeler tarafından yürütülen Mihne'de (218/833'de başladı, 232-237/847-852 yılları arasında aşama aşama yürürlükten kaldırıldı) Kur'an'ın yaratılmışlığını [*halku'l-Kur'ân*] itiraf etmeyi reddederek özellikle kendi adına bir şöhret oluşturdu.[4] Mihne'nin ya da daha doğrusu bu uygulamanın başarıya ulaşamamasının en önemli sonucu, makbul ve sahih dinin [*orthodoxy*] sınırlarının belirlenmesi konusunda hakem olarak halifenin itibarını ortadan kaldırmasıydı. Artık bundan böyle sahih İslâm'ın [*Islamic orthodoxy*] sınırları kesinlikle halife tarafından değil, yalnızca ümmetin veya onun sözcüleri olan ulemânın ittifakı ile belirlenebilirdi.[5]

Ahmed b. Hanbel'in kendisi fıkıh alanında daha sonraki fıkıh metinlerine göre oldukça farklı bir tarz benimsemişti. *Hadis* rivayetlerinin aktarılmasından ayrı olarak fıkıh öğretimine, sahâbe ve tâbiîn nesillerinden sonra yaşamış herhangi bir kimsenin fıkhî görüşlerinin derlenmesine ve başkalarına aktarılmasına, yani hem kendisinin çağdaşı olan ehl-i re'y mensuplarının (oluşum aşamasındaki Hanefî mezhebinin yanısıra oluşum aşamasındaki Mâlikî ve Şâfiî mezhepleri) uygulamasına, hem de IV. (X.) yüzyıldan itibaren *Sünnî* fıkhın temelini teşkil eden şeye şiddetle karşı çıkıyordu.[6]

---

4 Burada, "hadis rivayetlerini toplayan kişi (muhaddis)" anlamındaki *traditionist* ile "hem fıkıh hem de kelâm alanında tamamen nassları esas almayı gerekli gören kişi" anlamındaki *traditionalist* (III./IX. yüzyılda kendilerini *Ehl-i sünnet* diye adlandıran gruplardan birisi olup, bugün daha ziyade *ehl-i hadîs* olarak adlandırılmaktadır) arasında yaptığımız ayrıma dikkatlerinizi çekmek isterim. Bu ayrım George Makdisi'ye dayanır: bk. G. Makdisi, "Ash'arî and Ash'arites in Islamic Religious History I: The Ash'arite Movement and Islamic *Orthodoxy*", *SI*, 17 (1962), s. 49. [= a.mlf., *Religion, Law and Learning in Classical Islam* (Hampshire, 1991) içinde, I/37-80 = a.mlf., *Din Hukuk Eğitim* içinde, s. 37-65].

5 Bk. George Makdisi, *The Rise of Colleges*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981 [= a.mlf., *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*], 1. Bölüm.

6 Ahmed b. Hanbel'in fıkıhçılığı hakkında yapılmış kısa ve başarılı bir inceleme olarak bk. Susan A. Spectorsky, "Ahmad Íbn Hanbal's *Fiqh*", *The Journal of the American Oriental Society*, 102, 1982, s. 461-65.

Ahmed b. Hanbel'in en çok muhalefet ettiği kesim, *hadis* rivayetlerinden ziyade ağırlıklı olarak *re'y*i (sağduyu veya akıl) ve daha önceki fakihlerin görüşlerini esas alan *ashâbü'r-re'y* idi. Dolayısıyla *re'y* kitaplarının yok edilmesi konusundaki tavsiyesi,[7] fıkhı *ashâbü'r-re'y*e sormaksızın yalnızca kendi bildiklerinden [hadislerden] istihrâc etme konusunda muhaddisleri yönlendirmesi,[8] *ashâbü'r-re'y* ile tartışmak amacıyla da olsa *re'y* tahsil etmeyi yasaklamış olması[9] gibi tutumlar fıkıh alanında Ahmed b. Hanbel'den beklenebilecek şeylerdir.

Ahmed b. Hanbel'in *re'y* karşıtlığı, fıkhî meseleler hakkındaki ihtilaflar ile sınırlı değildi. "Kitâbü'l-Hiyel" esasına dayanarak fetvâ verenleri küfür ile ilişkilendirme eğilimine sahipti.[10] Ona göre Ebû Hanîfe kendi *re'y*ini tercih ederek *hadis* rivayetlerini reddetmişti.[11] Ahmed b. Hanbel, [kendisine nispet edilen] akîde metinlerinden* birisinin sonunda, Mürcie,

---

7 Ahmed b. Hanbel (doğrusu Ebû Bekir el-Merrûzî), *Kitâbü'l-Vera'* (Kahire, 1340 [nşr. Muhiddin Nasr el-Kürdî olmalı] = nşr. Zeyneb İbrahim el-Kârût, Beyrut, 1983 [Kahire 1340 baskısının gözden geçirilmiş hâli]), s. 81; İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 2 cilt, nşr. M. Hamid el-Fıkî, Kâhire, 1371/1952, I, 347. [Yazarın diğer makalelerinde verdiği bilgiler dikkate alınarak *Kitâbü'l-Vera'*ın baskı bilgileri değiştirilmiştir. Geniş bilgi için bk. s. 374. -çev.-]

8 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 238.

9 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 327.

10 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 218 (Ahmed b. Hanbel muhtemelen, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî tarafından yazılmış bu tür kitaplara atıfta bulunuyordu). Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd*'ında (14 cilt, Kahire, 1349/1931, XIII, 403 vd.) da İbnü'l-Mübârek'in "Kitâbü'l-Hiyel"e göre fetvâ vermeyi bir küfür eylemi olarak nitelendirdiği nakledilir -pek muhtemel olmamakla birlikte-.

11 Abdullah b. Ahmed [b. Hanbel], *Câmiu'l-'İlel ve ma'rifetü'r-ricâl li'l-İmâm Ahmed b. Muhammed b. Hanbel*, nşr. M. Husâm Beyzûn, 2 cilt, Beyrut, 1990, II, 51.
Çevirenin notu: Kitap aslında Ahmed b. Hanbel'in *el-'İlel ve ma'rifetü'r-ricâl* adlı eseri olup başta oğlu Abdullah olmak üzere farklı öğrencileri tarafından rivayet edilen nüshalar mevcuttur. Nitekim atıfta bulunulan baskıda da müellif Ahmed b. Hanbel olarak görünmektedir. Ayrıca bu baskıda sadece Abdullah'ın rivayeti değil, Ahmed b. Hanbel'in öğrencilerinden Ebû Bekir el-Merrûzî, Abdülmelik el-Meymûnî ve diğer oğlu Ebü'l-Fazl Sâlih'in rivayetleri de yer almaktadır. Ancak Melchert'ın atıfta bulunduğu sayfa, Abdullah b. Ahmed'in rivayetine ait bölüm içerisindedir. Dipnotlarda yazarın tercihi korunmuş, Kaynakça'da ise kitap Ahmed b. Hanbel adına ("Abdullah b. Ahmed rivayeti" şeklinde) kaydedilmiştir.

* Henri Laoust, Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen altı akîde metni tespit eder ve bunlar hakkında bilgi verir (bk. H. Laoust, *La Profession de foi d'Ibn Batta*, Damascus, 1958, s. xv, ⇨

Kaderiyye, Râfızîlik, Hâricîlik ve Cehmiyye gibi merdûd kelâmî fırkalarla birlikte *ashâbü'r-re'y*i de lanetlemektedir.[12]

Ahmed b. Hanbel, akîde metinlerinde ve daha başka yerlerde Râfızîliği, "[Hz.] Ali'yi [Hz.] Ebû Bekir'e tercih edenler",[13] "[Hz.] Ebû Bekir ve [Hz.] Ömer'i kabul etmeyenler"[14] veya "sahâbeden birisine hakaret edenler"[15] şeklinde tanımlar. Ahmed b. Hanbel'in Râfızîliğe karşı çıktığı hususlar arasında, bazı sahâbîlere karşı düşmanca tavırlarına ilave olarak namazları câmide/mescidde kılmaktan kaçınmaları[16] ve hadis rivayetlerini reddetmeleri[17] de yer alır. Önde gelen ricâl tenkitçilerinin büyük bir kısmı, Zeydîliği de içine alan ılımlı bir Şiîlik türü olan *teşeyyu'* ile daha sonraki İmâmiyye'nin habercisi olan aşırı bir tavır niteliğindeki Râfızîlik arasında bir ayırım yaparlar. Hâlbuki Ahmed b. Hanbel Zeydiyye'yi de açıkça Râfızîlik içinde mütalaa etmektedir.[18]

Aslında Ahmed b. Hanbel bu merdûd kelâmî grupları müslüman olarak kabul etmez. Alkollü içecekler (*nebîz* de dahil) içen ya da bunları içen kişilerle birlikte oturan bir kimsenin arkasında namaz kılınmayacağını,[19] fakat içki içen bir kişinin müslüman kabul edilebileceğini söyleyen Ahmed b. Hanbel'e göre, Kaderîler, Mürciîler, Râfızîler ve Cehmîler müslüman değildir.[20] Bu gruplardan en az eleştiri konusu yapılan Kaderiyye ve Mürcie, en fazla eleştirilen ise Cehmiyye'dir.

---

xvi). Bu akîde metinleri için bk. İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 24-36 (Akîde metni-I); 130 vd. (Akîde metni-II); 241-46 (Akîde metni-III); 294 vd. ve 329 -tekrar- (Akîde metni-IV); 311-13 (Akîde metni-V); 341-45 (Akîde metni-VI) [Bizim ayrı bir dipnot olarak verdiğimiz bu bilgiler, makalenin orijinalinde 12. dipnot içerisinde yer almaktadır. -çev.-]

12 [Ahmed b. Hanbel], Akîde metni-I: İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 343.

13 [Ahmed b. Hanbel], Akîde metni-VI: İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 343. Ayrıca bk. Ebû Bekir el-Hallâl, *Müsned min mesâili Ebî Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel*, nşr. Ziyaeddin Ahmed, Dakka, 1975, s. 219.

14 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 182.

15 [Ahmed b. Hanbel], Akîde metni-I: İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 30; Hallâl, *Müsned*, s. 219.

16 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 371 (Ahmed b. Hanbel, *Kitâb fi's-Salâ*'dan naklen).

17 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 172.

18 [Ahmed b. Hanbel], Akîde metni-I: İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 33.

19 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 230 vd., 311 vd.

20 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 326.

Bir muhaddis olarak Ahmed b. Hanbel'in uygulamaları, zaman zaman söylemlerinin öngördüğünden daha yumuşaktı. Sahâbeye iftira ettikleri gerekçesiyle bazı muhaddisleri reddettiğini görmek mümkündür (Şîa'nın farklı türlerine yönelik genel kabul gören bir suçlama). Örneğin, bir süre Kûfeli Hüseyin b. Hasan el-Aşkar'dan (ö. 208/823-24) hadis rivayet etmiş, sonra onun [Hz.] Ebû Bekir ve [Hz.] Ömer'in hatalarına dair bir kitap yazdığını öğrenince buna son vermişti.[21] Aynı şekilde, Ali b. Ca'd'ın (ö. 230/845) bazı sahâbîlere iftirada bulunduğunu duyunca, oğlu Abdullah'ın ondan hadis rivayet etmesini yasaklamıştı.[22] Ancak öte yandan, bir Muhtârî* olmasına rağmen Kûfeli Abdullah b. Şerîk el-Âmirî'den (yetişme çağı: II./VIII. yüzyıl) hadis rivayet etmiş ve onu güvenilir (sika) kabul etmiştir.[23] Rivayete göre Ahmed b. Hanbel, Şiîliği ile meşhur Yemenli muhaddis Abdürrezzâk'tan (ö. 211/827) hadis rivayet etmesini, onun bir propagandacı olmaması[24] ya da tövbe etmiş olmasıyla[25] (daha fazla kuşkuyla karşılanmalı) açıklamıştır. Ahmed b. Hanbel, Ali b. el-Medînî'nin (ö. 234/849) Mihne dönemindeki tavrına karşı öyle büyük bir nefret duyuyordu ki, onun selamını almayı reddetmiş ve oğlu Abdullah'ın ondan hadis rivayet etmesini de yasaklamıştı. Bununla birlikte Zehebî'nin de işaret ettiği gibi, *el-Müsned*'de yer alan Ali b. el-Medînî'ye ait hadis rivayetlerinin sayısı Buhârî'nin *Sahîh*'indekiler kadar fazladır.[26]

Batılı araştırmacılar genellikle "yaratılmış Kur'an" doktrinini Mu'tezile ile özdeşleştirirler. Fakat bu doktrin aslında diğer gruplarla da ilişkilidir. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin belirttiğine göre, Kur'an'ın yaratılmış [mahlûk] olduğunu söyleyenler "Mu'tezile, Hâricîler, Zeydîlerin büyük bir

---

21 İbn Hacer [el-Askalânî], *Tehzîbü't-Tehzîb*, 12 cilt, Haydarâbâd, 1325-27, II, 336.

22 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VII, 291.

* İlk aşırı Şiî gruplardan Muhtâriyye'ye mensup kişi. Diğer bir ifadeyle, Hz. Ali'nin ya da oğulları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in ardından, Muhammed b. Hanefiyye'nin imam olması gerektiği fikrini yayarak Emevîlere karşı isyan hareketi başlatan siyasi-dinî lider Muhtâr es-Sekafî taraftarı (bk. İsmail Yiğit, "Muhtâr es-Sekafî", *DİA*, XXXI, 54-55; Mustafa Öz, "Keysâniyye", *a.g.e.*, XXV, 363). -çev.-

23 İbn Ebû Hâtim, *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl*, 9 cilt, Haydarâbâd, 1360-1371 [= tıpkıbasım, 9 cilt, Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.], V, 80 vd.

24 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 182.

25 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VII, 53.

26 Zehebî, *Siyer*, XI (nşr. Sâlih es-Semr, 1982), 59.

kısmı, Mürcie ve Râfızîlerin pek çoğudur."[27] Joseph van Ess ve Martin Hinds ise, Me'mûn'un doktriniyle ilişkilendirilmesi gereken kelâmcının Bişr el-Merîsî (ö. 218/833-34) olduğuna işaret ederler. Bişr kesinlikle bir Mu'tezilî değil bir Hanefî fakih olarak tanımlanmıştır.[28] Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Bişr'in görüşlerini Mu'tezile'ye ayırdığı bölümde değil aralarında Ebû Hanîfe'nin de bulunduğu Mürcie ile ilgili bölümde tartışır.[29] Önde gelen kapsamlı Mu'tezile tabakâtlarında da Bişr'e yer verilmemiştir.[30]

Me'mûn'un ölümünden sonra Mihne'nin uygulanmasıyla ilişkili en önemli şahıs olan başkadı İbn Ebû Duâd (ö. 240/854) muhtemelen bir Hanefî ve Mu'tezilî idi. İhtiyatla yaklaşılması gereken bir istisna dışında ilk dönem tabakât yazarları, İbn Ebû Duâd'ın eğitimi ve fıkıh ilmiyle meşguliyeti konusunda sessizdirler. Klasik hukuk ekolleri onun yaşadığı dönemde henüz şekilleniyordu ve kendisi varlığını sürdürememiş olan Basra ekolüne muhtemelen daha yakındı. İhtiyatla yaklaşılması gereken istisna ise Ebü'l-Kâsım el-Belhî'dir (ö. 319/931?). Belhî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinin yayımlanmış olan nüshasında İbn Ebû Duâd iki yerde geçer. Bunlardan birisinde, İbn Ebû Duâd'ın Hanefî fıkhını savunduğu ve hadis rivayetleri ile güçlendirdiği ifade edilmekte, ikincisinde ise ismini zikretmek dışında hiçbir bilgi bulunmamaktadır.[31] İbnü'n-Nedîm bu rivayetlerden ilkini, İbn Ebû Duâd ile değil İbnü's-Selcî ile ilişkilendirmek suretiyle aynen nakleder.[32] Kuvvetle muhtemeldir ki, Belhî'nin eserinde yer alan İbn Ebû Duâd'a ait ilk atıf aslında İbnü's-Selcî hakkındadır ve İbnü'n-Nedîm bunu doğru biçimde aktarmaktadır. Belhî'nin eserinde yer

27 Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (Abû l-Hasan al-Aš'arī), *Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam*, ed. Hellmut Ritter, Wiesbaden, 1963, s. 582.

28 Bk. dpn. 2.

29 Bk. el-Eş'arî, *Dogmatischen Lehren*, index.

30 Bk. Ebü'l-Kāsım el-Belhî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn* (nşr. Fuad Seyyid, *Fadlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, Tunus, 1974 içinde), s. 57-119; Kādî Abdülcebbār, *Fadlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* (nşr. F. Seyyid, *a.g.e.* içinde), s. 129-350; İbnü'l-Murtazā, *Die Klassen der Mu'taziliten*, ed. Susanna Diwald-Wilzer, Wiesbaden, 1961. Hanefîlik ve Mihne konusunda ayrıca bk. W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh, 1973, s. 285 vd. [= *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara, 1981, s. 355 vd.]; Hinds, "Mihna", *EI²*, [VII, 2-6].

31 Seyyid, *Fadlü'l-i'tizâl*, s. 105.

32 İbnü'n-Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist*, nşr. Gustav Flügel vdğr., Leipzig, 1872, s. 206.

alan İbn Ebû Duâd'a ait tek orijinal atıf ise ismini zikretmek dışında hiçbir bilgi içermemekte olup, İbnü'l-Murtazâ'nın eserinde yer alan ve benzer bir biçimde yalnızca ismine rastladığımız tek atfın kaynağı da budur.[33] İbnü'n-Nedîm, en azından İbn Ebû Duâd'ın oğlunun Ebû Hanîfe'nin müntesibi olduğunu kaydeder.[34] İbn Ebû Duâd, geç dönem tabakât yazarı İbn Ebü'l-Vefâ [el-Kureşî] (ö. 775/1373) tarafından bir Hanefî olarak değerlendirilmektedir.[35] Kelâma yönelik ilgisi söz konusu olduğunda, İbn Ebû Duâd'ın Ebü'l-Kâsım el-Belhî tarafından Mu'tezile içinde anılması da muhtemelen güvenilir bir yaklaşımdır (tabii ki Mu'tezile onun yaşadığı dönem itibariyle ne kadar insicamlı bir kelâmî grup/fırka niteliği taşıyorsa). İbnü'l-Murtazâ, İbn Ebû Duâd'ın sahip olduğu birikimi Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'tan (ö. 235/849-50?) öğrendiğini ileri sürerken, İbnü'n-Nedîm de onu önde gelen bir Mu'tezilî olarak tanımlar.[36]

Dolayısıyla tüm bu bilgiler ışığında, Mihne'nin Mu'tezile ile ilişkisinin oluşum aşamasındaki Hanefî mezhebiyle ilişkisinden daha zayıf olduğu ortaya çıkmaktadır. Ehl-i hadîs yaygın olarak Ebû Hanîfe'yi Kur'an'ın yaratılmışlığı tezini kabul etmekle itham ederler.[37] Ahmed b. Hanbel de bu tür suçlamaları sık sık tekrar eder.[38] Mihne açısından Mu'tezile'nin çok önemli

33 İbnü'l-Murtazâ, *Klassen*, s. 62.

34 İbn Hacer [el-Askalânî], *Lisânü'l-Mîzân*, 7 cilt, Haydarâbâd, 1329-31, I, 171 (İbnü'n-Nedîm'den naklen).

35 İbn Ebü'l-Vefâ [el-Kureşî], *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye* (nşr. Abdülfettah Muhammed Hulv, 2 cilt, Kahire: İsâ el-Halebî, 1978), I, 134 vd. = (2 cilt, Haydarabad, 1332/1914), II, 390 [Tespit edebildiğimiz kadarıyla, A. M. Hulv neşri 5 ciltlik olup Dâru ihyâi'l-kütübi'l-arabiyye tarafından tarafından 1978'de yayımlanmış ve 1993'te Cize'de tıpkıbasımı yapılmıştır -çev.-].

36 Bk. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, I, 171; İbnü'l-Murtazâ, *Klassen*, s. 125 (İbnü'n-Nedîm'den naklen).

37 Buhârî, *Kitâbü'd-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, nşr. Bûrân ed-Dâvî, Beyrut, 1984, s. 149; İbn Abdülber, *el-İntikâ fî fedâili's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ' Mâlik ve'ş-Şâfiî ve Ebî Hanîfe*, Kahire, 1350, s. 150 (Sâcî'nin *Kitâbü'l-'İlel*'inden naklen); Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XII, 349; XIII, 375, 378, 379, 382, 386; Wilferd Madelung, "The Origins of Controversy Concerning the Creation of the Koran", *Orientalia Hispanica*: sive studia F. M. Pareja octogenaria dicata (Leiden, 1974), s. 509: Madelung burada Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin *el-İbâne*'sine (Hydebarad, 1948, s. 29) atıf yapar.

38 Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-'İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, nşr. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas, 4 cilt, Beyrut, 1988, II, 545, 546; III, 276; Abdullah b. Ahmed [b. Hanbel], ☞

olmadığını kabul ettiğimizde, Ahmed b. Hanbel'in onlara yönelik ithamlarının da ne kadar az olduğu fark edilecektir. İbn Ebû Ya'lâ'nın *Tabakât*'ının iki yerinde insanın fiillerinden sorumlu olması konusunda Mu'tezilî doktrine yönelik eleştirisi yer alırken,[39] VI. Akîde metninin –Laoust'un ifadesiyle– bir yerinde de günah-küfür ilişkisine dair görüşlerine yönelik bir eleştirisi yer alır.[40] Ahmed b. Hanbel onları hiçbir zaman Kur'an'ın yaratılmışlığını savunmakla suçlamaz. Bu tezi savunanları "Cehmiyye" olarak adlandırır.

III. (IX.) yüzyılın son çeyreğine gelindiğinde, Hanbelîler için Mu'tezile kesinlikle daha acil bir sorun hâline gelmişti. Zira bu döneme ait akîde metinleri Mu'tezile'nin hataları konusunda Ahmed b. Hanbel'e ait metinlere nazaran daha fazla şey söylemektedirler. Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah (ö. 290/903), *Kitâbü's-Sünne* adlı eserinin uzunca bir bölümünü Amr b. Ubeyd'e yönelik ithamlara ayırmıştır ve bu ithamlardan yalnızca ilki Ahmed b. Hanbel'e aittir.[41] Ahmed b. Hanbel'in itikadi görüşleri hakkında Hanbelî fakih Ebû Bekir el-Hallâl (ö. 311/923) tarafından yapılmış olan kısa derlemede, Mu'tezile'nin *istitâa* ve *adl* görüşlerine dair, doğrudan atıf niteliği taşımayan ifadeler yer alır.[42] Berbehârî (ö. 329/941) *Şerhu Kitâbi's-Sünne* adlı eserinde, III. (IX.) yüzyıl Mu'tezile'sinden Hişâm el-Fûtî (iki yerde), Sümâme b. Eşres ve Ebü'l-Hüzeyl'i [el-Allâf] ismen zikreder ve eleştirir.[43] Hanbelîlere ait daha sonraki akîde metinlerinde öncekinden farklı olarak Mu'tezile'nin böyle önemli bir yer işgal etmesi, Mu'tezile'nin klasik döneminin ancak yüzyılın son çeyreğinde başladığını ortaya koyan son bulguları desteklemektedir.[44]

Câmiu'l-'İlel, II, 51, 52, 190. Wilferd Madelung, Ahmed b. Hanbel'in kendisinin Ebû Hanîfe'yi Kur'an'ın yaratılmışlığı görüşüyle itham etmediğini belirtir (Madelung, "Creation of the Koran", s. 509 vd.). Fakat bu değerlendirme, adları geçen Hanbelî eserlerinin yayımlanmasından önce yapılmıştır.

39 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 145, 184.

40 İbn Ebû Ya'lâ'dan naklen, [*Tabakât*], I, 343.

41 Abdullah b. Ahmed [b. Hanbel], *Kitâbü's-Sünne*, nşr Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtânî, 2 cilt, Demmâm, 1986, II, 434-22 [doğrusu 434-43 -çev.-].

42 Ahmed b. Hanbel (doğrusu Ebû Bekir el-Hallâl), *el-Akîde li'l-İmâm Ahmed b. Hanbel [rivâyetü Ebî Bekir el-Hallâl]*, nşr. Abdülazîz İzzeddin es-Seyravân, Şam, 1408/1988, s. 114.

43 İbn Ebû Ya'lâ'dan naklen, [*Tabakât*], II, 27, 38.

44 Erken dönem ve klasik dönem Mu'tezilesi hakkında bk. Gimaret, "Mu'tazila", özellikle s. 784.

Cehmiyye, yani "Kur'an'ın yaratılmış/mahlûk olduğunu kabul etmek, Allah'ın [insanlarca] işitilebilecek biçimde konuştuğunu inkâr etmek gibi düşüncelere sahip olanlar" hakkında en fazla suçlama Ahmed b. Hanbel'den gelmiştir.[45] Ahmed onlara yönelik ithamların en fazla aktarıldığı kişi olduğu gibi, aynı zamanda onlar hakkında kullandığı üslup *Râfızîlik* ve *Mu'tezile* de dahil olmak üzere diğer gruplar hakkındaki üslubundan daha ağırdır. Örneğin, Kur'an'ın yaratılmış olduğunu beyan eden bir kimseden önce tövbe etmesinin isteneceği, eğer bunu kabul etmezse öldürüleceği görüşündedir.[46] Kendisinden rivayet edilen bir diğer görüş ise, en azından onlar arasındaki propagandacıların (*du'ât*, *hutabâ*) öldürülmesi gerektiği yönündedir.[47]

Ahmed b. Hanbel Ilımlı-Akılcılara Karşı

Ahmed b. Hanbel, Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı konusunda konuşmayan *Vâkıfe* ile Kur'an'ın kendisi yaratılmamış olmakla birlikte insanların telaffuz ettiği şeyin (*lafz*) yaratılmış olduğunu söyleyen *Lafziyye*'yi de *Cehmiyye*'ye dahil eder; hatta onların asıl Cehmiyye'den daha kötü durumda olduklarını ifade eder.[48] Gelenekçi müslümanlar [ehl-i hadîs] daha sonraki dönemlerde, yaratılmamış Kur'an ile yaratılmış Kur'an telaffuzu arasında böyle bir ayırımı benimseyeceklerdir.[49] Ancak Ahmed b. Hanbel, böyle bir ayrımı açıkça Cehmiyye'nin yaratılmış Kur'an doktrini ile özdeşleştirir ve kesinlikle reddeder.[50]

---

45 Cehmiyye'nin gerçekte var olmayan bir grup olduğu konusunda bk. özellikle Watt, *Formative Period*, s. 143-47. Cehm b. Safvân'a ilk dönem müslüman düşünürler arasında önemli bir yer veren karşıt bir değerlendirme için bk. Halid el-Aselî, *Cehm b. Safvân ve mekânetûhâ fi'l-fikri'l-İslâmî*, Bağdat, 1965. Aselî, Cehm'in Mu'tezile'ye değil, aksine onların Cehm'e tâbi olduklarını iddia etmekle birlikte (s. 161-67), Allah'ın konuşmasının [kelâm] niteliği konusunda İbn Teymiye'yi esas alarak Cehm ile Mu'tezile arasında bir ayırım yapar (s. 168 vd.).

46 İbn Ebû Ya'lâ, [*Tabakât*], I, 156; Ebû Saîd [Osman b. Saîd] ed-Dârimî, *Kitâbü'r-Red ale'l-Cehmiyye*, ed. Gösta Vitestam, Lund, 1960, s. 101.

47 İbn Ebû Ya'lâ, [*Tabakât*], I, 95; [Ebû Saîd Osman b. Saîd] ed-Dârimî, *Reddü'l-İmâm ed-Dârimî Osman b. Saîd ale'l-Merîsî el-anîd*, nşr. M. Hâmid Fikî (Kahire, 1358), s. 118 = (y.y.: Dâru'l-Furkân, 1985?), s. 120.

48 İbn Ebû Ya'lâ, [*Tabakât*], I, 21, 29, 165, 172, 414.

49 Örneğin Zehebî bunlardandır: bk. *Siyer*, XII (nşr. Sâlih es-Semr, 1983), 82.

50 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 65 vd.; İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 41, 62, 75, 94, 111, 120, 121, 288.

Lafziyye mensubu olanların bazıları ismen zikredilmektedir. Bizzat eleştirilenler arasında ismi en çok anılan kişi, bir sûre eş-Şâfiî'ye öğrencilik yapan ve onun Bağdat doktrininin (mezheb-i kadîm) en önemli râvisi olan[51] Hüseyin el-Kerâbîsî'dir (ö. 248/862-63?). Öyle görünüyor ki Kerâbîsî, bir kimsenin ağzından çıkan Kur'an telaffuzunun yaratılmış olduğu görüşünü ileri süren ilk ve en önemli kişidir.[52] Ahmed b. Hanbel onu Bişr el-Merîsî'nin takipçisi/selefi olarak tanımlar.[53] Kerâbîsî de ona karşı kızgınlığını şöyle ifade etmiştir: "Ne yapacağız bu adamı? 'Yaratılmıştır' desek 'Bid'at' diyor; 'Yaratılmamıştır' desek yine 'Bid'at' diyor."[54] Kerâbîsî'nin ardından onun "lafz" doktrini Ahmed eş-Şerrâk (en meşhur olduğu zaman: yak. 240/854-55 yılı), Ebû Sevr (ö. 240/854), İbn Küllâb (ö. yak. 240/854-55), Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857-58), Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884) ve muhtemelen Buhârî (ö. 256/870) tarafından benimsenmiştir.[55]

Hanbelî geleneğe göre, Kerâbîsî'den sonra Ahmed b. Hanbel'i en çok rahatsız eden kişi Ebû Sevr olmuştu. Ebu Sevr de eş-Şâfiî'nin Bağdat'taki öğrencilerinden ve Bağdat doktrininin önde gelen râvîlerinden birisiydi.[56] Re'yi bir yenilik (bid'at) olarak nitelendirmek suretiyle kendisini ehl-i hadîs ile aynı safa koyuyordu.[57] Ebû Sevr bazen kendi başına bazen de Kerâbîsî ile birlikte tenkit edilmiştir.[58] Onun Ahmed b. Hanbel tarafından hor görülmesine neden olan hatası, Kur'an'ın kendisi yaratılmamış

---

51 Bk. Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*, 3 ciltte 4 cilt, Kahire, 1927, II, 284.

52 el-Eş'arî, *Dogmatischen Lehren*, s. 602; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 181.

53 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 66; İbn Ebû Ya'lâ, [*Tabakât*], I, 62.

54 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII, 65.

55 Ahmed eş-Şerrâk için bk. Hallâl, *Müsned*, özellikle s. 547. İbn Küllâb ve Ebû Sevr için bk. İbn Abdülber, *İntikâ*, s. 156. İbn Küllâb, Dâvûd ez-Zâhirî ve Buhârî için bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, II, 361 vd. Muhâsibî hakkında aşağıda bilgi verilecektir. Ahmed b. Hanbel, aynı bid'at sebebiyle Şamlı muhaddis Hişâm b. Ammâr'ı (ö. 244/858-59?) da suçlamış, fakat onu Kerâbîsî ile irtibatlandırmamıştır (Hallâl, *Müsned*, s. 556). Yine Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylemeyi reddettiği için hapsedilen ve orada vefat eden (228/843) Nuaym b. Hammâd'ın Kur'an telaffuzunun mahlûk olduğu görüşünde olduğunu duymuş, fakat onu da Kerâbîsî ile irtibatlandırmamıştı (*a.g.e.*, s. 549).

56 Bk. dpn. 51.

57 Hatîb el-Bağdâdî, [*Târîhu Bağdâd*],VI, 67 vd.

58 İbn Ebû Ya'lâ, [*Tabakât*], I, 211, 212, 255, 414.

olmakla birlikte Kur'an telaffuzunun yaratılmış olduğunu söyleyen –böylece Kerâbîsî'nin izinden giden- bir kimseyi itham etme konusunda yeterince sert bir üslup kullanmamış olmasıdır.[59] Ancak öyle görünüyor ki, Ebû Sevr'in daha fazla eleştiri aldığı husus, "Allah Âdem'i *kendi* suretinde yarattı" hadisi ile ilgili yorumudur. Ebû Sevr bu hadise Ahmed b. Hanbel gibi "Allah'ın suretinde" değil "Âdem'in suretinde" yorumunu getirmiştir.[60]

Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Hanbel'in Ebû Sevr'e yönelik övgülerini içeren karşıt rivayetler aktarır. Bunlardan birisinde Ebû Sevr, Sûfyân es-Sevrî ile aynı konumda değerlendirilmektedir.[61] Hanbelî fakih Ebû Bekir el-Hallâl'ın yorumuna göre, Ahmed bid'atçi görüşlerinden haberdar oluncaya kadar onu övmüş, daha sonra suçlamıştır.[62] Ancak bu yorumu, oğlu Abdullah Ebû Sevr'in cenazesinden döndüğünde Ahmed b. Hanbel'in onu övdüğünü gösteren rivayet[63] ile uzlaştırmak mümkün değildir. Hatîb el-Bağdâdî fıkıhta Şâfiî, kelâmda ise Eş'arî idi ve Hanbelîlerle arası pek iyi değildi.[64] Dolayısıyla onun ortaya koyduğu Ebû Sevr yanlısı rivayet geleneği, muhtemelen yukarıda değindiğimiz eş-Şâfiî yanlısı gelenek ile aynı kategoride değerlendirilmelidir.

Öyle görünüyor ki, Ahmed b. Hanbel'in muhalefeti Lafziyye'den iki kişiye karşı şiddete başvurulmasına neden olmuştur: her ikisi de zâhid olan Ahmed eş-Şerrâk ve Hâris el-Muhâsibî. Ahmed b. Hanbel Tarsus'tan, Kur'an telaffuzunun yaratılmış olduğunu söylediği gerekçesiyle Ahmed eş-Şerrâk'ı eleştiren mektuplar almıştı. Şerrâk Bağdat'a döndüğünde böyle bir şey söylemediğini iddia etti; fakat Ahmed ona inanmayarak kimsenin onunla aynı mecliste bulunmaması talimatını verdi. Şerrâk hemen Bağdat'ı terkedip Abbâdân'a gittiyse de, Ahmed b. Hanbel'in bir yakını şehrin valisini ikna ederek bir tellâl çıkarıp tüm hanlara kimsenin onunla oturmaması talimatını duyurmasını sağladı ve Şerrâk bu şehirden de kovuldu.[65]

---

59 Hallâl, *Müsned*, s. 544.

60 İbn Ebû Ya'lâ, [*Tabakât*], I, 93, 212, 309.

61 Hatîb el-Bağdâdî, [*Târîhu Bağdâd*], VI, 66-69.

62 İbn Ebû Ya'lâ'dan naklen, [*Tabakât*], I, 328.

63 Hatîb el-Bağdâdî, [*Târîhu Bağdâd*], VI, 68 vd.

64 Bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 6 cilt, Haydarâbâd, 1357-1360, VIII, 267 vd.

65 Hallâl, *Müsned*, s. 547.

Muhâsibî önce Kûfe'ye kaçmış ve orada Ahmed b. Hanbel'in kendisine muhalif olmasına neden olan tüm görüşlerinden vazgeçtiğini ilan etmişti. Ahmed'in onun pişmanlığını kabul etmemesi üzerine –belki de çok açık olmaması sebebiyle-, Muhâsibî Bağdat'a döndü; fakat saklandı. Ahmed'den iki yıl sonra Bağdat'ta vefat edip toprağa verildiğinde, cenaze namazını yalnızca dört kişi kılacaktı.[66]

Erken dönem Hanbelî kaynaklarından hiçbirisinde Ahmed b. Hanbel'in Hâris el-Muhâsibî'yi ne ile suçladığına dair açık ifadeler bulunmaz. Ancak kuvvetle muhtemeldir ki, suçlama konusu yine Kur'an telaffuzu konusundaki tavırdır. Erken dönem Sûfî tabakâtı yazarı Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî'nin (ö. 341/952?) kaydettiğine göre, Muhâsibî Kur'an'ın telaffuzu (*lafz*) ve iman hakkında konuşmuştur (teoloji yapmıştır).[67] Ahmed b. Hanbel bizzat Muhâsibî'yi Cehmîlik ile ilişkilendirir. Bunun nedeni, muhtemelen Kur'an telaffuzunun mahlûk olduğunu söylemiş olması ve aynı zamanda imânın mahlûk olduğu görüşüne sahip olmasıydı.[68] (İmânın mahiyeti konusunda Ahmed'den farklı görüşler rivayet edilmiştir: Yaygın olan rivayete göre, ne "mahlûk" ne de "mahlûk değil" denilebilir, yani bir *vakf* tavrı benimsenmelidir. Diğer rivayetlere göre, dil ile ikrâr edilen imân mahlûk değil, insanın fiillerinde tezâhür eden imân ise mahlûktur.[69]) Muhâsibî'nin etkisiyle meşhur zâhid Bedr el-Megâzilî'nin (ö. 282/895: Bağdat) de Cehm'in görüşünü benimsemiş olmasını Ahmed b. Hanbel ağır bir dille eleştirir.[70] Bunların yanısıra Ahmed, Allah'ın sesinin duyulabileceği konusunda Muhâsibî'nin kafaları karıştırdığından da haberdardı.[71]

---

66 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, nşr. Ömer Abdüsselam Tedmûrî – Beşşâr Avvâd Ma'rûf vdğr., 52 cilt, Beyrut, 1407-1421/1987-2000, XVIII (h. 241-250), 209 (Kûfe, pişmanlık); Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 216 (saklanma, ölüm). Buna mukabil, erken dönem Şâfiî tabakât yazarı Abbâdî, Muhâsibî'nin Basra'da vefat ettiğini kaydeder: Abbâdî, *Kitâbü Tabakâti'l-fukahâi'ş-Şâfi'iyye*, ed. Gösta Vitestam, Leiden, 1964, s. 27.

67 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XVIII [h. 241-250], 209 (İbnü'l-A'râbî'nin *Tabakâtü'n-nüssâk*'ından naklen).

68 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 62 vd., 233 vd.

69 İbn Ebû Ya'lâ, [*Tabakât*], I, 93 vd.; II, 176; Hallâl, *Müsned*, s. 560. Krş. Ahmed b. Hanbel (doğrusu Hallâl), *Akîde*, s. 117 vd.

70 İbn Ebû Ya'lâ, [*Tabakât*], I, 233. Krş. Hallâl, *Müsned*, s. 352 vd.

71 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XVIII [h. 241-250], 209 vd.

Bir rivayete göre, Ahmed b. Hanbel sırf *kelâm* (teoloji alanında diyalektik akıl yürütme) ile meşgul olduğu için Muhâsibî'den uzak duruyordu.[72] Rivayet çok açık olmasa da, Ahmed'in *kelâm*ın her çeşidine –savunma amacıyla bile yapılsa- karşı güvensizlik ifade eden, kelâm ile uğraşanları Ehl-i sünnet'ten dışlayan ve müntesiplerinin kelâm ile meşgul olanlarla –Sünnet'i savunuyor olsalar bile- bir araya gelmelerini yasaklayan tavrıyla uyum içindedir.[73] Yine bu rivayet, Muhâsibî'nin "lafz" konusundaki görüşlerden herhangi birisini desteklediğini reddetmiş olmasıyla[74] da uyumludur. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, aktardığı bir rivayette, Muhâsibî'nin *kelâm* konusundaki görüşlerinden birisini muhafaza etmiş olmaktadır. Bu rivayete göre Hâris bir zamanlar şu görüşe sahipti: "Her ne kadar Allah'ın sıfatları birbirinden farklı iseler de, Allah bu sıfatlarından başka birşey değildir."[75] Buna mukabil Bişr el-Merîsî, örneğin Allah'ın işitmesinin (*semâ*) görmesinden (*basar*), yüzünün elinden farklı bir şey olmadığını açıkça ifade etmişti ki, bu Muhâsibî'nin karşı çıktığı görüştür -şayet sözü geçen Hâris, Hâris el-Muhâsibî ise-.[76]

Ayrıca Hâkim en-Nîsâbûrî'nin naklettiği bir rivayete göre, Ahmed b. Hanbel bir müntesibiyle birlikte Muhâsibî'nin bulunduğu bir meclise gider ve gizlice onu dinler. Muhâsibî'nin bilgeliği karşısında gözyaşlarına boğulur ve bunun ayak uyduramayacağı çok ileri bir seviye olduğunu düşünerek o müntesibinin Muhâsibî ile birlikte olmasını yasaklar.[77] Geç dönem yazarlarından bir kısmı, Ahmed'in Muhâsibî'ye yönelik hasmâne tavrı hakkındaki bu yorumu, kelâm ile ilgili yoruma tercih ederler. Ancak bu muhtemelen kendilerinin kelâma karşı muhalefetlerinin daha zayıf olması ve Muhâsibî'ye karşı daha saygılı olmalarından kaynaklan-

---

72 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 215 vd. (Sülemî'nin muhtemelen *Mihenü's-sûfiyye*'sinden naklen).

73 İbn Ebû Ya'lâ, [*Tabakât*], I, 242, 334.

74 Joseph van Ess, *Die Gedankenwelt des Hârit al-Muhâsibî*, Bonn, 1961, s. 205 vd.

75 el-Eş'arî, *Dogmatischen Lehren*, s. 546.

76 Dârimî, *Reddü'l-İmâm ed-Dârimî* (1358), s. 22 = (1985), s. 24 vd.

77 Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 214 vd.
Çevirenin notu: Ahmed b. Hanbel, kendi müntesipleri arasında Muhâsibî ile sık sık görüştüğünü bildiği birisinden, bir gün onu evine çağırmasını ve kendisinin de yan odadan gizlice onu dinlemesine izin vermesini ister ve olaylar böyle gelişir.

maktadır.[78] Bu hikayenin kesinlikle doğru görünmediği konusunda, ben de Zehebî ile aynı görüşü paylaşma eğilimindeyim.[79]

Ahmed b. Hanbel, "Kur'an telaffuzunun mahlûk olduğu" konusunda Kerâbîsî'nin görüşünü kabul ettiği için Dâvûd ez-Zâhirî'yi de ağır bir dille eleştirmiştir.[80] Ayrıca Dâvûd, cennette bulunan ve yaratılmamış olan orijinal Kur'an ile insanlar arasında bulunan yaratılmış Kur'an arasında da bir ayırım yapmıştı.[81] Onun özellikle meşhur olan görüşüne göre ise, Kur'an *kadîm* değil *muhdes*tir. Yani her ne kadar onun mahlûk olmadığını düşünmek mümkün ise de, Kur'an'ın mevcut olmadığı bir zaman olmuştur.[82] Daha sonraki dönemlerde ehl-i hadîs mensupları], yaratılmamış bir Kur'an ile hâlen var olan Kur'an arasında böyle bir ayırımı da kabul edeceklerdi.[83] Ancak bu ayırım, Ahmed b. Hanbel ve onun çağındaki ehl-i hadîs tarafından tamamen reddedilmiştir. Nîşâbûr'un [Nîşâbûr ehl-i hadîsi'nin] reisi Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî (ö. 258/872?), Ahmed'e ve diğer şehirlerin reislerine mektuplar yazarak onları Dâvûd konusunda uyarmış ve Dâvûd Bağdat'a geldiği zaman Ahmed onunla görüşmeyi reddetmişti.[84]

Son olarak, Ahmed b. Hanbel'in Hanefî fakih İbnü's-Selcî'yi de Kerâbîsî'ye ait "lafz" görüşünü benimseyenler arasında kabul ettiği rivayet edilir.[85] İbnü's-Selcî'nin Kur'an konusundaki tavrı hakkında yalnızca olumsuz değerlendirmeler bulunmakta ve bunlar birbiriyle çelişmektedir. En uçta yer alan rivayetlerden birisine göre, İbnü's-Selcî vasiyetinde şöyle bir istisna yapar: "Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyenler dışında herhangi bir kimseye, mirasımın üçte birinden (bir pay) verilmeyecektir."[86] Herat'ta ehl-i

78 Örneğin bk. Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, nşr. M. Muhammed et-Tenâhî ve Abdülfettâh Hulv, 10 cilt, Kahire, 1964-76, II, 279; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14 cilt, Kahire, 1932-39, X, 330; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, II, 136.

79 Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, 4 cilt, Kahire, 1963, I, 430.

80 Zehebî, *Siyer*, XIII (nşr. Ali Ebû Zeyd, 1983), 103; Hatîb el-Bağdâdî, [*Târîh*], VIII, 374 (Hallâl'dan -muhtemelen *Kitâbü's-Sünne*'sinden- naklen).

81 Hatîb el-Bağdâdî, [*Târîh*], VIII, 374.

82 el-Eş'arî, *Dogmatischen Lehren*, s. 583.

83 Bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, X, 272.

84 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 373 vd.; İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 58.

85 Hanefî geleneğinde daha çok İbn Şücâ' diye anılır.

86 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IX, 221.

hadîsin reisi olan Ebû Saîd ed-Dârimî [ö. 280/894] sürekli ona yüklenir.[87] Zaman zaman İbnü's-Selcî'nin *vakf* tavrını benimsediği, yani Kur'an'ın yaratılmış ya da yaratılmamış olduğunu beyan etmeyi reddettiği de ifade edilir.[88] Ancak Kerâbîsî'ye uyarak Kur'an'ın telaffuzu konusunda konuştuğu için Ahmed b. Hanbel'in onu bizzat eleştirdiği nakledilmektedir.[89]

Ahmed b. Hanbel'in, Kur'an konusunda agnostik davrandıkları için iki Basralı Mâlikîyi öncekilere göre daha yumuşak bir üslupla eleştirdiği söylenir. Bunlar Ahmed b. el-Muazzel (ö. yak. 240/855-54) ve öğrencisi Ya'kûb b. Şeybe'dir (ö. 262/875-76). İbnü'l-Muazzel'in Mâlikî fıkhını Irak'a taşıdığı rivayet edilir.[90] Bu şekilde *hadis*ten bağımsız olarak *fıkıh* öğretme faaliyeti, İbnü'l-Muazzel'in çağdaşı olan ehl-i hadîs tarafından hor görülüyordu. İbnü'l-Muazzel, Ebû Dâvûd [es-Sicistânî]'yi *hadis* peşinde koşmaktan [talebü'l-hadîs] vazgeçirmeye çalışmış olup[91] kendisi ricâl tenkidi ansiklopedilerinin hiçbirisinde yer almaz. Dolayısıyla bütün bunlar dikkate alındığında, İbnü'l-Muazzel hem kelâm hem de fıkıh alanında bir ılımlı-akılcı gibi görünmektedir. Ahmed b. Hanbel, Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunda görüş beyan etmekten kaçındığı için onu tahkir etmiştir.[92] Yine Ya'kûb b. Şeybe'yi de aynı suçla mahkum eder.[93]

Ilımlı-Akılcılar

Ahmed b. Hanbel'den sonraki Hanbelîler ile aralarındaki anlaşmazlıkları esas alarak, daha başka şahsiyetleri de "ılımlı-akılcılar" diye tanımlayabiliriz. Meşhur muhaddis Buhârî (ö. 256/870), Kur'an telaffuzunun ya-

---

87 46. ve 47. dipnotlarda zikredilen kaynakların yanı sıra ayrıca bk. Ess, *Theologie und Gesellschaft*, I, 181 vd.

88 el-Eş'arî, *Dogmatischen Lehren*, s. 583; Hatîb el-Bağdâdî, [*Târîh*], V, 351.

89 İbn Ebû Ya'lâ, [*Tabakât*], I, 94, 120.

90 İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir [1 ciltte 8 cilt, Kahire, 1345/1925, II, 671]. Adının [el-Muazzel] yazılışı hk. bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Tebsîru'l-müntebih bi tahrîri'l-"Müştebih"*, nşr. M. Ali en-Neccâr ve A. Muhammed el-Bîcâvî, 4 cilt, Kahire, 1964?-1967, IV, 1299. [İbnü'l-Muazzel hk. geniş bilgi için bk. Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 163-74. -çev.-]

91 Zehebî, *Siyer*, XI, 520.

92 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XVII (h. 231-240), 54.

93 Hatîb el-Bağdâdî, [*Târîh*], XIV, 282.

ratılmış olduğunu kabul ettiği için hayatının sonlarına doğru Nîşâbûr'dan çıkarılmıştı. Bunun sorumlusu, daha önce Dâvûd ez-Zâhirî'yi kabul etmemesi konusunda Ahmed b. Hanbel'i uyarmış olan, ehl-i hadîsin lideri Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî idi.[94] Bu defa da bazı Bağdatlılar –şüphesiz ki Hanbelîler- Muhammed b. Yahyâ'yı uyarmışlardı.[95]

Oldukça etkili bir Mısırlı Şâfiî olan Müzenî'nin (ö. 264/878?) *kelâm* ile meşgul olduğu konusunda hiçbir şüphe yoktur. Meşhur muhaddislerden Ebû Zür'a er-Râzî (ö. 264/878) ondan ders almak istememişti; çünkü Müzenî yalnızca *kelâm* ve *münâzara* öğretmesine karşın kendisi sadece *hadis*e ilgi duyuyordu.[96] Müzenî'nin kelâm ile ilgili bir görüşü meşhurdur ve bu görüş kendisini çok açık bir biçimde Bağdatlı ılımlı-akılcılarla aynı çizgide buluşturmaktadır: "İsim müsemmâdan farklı bir şeydir."[97] Bu konuda İbn Küllâb da aynı görüşü paylaşıyordu.[98] Müzenî aynı zamanda Kur'an telaffuzunun mahlûk olduğu görüşüne sahip olmakla itham ediliyordu.[99] Bir başka rivayete göre, bizzat Kur'an'ın kendisinin de mahlûk olduğunu söylediği için öğrencileri bir süre kendisini terketmişti.[100] Müzenî'ye yönelik suçlama, eş-Şâfiî'nin bir diğer [Mısırlı] öğrencisi Büveytî'nin (ö. 231/846?) tutuklanmasıyla ilişkili olabilir. Büveytî, Kur'an'ın mahlûk olmadığını ifade ettiği için zorla Irak'a götürülmüş ve orada hapisteyken vefat etmişti. Onu itham edenler arasında Müzenî'nin de bulunduğu söyleniyordu.[101] Ahmed b. Hanbel'le ilişkisine gelince, Müzenî'nin, Kur'an konusundaki bir suçlamaya cevap verirken, onun akîdesinin bir özetini sunarak tasdik ettiği rivayet edilmektedir.[102]

---

94 Hatîb el-Bağdâdî, [*Târîh*], II, 31; VIII, 373 vd.; İbn Ebû Ya'lâ, [*Tabakât*], I, 58; Zehebî, *Siyer*, XIII, 99, 103.

95 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 31.

96 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 204.

97 Bk. Huşenî, *Tabakâtü ulemâi İfrîkiyye*, nşr. Mohammed ben Cheneb, Paris 1915, s. 213; a.mlf., *Kudâtu Kurtuba ve Ulemâü İfrîkiyye*, nşr. İzzet el-Attâr el-Hüseynî, Kahire 1372, s. 179.

98 Abbâdî, *Tabakât*, s. 27 (Abdullah b. Saîd = İbn Küllâb).

99 Halîlî, *el-İrşâd fî ma'rifeti ulemâi'l-hadîs* (Silefî rivayeti), Ayasofya Ktp. (İstanbul), [nr.] 2951, [vr.] 56a.

100 İbn Abdülber, *İntikâ*, s. 110, 111.

101 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XVII (h. 231-240), 423 vd.; [a.mlf.], *Siyer*, XII, 61 vd.

102 Şehit Ali Paşa Ktp. (İstanbul)[nr.] 2763/3. Ayrıca bk. [Sezgin], *GAS*, I, 493, #II; 508, #22a.

Tarihçi ve tefsirci Taberî'yi (ö. 310/923) de ılımlı-akılcılar arasında sayabiliriz. Hayatının sonuna doğru Hanbelîler onu evine hapsettiler ve ziyaretçileriyle görüşmesine engel oldular.[103] Elimizde mevcut olan ortaçağa ait kaynaklarda kendisine yönelik suçlamayla ilgili farklı değerlendirmeler bulunmakla birlikte, bunların çoğunluğu kelâm ya da fıkıh alanındaki ılımlı-akılcı yaklaşımlar ile alakalıdır.[104] Dâvûd ez-Zâhirî ve eş-Şâfiî'nin öğrencileriyle olan yakın ilişkisi ise Taberî'nin ılımlı-akılcılığı konusundaki bir diğer delildir.[105]

Aslında, meşhur ılımlı-akılcıların çoğuyla eş-Şâfiî arasında gevşek bir ilişki kurulabilir. Var olduğu farzedilen III. (IX.) yüzyıl Kûllâbî ekolü içinde eş-Şâfiî ile ilişkisi bulunmayanlar, yalnızca İbn Kûllâb'ın kendisi ve bir sonraki nesilde yer alan Kalânisî'dir.[106] İbn Kûllâb hakkındaki bil-

---

103 Zehebî, *Siyer*, XIV, 272; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 164 (Hâkim en-Nîsâbûrî'nin *Târîhu Nîsâbûr*'undan naklen).

104 Kaynaklarda yer alan [farklı] yorumlar şöyledir: Taberî, Râfızîlik yani aşırı Şiîlik ile suçlanmıştır (İbn Miskeveyh, *The Concluding Portion of the Experiences of the Nations* 1: *Reigns of Muqtadir, Qahir and Radi*, ed. H.F. Amedroz, Oxford, 1920, s. 84; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam* [Haydarâbâd], VI, 172). Taberî, bazı Kur'an ayetleri için farklı bir yorum önermiştir (Yâkût [el-Hamevî], *İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, ed. D. S. Margoliouth, 7 cilt, Leiden, 1907-1927, VI, 436: İsrâ 17/79 bağlamında; İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, VI, 172: Mâide 5/62 bağlamında). Taberî, Ahmed b. Hanbel'i bir fakih olarak değerlendirmek istememiştir (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, nşr. C. J. Thornberg, 13 cilt, tıpkıbasım, Beyrut, 1965-67, VIII, 310 yılı olayları, 134). Son olarak, Taberî *lafz* konusunda bid'atçi bir görüşe sahipti (İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, III, 295).

105 İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 234. Taberî ve İbn Sûreyc, İbn Kuteybe ve Ebû Ubeyd'in [Kâsım b. Sellâm] terkedilmesi, eş-Şâfiî ve Dâvûd ez-Zâhirî'nin ise tercih edilmesi tavsiyesinde bulunmuşlardı (Zehebî, *Siyer*, XIII, 102, 301). [Bu tavsiye söz konusu şahısların fıkıh alanındaki kitapları bağlamında yapılmıştır -çev.-]. Elimizde mevcut olan en eski Şâfiî mezhebi tabakâtı kitabında Taberî'ye de yer verilmektedir (bk. Abbâdî, *Tabakât*, s. 52).

106 Sübkî, İbn Kûllâb'ın Şâfiî mezhebine mensup olduğunu iddia etse de, onun fıkhî faaliyetine ilişkin herhangi bir kanıt ortaya koymaz (Sübkî, *Tabakât*, II, 299 vd.). Ebü'l-Abbas el-Kalânisî hakkında bugüne ulaşmış olan malzeme Daniel Gimaret tarafından bir araya getirilmiştir: D. Gimaret, "Cet autre théologien sunnite: Abû l-'Abbâs al-Qalânisî", *Journal Asiatique*, 277, 1989, s. 227-61. Gimaret, onun fıkıhla ilişkisini gösteren herhangi bir bilgi aktarmadığı gibi, onun tüm eserlerinin kelâma dâir olduğu konusunda İbn Tâhir el-Bâğdâdî'ye atıfta bulunur (*a.g.e.*, s. 234). Kalânisî'yi İbn Kûllâb'ın bir müntesibi olarak değerlendirip değerlendiremeyeceğimiz konusunda Gimaret'in endişeleri vardır (*a.g.e.*, s. 234 vd.). Bu konuda ben de onunla aynı gö- ⇨

gilerin azlığından hareketle denilebilir ki, sonraki nesiller Şâfiîliği temize çıkarmak amacıyla İbn Kûllâb'ı günah keçisi hâline getirmişler, onu olduğundan daha önemli bir konuma yükseltmişler ve ılımlı-akılcı doktrinin günahlarını ona yüklemişlerdir. Örneğin, Şâfiîlik'ten ziyade Kûllâbiyye'yi suçlamanın İbn Huzeyme açısından neden daha uygun olduğunu anlamak çok zor değildir.[107] Benzer bir durumun Cehmiyye için söz konusu olduğu ve Hanefîliği temize çıkarmak için Kur'an'ın yaratılmışlığı doktrininden Cehmiyye'nin sorumlu tutulduğu düşünülebilir.

Söz konusu Şâfiî ılımlı-akılcılardan bazıları, aynı zamanda "fıkıh usulü"nü (*kelâm*ın fıkıh ilmine tatbiki) geliştirmekle meşhurdurlar. V. (XI.) yüzyıl tabakât yazarlarından ikisi, Kerâbîsî'nin hem hukuk teorisi (*usûl-i fıkıh*) hem de pratik hukukî meseleler (*el-fürû'*) hakkında yazdığını naklederler.[108] Bunlardan birisi, Kerâbîsî'nin fıkıh usulünün klasik meselelerinden birisi olan "bir haberin/rivayetin kesin bilgi ifade edip etmeyeceği" konusu hakkındaki yaklaşımını da aktarır.[109] Abbâdî, [Hâris] el-Muhâsibî'nin fıkıh usulünün bir diğer klasik meselesi hakkındaki görüşünü bizlere ulaştırmıştır: "Bir çağda yaşayan alimler, bir önceki çağın alimleri arasında ihtilaflı olan bir konu hakkında ittifak edecek olurlarsa, bu ittifak [icmâ] bir hukuk kaynağı [delil] olarak kabul edilebilir mi?"[110] Dâvûd ez-Zâhirî *kıyas*ı reddetmesiyle meşhurdur. Daha olumlu bir

---

rüşteyim. Kesin ifadelerle bir "Kûllâbî ekolü"nden söz etmek yerine –ki bu yanıltıcı olacaktır-, sınırları çok belirgin olmayan bir "ılımlı-akılcılar" gruplaşmasından söz etmemiz gerektiğini düşünüyorum.

107 İbn Huzeyme (ö. 311 veya 312/yak. 924), 309/921 yılında *Kûllâbiyye* mensubu oldukları gerekçesiyle bazı öğrencilerini reddetmiş ve Ahmed b. Hanbel'in bu grubu fevkalade şiddetli bir şekilde eleştirdiğini ileri sürmüştü: Bk. Zehebî, *Siyer*, XIV, 379 vd. (Hâkim en-Nîsâbûrî'nin *Târîhu Nîsâbûr*'undan naklen); krş. Joseph van Ess, "Ibn Kullâb et la *mihna*" (notlarla birlikte Fr. çev. Claude Gilliot), *Arabica*, 37 (1990), s. 187 vd.

108 Abbâdî, *Tabakât*, s. 24 vd.; Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukâhâ*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut, 1970, s. 102.

109 Abbâdî, *Tabakât*, s. 24. Krş. Weiss, *God's Law*, s. 294 vd. Weiss'in aksine Wael b. Hallaq, özel bir bilgiye sahip olmadığımız gerekçesiyle Kerâbîsî'nin her iki alandaki katkısını da sorgular: bk. Hallaq, "Was al-Shâfi'î the Master Architect of Islamic Jurisprudence?", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 25, 1993, s. 602, dpn. 23.

110 Abbâdî, [*Tabakât*], s. 27. Daha sonraki Şâfiîler arasındaki tartışmalar için bk. Weiss, *God's Law*, s. 247 vd.

yaklaşımla, onun eserleri fıkıh usulünün klasik sorunlarıyla ilgilendiğini gösterecek kadar fazladır.[111] Son olarak, Müzenî'nin bazı *usûl* meseleleri hakkındaki kısa bir eseri bugüne ulaşmıştır.[112]

Şayet ılımlı-akılcılar büyük ölçüde Şâfiîlerden oluşuyorsa, şunu ifade etmek zorundayız ki, Ahmed b. Hanbel ve müntesiplerinin muhalefeti özellikle bu mezhebe yönelikti. Gerçekten de, yapılan son araştırmaların ortaya koyduğu kadarıyla, eş-Şâfiî'nin kendisi bir ehl-i hadîs değil, benim "ılımlı-akılcı" diye adlandırdığım bir ortayolcu idi.[113]

Bundan dolayı, Ahmed b. Hanbel'den sonraki nesilden itibaren Hanbelîlerin eş-Şâfiî hakkındaki değerlendirmeleri olumsuz olmaya başlamıştır. Ahmed, hadis rivayetlerini değerlendirme konusunda eş-Şâfiî'ye yardım eden birisi olarak tasvir edilir.[114] Nitekim Ahmed'in "[eş-Şâfiî'nin] bizden istifadesi, bizim kendisinden istifademizden daha fazla değildir" şeklindeki sözünden hareketle müntesipleri sanki, büyük ölçüde istifade edenin eş-Şâfiî olduğu kanaatine ulaşmışlardır.[115] Ayrıca Ahmed'in öğrencilerine eş-Şâfiî'nin kitaplarından uzak durma tavsiyesinde bulunduğu da kaydedilir.[116] Hatta Mâlikî kaynaklarında yer alan bir rivayete göre, Ahmed b. Hanbel eş-Şâfiî hakkında şunu söylemiştir: "O (muhaddis olarak) güvenilir bir kişi, hadis bilgisi olmayan bir *re'y* ve *kelâm* taraftarı [sâhibü re'y ve *kelâm*] ve bir *müteşeyyi*'dir."[117]

---

111 Bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 216 vd. Özellikle *Kitâbü'l-İcmâ'*, *Kitâbü'l-Haberi'l-vâhid*, *Kitâbü'l-Haberi'l-mücib li'l-'ilm*, *Kitâbü'l-Hucce*, *Kitâbü'l-Husûs ve'l-'umûm* ve *Kitâbü'l-Müfesser ve'l-mücmel*.

112 Müzenî, *Kitâbü'l-Emr ve'n-nehy*: "Le livre de l'ordre et de la défense d'al-Muzani" (Fransızca çevirisiyle birlikte yayınlayan, R. Brunschvig), *Bulletin de l'études orientales*, 11 (1945-1946), s. 145-94. Ayrıca kendisine nispet edilen bir *Kitâbü'l-Kıyâs* bulunmaktadır (bk. George Makdisi, "The Juridicial Theology of Shâfi'î", *SI*, 59, 1984, s. 31) [= a.mlf., *Religion, Law and Learning* içinde, II/31 = a.mlf., *Din Hukuk Eğitim* içinde, s. 112].

113 Hallaq, "al-Shâfi'î", s. 587-605, özellikle 593 vd.

114 Ebû Nuaym [el-İsfahânî], [*Hilyetü'l-evliyâ*, 10 cilt, Kahire, 1352-57/1932-38], IX, 170; İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 6 (oğlu Abdullah b. Ahmed'den naklen).

115 Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-'İlel* (nşr. Vasiyyullah), I, 469 = (nşr. Talât Koçyiğit ve İsmail Cerrahoğlu, Ankara, 1963), I, 158; Ebû Nuaym, [*Hilyetü'l-evliyâ*], IX, 170.

116 İbn Ebû Ya'lâ, [*Tabakât*], I, 38; Zehebî, *Siyer*, XIII, 550.

117 Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, nşr. ⇨

Ehl-i hadîsin eş-Şâfiî'ye yönelik övgüleri, ancak Ahmed b. Hanbel'den sonraki ikinci nesille birlikte başlar. Hallâl, Ahmed'in şu sözünü nakleder: "eş-Şâfiî, benim yürekten sevdiğim kişilerden birisidir."[118] eş-Şâfiî için yazılan ilk müstakil *menâkıb* kitabının yazarı bir ılımlı-akılcı olan Dâvûd ez-Zâhirî olmakla birlikte,[119] ikincisi ehl-i hadîsten olan ricâl tenkitçisi İbn Ebû Hâtim er-Râzî'dir (ö. 327/938).[120] Bu değişiklikte muhtemelen, eş-Şâfiî'ye ait (olduğu söylenen) *er-Risâle*'nin yayılması da –son araştırmalarda 300/912-13 yılları civarında olduğu tespit edildi– bir ölçüde etkili olmuştur.[121] eş-Şâfiî'ye yönelik iâde-i itibar, ılımlı-akılcı çizgideki Şâfiîlerin Hanbelîlerce kabul edilebilir bir duruma gelmelerini sağlamamıştı. Yukarıda, Taberî'nin evinin kuşatma altına alınmasından söz etmiştik. Hanbelîler, 323/935 yılında da cahil insanları kışkırtarak câmilerinden çıkmakta olan Şâfiîlere saldırmışlardı.[122]

A. Bekir Mahmûd, 5 c. (2 ciltte 4 cilt ve Fihrist), Beyrut, ts. [1967-68?], I, 389, 390 [Yazar tüm makalelerinde Kâdî İyâz'ın eserinin bu baskısını kullanmıştır; dolayısıyla bundan sonra *Tertîbü'l-medârik*'e yapılan atıflarda bu baskı esas alınmıştır. -çev.-]

[Yazar, orijinal metindeki "kâne yeteşeyye'u" ifadesini "a Shiite (bir Şiîdir)" şeklinde tercüme etmiş olmakla birlikte, biz bu ifadenin bu şekilde tercüme edilmesinin yanlış anlaşılabileceğini dikkate alarak "müteşeyyi'" terimini tercih ettik. Nitekim *teşeyyu'* ile Râfızîlik arasındaki farka yukarıda yazar kendisi de işaret etmişti. -çev.-]

118 Ahmed b. Hanbel (doğrusu el-Hallâl), *Akîde*, s. 127.

119 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, nşr. Şerafettin Yaltkaya ve Rifat Bilge, 2. bs. [?], 2 cilt, İstanbul, 1941-43, II, 1839.

120 İbn Ebû Hâtim, *Âdâbü'ş-Şâfi'î ve menâkıbüh*, nşr. Abdülganî Abdülhâlık ve İzzet Attâr, Kahire, 1953 = tıpkıbasım, Halep, 1954.

121 Calder, *Studies*, s. 242. George Makdisi'ye göre *er-Risâle*, Sünnîlik [*orthodoxy*] için *kelâm* ve akıl ile hiç ilişkisi olmayan bir ölçü belirleme noktasında tamamıyla ehl-i hadîs eğilimine sahiptir (bk. Makdisi, "The Juridicial Theology of Shâfi'î", s. 5-47, özellikle 43-47 [= a.mlf., *Religion Law and Learning* içinde, II/5-47 = a.mlf., *Din Hukuk Eğitim* içinde, s. 119-122]. Şâfiî literatüründe Ahmed b. Hanbel'in eş-Şâfiî'yi çok fazla takdir ettiğini gösteren ayrı bir rivayet geleneği mevcuttur. Bu konuda örneğin bk. Beyhakî, *Menâkıbü'ş-Şâfi'î*, nşr. Ahmed Sakr, 2 cilt, Kahire, 1969.

122 İbnü'l-Esîr, [*el-Kâmil fi't-târîh*], 323 yılı olayları, VIII, 308. Şüphesiz Taberî ve Şâfiîler hakkındaki suçlamalara daha başkaları (sırasıyla [Ebû Bekir Abdullah] İbn Ebû Dâvûd ve Berbehârî) öncülük ederken, Hallâl esas itibariyle bir fakih olarak faaliyet gösteriyor ve aynen İbn Süreyc'in aynı dönemde geliştirdiği Şâfiî mezhebi gibi bir Hanbelî mezhebi geliştiriyordu. IV. (X.) yüzyılın fakihleri, zâhidleri ve hareket adamları arasında Hanbelîlerin de ayrı bir grup olarak sayılması konusunda bk. İbn Ebû Ya'lâ, [*Tabakât*], II, 43.

İtiraf etmeliyiz ki, ılımlı-akılcıların kendilerini ayrı bir grup olarak telakki etme anlayışına yeterince sahip olmamaları işimizi zorlaştırmaktadır. Bazıları vardır ki, aralarındaki ilişki oldukça zayıftır. Örneğin Ebû Sevr, Kerâbîsî'nin gerçekten eş-Şâfiî'ye öğrencilik yapıp yapmadığını sorgulama konusunda Ahmed b. Hanbel'in yanında yer almıştı.[123] Joseph van Ess, el-Eş'arî'nin izinden giderek, onları *ehl-i isbât* olarak adlandırmaktadır.[124] Ancak bu adlandırmanın iki dezavantajı vardır. Birincisi, onlar III. (IX.) yüzyılda kendileri hakkında böyle bir tanımlama yapmamışlar; ikincisi de, bu adlandırma daha sonraları tüm ehl-i hadîsi –kelâm ile ilgilensin ilgilenmesin- ifade etmek için kullanılmıştır.[125] "Ehl-i sünnet kelâmcıları" [The *mutakallimîn* of *aḥl al-sunna*] onların kabul etmiş olabileceği bir terimdir. Ancak bu uzun bir terim olduğu gibi, aynı zamanda *Ehl-i sünnet* içinde Ahmed b. Hanbel ve diğer III. (IX.) yüzyıl ehl-i hadîsinin şiddetle karşı çıktığı bir kelâmcılar grubunun bulunduğu kanaatini uyandırmaktadır.

Her ne kadar sınırları belirsiz de olsa ılımlı-akılcılar çok önemli bir gruptu. Ilımlı-akılcılık klasik hukuk ekollerinin [fıkıh mezhepleri] özü ve kaynağıdır.[126] Klasik Şâfiî mezhebinin gerçek kurucusu İbn Süreyc büyük ihtimalle bu gruba dahildi.[127] Hadislerin yanısıra Ahmed b. Hanbel'in

---

123 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, II, 361.

124 Joseph van Ess, "Ibn Kullâb und die Mihna", *Oriens*, 18-19 (1965-66), s. 126-31 = "Ibn Kullâb et la *mihna*", s. 219-25.

125 İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi'l-müfterî*, Şam, 1347, s. 163.

126 "Klasik ekoller" diye adlandırdığımız şey, George Makdisi'nin "Lonca(laşmış) ekoller [the guild schools]" adını verdiği şeyin tamamen aynısıdır: bk. Makdisi, "*Tabaqāt*-Biography", s. 371-96, özellikle 389-92 [= a.mlf., *Din Hukuk Eğitim* içinde, s. 355-382]. Yani bunlar, V. (XI.) yüzyıldan itibaren varlıkları hakkında bilgi sahibi olduğumuz, hukuku/fıkhı şekillendirme konusunda bilinen yöntem ve ilkelere sahip olan mezheplerdir.

127 İbn Süreyc'in önemi hk. bk. Hallaq, "al-Shâfi'î", s. 595 vd. Kelâmî eğilimi hakkındaki bir tartışma için bk. Louis Massignon, *The Passion of al-Hallāj* (İng. çev. Herbert Mason), Princeton, 1982, I, 374-76. İbn Süreyc'in hiçbir kelâm eseri bugüne ulaşmamıştır. Ancak kaynaklarda isimleri zikredilen bir düzine kitaptan (toplam 400'ün üzerinde kitap yazdığı rivayet edilir: Şîrâzî, *Tabakātü'l-fukahā'*, s. 109) yalnızca bir tanesi fıkıh usulünün bir meselesiyle ilgili gibi görünmektedir: İbn Tâhir el-Bağdâdî tarafından zikredilen *Nakdü Kitâbi'l-Cârûf ale'l-kâilîn bi tekâfüü'l-edille* (bk. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, nşr. Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, ts., s. 363). ⇨

fıkhî görüşlerini de bir fıkıh kaynağı olarak kabul ettiği ve daha önce gördüğümüz gibi eş-Şâfiî'ye yönelik övgüleri dikkate alındığında, klasik Hanbelî mezhebinin gerçek kurucusu Ebû Bekir el-Hallâl da bu anlayışa yakındı.[128] Bağdat Mâlikî ekolünün ortaya çıkmasına öncülük eden, başta Kâdî İsmail olmak üzere "Ahmed b. el-Muazzel'in öğrencileri" de bu grupla irtibatlıydılar.* Bu dönemde mevcut diğer üç fıkıh mezhebi de (Ebû Sevr, Dâvûd ez-Zâhirî ve Taberî'ye nispet edilen) yine ılımlı-akılcı eğilimlere sahiptiler. Bu mezhepler görünüşte ehl-i hadîsin yaptığı gibi Kur'an ve hadise öncelik vermekle birlikte, kıyas gibi aklî metotların böyük ölçüde rol oynamasına da izin verdiler.

Ilımlı-akılcılık aynı zamanda klasik Tasavvufun da özü ve kaynağıydı. Nitekim klasik Tasavvufun gerçek kurucusu olan Cüneyd [el-Bağdâdî], Ebû Sevr ve [Hâris] el-Muhâsibî'nin öğrencisi olduğu gibi İbn Kullâb ile de görüşmüş olmalıdır.[129] Ebû Ali er-Rûzbârî (ö. 322/933-34) Şâfiî mezhebine, Ruveym [b. Ahmed el-Bağdâdî] (ö. 303/915-16) ve [Ebû Saîd] İbnü'l-A'râbî [ö. 341/952?] Zâhirî mezhebine, [Ebû Bekir] eş-Şiblî (ö. 334/946) de Mâlikî mezhebine müntesiptiler.[130] Meşhur erken dö-

---

Gerek fıkıh usulü hakkında yazdıkları, gerekse Ziyâü'l-Hatîb tarafından öne sürülen *kelâm* alanındaki önemli konumu (bk. Sübkî, *Tabakât*, III, 22: Hatîb'in *Gâyetü'l-merâm*'ından naklen) kesinlikle onun bir ehl-i hadîs olmadığını teyit etmektedir. İbnü'l-Murtazâ, onun Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât'a öğrencilik yapmış bir Mu'tezilî olduğunu iddia eder (İbnü'l-Murtazâ, *Klassen*, s. 129). Süleymaniye Kütüphanesi'nde yer alan ve İbn Süreyc'e nispet edilen kelâm kitabı (bk. Sezgin, *GAS*, I, 495, #1), ne yazık ki bir sonraki yüzyıla ait olmalıdır.

128 Zehebî, Hallâl'ın Ahmed b. Hanbel'in sözlerini bir araya getirip savunduğu yaklaşık 300/912-13 yılından önce bağımsız bir Hanbelî mezhebi (*mezheb müstakil*) mevcut olmadığını belirtir (*Siyer*, XIV, 298).

* Ahmed b. el-Muazzel ve Kâdî İsmail ile onların öncülük ettikleri Bağdat/Irak Mâlikî ekolü hakkında bk. Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 164 vd. -çev.-

129 Cüneyd ve Ebû Sevr için bk. İbnü'l-Cevzî, *Nakdü'l-ilm ve'l-ulemâ ev Telbîsü İblîs*, y.y.: İdâratü't-tıbâati'l-Münîriyye, 1966, s. 167 = *Telbîsü İblîs*, nşr. Hayreddin Ali, Beyrut, ts., s. 193 (İbn Atâ'dan naklen). Cüneyd ve İbn Kullâb hk. bk. Ess, "Ibn Kullâb und die Mihna", s. 101 = "Ibn Kullâb et la *mihna*", s. 186 vd.

130 Ruveym hk. bk. Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, ed. J. Pedersen, Leiden, 1960, s. 170; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 430. İbnü'l-A'râbî hk. bk. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, I, 309 (Sülemî'nin muhtemelen *Târîhu's-sûfiyye*'sinden naklen). Şiblî hk. bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXV (h. 331-350), 117 vd. [Rûzbârî hk. bk. Sübkî, *Tabakât*, III, 48. makalenin orijinalinde "Rûzebârî" olarak yazılmış olsa da, doğrusu Rûzbârî'dir. -çev.-]

nem Bağdatlı Sûfîlerden hiçbirisi, ne ehl-i hadîs niteliği daha fazla olan Hanbelî mezhebine ne de ehl-i re'y niteliği daha fazla olan Hanefî mezhebine müntesipti. (Cüneyd-i Bağdâdî'den önceki nesilde, en azından belli zamanlarda Ahmed b. Hanbel'in meclisinde bulunmuş istisnalar mevcuttur).[131] Klasik Tasavvuf, ehl-i hadîsi teskin etmek için tasarlanmış uzlaşmacı bir mistisizm anlayışıydı. Cüneyd, 264/877-78 yılında cereyan eden ve yetmiş kadar Sûfînin tutuklandığı Gulâmu Halîl Soruşturması'nın bir daha tekrarlanmasını istemiyordu.[132] Belki de Sûfîlerin uzlaşmacı bir teoloji/kelâm ve hukuk/fıkıh anlayışını tercih etmeleri oldukça tabii idi.[133]

Dahası, ılımlı-akılcı grup İbn Mücâhid (ö. 324/936) sayesinde muhtemelen Kur'an kıraatı konusunda ortaya çıkan klasik yapının da özünü ve kaynağını teşkil ediyordu.[134] Bu konuda yapılacak yeni araştırmalar kesinlikle dilbilgisi ve edebiyat (*edeb*) alanındaki ilişkileri de ortaya koyacaktır. Sûfî Rûzbârî, Tasavvuf alanındaki hocası (*üstâd*) Cüneyd, fıkıh alanındaki hocası İbn Süreyc, *edeb** alanındaki hocası Sa'leb ve hadis ala-

---

131 Özellikle Muhammed b. Ebü'l-Verd (ö. 263/877?: hk. bk. İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakāt*, I, 317 vd.) ve Ebû Hamza [el-Bağdâdî] (ö. 269/882-83?: hk. bk. *a.g.e.*, I, 268). [Muhammed b. Ahmed el-]Mukaddesî'ye (Makdisî) göre, Basra'da Sâlimiyye mensuplarından fıkıh öğrenenler Mâlikî oldukları hâlde, İbn Sâlim'in (ö. 350'ler/960'lar?) Ebû Hanîfe'nin fıkhını öğrendiği söyleniyordu (Makdisî/Mukaddesî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 126). Ancak bu ekol Bağdat Sûfîliğine muhalif bir hareketti. Hanbelî lider Berbehârî, Sehl et-Tüsterî'nin bir öğrencisi olması yönüyle bu hareketle ilişki içindeydi (bk. İbn Ebû Ya'lâ, *a.g.e.*, II, 18).

132 Gulâmu Halîl Soruşturması hakkında kısa bir değerlendirme için bk. Carl Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, Albany, 1985, s. 97-101. Ehl-i hadîs ile irtibatı söz konusu olduğunda, Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî bu hareketin Basra'daki ehl-i hadîs arasında başladığını açıkça ortaya koyar (Zehebî, *Siyer*, XIII, 284: *Tabakātü'n-nüssâk*'tan naklen). İbn Ebû Ya'lâ, Gulâmu Halîl'e bir Hanbelî olarak yer vermez; ancak Gulâmu Halîl'e nispet edilen *Kitâbü's-Sünne*, daha sonra yaşamış olan Berbehârî'nin eserine çok yakındır (bk. Louis Massignon -ed.-, *Recueil de textes inédits*, Paris, 1929, s. 213 vd.) Ayrıca bk. İbn Ebü Ya'lâ, *Tabakāt*, II, 18-43, özellikle 19, 26, 34 (Berbehârî'nin *Şerhu Kitâbi's-Sünne*'sinden naklen).

133 Bir sonraki yüzyılda Tasavvuf ve Eş'arîlik arasındaki ilişkiler için bk. Tilman Nagel, *Die Festung des Glaubens*, Münich, 1988; krş. Claude Gilliot, "Quand la théologie s'allie à l'histoire", *Arabica*, 39 (1992), s. 241-60.

134 Bk. J. Robson, "Ibn Mudjahid", *EI²*, III, 880 (dipnotlarına Sübkî [*Tabakāt*, III, 57 vd.] de ilave edilmeli).

* *Edeb* terimi Melchert tarafından genellikle dil ve edebiyat alanını, bu ilimlerle ilgilinen ☞

nındaki hocası İbrahim el-Harbî ile iftihar etmektedir.[135] Rûzbârî'nin aynı zamanda İbn Mûcâhid'den kıraat öğrendiği de rivayet edilir.[136]

Sonuç

Ahmed b. Hanbel'in bid'atçilere karşı yürüttüğü, akıllardan hiç çıkmayan tartışma ve mücadeleler hakkında yaptığımız bu inceleme, III. (IX.) yüzyıldaki teoloji/kelâm siyasetine ilişkin yaygın bakış açısında bazı düzeltmeler yapılmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır. Birincisi, ehl-i hadîsin mücadelesinin öncelikli hedefi *Mu'tezile* değildi. Şayet önde gelen muhalifler onlar olsaydı, Ahmed b. Hanbel, onun çağdaşları ve müntesiplerinin Mu'tezile aleyhindeki ifadeleri çok daha fazla olmalıydı. Şüphesiz Ahmed ve diğer ehl-i hadîs mensupları Mu'tezile ile görüş ayrılığı içindeydiler ve onlar hakkında ağır bir dil kullanacaklardı. Ancak asıl muhalif kabul ettikleri başkalarıydı. III. (IX.) yüzyılda kelâm konusunda yaşanan büyük mücadelenin tarafları ehl-i hadîs ile ehl-i re'ydi; *Mu'tezile* (Ahmed'in döneminde muhtemelen Mu'tezile'nin öncüleri) ise yalnızca ehl-i re'y içinde yer alan bir gruptu. Mu'tezile'nin ehl-i re'y içindeki ana grup hâline gelmesi ise ancak yüzyılın sonlarına yaklaşıldığında gerçekleşecektir.

İkinci olarak, *hadis* ve *re'y* arasındaki mücadele oldukça şiddetliydi (en azından Bağdat'ta) ve fıkhî meseleler hakkındaki ihtilafların ötesine geçmişti. Me'mûn ve daha sonraki halifelerin yürüttüğü Mihne bu mücadelenin bir parçasıydı. Söz konusu halifeler bu dönemde Mu'tezile'ye de-

---

âlimleri ve edebiyat çevrelerini ifade etmek için kullanılmaktadır (ayrıca bk. bu kitapta s. 125, 132, 205, 206, 211-13, 219, 283, 302-307). Bununla birlikte Melchert, özellikle bir makalesinde bu terimi "dar anlamıyla, edebiyat; geniş anlamıyla, saray kültürü" şeklinde tarif etmektedir (bk. bu kitapta, s. 283). Hocası Makdisi ise *edeb* terimini dil ve edebiyatla sınırlamayıp yeri geldiğinde tüm beşeri bilimleri ifade edecek şekilde daha geniş bir anlamda kullanmaktadır (bk. George Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batı'da Beşerî Bilimler*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik, 2009, özellikle s. VII, XIII, 106-114).

135 Sûlemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 369. Krş. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 331 (İbn Sûreyc yer almaz).

136 İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî (tamamlayan Nevevî), *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyye*, Hamidiye Ktp. (İstanbul), [nr.] 537, [vr.] 74a.

ğil, hânedanlarının yargı alanındaki geleneksel müttefiki olan Hanefîlere ait bir doktrini yerleştirmeye çalışmışlardı. Hanefîler arasında, örneğin Kur'an'ın yaratılmışlığını kabul etmeyen ehl-i hadîse daha yakın bir grubun ortaya çıkmasıyla birlikte tablo karmaşık hâle gelmeye başladı. Bununla beraber, III. (IX.) yüzyıl sonlarına kadar Hanefîler esas itibariyle büyük mücadelenin *re'y* tarafına yerleştirilirler.

Üçüncü olarak, Ahmed b. Hanbel'in en şiddetli eleştirileri Mu'tezile'ye ya da *re'y* taraftarı Hanefîlere değil, ortada yer alan ılımlı-akılcı bir gruba yönelikti. Ehl-i hadîse mensup oldukları iddiasındaki bu grup, ehl-i hadîsi ehl-i re'yin araçlarını kullanmaya sinsice ikna etme tehdidi taşıyordu. Onlar kelâm alanında ehl-i hadîsin doktrinini savunmak amacıyla karmaşık ve anlaşılması güç delillere başvurdular. Onların fıkhı, şeklen naslara, yani *Kur'an* ve *hadise* dayanmakla birlikte, büyük ölçüde kıyası ve ehl-i re'y tarafından geliştirilen diğer metotları da kullanıyorlardı. Ahmed b. Hanbel'in önde gelen muhaliflerince benimsenen ılımlı-akılcı nitelikteki kelâmî görüş ve tavırlar, III. (IX.) yüzyılda *Eş'arîler* tarafından benimsendi ve ilelebet savunulup geliştirildi. Fıkıh alanında ise hemen hemen tüm müslümanlar ılımlı-akılcı çizgiye geldiler.

2

MÜTEVEKKİL'DEN MUKTEDİR'E ABBÂSÎ HALİFELERİNİN DİN POLİTİKALARI*

Abbâsî halifelerinin din politikalarını ortaya koymak açısından, onların yaptığı yargı atamalarını incelemek, yalnızca kronolojik tarih kitaplarında yer alan bilgilerle yetinmekten daha iyi bir yöntemdir. Mütevekkil, gelenekçiliği [ehl-i hadîs] yeniden güçlendiren kişi olarak takdim edilmesine karşın, yaptığı yargı atamaları açısından bakıldığında da bu kanaati destekleyen veriler oldukça sınırlıdır. Onun ardından gelen Muntasır, Müstaîn ve Mu'tez de esas itibariyle pek farklı politikalar izlemediler. Mühtedî'nin politikası ise farklıydı: Hanefî olmayan tüm kadıları görevden aldı ve akılcı [ehl-i re'y] Hanefî el-Hassâf'ı destekledi. Bu, büyük ölçüde babası Vâsık'ın politikasının yeniden tesis edilmesi demekti. Ancak gölge halife Muvaffak tarafından alaşağı edildi ve izlediği politika çok geçmeden tersine çevrildi. Muvaffak, *hadis* ve *re'y* uçları arasında ortayol niteliği taşıyan bir hukuk sistemini destekliyordu. Bu politika Muvaffak'tan sonra onun halefleri Mu'tazıd ve Müktefî tarafından sürdürülmemiş olmakla birlikte, IV. (X.) yüzyılda klasik hukuk ekolleri [fıkıh mezhepleri] bu politikanın bir ürünü olarak ortaya çıktılar.

---

* "Religious Policies of the Caliphs from al-Mutawakkil to al-Muqtadir, A.H. 232-295/ A.D. 847-908" (*ILS*, 3/3, 1996, s. 316-42) adlı makalenin çevirisidir. İlk paragraf, makalenin orijinalindeki "özet" kısmıdır. -çev.-

Me'mûn Soruşturması [Mihne], halifeyi sahih/Sünnî İslâm'ın belirleyicisi olarak kabul ettirmeye yönelik ciddî bir teşebbüstü.[1] Bu soruşturma, yaratılmış Kur'an [*halku'l-Kur'ân*] doktrinini empoze etme yöntemi hâline gelmişti. Bu doktrin ise özellikle oluşum aşamasındaki Hanefî mezhebiyle ilişkiliydi.[2] Me'mûn'dan (ö. 218/833) sonraki iki halife, yani kardeşi Mu'tasım (dönemi: 218-27/833-42) ve yeğeni Vâsık (dönemi: 227-32/842-47) Mihne'yi sürdürdüler. Ancak Halife Mütevekkil döneminde bu uygulama 232-37/847-52 yılları arasında tedricen yürürlükten kaldırıldı. Bu, halifenin herhangi bir fıkhî-kelâmî gruba yönelik desteğinin sona erdiği anlamına gelmiyordu. Bunun pek çok kanıtı olmakla birlikte, bir konu hakkında nispeten daha eksiksiz bilgiye sahibiz: yargı alanındaki atamalar. III. (IX.) yüzyıl [Abbâsî] halifeleri, Irak (başta Basra, Kûfe ve Bağdat'ın üç bölgesi; ayrıca her zaman olmasa da genellikle halife ile birlikte Sâmerrâ'da ikamet eden başkadılık/*kâdılkudâtlık*), Suriye, Mısır ve Fars kadılıklarına atamalar yaptılar. Kadı olarak tayin ettiği kişilerin eğilimlerinden hareketle, bir halifenin hangi eğilimi desteklediği konusunda fikir yürütebileceğimizi düşünüyoruz.

Mütevekkil ile Muktedir (dönemi: 295-320/908-32) arasındaki halifelerin din politikaları, daha önce Dominique Sourdel tarafından incelenmişti.[3] Esas itibariyle kronolojik tarih kaynaklarını kullanan Sourdel, Şîa, Mu'tezile ve bunların her ikisine de muhalif olan katı Sünnîliğin [*the rigorist orthodoxy*] değişen talihlerine vurgu yapıyordu. Onun bulgularını şöyle özetleyebiliriz: Mütevekkil'den hemen sonra gelen oğlu Muntasır, halifenin destek politikasını Şîa veya en azından [Hz.] Ali taraftarları lehine çevirdi. Müstaîn'in politikasını tespit etmek güç olmakla birlikte, Muntasır döneminin politikasını değiştirmiş gibi görünmez. Mu'tez, başta [Hz.] Ali taraftarlarına düşmanlık olmak üzere, babası Mütevekkil'in politikalarına sıkı sıkıya bağlıydı. Mühtedî,

1 Bk. Ess, "Dirâr b. 'Amr", s. 23, 30-37, 49-51; M. Hinds, "Mihna", *EI*², [VII, 2-6]; John A. Navas, "A Reexamination of Three Current Explanations for al-Ma'mun's Introduction of the mihna", *IJMES*, 25 (1994), s. 615-29.

2 Özellikle bk. Hinds'in bir önceki dipnotta zikredilen makalesi.

3 Dominique Sourdel, "La politique religieuse des successeurs d'al-Mutawakkil", *SI*, 13 (1960), s. 5-22.

Mu'tez'in politikasından bir miktar uzaklaşır. Nihayet Mu'temid, Mu'tazıd ve Müstekfî dönemlerine rengini veren bir tek politikadan söz edilemez. Bu dönem, sürekli farkedilmesi güç tercih değişimlerinin yaşandığı bir dönemdir ve Sourdel makalesinin yarıdan fazlasını bu döneme ayırmıştır.

III. (IX.) yüzyıl Bağdat'ındaki kelâmî gruplar hakkındaki kanaatlerimiz, Sourdel'den bu yana değişti. Bugün Mütevekkil'den sonraki halifelerin din politikalarını daha doğru tanımlayabilmek için, yalnızca Sourdel'in kullandığı terimlerin yerlerini değiştirmemiz yeterli olacaktır. Öncelikle, klasik Mu'tezile ekolünün ancak yüzyılın sonlarına doğru bir araya geldiği açıkça ortaya çıkmıştır: III. (IX.) yüzyılın ilk üç çeyreği için kullanıldığında *Mu'tezile* terimi, daha geniş ehl-i re'y içindeki bir gruplaşmadan daha fazla bir anlam taşımaz.[4] Mu'tezile ile kısmen ortak yönleri olan ve aynı derecede önemli bir diğer gruplaşma da, oluşum aşamasındaki Hanefî mezhebinin re'y taraftarı olan kanadıydı.

Sourdel'in atıfta bulunduğu *katı-Sünnî* grup, daha yaygın bir biçimde *gelenekçiler* [ehl-i hadîs] diye adlandırdığımız kişilerdir. Ehl-i re'y az ya da çok *re'y*i –veya bazen aklı- esas alırken, sözkonusu katı Sünnî hukuku/fıkhı ve teolojiyi/kelâmı yalnızca naslara, yani Kur'an ve *hadis*e dayanarak tespit etmekte ısrar ediyorlardı. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi bir ehl-i hadîs mensubunun bir soruya cevap verirken izleyeceği yöntem, konuyla ilgili *hadis*i, yani [Hz.] Peygamber'in ya da sahâbenin rivayet edilmiş söz ve fiillerini hatırlatmak olacaktır.[5] Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805) gibi bir *re'y* taraftarı da ilgili hadisi hatırlatabilir, ancak son sözü ortak akıl [*common sense*] veya önceki bir fakihin –çoğu zaman Ebû Hanîfe'nin- görüşü söyleyecektir.[6]

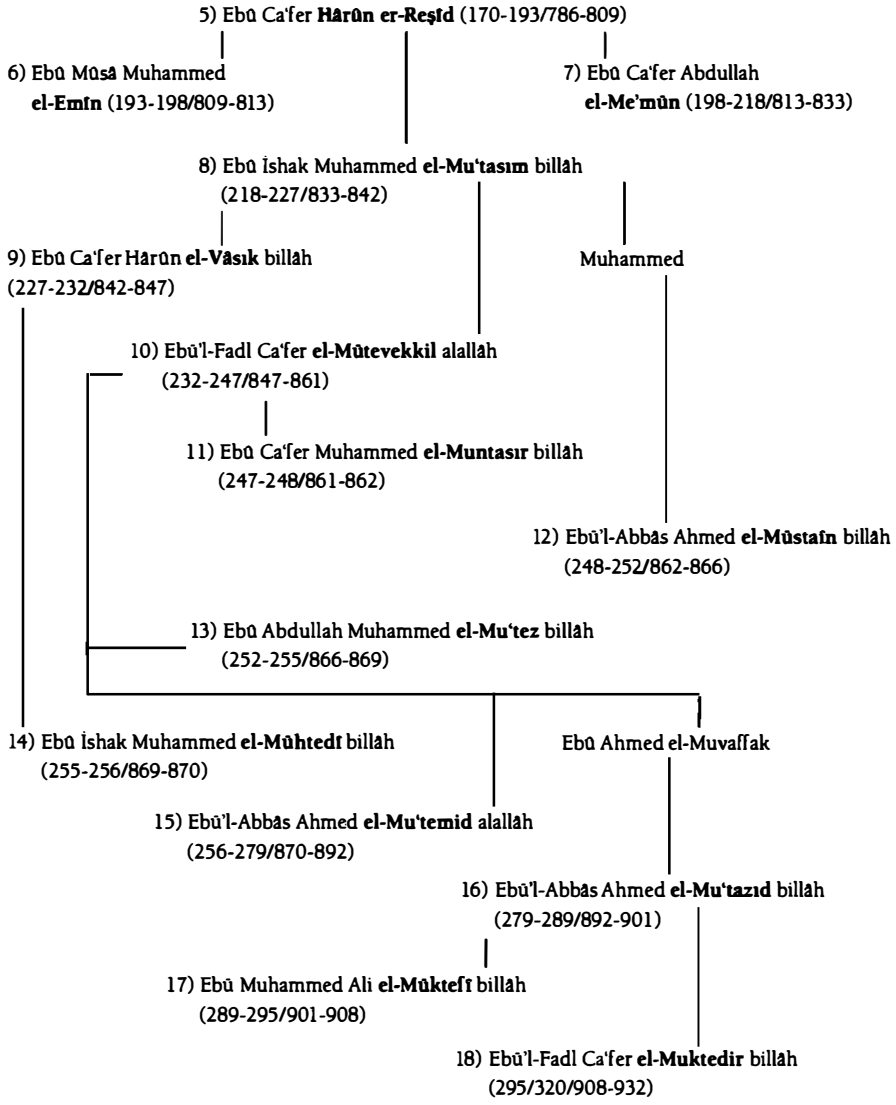
---

4 Bk. Gimaret, "Mu'tazila", *EI*² [VII, 783-93] ve Joseph van Ess'in söz konusu maddede atıfta bulunulan eserleri [ayrıca bk. bu kitapta s. 55, 75-76 -çev.-].

5 Bk. Spectorsky, "Ahmad Ibn Hanbal's *Fiqh*", s. 461-65. *Hadis* (yani Peygamber'den gelen rivayetler) ile *âsâr* veya *ahbâr* (yani diğer şahıslardan gelen rivayetler) arasındaki aşina olduğumuz ayırım, Ahmed'in uygulamasında görülmez.

6 Bk. Schacht, *Origins*, s. 306-10. Calder (*Studies* [s. 39-66]), Şeybânî ve Ebû Hanîfe tarafından yazıldıkları kabul edilen eserlerin kesinlikle III. (IX.) yüzyıl ortalarında ve sonlarında yaşamış fakihlere nispet edilmesi gerektiğini kaydeder.

HÂRÛN er-REŞÎD'den el-MUKTEDİR'e KADAR ABBÂSÎ HALİFELERİ



Benim "ılımlı-akılcılar" [*semi-rationalists*] adını verdiğim, gelişmekte olan ortayolcu grubu da sürekli göz önünde bulundurmalıyız. Bu eğilime sahip müslümanlar, ehl-i hadîsin temel ilkelerini savunmakla birlikte, ehli re'yin araç ve yöntemlerini kullanıyorlardı. Onların kendilerine özgü kelâmî görüşleri, çoğu zaman ehl-i hadîs ile ehl-i re'yin daha aşırı görüş-

leri arasında bir uzlaşma niteliği taşıyordu. Örneğin, genellikle Kur'an'ın kendisinin mahlûk olmadığı, ama onun [insanlar tarafından] telaffuzunun mahlûk olduğu kanaatini paylaşıyorlardı. Onlar fıkhı, şekleri metne dayalı kaynakların [nass] tetkiki esasına dayandırmakla birlikte, *kıyas* gibi aklî metotların ve daha önceki fakihlere ait görüşlerin de oldukça önemli bir yer işgal etmesine imkân veriyorlardı.[7] Halifelerin din politikalarını incelerken, onların destek verdiği kesimleri kesin bir biçimde "Mu'tezile ve karşıtları" şeklinde tasnif etmek -ki bu yanıltıcı olacaktır- yerine akılcı/ehl-i re'y, ılımlı-akılcı ve gelenekçi/ehl-i hadîs şeklinde üç grubu dikkate almalıyız.

Şîa da şüphesiz halifelerin dikkate alacağı dördüncü bir gruptu, fakat onların gücünün Bağdat'ta sınırlı olduğu anlaşılmaktadır. Halifelerin [Hz.] Ali taraftarlarına yönelik politikaları, esas itibariyle onların başkente değil diğer vilayetlere yönelik ilgilerini yansıtıyordu. Çünkü iktidar heveslisi [Hz.] Ali taraftarları zaman zaman vilayetlerde sorun çıkarıyorlardı. İmâmiyye (Oniki İmam Şîası) ise, üçüncü *sefîr* (gâib imamın sözcüsü) İbn Rûh en-Nevbahtî (ö. 326/938) dönemine kadar kendi içinde uyumlu bir grup hâline gelmemişti.[8]

Tabakât literatürüne bakılırsa, Mütevekkil bir Şîa taraftarıdır ve onu bir ehl-i hadîs taraftarı olarak görmek hemen hemen imkansızdır. Onun politikası olsa olsa, ısrarla Kur'an'ın yaratılmışlığını savunma yanlısı olmayan, ama aynı zamanda fıkıh ve kelâm alanında naslara sıkı sıkıya bağlı kalmayan ılımlı bir akılcılığı [*re'y* taraftarlığını] desteklemekten yanaydı. Ardından gelen üç halife, Muntasır, Müstaîn ve Mu'tez büyük ölçüde bu politikayı sürdürdüler. Açık bir politika değişikliği, yalnızca ve şaşırtıcı bir biçimde Mühtedî (dönemi: 255-56/869-70) ile birlikte ortaya çıktı. Öyle görünüyor ki, onun din politikası, babası Vâsık'ın politikasının ay-

7 Ehl-i hadîsin ılımlı-akılcılara yönelik muhalefeti konusunda bk. C. Melchert, "The Adversaries of Ahmad Ibn Hanbal", *Arabica*, 44 (1997), s. 234-53 [bu kitapta 1. makale]. Bu konuda daha önce yapılmış en önemli çalışma Josef van Ess'in "Ibn Kullâb und die Mihna" adlı makalesidir. Ayrıca bk. Watt, *Formative Period*, s. 286-89.

8 Bk. Verena Klemn, "Die vier sufarā' des Zwölften Imam. Zur formativen Periode der Zwölferšī'a", *Welt des Orients*, 15 (1984), s. 126-43. Etan Kohlberg biraz daha erken bir tarih teklif eder (bk. E. Kohlberg, "From Imāmiyya to Ithnā-'Ashariyya", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 39 (1976), s. 521-34, özellikle 523).

nısıydı. Bir yıldan daha kısa bir süre sonra Mühtedî azledilip öldürüldü ve Mütevekkil'in diğer iki oğlu Mu'tazıd ve Muvaffak dönemlerinde halifenin siyasi desteği tekrar gelişmekte olan ılımlı-akılcılıktan yana kaydı. Bu dönemi çalışan çağdaş tarihçiler, Mühtedî'nin politikasındaki *re'y* taraftarı eğilimin farkına varmadılar; çünkü tabakât literatürünü ihmal edip kaynak olarak yalnızca kronolojik tarih kitaplarını kullanmaktadırlar.[9] Umarım bu mütevazı inceleme, diğer İslâm tarihçilerini tabakât literatürünü daha eksiksiz bir şekilde kullanma konusunda cesaretlendirecektir.

Mütevekkil (dönemi: 232-47/847-61)

Mütevekkil Mihne'yi sona erdirmesiyle meşhur olmakla birlikte, araştırmacıların bunun için kesin bir tarih belirlemeleri biraz zaman almıştır. Martin Hinds, bu gelişmenin 234/848'den 237/852'ye kadar tedricen gerçekleştiğini belirtir.[10] Hinds'in gözden kaçırdığı bir kaynak, Mihne'nin 232/847 yılında Mütevekkil'in başa geçmesiyle birlikte sona ermeye başladığını güçlü bir biçimde ortaya koyar. Öte yandan tabakât kaynakları, Mihne'nin tamamen ilga edildiği 237/852 yılından sonra bile kesin olarak Mütevekkil'in bir ehl-i hadîs mensubu olduğundan söz edilemeyeceğini göstermektedir.

İki Mısır tarihçisi [Muhammed b. Yûsuf] el-Kindî ve Müsebbihî (ö. 420/1029), 232/847 yılında Mütevekkil halife olur olmaz Mihne'nin sona erdiğini ifade ederler.[11] Zehebî, Mu'tasım tarafından yeniden yürürlüğe konuluşundan on dört yıl sonra, yani 232'de Mütevekkil'in Mihne'ye son verdiğini kaydeder.[12] İsfahan'da Hanefî fakih Bekkâr b. Hasan (ö. 233/847-48 veya 238/852-53) sorgulandı ve Kur'an'ın mahlûk olduğunu beyan etmeyi reddetti. Neredeyse şehirden sürülmek üzereydi ki, Vâsık'ın

---

9 Krş. K. V. Zetterstéen (C. E. Bosworth tarafından gözden geçirilmiş), "al-Muhtadî", *EI²* [VII, 476-77] (ayrıca maddede başka kaynaklara yapılmış atıflar). Maddede Mühtedî'nin din politikasından hiç söz edilmez.

10 Bk. dpn. 1.

11 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XV (h. 211-220), 27; Kindî, *The Governors and Judges of Egypt* [= *Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbü'l-Kudât*], ed. Rhuvon Guest, Leiden: E. J. Brill, 1912, s. 447 (Zehebî ve Kindî, Müsebbihî'nin *Ahbâru Mısr*'ından naklederler).

12 Zehebî, *Siyer*, X (nşr. Muhammed Nuaym el-Arakasûsî [doğrusu el-Araksûsî, 1982), 291.

ölüm haberi geldi. Muhafızlar Bekkâr'ın evinden ayrıldılar; kadınlar ve çocuklar, onun temize çıkmasını ve onu yargılayan kadı Hayyân b. Bişr'in (ö. 237 veya 238/yak. 852) rezil oluşunu kutlayan çirkin bir beyiti etrafta bağıra çağıra okudular.[13] Açıkça görülüyor ki, her yeni halife başa geçtiğinde Mihne politikasının yeniden yürürlüğe konması gerekiyordu ve Mütevekkil'in bunu yapmadığı bilinmektedir. Ayrıca Mütevekkil'in başa geçmesiyle birlikte, bazı ilim adamlarına yönelik ev hapsi uygulamasına da son verilmişti.[14]

Öte yandan, her ne kadar Mütevekkil halifeliğinin başlangıcında Mihne'yi tekrar uygulamaya koymadıysa da, Ahmed b. Hanbel daha önce olduğu gibi bu dönemde de hemen hemen hiç kimseye hadis rivayet etmemiştir. Birilerinin kendi kendilerine dikte ettiği bir takım yasaklar halifenin koyduğu yasakların önüne geçmiş olabileceği gibi, Ahmed'in halifenin ajanlarından çekinmiş olması da muhtemeldir.[15] Mihne'nin baş mimarı olan (en azından Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde) başkadı İbn Ebû Duâd, kadı atamalarında etkili olmaya devam etti. Yaklaşık

---

13 Ebû'ş-Şeyh, *Tabakātü'l-muhaddisîn bi Isbahân ve'l-vâridîne aleyhâ*, nşr. Abdülgafûr A. H. el-Belûşî, 4 cilt, Beyrut, 1987-1992, II, 131, 132; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Geschichte Isbahans*, ed. Sven Dedering, 2 cilt, Leiden, 1931, 1934, I, 238. Hayyân'ın İsfahan'da kadılık değil mezâlim mahkemesi sorumluluğu görevinde bulunmuş olması mümkündür. Zira Ebû Nuaym'ın belirttiğine göre, İbn Ebû Duâd döneminde on yıl boyunca İsfahan'da kadı bulunmamış, Ebû Ali Ahmed b. Vezîr (ö. 278/891-92) adında birisi Mütevekkil döneminde ilk İsfahan kadısı olmuştu (Ebû Nuaym, *a.g.e.*, I, 82).

14 Ev hapsinde tutulan Ahmed b. Hanbel ve Bişr b. el-Velîd'in (ö. 238/853), Mütevekkil başa geçtiğinde serbest bırakıldıkları söylenir. Ahmed b. Hanbel'in hangi tarihlerde Mihne'ye maruz kaldığını kesin olarak tespit etmek oldukça güçtür. Fakat Keffevî [doğrusu Kefevî], Ahmed'in Mu'tasım döneminde hadis rivayet etmeye son verdiğini, Vâsık döneminde tekrar denemesine rağmen uyarıldığını ve bunun üzerine Mütevekkil'in başa geçişine kadar saklandığını kaydeder (bk. Kefevî, *Ketâibü'l-a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, [Süleymaniye Ktp.], Esat Efendi, [nr.] 548, [vr.] 39b, 40a). Bakî b. Mahled'in gizlice Ahmed b. Hanbel'den hadis aldığına dâir hikaye –Ahmed'in evinin etrafında nöbet bekleyen muhafızları atlatabilmek için dilenci kılığına girmek zorunda kalıyordu-, şüpheli görünmekle birlikte muhtemelen yaşanan fiilî durumu yansıtmaktadır (bk. Zehebî, *Siyer*, XIII, 292-94. Krş. İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. A. Abdülmuhsin et-Türkî ve A. Muhammed Ömer, Kahire, 1979, s. 428). Bişr b. el-Velîd el-Kindî için bk. Kureşî, *Cevâhir* (Kahire), I, 454.

15 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakāt*, I, 408.

olarak Mu'tasım'ın halifeliğinin başlangıcından (218/833) 233 yılına kadar Şam'da hiç kadı bulunmamıştı. 233 yılı başlarında (847 yılı yazının sonları) İbn Ebû Duâd bu göreve Ebû Abdullah İsmail b. Abdullah es-Sükkerî'yi (ö. 240/854-55'den sonra) atadı ve Sükkerî 237/851 yılına kadar görevinde kaldı.[16]

Mütevekkil'in Mihne'ye son verdiği yıl olarak 234/848-49 yılının kabul edilmesi yönünde daha güçlü bir tespit ortaya konabilir. Sübkî bu yılı Mihne'nin sona erdiği yıl olarak kabul eder.[17] Sübkî muhtemelen, Mütevekkil'in Kur'an konusunda konuşmayı (yani bu konuda tartışmayı) açıkça yasaklaması ve bazı fakih ve muhaddisleri [başkent] Sâmerrâ'ya toplamasına atıfta bulunmaktadır. Bu muhaddislerin önde gelenleri Mus'ab ez-Zübeyrî (ö. 236/851), İshak b. Ebû İsrâîl (ö. 246/860), İbrahim b. Abdullah el-Herevî (ö. 244?/849), İbrahim et-Teymî (ö. 250/865) ile Ebû Bekir b. Ebû Şeybe (ö. 235/849) ve Osman b. Ebû Şeybe kardeşlerdi. Mütevekkil onlara, Mu'tezile ve Cehmiyye (Kur'an'ın yaratılmışlığı görüşünün taraftarları) aleyhinde ve aynı zamanda Allah'ın ahirette görülmesi gibi konularla ilgili hadis rivayet etmeleri talimatını vermiş, ayrıca onlara maddi ihsanda bulunmuştu.[18]

Ancak kesin olan bir şey var ki, halifenin amacı, "Kur'an'ın mahlûk olmadığı" konusunda ehl-i hadîs Sünnîliği [*traditionalist orthodoxy*] teyit et-

16 İbnü'l-Manzûr [doğrusu İbn Manzûr], *Muhtasaru Târîhi Dımaşk*, nşr. Ravhiyye en-Nehhâs vdğr., 29 cilt, Şam, 1984-89, IV, 354 (Muhammed b. el-Feyz'den naklen). Bu şahsın nispesi [Şemseddin] İbn Tolun'un eserinde "el-Yeşkürî" şeklindedir (İbn Tolun, *Kudâtu Dımaşk*, nşr. Selahaddin el-Müneccid, Şam, 1956, s. 18, 19).

17 Sübkî, *Tabakât*, II, 54.

18 Bk. Kindî, *Governors [= Vülât]*, s. 197; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 344 (Sülî'den naklen); X, 67 (İbrahim b. Muhammed b. Arafe en-Niftaveyh'in *Târîh*'inden naklen. Niftaveyh'in *Târîh*'i hk. bk. Ekrem Ziya Ömerî, *Mevâridü'l-Hatîb el-Bağdâdî fî Târîhi Bâğdâd*, y.y.: Matbaatü Muhammed Hâşim el-Kütübî, 1975). Hinds, Mütevekkil'in bu fermanını zikreder; ancak hicrî tarihi milâdî tarihe çevirirken hata yapmıştır. Gerçekte var olmayan Cehmiyye hk. özellikle bk. Watt, *Formative Period*, s. 143-47. H. 234 yılı, M. Shamsuddin Miah tarafından da Mütevekkil'in Mihne'ye son verdiği yıl olarak kabul edilir (M. S. Miah, *The Reign of al-Mutawakkil*, Dacca, 1969, s. 81). Miah tarafından savunulan (şüphesiz ortaya atan kendisi değildir), Mihne'nin çıkış noktasının bir tür Hanefîlik değil Mu'tezilîlik olduğu tezini eleştirmeme ve tabakât kaynaklarını ondan daha yoğun bir şekilde kullanmama rağmen, genel olarak bakıldığında Miah'ın araştırmasını eksiksiz ve hatasız buluyorum.

mek değil, daha ziyade tartışmayı tümüyle sona erdirmekti. Mus'ab ez-Zübeyrî'nin *vakf* tavrını (Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunda konuşmayı reddetmek) benimsediği biliniyordu.[19] İbn Ebû İsrâîl ve İbrahim b. Abdullah ise, baskı altında da olsa, Kur'an'ın mahlûk olduğunu ifade etmişlerdi.[20] Yalnızca Osman b. Ebû Şeybe'nin *vakf* tavrına sahip olanları itham ettiği bilinmektedir.[21] Ahmed b. Hanbel ise *vakf* tavrının gerçek Cehmîlik kadar kötü olduğu kanaatindeydi.[22]

Ayrıca Abbâsî hanedanı lehinde propaganda yapmak, muhtemelen bu muhaddislerin öğretisinin önemli temalarından birisiydi. Ebû Bekir b. Ebû Şeybe ilk hadis meclisini şu hadisi rivayet ederek açmıştı: "Abbâs konusunda beni hatırlayınız! Zira o benim baba tarafımdan hayatta kalan son büyüğümdür, ayrıca amca baba yarısı sayılır."[23] Osman b. Ebû Şeybe de, "Sen ancak bir uyarıcısın [*münzir*], her toplumun bir yol göstericisi [*hâdî*] vardır" ayetini,* [Hz.] Peygamber'in "Ben uyarıcıyım, yol gösterici ise Benî Hâşim'den birisidir" şeklinde tefsir ettiğini rahatlıkla rivayet edebilecek durumdaydı.[24] Söz konusu altı kişiden yalnızca Mus'ab ez-

19 Mus'ab, Kur'an'ın yaratılmamış olduğunu söyleyen bir kişiyi açıkça itham etmişti (bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 114; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I, 380; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, X, 163, 164).

20 İbn Ebû İsrâîl, 218/833 yılında Bağdat'ta sorgulanan çok sayıdaki fakih ve muhaddisten birisiydi. Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. Nûh (ö. 218/833) dışındakilerin tamamı Kur'an'ın mahlûk olduğunu beyan etmişlerdi (Taberî, *Annales*, ed. M. J. de Goeje, 15 ciltte 3 cilt, Leiden, 1879-1901, III, 1112-33 = *Târîhu't-Taberî*, nşr. M. Ebü'l-Fadl İbrahim, 10 cilt, Kahire, 1960-69, VIII, 631-45). İbn Ebû Hâtim'in naklettiğine göre (*el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 210), İbn Ebû İsrâîl daha sonraları *vakf* görüşünü benimsediği için bütün öğrencilerini kaybetmişti. İbrahim b. Abdullah hk. bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 133.

21 Abdullah b. Ahmed [b. Hanbel], *Kitâbü's-Sünne*, I, 160; Hallâl, *Müsned*, s. 451.

22 Abdullah b. Ahmed, *Kitâbü's-Sünne*, I, 165; Hallâl, *Müsned*, s. 442, 449, 450; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 65; İbn Abdülber, *İntikâ*, s. 156; İbn Ebü Ya'lâ, *Tabakât*, I, 29, 172, 202, 343.

23 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, X, 68.

* Ra'd, 13/7.

24 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XII, 372, 373.

Çevirenin notu: Yazar söz konusu kaynaktaki bilgiyi aktarırken ciddi bir hata yapmış görünüyor. Zira *Târîhu Bağdâd*'ın (elimizdeki nüshasında) yer alan ifadeye göre (XII, 372), ayeti bu şekilde tefsir eden Hz. Peygamber değil Hz. Ali'dir ve şöyle demiştir: ⇨

Zübeyrî ve İbrahim et-Teymî güvenilirlik konusunda kusursuz bir şöhret elde etmiş olmakla birlikte,[25] Ahmed b. Hanbel ve diğerlerinin İbn Ebû Şeybe kardeşleri uydurma hadis rivayet etmekle itham etmiş olmalarına aldırış eden yok gibidir.[26]

Mihne'nin söz konusu yıl [h. 234] yürürlükten kaldırıldığı konusunda daha kesin deliller kadı atamalarından hareketle elde edilebilir.[27] Halife 234/848-49 yılında, o zamana kadar Bağdat'ın Doğu Yakası'nda kadılık*

"Uyarıcı Allah Rasûlü, yol gösterici ise Benî Hâşim'den birisidir". Ayrıca Hatîb el-Bağdâdî, bu rivayetin yalnızca Osman b. Ebû Şeybe kanalıyla geldiğini kaydeder.

25 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, II, 155; X, 163, 164.

26 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, X, 68; XI, 284, 85.

27 Bağdat kadıları konusunda, Sâlih Ahmed el-Alî'nin "Kudâtü Bağdâd fi'l-asri'l-Abbâsî: Dirâse fi'l-idâreti'l-İslâmiyye" (*Mecelletü'l-Mecma'i'l-ilmiyyi'l-Irâkî*, 18, 1969, s. 145-208) adlı çalışması iyi bir rehberdir. el-Alî, listeye geçmeden önce Bağdat kadıları hakkında, özellikle topografyaya da atıfta bulunarak uzun ve yararlı bir değerlendirme yapar. Verdiği liste, yer yer yanlışlıklar bulunmakla birlikte, hiç şüphesiz Massignon'ın listesini (L. Massignon, "Cadis et naqibs bagdadiens", *Opera minora*, ed. Y. Moubarac, Beyrut, 1963, I, 258-65) devre dışı bırakmaktadır: Basra, Kûfe ve Bağdat kadıları hakkında en önemli müstakil kaynak [Muhammed b. Halef el-]Vekî'in *Ahbâru'l-kudât*'ıdır (nşr. A. Mustafa el-Merâğî, 3 cilt, Kahire, 1947-50). Kitap Dominique Sourdel tarafından özetlenmiştir ("Les cadis de Basra d'apres Wakî", *Arabica*, 2/1955, s. 111-14). Bağdat'taki alimler hakkında vazgeçilmez öncelikli kaynağımız Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd*'ıdır ki, Ebû Hâcir M. S. el-Besyûnî tarafından hazırlanan *Fehârisü Târîhu Bağdâd* (Beyrut, 1987) ile birlikte kullanılmalıdır. Kindî'nin *The Governors and Judges of Egypt [= Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbü'l-Kudât]* (sonraki dönemler için ilavelerle birlikte) adlı eseri ise, eski Kâhire kadıları hakkında eksiksiz bir kaynaktır. Şam kadıları [Şemseddin] İbn Tolun'un *Kudâtü Dımaşk*'ında sıralanır; ancak bu listede İbn Manzûr'un *Muhtasaru Târîhi Dımaşk* adlı eseri tarafından doldurulacak boşluklar vardır (İbn Asâkir'in *Târîhu Dımaşk*'ının baskısı tamamlanıncaya kadar). Şu eserde de pek çok kadı listesi bulmak mümkündür: Heinz Halm, *Die Ausbreitung der Sâfi'itischen Rechtsschule von den Anfângen bis zum 8./14. Jahrhundert*, Wiesbaden, 1974. Bu eser, harika bir derleme olmakla birlikte beklendiği kadar kullanışlı değildir; çünkü hemen hemen hiçbir şehir, bizleri bizzat bu çalışmayı yapma zahmetinden kurtaracak biçimde kapsamlı bir incelemeye tâbi tutulmamıştır. Meşhur kadıların eksiksiz bir listesini hazırlayabilmek için, muhtemelen pek çok titiz araştırmacının çalışmasına müracaat etmek zorundayız.

* Anlaşıldığı kadarıyla Bağdat kazâî açıdan üç bölgeye ayrılmıştı ve Bağdat'ta genellikle üç ayrı kadı bulunuyordu: 1) Doğu yakası (el-Cânibü'ş-şarkî) kadılığı, 2) Batı yakası (el-Cânibü'l-garbî/Kerh/Şarkıyye) kadılığı ve 3) Medinetü's-selâm kadılığı. (bk. Kâdî Ebû Ali Muhassin et-Tenûhî, *Nişvâru'l-muhâdara ve ahbâru'l-müzâkere*, thk. Abbûd ⇨

yapmakta olan Ubeydullah b. Ahmed b. Gâlib'i (ö. 234/848'den sonra) görevden aldı. Ubeydullah, İbn Ebû Duâd tarafından himaye edilen bir Hanefî fakihti. 228/842 yılında Vâsık tarafından atanmıştı.[28] Bağdatlı kadıların biyografisini yazan Talha b. Muhammed eş-Şâhid (ö. 380/990-91), onun görevden alınmasını İbn Ebû Duâd ve takipçilerine yönelik yaygın hoşnutsuzluk ile ilişkilendirir.[29] Ubeydullah'ın yerine atanan Vâbisî (ö. 247/861-62?) 237/851 yılında Yahyâ b. Eksem tarafından azledildi; fakat kelâmî görüşleri sebebiyle değil fıkhî yetersizlik gerekçesiyle.[30] Ahmed b. Hanbel'in Mütevekkil'in elçisine söylediği şu sözler, kesin bir biçimde Vâbisî'nin Kur'an'ın mahlûk olduğunu beyan etmekle tanınan bir kimse olmadığını gösteriyordu: "Ben onun hakkında yalnızca iyi şeyler duydum."[31]

Ancak kadıların azil ve atamalarına ilişkin bir başka veri göstermektedir ki, Mihne'ye sahip çıkmamak Mütevekkil'in asıl amaçlarından birisi değildi. İbn Ebû Duâd, 237/851'e kadar başkadı olarak kalmıştı (233/848'den itibaren oğlu Muhammed nâib).[32] Bağdat'ın Batı Yakası'na 228/842 yılında Vâsık tarafından atanmış olan Hasan b. Ali b. el-Ca'd (ö. 242?/856) 250 yılına kadar görevini sürdürdü.[33] O fıkıhta Iraklılara, yani oluşum aşamasındaki Hanefî mezhebine tâbi idi.[34] Kur'an'ın yaratılmış-

---

eş-Şâlcî, 7 cilt, Beyrut, 1971-73, VI, 22. Ayrıca Bağdat'ın gelişimi ve şehir planı hk. bk. Abdülazîz Dûrî, "Bağdat", *DİA*, IV, 426-28). -çev.-

28 Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, III, 277; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, X, 319, 320 (Talha b. Muhammed'in *Tesmiyetü kudâtu Bağdâd*'ından naklen -eser hk. bk. Sâlih Ahmed Alî, "Kudâtu Bağdâd", s. 148-).

29 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XI, 52 (Talha b. Muhammed'den naklen).

30 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XI, 52, 53 (Ahmed b. Kâmil'den naklen).

31 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XI, 53 (Talha b. Muhammed kanalıyla Ebû Mûzâhim'den naklen).

32 İbn Ebû Duâd'ın kendisini takatsiz bırakan felce ne zaman yakalandığı konusunda bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 8 cilt, nşr. İhsan Abbas, Beyrut, 1968, 1973, I, 88. Sâlih Ahmed Alî ("Kudâtu Bağdâd", s. 195), Yahyâ b. Eksem'in Vâsık döneminde 230/844-45 yılında tekrar atandığını naklederken kesinlikle hata etmektedir. Onun atıfta bulunduğu kaynaklar, yalnızca 240 yılında Yahyâ'nın yerine Ca'fer b. Abdülvâhid'in geçtiğini kaydederler.

33 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII, 364 (Talha b. Muhammed'den naklen); X, 73 (Hâris b. Ebû Üsâme'den naklen); *Târîh*, X, 319 (Niftaveyh'ten naklen).

34 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII, 364 (Talha b. Muhammed'den naklen).

lığı doktrini söz konusu olduğunda da, Ahmed b. Hanbel Mütevekkil'in elçisine onun Cehmîlikle (Kur'an'ın yaratılmış olduğunu ifade etmek) meşhur olduğunu, ancak bununla birlikte pişman olduğuna dair bir duyum aldığını söylemiştir.[35] Hasan bu yeni görüşünü muhtemelen h. 234 yılında ilan etmiş olmalıdır, ancak bu konuda bir bilgiye sahip değiliz.

Mütevekkil, Bağdat'ın Batı Yakası'nda yer alan Şarkıyye Bölgesi kadılığını yürütmekte olan Abdullah b. Muhammed el-Halencî'yi (ö. 253/867) yerinde bıraktı.[36] Mütevekkil'in Ubeydullah b. Ahmed b. Gâlib'i görevden alıp Halencî'yi görevinde bırakmasında etkili olan fıkhî-kelâmî bir sebep bulmak zordur. Her ikisi de 228/842 yılında Vâsık tarafından atanmışlardı.[37] Her ikisi de fıkıhta Hanefî idiler ve Halencî eğitimini, hem Ebû Yûsuf'un hem de Muhammed eş-Şeybânî'nin öğrencisi olan [Muhammed] İbn Semâa'dan (ö. 233/848) almıştı.[38] Her ikisi de İbn Ebû Duâd'ın himayesinde bulunan kişilerdendi ve aynı zamanda Halencî Kur'an'ın mahlûk olduğunu açıkça ifade ediyordu.[39] Hangi gerekçeyle olursa olsun, Halencî'nin yerinde bırakılması, Mihne'nin 234 yılında kesin bir biçimde yürürlükten kaldırılmış olabileceği ihtimaline karşı güçlü bir argüman oluşturmaktadır.

Aynı şekilde Bağdat dışında da, Kur'an'ın mahlûk olduğunu ifade eden kadıların 234 yılında sistematik bir şekilde görevden alınmaları söz konusu olmamıştır. Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde Kûfe'de Mihne'yi uygulayan Gassân b. Muhammed, 235/849-50 yılına kadar değiştirilmemişti. Görevden alınmasının Kur'an ile ilişkili olduğuna dair bir kanıt da yoktur.[40] Sükkerî 237/851-52 yılına kadar Şam kadısı olarak kalmıştı. Hinds, Mısır'da Mihne'yi uygulamış olan İbn Ebü'l-Leys'in (ö. 250/864-65) 235/850 yılında görevden alındığına ve minberden kendisine lanet okunduğuna işaret etse de, gerekçenin Kur'an değil zimmet suçu olduğu-

35 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII, 364.

36 İsmi bazan "el-Halîcî" şeklinde de yazılmakla birlikte, ben İbn Hacer'in kullanımını (İbn Hacer, *Tebsîru'l-müntebih*, II, 551) benimsedim.

37 Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, III, 277; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, IX, 243; X, 73 (Niftaveyh'ten naklen); X, 261 (Talha b. Muhammed'den naklen).

38 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, X, 73 (Talha b. Muhammed'den naklen).

39 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, X, 73 (Niftaveyh'ten naklen).

40 Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, III, 191 (Mihne'yi uygulaması), 194 (değiştirilmesi).

nu gösteren pek çok delil bulunmaktadır.[41] Aslında Mütevekkil 237/851-52 yılında yaklaşık dört ay süreyle onu tekrar görevine iade etmişti.[42]

Mihne'nin gerçekten sona erişi, 237 yılı Safer veya Rebîülevvel ayında (Ağustos-Eylül 851) başlayıp, 237 yılı Şevvâl ayı başlarında (852 yılı Mart ayı sonları) tamamlanan bir süreç olarak kabul edilmelidir. Nitekim ilk iki aydan birisinde Mütevekkil başkadı İbn Ebû Duâd ve oğlu Muhammed'i azletmişti.[43] Mütevekkil onların yerine başkadı olarak Yahyâ b. Eksem'i (ö. 242/857) atadı.[44] Yahyâ ehl-i hadîs mensubu bir münevver değildi. Bir zamanlar Me'mûn için başkadılık yapmış ve onun önemli danışmanlarından birisi olmuştu. Yahyâ 215/830-31 yılında yani Mihne'den önce, fakat Me'mûn'un "Kur'an'ın yaratılmışlığı" doktrinini resmen onaylamasından sonra itibarını kaybetmişti.[45] Oğlancılıkla adı çıkmış olmasına rağmen, Ahmed b. Hanbel Yahyâ'yı destekliyordu.[46] İbn Ebû Duâd ve oğlunun azlinden sonraki dört ay içerisinde Halencî görevden alındı.[47] Yahyâ b. Eksem, İbn Ebû Duâd'ın atamış olduğu kadıları görevden almaya Şam kadısı Sükkerî ile devam etti.[48] Nihayet Şevvâl ayında Mütevekkil valilerine bir talimat göndererek, Mihne gerekçesiyle tutuklanmış olan tüm mahkûmların serbest bırakılmasını emretti.[49] Aynı tarihlerde Ahmed

41 Hinds, "Mihna"; Kindî, *Governors [= Vülât]*, s. 462, 463. Aynı yaklaşım Miah (*The Reign of al-Mutawakkil*, s. 81, 244) tarafından da tasdik edilir.

42 Kindî, *Governors [= Vülât]*, s. 464, 465.

43 Farklı tarihler için bk. İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 90.

44 Mezâlim görevinde Muhammed'in yerine bir başkası geçmişti. Bu da ancak, Yahyâ'nın Sâmerrâ'ya getirilmesine kadar sürdü (bk. Taberî, *Annales*, III, 1410 = *Târîh*, IX, 188).

45 Yahyâ'nın itibarını kaybetmesi konusunda bk. Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, nşr. Charles Pellat, 7 cilt, Beyrut, 1973-74, IV, 319 = *Les Prairies d'or* (Fransızca çevirisiyle birlikte yayınlayan, Barbier de Meynard ve Pavet de Courteile), 9 cilt, Paris, 1861-1877, VI, 48. Me'mûn'un 212/827 yılında Kur'an'ın yaratılmışlığı görüşünü resmen onaylaması konusunda bk. Taberî, *Annales*, III, 1099 = *Târîh*, VIII, 619.

46 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV, 198.

47 Talha b. Muhammed'e göre (bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, X, 74), bu dört aydan birisi olan Cemâziyelevvel ayında (Kasım-Aralık 851). Buna mukabil Hinds, yalnızca "belli olmayan bir tarihten (muhtemelen 237 yılı)" söz eder (bk. Hinds, "Mihna").

48 İbn Manzûr, *Muhtasaru Târîhi Dımaşk*, IV, 354 (Muhammed b. el-Feyz'den nakleden).

49 Ya'kûbî, *Historiae*, ed. M. Th. Houtsma, 2 cilt, Leiden, 1883, II, 484; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam* (237 yılı olayları), nşr. Muhammed Abdülvehhâb Fadl, 2 cilt, Kahire. ⇨

b. Nasr'ın boynunu vurdurdu ve normal bir cenaze merasimi yapmaları için cesedini akrabalarına verdi.[50] Bu olay da, Mütevekkil'in Ahmed b. Hanbel'den kendisini Sâmerrâ'da ziyaret etmesini istediği tarihte cereyan etmişti.[51]

Ahmed b. Hanbel Sâmerrâ'ya gittiyse de, Halife'nin ihsanlarından bütünüyle rahatsız olmuşa benziyordu. Siyah giymeyi kabul etmiş, ancak daha sonra pişman olmuş ve bu elbiseleri çıkarıp atmıştı. Mütevekkil kendisinden, oğluna (muhtemelen sonraki halife Mu'tez olmalı) hocalık yapmasını istemiş, fakat Ahmed reddetmişti. Halife'nin kendisine gönderdiği ikram ve yiyecekleri de kesinlikle kabul etmemiş, [Sâmerrâ'da geçirdiği süre boyunca] birkaç somun ekmekle idare etmişti.[52] [Hatta] Halifeye dalkavukluk yapan birisi olarak görünmemek için Cuma namazına iştirak etmemişti.[53] Kısa bir süre sonra Bağdat'a geri dönen Ahmed b. Hanbel, Halife'nin düzenli gıda ve para yardımını reddettiğinden dolayı orada yoksulluk içinde yaşamaya devam etti.[54]

1985, I, 214 = nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ ve Mustafa Abdülkadir Atâ (Nuaym Zürzür ile birlikte), 18 cilt, Beyrut, 1992, XI, 251.

50 Taberî, *Annales*, III, 1412 = *Târîh*, IX, 190, 191. Ahmed b. Nasr [el-Huzâî (ö. 231/846)], 231/846 yılında Halife Vâsık'a yönelik bir komploya karışmış ve muhtemelen bu yüzden tutuklanmıştı. Ancak yargılanmasına ilişkin kayıtlar ve cesedine iliştirilen yaftalar göstermektedir ki, asıl mesele Ahmed b. Hanbel'in mahlûk olmadığını ilan ettiği Kur'an ile ilgiliydi: Bk. Hinds, "Mihna" (kaynakçasına ilave: Zehebî, *Siyer*, XI, 166).

51 Bu olay hakkında elimizde mevcut en eski kaynaklar şunlardır: Hanbel b. İshak, *Zikru mihneti'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Muhammed Nakaş, Kahire, 1397/1977; Sâlih b. Ahmed [b. Hanbel], *Sîretü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Fuad Abdülmün'im Ahmed, İskenderiye, 1981. Bunların hiçbirisi Sâmerrâ ziyaretinin tarihini vermez. İbn Kesîr bir yerde (*el-Bidâye ve'n-nihâye*, X, 337) Mütevekkil'in, daveti İshak b. İbrahim – ki 235/850'de vefat etmiştir- aracılığıyla gönderdiğini ifade eder. Hâlbuki Ahmed'in Sâmerrâ'ya 237 yılı Şevval ayında gittiğini de açıkça belirtmektedir (*a.g.e.*, X, 316, 340). İki davet yapıldığını ve yalnızca ikincisine karşılık verildiğini düşünmek mümkündür. İshak aracılığıyla yapılan daha erken tarihli davet hakkındaki bilgilerin yanlış olması ihtimali ise daha fazladır.

52 Ahmed b. Hanbel (doğrusu Ebû Bekir el-Merrûzî), *Kitâbü'l-Vera'* (nşr. Kârût), s. 77.

53 Ahmed b. Hanbel (doğrusu Ebû Bekir el-Merrûzî), *Kitâbü'l-Vera'* (nşr. Kârût), s. 79.

54 Ahmed b. Hanbel'in Halife [Mütevekkil] ile olan ilişkileri, 51. dipnotta belirtilen kaynaklarda tamamıyla kaydedilmiştir. Ahmed oldukça uzun bir süre hediye ve ihsanları reddetmiştir (bazı örnekler için bk. Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, IX, 178, 179, 181).

Ahmed b. Hanbel bir bakıma halifeyi benimseyip onunla birlikte görünmekten kaçınmış olmalıdır. Çünkü açıkça görüldüğü kadarıyla halifenin Mihne'yi yürürlükten kaldırmaya yönelik tavrı sınırlıydı. Örneğin Yahyâ b. Eksem, Mihne'nin daha önceki uygulayıcılarından Hayyân b. Bişr'i Bağdat'ın Şarkıyye bölgesi kadılığına tayin etmişti.[55] Mütevekkil, Ahmed b. Nasr'ın boynunu vurdurmuş ve cesedini akrabalarına teslim etmişti. Bununla birlikte, daha önce Kur'an'ın mahlûk olduğu düşüncesini benimsetmek için kullanılmış olmasına rağmen, halifenin otoritesini muhafaza etmeye o kadar önem veriyordu ki, [Ahmed b. Nasr'ın] yas töreninde halkın bir araya gelmesini yasaklamıştı.[56] Basra'da 223/837'den tam 239/854'e kadar Ahmed b. Riyâh kadılık görevinde kaldı. Her ne kadar Mihne'nin uygulanmasıyla ilişkilendirilmemişse de, göründüğü kadarıyla İbn Ebû Duâd onu görevde bırakmıştı.[57]

Şarkıyye bölgesi, kısa bir süre sonra tekrar İbn Ebû Duâd'ın eski arkadaşlarının eline geçti. Hayyân b. Bişr'in ölümü üzerine onun yerini, en azından bir süre İbn Ebû Duâd ile birlikte olan Muhammed b. Abdullah b. el-Müezzin (ö. 241/855'den sonra) aldı.[58] İbnü'l-Müezzin, Ebû Hanîfe'nin müntesiplerinden birisi olarak görülüyor ve kesinlikle hadis rivayet eden birisi olarak tanınmıyordu.[59] 241/855 yılında Mütevekkil onun yerine, yine bir zamanlar İbn Ebû Duâd'ın yakın arkadaşlarından olan Ebû Hassân ez-Ziyâdî'yi (ö. 242?/856) getirdi.[60] Ancak onun ölümünden sonradır ki, Şarkiyye kadılığı Mihne ile ilişkili olan kimselerin

55 Taberî, *Annales*, III, 1411, 1412 = *Târîh*, IX, 189. Hayyân'ın İsfahan'da yürütülen Mihne'deki rolü konusunda yukarıda bilgi vermiştik. En azından bir rical tenkitçisi, kişisel olarak bizzat Kur'an'ın mahlûk olduğuna inanma konusunda onu temize çıkarır (bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 285: [Ali b. Hüseyin] İbn Hibbân kanalıyla Ebû Zekeriya'dan naklen).

56 Taberî, *Annales*, III, 1412 = *Târîh*, IX, 190, 191

57 Özellikle bk. Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, II, 175. İbn Hacer (*Tebsîru'l-müntebih*, II, 588) kesin bir ifadeyle, Ahmed b. Riyâh'ın İbn Ebû Duâd'ın *ashâb*ından olduğunu ifade eder.

58 Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, III, 291; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, V, 416 (Talha b. Muhammed'den naklen); *Târîh*, V, 416 (Ahmed b. Hanbel'den naklen: كان مع ابن أبي دؤاد في ناحيته و لا أعرف رأيه اليوم).

59 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, V, 416 (Talha b. Muhammed'den naklen).

60 Taberî, *Annales*, III, 1424 = *Târîh*, IX, 200; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII, 357 (Ahmed b. Hanbel'den naklen).

elinden çıkmış oldu. Nitekim bu tarihte Mûtevekkil Ebû Hişâm Muhammed b. Yezîd er-Rifâ'yi (ö. 248?/862) tayin etti.[61]

Mûtevekkil'in ehl-i hadîs eğilimine sahip olması ihtimali ile Mihne uygulamasını resmen tanımamış olması arasında bir karşılaştırma yapılacak olursa, birincisine daha ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Martin Hinds, Me'mûn'u Mihne vasıtasıyla hadis'e daha bağlı olan ehl-i hadîse karşı aşırı Hanefî düşünceyi hâkim kılmayı hedefleyen bir kişi olarak tanımlar. Buradan, Mûtevekkil'in Hanefîliğe muhalif olduğu sonucunu çıkartmamalıyız. Geç döneme ait bir rivayete göre, Mûtevekkil'in kendisi bir Şâfiîdir, ki böylece herhangi bir fıkıh mezhebi ile ilişkilendirilen ilk halife olmaktadır.[62] Ancak Şâfiî mezhebinin onun döneminde henüz yeni gelişmekte olduğu düşünüldüğünde, bu rivayete ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Şurası muhakkak ki, 245/859 yılında Mısır'dan kendisine havale edilen bir davayı incelemek üzere fakihlerden oluşan bir jüri oluşturması gerektiğinde, Mûtevekkil Kûfe ekolü mensuplarını, yani Hanefîleri seçmişti.[63]

Şayet Mûtevekkil'in yargı atamalarına hâkim olan herhangi bir eğilimden söz etmek mümkün ise, bu kesinlikle kendilerini *hadis* çalışmalarına hasretmekle meşhur olmuş kişilerin tercih edilmesi yönünde bir eğilim değildi. Bunun aksini gösteren, yani *hadis* ilmiyle ilgilenmeyen kişilerin kadılık görevine tayin edildiklerine dair bazı örneklere yukarıda işaret ettik. Mûtevekkil 235/849-50 yılında Kûfe kadılığına, hiçbir şekilde bir hadis râvisi olarak tanınmayan Ca'fer b. Muhammed b. Ammâr el-Bürcümî'yi (ö. 250/864) tayin etti.[64] 240/854'te ise başkadı Yahyâ b. Eksem'in yerine bir başka Basralı olan Ca'fer b. Abdülvâhid'i (ö. 258/871-72) getirdi.[65] Ca'fer'in

---

61 Talha b. Muhammed'e göre 242/856-57 yılında (bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, III, 376). Vekî'e (*Ahbâru'l-kudât*, III, 292, 193) göre 243/857-58 yılında.

62 Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, Beyrut: Dâru's-sekâfe, ts. (1970'ler), s. 380. Süyûtî'nin bu rivayeti, Me'mûn'un Hanefî fıkhında ileri bir düzeyde olduğu şeklindeki, aynı ölçüde şüpheyle yaklaşılması gereken İbn Tağrîberdî'ye ait rivayet –Hinds tarafından nakledîliyor– ile çelişmektedir.

63 Kindî, *Governors [= Vülât]*, s. 474, 475. Bu rivayeti inceleyen Miah (*The Reign of al-Mutawakkil*, s. 245, 257), Halife'yi belirli bir mezhep ile özdeşleştirmekten ustaca kaçınır.

64 Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, III, 194.

65 Taberî, *Annales*, III, 1421 = *Târîh*, IX, 197. İbnü'l-Cevzî, aynı olayı h. 239 yılı olayları içinde zikreder: *Muntazam* (Kahire), I, 245 = (Beyrut), XI, 266.

hangi mezhebe müntesip olduğu açık olmamakla birlikte, bir muhaddis olarak sahip olduğu şöhret oldukça zayıftı.[66] Bir ehl-i hadîs mensubu olan Ebû Zür'a er-Râzî'nin muhalefeti Dominique Sourdel'e garip görünse de, bunun nedeni Mütevekkil'in katı ehl-i hadîs anlayışı desteklemeyi hedeflediğinin kabul edilmiş olmasıdır.[67] Mütevekkil, Bağdat'ın Batı Yakası kadısı olan Hasan b. Ali b. el-Ca'd'ın vefatı üzerine, onun yerine Hanefî Ahmed b. Muhammed b. Semâa'yı (ö. 252/866'dan sonra) tayin etmişti.[68] Onun da bir muhaddis olarak çok iyi bir şöhreti yoktu.[69]

[Başkadı] Ca'fer b. Abdülvâhid (ö. 258/871-72), Sâmerrâ'ya kendisinin nâibi olarak bir diğer Basralı Hasan [b. Muhammed] b. Ebû'ş-Şevârib'i (ö. 261/875) tayin etti.[70] Hiçbir kaynakta Hasan b. Ebû'ş-Şevârib'in müntesip olduğu fıkıh ekolünden söz edilmez. Ancak en azından kardeşinin Irak ekolüne, yani oluşum aşamasındaki Hanefî mezhebine bağlı olduğu rivayet edilmiştir.[71] Onun kelâm açısından ehl-i hadîs eğilimine sahip olduğu ya da en azından "Kur'an'ın yaratılmışlığını" inkar ettiği kesindi. Öte yandan Hasan b. Ebû'ş-Şevârib ricâl tenkidi ansiklopedilerinin hiçbirisinde yer almaz; ki bu durum, hadis rivayetiyle fazla ilgilenmediği anlamına gelmektedir. Göreve atanmasını sağlayan başlıca özelliklerinden birisi, Emevî soyuna mensubiyeti olabilir.

Ehl-i hadîsin bakış açısıyla değerlendirildiğinde, Mütevekkil'in Bağdat'ın Doğu Yakası'na yaptığı atamaların daha iyi durumda olduğu kabul edilmelidir. 237/851-52 yılında Yahyâ b. Eksem tarafından atanan bir diğer Basralı Sevvâr b. Abdullah (ö. 245/860), *Kütüb-i Sitte*'nin ikisinde yer aldığı gibi, Ahmed b. Hanbel onun için "Hakkında ancak iyi

66 Bk. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân* (Haydarâbâd), II, 117, 118.

67 Sourdel, "Politique religieuse", s. 107.

68 Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, II, 284; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, V, 10 (Talha b. Muhammed'den naklen).

69 İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, I, 302, 303.

70 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII, 410 (Nifţaveyh'ten naklen).

71 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XII, 60. Ben şimdilik hem Ca'fer'i hem de Hasan'ı, kendi varlığını yitiren ve gelişmekte olan Hanefî ve Mâlikî mezhepleri tarafından özümsenme sürecini yaşayan Basra ekolüne nispet edeceğim. Basra ekolü hk. bk. Melchert, *Formation*, s. 80-90. [Basra fıkıh çevresi, Basra re'y ekolü ve Basra hadis ekolü hk. ayrıca bk. Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 141-51. -çev.-]

şeyler duydum" demiştir.[72] Sevvâr vefat ettiğinde Mütevekkil, Ca'fer b. Abdülvâhid'e onun yerine önde gelen Basralı Mâlikî İsmail b. İshak'ı (ö. 282/896) tayin etmesi talimatını vermişti.[73] *Kütüb-i Sitte*'nin hiçbirisinde yer almamakla birlikte, İsmail b. İshak'ın pek çok hadis derlemesi kaleme aldığı bilinmektedir. Aynı zamanda bu ilimdeki güvenilirliği konusunda herhangi bir olumsuz değerlendirme bugüne ulaşmış değildir.*

Her şeye rağmen öyle görünüyor ki, Mütevekkil'in atamalarına hâkim olan eğilim konusunda belirgin olan tek nokta, Kureyş soyundan gelen (Ca'fer b. Abdülvâhid ve İbn Ebü'ş-Şevârib ailesi gibi) ve Basra geçmişine sahip olan (Yahyâ b. Eksem, Ca'fer b. Abdülvâhid ve İbn Ebü'ş-Şevârib ailesi gibi) kişilerin tercih edilmiş olmasıdır. Me'mûn da benzer niteliklere sahip olan kişileri tayin etmişti (ilk defa Yahyâ b. Eksem'in himayesinde yetişen bir kişi olarak temayüz eden ve bir Basralı olan İbn Ebû Duâd gibi). Dolayısıyla bir bütün olarak bakıldığında, Ahmed b. Hanbel'in Mütevekkil'in ihsanlarına karşı oldukça soğuk bir tepki vermesi, yine onun çağındaki ehl-i hadîsin çok azından -daha sonrakilerden farklı olarak- halifeye yönelik şükran ve övgü ifadeleri aktarılmış olması şaşırtıcı görünme-

---

72 Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, III, 278; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 285; IX, 210, 211. Onun adı, Massignon tarafından "Sevâr", Miah tarafından da "Sûvâr" şeklinde yazılmıştır. İbn Hacer çok açık bir katkı sunmasa da, "Sevvâr" en yaygın kullanım şekli gibi görünmektedir (bk. İbn Hacer, *Tebsîru'l-müntebih*, II, 699, 670; ayrıca bk. a.mlf., *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV, 267 dpn.).

73 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VI, 287 (kısmen Niftaveyh'e dayanan bir rivayet). İbnü'l-Cevzî, Bağdat'ın her iki yakasının kadılığının 246/860 yılında İsmail b. İshak'a verildiğini belirtmekle birlikte, bu doğru görünmüyor: bk. İbnü'l-Cevzî, *Muntazam* (Haydarâbâd) V/II, 161 = (Beyrut), XII, 346.

Çevirenin notu: 246/860 yılı Kâdî İsmail'e yalnızca Bağdat'ın Doğu Yakası kadılığı görevinin verildiği tarihtir. Kâdî İsmail, 255/869 yılındaki on bir aylık bir kesinti dışında 258/871 yılına kadar bu görevini sürdürecek, 258/871 yılında görev yeri değişecek ve 262/875'e kadar Bağdat'ın Batı Yakası kadılığını yürütecek, nihayet bu tarihte tüm Bağdat kadılıklarını (Doğu Yakası, Batı Yakası ve Medînetü's-selâm) elinde toplayarak bir ilke imza atacaktır. Kâdî İsmail vefat ettiği 282/895 yılına kadar bu yetkisini korumuştur (bk. Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 195-96).

* Önde gelen Basra muhaddislerinin öğrencisi olan ve pek çok meşhur muhaddisin kendisinden rivayette bulunduğu Kâdî İsmail, ricâl tenkitçileri tarafından bir "hadis hafızı" olarak değerlendirilir. Ayrıca Mâlikîler arasında müsned tarzındaki hadis eserlerinin ilk örneklerini vermiştir. Kâdî İsmail'in ilmî şahsiyeti ve otoritesi hakkında geniş bilgi için bk. Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 184-88. -çev-

mektedir. Mûtevekkil tedricen Mihne'yi sona erdirmişti. Ancak onu ehl-i hadîsin İslâm anlayışının bir destekçisi olarak görmek oldukça zordur.

Muntasır (dönemi: 247-48/861-62), **Müstaîn** (dönemi: 248-52/862-66) **ve Mu'tez** (dönemi: 252-55/866-69)

Mûtevekkil 4 Şevvâl 247'de (11 Aralık 861) öldürüldü. Sâmerrâ'da bir karışıklık dönemi yaşandı. Bu dönemde Türk askerler halifelerin seçilip azledilmesinde doğrudan etkili oldular ve on yıl içerisinde beş kişi halifelik makamına getirildi. Mûtevekkil'in yerine oğlu Muntasır geçti. Halbuki Mûtevekkil, kendisinden sonra yerine geçmek üzere, önceden veliahd olarak tayin ettiği diğer oğlu Mu'tez'i işaret etmek üzereydi. Ayrıca Türk komutan Vâsıf'ın mal varlığını müsadere etmeyi planlıyordu. Muntasır'ın hem kendisinin hem de Türklerin durumunu sağlama almak üzere onlarla işbirliği yaptığını düşünmek, Mûtevekkil'in öldürülmesiyle ilgili yapılabilecek ilk akla gelen yorumdur.[74] Dinî bir motifin de bulunabileceğini fark eden Sourdel, Muntasır'ın, babası tarafından [Hz.] Ali taraftarlarına karşı alınan önlemleri doğru bulmadığını belirtir ve Mûtevekkil'in bu türden önlemlerin artırılmasını önceden engellemek amacıyla öldürülmüş olabileceğini ileri sürer.[75]

Aslında Muntasır'ın din politikası babasınınkinden çok farklı değildi. Sourdel, onun [Hz.] Ali taraftarlarına bariz bir biçimde yakın olduğunu kaydeder.[76] Bunun tersini gösteren, Mısır valisine [Hz.] Ali taraftarlarının faaliyetini engellemesi, hatta mahkemelerde şahitliklerinin kabul edilmemesi yönünde bir mektup yazdığına dair rivayetin,[77] halife olma-

74 Bk. Taberî, *Annales*, III, 1452-57 = *Târîh*, IX, 222-25. Farklı kaynaklara dayanarak müstakil bir çalışma yapan Michael L. Bates de, Mûtevekkil cinayetini açıklayabilmek için benzer bir biçimde saraydaki bölünme üzerinde durur. Onun yakında çıkacak olan *The Expression of Nobility in the Abbasid Caliphate, 218-334 H./833-946 CE* adlı kitabı, bu dönemin siyasi hayatı hakkında şu an karanlık olan pek çok konuyu açıklığa kavuşturacaktır. [Bates'in söz konusu kitabının yayımlandığına dair bir bilgiye ulaşamadık. -çev.-]

75 Sourdel, "Politique religieuse", s. 7, 8.

76 Sourdel, "Politique religieuse", s. 9.

77 Kindî, *Governors [= Vülât]*, s. 204. Söz konusu rivayetin bağlamı dışında kullanıldığı kanaatini, Michael L. Bates'e borçluyum.

dan önceki dönemine, yani Mûtevekkil zamanında Mısır valisi olduğu döneme ait olması muhtemeldir. Ancak Şiî tarihçi Ya'kûbî (ö. 292?/904-905) onun hakkında olumlu hiçbir şey söylemez.[78] Kesin olarak biliyoruz ki, Muntasır babası tarafından atanmış hiçbir kadıyı görevinden almamış; yalnızca 239/854 yılında Basra'ya tayin edilmiş olan İbrahim b. Muhammed et-Teymî istifa etmek zorunda bırakılmıştır. İbrahim, 234/848-9 yılında Sâmerrâ'ya getirilen ve Sünnet'i ihyâ ettiği (Mihne'yi sona erdirdiği veya belki de Şîa'ya muhalefet ettiği) için Mûtevekkil'i öven muhaddisler arasında bulunuyordu. Muntasır da bu sebeple onun hakkında şüphe etmiş olmalıdır. Yoksa ne resmen onu görevden almış ne de yerine herhangi bir kimseyi tayin etmişti.[79] Muntasır, babasının Bağdat kadılıklarına yapmış olduğu tüm atamaları onaylamış görünmektedir.

Muntasır yalnızca altı ay halifelik yaptıktan sonra vefat etti. Yerine geçen Mûstaîn, Mu'tasım'ın torunu olmakla birlikte herhangi bir halifenin oğlu değildi. Kesinlikle, Mûtevekkil'i öldüren ve Muntasır'ı öne çıkaran kişilere karşı durması beklenmeyen, etkisiz bir kimse olmasından dolayı tercih edilmiş olmalıdır. Sourdel, onun dönemi hakkında yanlış bilgilere sahip olduğumuzdan yakınır.[80] Onun yargı atamalarına dair bilgilerimiz genel tarih kitaplarının söylediklerileyle sınırlıdır. İbrahim et-Teymî'nin görevinde kalması talimatını vermiş ve İbrahim onun ölümüne kadar Basra kadısı olarak kalmıştır.[81] Mûstaîn, Mûtevekkil ve Muntasır dönemlerinin başkadısı Ca'fer b. Abdülvâhid'i 249/863-64 veya 250/864 yılında görevden aldı ve Basra'ya sürgüne gönderdi.[82] Ca'fer, 249 yılı Safer ayında (Mart 863) ayaklanan ve "Şâkiriyye" denilen bir isyancılar grubuyla haince bir ilişki içinde olmakla suçlanıyordu.[83] Ca'fer, Mûtevekkil'in oğlu Mu'tez'in yeniden başa gelmesini dört gözle beklemiş olmalıdır. Ancak

78 Ya'kûbî, *Mûşâkeletü'n-nâs li zemânihim*: "The Adaptation of Men to Their Time: An Historical Essay by al-Ya'qûbî" (çev. William G. Millward), *Journal of the American Oriental Society*, 84, 1964, s. 343.

79 Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, II, 179-81.

80 Sourdel, "Politique religieuse", s. 10.

81 Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, II, 179-81.

82 Taberî, *Annales*, III, 1515, 1533 = *Târîh*, IX, 265, 276; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII, 175 (Niftaveyh'in *Târîh*'inden naklen).

83 Taberî, *Annales*, III, 1511, 1512, 1533 = *Târîh*, IX, 262, 276.

onun Müstaîn'e yönelik muhalif tavırlarının herhangi bir dinî motife dayandığını söyleyemeyiz.

Müstaîn Sâmerrâ'da Ca'fer b. Abdülvâhid'den boşalan göreve, Mütevekkil tarafından atandığı tarihten beri Kûfe kadılığı yapmakta olan Ca'fer b. Muhammed b. Ammâr'ı (ö. 250/864) getirdi.[84] Ancak onu başkadı [kâdılkudât] olarak adlandırıp adlandırmadığı çok açık değildir.[85] Onun atanmış olması, en azından Müstaîn'in sistematik bir biçimde Mütevekkil'in politikalarını tersine çevirme yolunda olduğu iddialarına karşı bir delildir. Mütevekkil tarafından atanmış olan [Ebû Hişâm] er-Rifâî'nin ölümü üzerine 249/863-64 yılında Bağdat'ın Şarkıyye kadılığına Ahmed b. Muhammed el-Birtî'nin (ö. 280/894) tayin edilmiş olması da böyledir. Bir Hanefî olan Birtî aynı zamanda, bir süre Mütevekkil için başkadılık yapmış olan Yahyâ b. Eksem'in himayesi altında bulunan kişilerdendi.[86]

Bağdat bir kez daha kuşatıldı ve Müstaîn kuzeni Mu'tez lehine istifa etmek zorunda bırakıldı. Sourdel, Mu'tez'in Hasan b. Muhammed b. Ebü'ş-Şevârib'i (ö. 261/875) başkadılığa tayin ettiğine işaret ederek, onu babası Mütevekkil'in politikasını yeniden tesis eden kişi olarak tanımlar.[87] Söz konusu İbn Ebü'ş-Şevârib, Mütevekkil döneminde Ca'fer b. Abdülvâhid'in nâibi olarak Sâmerrâ kadılığı yapmıştı.[88] Mu'tez tarafından onun atanması, belli ölçüde bir ehl-i hadîs eğiliminin varlığına işaret eder. Rivayete göre, aslında Halife'nin mürebbîsi Muhammed b. İmrân ed-Dabbî (ö. 255/869-70) kadılık için sekiz isim önermişti. Bunlar arasında, Vâsık döneminde Mihne'nin uygulayıcısı olan Halencî (ö. 253/867) ve önde gelen bir Hanefî olan Hassâf (ö. 261/874) da bulunuyordu. Halifenin diğer danışmanları ise "Onlar, İbn Ebû Duâd'ın taraftarı ya da Râfıza, Kaderiyye, Zeydiyye ve Cehmiyye mensubu kişilerdir" diyerek, merdûd

84 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII, 163.

85 Hatîb el-Bağdâdî (*Târîh*, VII, 163) ondan "kâdılkudât" diye söz ederken, Vekî' (*Ahbâru'l-kudât*, III, 303) onun Sâmerrâ kadısı olmaktan daha fazla bir vasfa sahip oluşunu açıkça reddeder.

86 Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, III, 293; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, V, 62 (Talha b. Muhammed'den naklen).

87 Sourdel, "Politique religieuse", s. 12

88 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII, 410 (Niftaveyh'ten naklen).

kelâm ekollerine müntesip oldukları gerekçesiyle bu isimlere karşı çıktılar. Mu'tez bunları dinledikten sonra, söz konusu kişilerin tamamının Sâmerrâ'dan uzaklaştırılmalarını ve Dabbî'ye de yalnızca *mezâlim* (*equity* = hakkaniyet) yetkisi verilmesini emretti.[89]

Mu'tez daha düşük seviyedeki bazı kadıları da değiştirdi. Babasının Bağdat'ın Batı Yakası kadılığına tayin etmiş olduğu Hanefî İbn Semâa'yı (ö. 252/866'dan sonra) görevden aldı.[90] Yerine daha önce Kûfe kadılığı yapan ve bir Hanefî olmasının yanısıra saygın bir muhaddis olarak kabul edilen İbrahim b. Ebû'l-Anbes'i (ö. 277/890) getirdi.[91] Bu örnekte, ehl-i hadîs eğilimini babasından daha ileri bir noktaya götürdüğü görülmektedir.

Ne var ki Mu'tez, bir yıl sonra yani 254/868'de İbn Ebû'l-Anbes'i görevinden uzaklaştıracak ve yerine Ahmed b. Yahyâ b. Ebû Yûsuf'u (ö. 258/871'den sonra) atayacaktır.[92] İbn Ebû Yûsuf da, hiç hadis rivayet etmemiş bir diğer Irak ekolü (yani Hanefî mezhebi hâline gelecek olan

---

89 Taberî, *Annales*, III, 1684 = *Târîh*, IX, 371. "Râfıza" muhtemelen [Hz.] Ali'yi [Hz.] Ebû Bekir ve [Hz.] Ömer'e tercih eden Şîa için, "Zeydiyye" ise yalnızca [Hz.] Ali'yi [Hz.] Osman'a tercih edenler için kullanılmıştır. Kaderiyye kadere inanmıyordu. Taberî, Dabbî'yi "Mu'tez'in mürebbîsi" olarak tanımlar. Ancak Yâkût el-Hamevî'nin (*Irşâdü'l-erîb* [Leiden], VII, 52) de işaret ettiği gibi, Dabbî halifenin eski mürebbîsi değil, halifenin oğlunun mürebbîsi olmalıdır [bu kanaat için ayrıca bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, III, 133].

90 Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, III, 284.

91 Onun atanması konusunda bk. Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, III, 198, 284; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VI, 25 (Niftaveyh ve Talha b. Muhammed'den naklen). Bir muhaddis olarak güvenilirliği konusunda bk. *a.g.e.*, VI, 25 (Dârekutnî'den naklen). Fıkhî menşei hk. bk. Kureşî, *Cevâhir* (Kahire), I, 71, 72.

92 Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, III, 284; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, V, 201 (Niftaveyh'ten naklen). Hatîb el-Bağdâdî ayrıca (*a.g.e.*, VI, 25, 26), İbn Ebû'l-Anbes'in, Mu'tez'in üvey kardeşi Muvaffak'a yetim mallarından ödünç vermeyi reddetmesi sebebiyle bu görevinden uzaklaştırıldığını nakleder. Bu rivayet iki açıdan garip görünmektedir. Birincisi, bu lakabı almasından yıllar önce "Muvaffak"tan söz etmektedir. İkincisi, 252/866 yılında Muvaffak'ı hapse attırmış, bir yıl sonra Sâmerrâ'dan sürmüş ve 255/869 yılında kendisinin azledilişine kadar onu açıkça Bağdat polis şefinin yakın gözetimi altında bulundurmuş olan (bk. Taberî, *Annales*, III, 1668, 1669, 1693, 1714, 1715 = *Târîh*, IX, 361, 362, 377, 392, 292) Mu'tez'in ona neden böyle yakın bir ilgi göstermiş olabileceği merak konusudur. Bu rivayetin garipliğine dikkatimi çeken Michael L. Bates'e teşekkür ederim.

yapı) müntesibiydi.[93] Onun atanması ehl-i hadîs eğilimine sahip bir politikadan geri adım gibi görünmektedir. Mu'tez "sapık arzuları" sebebiyle İbn Ebû Yûsuf'u aynı yıl (254/868-69) görevden almak zorunda kaldı; fakat kısa bir süre sonra onu tekrar görevine iade etti.[94] Mu'tez, babasının Bağdat'ın Doğu Yakası kadılığına ve Müstaîn'in Şarkıyye kadılığına atadığı kişileri yerlerinde bıraktı.

Bağdat dışına çıkacak olursak, Mu'tez Basra kadılığına başkadısının kardeşi Abbâs b. Ebü'ş-Şevârib'i (meşhur olduğu dönem: 250/860'lı yıllar) tayin etti.[95] Yine İbn Ebü'l-Anbes'i Kûfe kadılığına gönderdi.[96] Eski Kahire (Mısır) ve Şam'da ise hiçbir kadının yerini değiştirmedi. Genel olarak bakıldığında, yapmış olduğu yargı atamalarından hareketle Mu'tez'in politikasının, selefleri Muntasır ve Müstaîn'in politikalarından gözle görünür bir farklılığı olduğunu ya da onların politikalarına nazaran babası Mütevekkil'in politikasına daha yakın olduğunu söylemek güçtür.

Mühtedî (dönemi: 255-56/869-70)

Mühtedî, 255/869 yılında Mu'tez'in yerine geçmiştir ve daha ilginç (hatta çağdaş araştırmaların öngördüğünden de ilginç) bir inceleme konusudur. Onun zâhidâne yaşantısı ve işine olan düşkünlüğü meşhurdur: halifeliği boyunca gündüzleri oruçlu geçirmiş, yalnızca ekmek, tuz, yağ ve sirke ile iftar etmiş, yünlü bir elbiseyle namaz kılmış, müzik aletlerini ve şarkıcı kızları saraydan uzaklaştırmış, davalara ve *mezâlim* oturumlarına bizzat nezaret etmiştir.[97] Babası Vâsık'ın din politikasını canlandırma

93 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, V, 202 (Talha b. Muhammed'den naklen).

94 Vekî' (*Ahbâru'l-kudât*, III, 284), sapıklık (*inhirâf fî lezzâtih*) sebebiyle görevden alındığını söyler, fakat tarih vermez. Talha b. Muhammed ise, yalnızca görevden alınıp tekrar iade edildiğini zikreder (bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, V, 202).

95 Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, II, 181.

96 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VI, 25, 26 (Talha b. Muhammed'den naklen).

97 Taberî, *Annales*, III, 1736 = *Târîh*, IX, 406; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, III, 349, 350 (bunları yaparken, Abbâsî ailesinin hâtıralarını yâd ediyordu). [Yazarın kastettiği şudur: Hatîb el-Bağdâdî'nin verdiği bilgiye göre, Abbâsî hanedanı mensupları, aralarından Emevî halifesi Ömer b. Abdülazîz gibi takvâ sahibi bir halifenin çıkmamış olması sebebiyle hayıflanıyorlardı. Mühtedî de, zühdde neden bu kadar ileri gittiğini soranlara, onun gibi olmaya çalıştığını ifade etmiştir. -çev.-]

yönündeki çabaları ise bu kadar meşhur değildir. Bu çabanın, Mu'tez'in kendi babasının politikasını canlandırma çabalarından çok daha tutarlı olduğu anlaşılmaktadır.

Mühtedî halifeliği ele geçirmesinden kısa bir süre sonra, saray erkanından Mâlikî fakih Hammâd b. İshak'ı (ö. 267/881) Mekke'de bulunan Muvaffak ile ilişkisi sebebiyle cezalandırdı ve bir eşek üzerinde dolaştırarak teşhir etti.[98] Muvaffak, halifeliğin Mu'tez tarafından ele geçirilmesini sağlayan askerî operasyonların başında bulunmuştu. Mühtedî muhtemelen Mütevekkil çizgisinin canlandırılmasından endişe etmiş olmalıdır. Mühtedî aynı zamanda, 246/860-61 yılında Mütevekkil tarafından Doğu Yakası kadılığına atanmış olan, Hammâd'ın kardeşi Kâdî İsmail b. İshak'ı da görevden aldı.

Yargı atamaları söz konusu olduğunda, Mühtedî on bir aylık halifeliği döneminde, kendisinden önceki üç halifenin hepsinden daha fazla değişiklik yapmıştır. Başkadı ile başlayacak olursak, Mühtedî Mu'tez'in tayin etmiş olduğu Hasan b. Ebü'ş-Şevârib'i görevinden almakla kalmamış, aynı zamanda onu hapsetmiş,[99] ayrıca Sâmerrâ kadılığına da Hasan b. Ebü'ş-Şevârib'in yerine Abdurrahman b. Nâil b. Necîh el-Basrî'yi getirmişti.[100] Bu şahıs hakkında çok fazla bilgiye sahip değiliz. Muhtemelen

98 Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, III, 280. Ahmed Bekir, Hammâd'ın gözden düşmesini Vâsık'a karşı bir entrika çevirmiş olmasıyla açıklar (Ahmed Bekir, *Histoire de l'école malikite en Orient jusqu' à la fin du Moyen âge*, Paris, 1962, s. 102). [Bu konuda ayrıca bk. Tenûhî, *Nişvâru'l-muhâdara*, VI, 21; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, IV, 289. -çev.-]

99 Taberî, *Annales*, III, 1787 = *Târîh*, IX, 437. Bu olay 28 Zilkâde 255 (7 Kasım 870) tarihinde, muhtemelen Sâlih b. Vâsıf'ın iktidarı kaybettiği ve Süleyman b. Vehb'in vezir olarak yetkisini kullanmaya başladığı sıralarda cereyan etmişti. Maalesef Süleyman'ın vezirliği için kesin olarak bir tarih tespit etmek mümkün görünmemektedir: bk. Dominique Sourdel, *Le vizirate 'abbâside de 749 à 936 (132 à 324 de l'hégire)*, Damascus, 1959-1960, [I], 300-03; [II], 727. Talha b. Muhammed, Mühtedî'nin İbn Ebü'ş-Şevârib'i aynı yıl sona ermeden, yani bir ay içerisinde görevine iade ettiğini rivayet eder (bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VI, 287). Ancak bu rivayete kuşkuyla bakılmasını gerektirecek bir sebep bulunmaktadır. Louis Massignon (bk. "Cadis et naqibs bagdadiens", s. 259), İbn Ebü'ş-Şevârib'in "birkaç ay" müddetle değiştirildiğini öne sürer. Sâlih Ahmed el-Alî ("Kudâtü Bağdâd", s. 196) yalnızca şunu söyleyecektir: "İbn Ebü'ş-Şevârib kesinlikle 258/871-72 yılında yeniden başkadıdır."

100 Taberî, *Annales*, III, 1787 = *Târîh*, IX, 437; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VI, 287 (Talha b. Muhammed'den naklen).

Hanefî mezhebine müntesipti; zira önde gelen Hanefî fakihlerden Ebû Hâzim'in (ö. 292/905) [fıkıh] hocaları arasında görünmektedir.[101] Bir muhaddis olarak kesinlikle herhangi bir şöhreti yoktu; zira muteber ricâl tenkidi ansiklopedilerinin hiçbirisinde adı geçmez. Dolayısıyla kelâm alanında ehl-i hadîs tavrına sahip olması pek muhtemel değildir.

Mühtedî'nin Bağdat'taki diğer kadılar ile ilişkilerinde güçlü bir Hanefîlik tercihi açıkça görülmektedir. Her ikisi de Hanefî olan İbn Ebû Yûsuf ve Birtî, sırasıyla Batı Yakası ve Şarkıyye kadılıklarında bırakılmışlardı. Buna mukabil Mühtedî, Bağdat'taki tek Mâlikî kadı olan İsmail b. İshak'ı görevden aldı. Muntasır, Müstaîn ve Mu'tez onu yerinde bırakmışken, Mühtedî 255/869 yılında onun yerine eski Kûfe kadısı Kâsım b. Mansûr et-Temîmî'yi (ö. 256/870'den sonra) getirdi.[102] Kâsım'ın fıkhî faaliyeti hakkında herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Ancak Hanefî mezhebine dönüşecek olan Kûfe geleneğine mensup olduğu anlaşılmaktadır. Mühtedî'nin yeni başkadısı gibi Kâsım b. Mansûr da hadis ilmiyle ilgilenmemiştir.[103]

Bağdat dışına bakacak olursak; Mühtedî, Mütevekkil'in Eski Kahire ve Şam'a atamış olduğu kadıları yerlerinde bıraktı. Bunlar sırasıyla, Basralı bir Hanefî olan Bekkâr b. Kuteybe (ö. 270/884)[104] ve meşhur olmayan bir muhaddis Muhammed b. İsmail b. Uleyye'dir (ö. 264/877-78).[105] Bununla birlikte Mühtedî, Mu'tez'in Kûfe kadılığına atadığı Kâsım b. Mansûr'u görevinden alarak yerine İbn Ebû'l-Anbes'i tayin etti.[106] Yine, daha önce geçtiği üzere, Mu'tez'in Basra kadılığına tayin ettiği Abbâs b. Ebû'ş-Şevârib'in yerine, daha önce Müstaîn döneminde Sâmerrâ kadılığı yapmış olan Ahmed b. el-Vezîr'i tayin etti.[107] Mühtedî tarafından kadı-

101 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XI, 63.

102 Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, III, 280, 281; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VI, 287 (Talha b. Muhammed'den naklen).

103 Hatîb el-Bağdâdî (*Târîh*, XII, 429) "Ebû Mülhem (?) b. İbrahim'in hikayeleri (*ahbâr*) dışında, herhangi bir dinî bilgiye kaynaklık etmiş değildir" derken, Vekî' (*Ahbâru'l-kudât*, III, 198) edebiyat (*edeb*) alanındaki başarısına atıfta bulunur.

104 Hk. bk. Zehebî, *Siyer*, [XII], 599 (dipnotlarla birlikte).

105 Hk. bk. İbn Manzûr, *Muhtasaru Târihi Dımaşk*, XXII, 21 (Muhammed b. Feyz'den naklen); ayrıca bk. Zehebî, *Siyer*, XII, 295 (dipnotlarla birlikte).

106 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VI, 25, 26 (Talha b. Muhammed'den naklen).

107 Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, II, 181.

lık görevlerine atanan diğerleri gibi, Ahmed b. el-Vezîr de ricâl tenkidi kaynaklarının hiçbirisinde yer almaz. Dahası, bir zamanlar zındıklık ithamıyla İsfahan kadılığından alınmıştır.[108] Yani Mühtedî'nin tercihleri de genellikle ehl-i hadîs karşıtı bir eğilim sergiler.

Mühtedî'nin ehl-i hadîs karşıtı eğilimini en açık biçimde Hanefî fakih [Ebû Bekir Ahmed b. Ömer el-]Hassâf ile olan ilişkilerinde görebiliriz. Mu'tez'in İbn Ebû Duâd ile ilişkisi sebebiyle uzak durduğu bu şahsı Mühtedî o kadar ön plana çıkardı ki, İbnü'n-Nedîm'in tespitine göre, insanlar İbn Ebû Duâd'ın otoritesinin Hassâf tarafından yeniden canlandırıldığını ve Cehmiyye'nin önünün açıldığını söylüyorlardı.[109] Hassâf'ın da Kur'an'ın yaratılmışlığına inandığı rivayet edilir.[110] Hâlbuki Mühtedî bu görüşe en azından şüpheyle yaklaşıyordu.[111] Hassâf'ın bilfiil kadılık yaptığına dair bir kayda rastlayamasam da, kendisine muhtemelen "kadı" diye hitap ediliyordu. Ya böyle bir göreve tayin edildiği hâlde bu bilgi bize ulaşmadı ya da resmen atanmış olmamasına rağmen elde ettiği otorite sebebiyle kendisine böyle hitap edildi.[112]

Hassâf fıkıh alanında önde gelen bir Hanefî idi; ancak "ehl-i hadîs olmayan" kanattandı. Bugüne ulaşan eserlerinin büyük bir kısmında, genellikle önce kendisine mâkul görünen şeyi, ardından Ebû Hanîfe ve en yakın öğrencilerinin görüşlerini nakleder, nadiren de konuyla ilgili *hadis*i tetkik etme zahmetine katlanır.[113] Kendi başına ele alındığında bu tür ka-

---

108 Ebû Nuaym, *Geschichte Isbahâns*, ed. Sven Dedering, 2 cilt, Leiden, 1931, I, 82.

109 يحيي دولة ابن أبي دؤاد (İbnü'-Nedîm, *Fihrist* [Flügel], s. 206).

110 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, Köprülü Ktp. (İstanbul), nr. 1017, vr. 24 (İbnü'n-Neccâr'dan naklen). Eserin yayımlanmış olan nüshasında Hassâf için ayrılmış bir biyografiye rastlayamadım.

111 Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, V, 99-101 = *Les prairies d'or*, VIII, 22-27; Ya'kûbî, *Müşâkeletü'n-nâs*, s. 344. Bu kaynağa dikkatimi çektiği için Michael Bates'e müteşekkirim.

112 Kureşî, *Cevâhir* (Kahire), I, 231 (İbnü'n-Neccâr'dan naklen).

Çevirenin notu: Hassâf'ın, Halife Mu'tez döneminde bir süre (866-869) kadılık yaptığı konusunda bk. Abdülvehhab Öztürk, "Hassâf", *DİA*, XVI, 395; Kaya, *Fıkhî İstidlal*, s. 187, dpn. 651.

113 Hassâf'ın *Edebü'l-kâdî*'sinin şerhleriyle birlikte dört ayrı baskısını inceledim: 1) Cessâs, *Şerhu Edebi'l-kâdî li'l-Hassâf*, nşr. Ferhad Ziyâde, Kahire, 1978; 2) Sadrüşşehîd, *Şerhu Edebü'l-kâdî*, nşr. Muhyî Hilal es-Serhân, Bağdat, 1977; 3) [Hassâf, *Edebü'l-kâdî*, Millet Ktp., İstanbul], Feyzullah Efendi, nr. 660; 4) [Hassâf, *Edebü'l-kâdî*], Köprülü Ktp. (İs- ⇨

nıtlar yetersiz kabul edilebilir, çünkü eserlerinin büyük bir kısmı kayıptır. Ancak gerek kaybolan eserlerinin isimlerinde gerekse başka kayıtlarda, onun *hadise* yönelik güçlü bir ilgisi olduğunu gösteren herhangi bir işaret bulunmamaktadır.[114] Ricâl tenkidi ansiklopedilerinde de adı geçmez. III. (IX.) yüzyıl ehl-i hadîsinin bu tür hileleri en ağır biçimde itham ettikleri dikkate alındığında, Hassâf'ın kanuna karşı hile (*hiyel*) konusunda bir eser yazmış olması ehli hadîsin fıkıh anlayışına muhalif olduğunu ortaya koymaktadır.[115] Bu da, Hanefîliği *hadis* ile güçlendirdiği konusunda hiçbir şüphe olmayan çağdaşı İbnü's-Selcî'nin[116] (ö. 266?/880) tavrından farklı bir tavırdır.

Norman Calder bir süre önce, elimizde bulunan Ebû Yûsuf'a ait *Kitâbü'l-Harâc*'ın Hassâf'a nispet edilmesi gerektiğini ileri sürdü. Kitabın çok sayıda *hadis* rivayeti içerdiğini ve bunların sistematik bir biçimde kullanıldığını söylüyordu. Ne var ki, kitabın kendisi tarafından ayrıntılı bir biçimde tahlil edilen bölümlerinin hepsinde bu rivayetlerin –şayet varsa– formel yapısının çok sınırlı olduğu görülmektedir.[117] Kitabın delillendirme [fıkhî istidlâl] tarzı kesinlikle Ahmed b. Hanbel gibi çağdaşlarının eserlerinden çok farklıdır. Kitabın bölgesel gelenekler karşısında Halife'nin yetkilerini daha üstün konuma getirme yönündeki eğilimi, Me'mûn'un mutlakiyetçiliğini yeniden canlandırma eğilimiyle uyum içerisindedir.[118] Mühtedî'nin bizzat dinî meseleler hakkında görüşler ortaya koyması da benzer bir eğilimi yansıtır.[119]

Mühtedî'nin din politikasının "ehl-i hadîs eğilimine sahip olmayan" bir Hanefîlik anlayışının desteklenmesinden yana olduğu açıkça görülmekle birlikte, Şîa'ya yönelik politikasını aydınlatmak için elimizdeki deliller yeterli değildir. Sourdel, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin (ö.

---

tanbul), [Fâzıl Ahmet Paşa], nr. 546. Ayrıca el-Hassâf, *Kitâbü'l-Hiyel ve'l-mehâric*, nşr. Joseph Schacht, Hanover, 1923.

114 Eserlerinin isimleri için bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist* [Flügel], s. 206.

115 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 120, 218 (Ahned b. Hanbel'den naklen).

116 İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 206.

117 Bk. Calder, *Studies*, Altıncı Bölüm.

118 "Mutlakiyetçi" ve "meşrutiyetçi" kesimler arasındaki mücadele hakkında bk. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Thought*, Edinburgh, 1962, s. 53.

119 Ya'kûbî, *Müşâkeletü'n-nâs*, s. 344.

356/967) *Mekâtilü't-Tâlibiyyîn* adlı eserine atıfta bulunarak, Mühtedî'nin en az selefleri kadar [Hz.] Ali taraftarlarına düşman olduğunu iddia eder.[120] Geç dönem Şiîlerinden [Şeyh] Müfîd İbnü'l-Muallim'in (ö. 413/1022) Mühtedî'ye yönelik ağır eleştirileri, bir başka delil olarak ilave edilebilir.[121] Diğer taraftan şunu da hatırlatmalıyız ki, Mühtedî, Onbirinci İmam Hasan el-Askerî'nin (ö. 260/874) imametinden kısa bir süre sonra iktidara geldi ve İmam'ın oğlu Mehdî'nin kaybolmasını [*gaybûbet*], sonraki İmamiyye halifenin düşmanlığına atıfta bulunarak izah etmek zorunda kaldı. Ebü'l-Ferec'den önceki bazı Şiî tarihçiler Mühtedî'yi fazlasıyla överler. Şiî olmayanlara gelince; örneğin Niftaveyh, Mühtedî'nin Ca'fer b. Mahmûd isimli bir kimseyi *rafd* görüşüne (yani [Hz.] Ali'yi tercih edip [Hz.] Ebü Bekir ve [Hz.] Ömer'i reddetmek) sahip olduğu için sürgüne gönderdiğini kaydeder.[122] Ancak, şayet söz konusu Ca'fer b. Mahmud Mu'tez'in aynı adı taşıyan veziri ise onun sürgün edilmesi muhtemelen *rafd* görüşüne sahip olmasıyla değil siyasi nedenlerle ilgili olmalıdır.[123]

Mühtedî'nin ehl-i hadîs karşıtı tavrının kronolojik tarih kitaplarında daha belirgin bir biçimde karşımıza çıkmamasının şaşırtıcı bir durum olduğu ortadadır. Ehl-i hadîs muhtemelen sessiz kalmayı tercih etmişti. Bu da, kısmen kendilerini rahat hissetmemeleriyle, kısmen Mühtedî'nin ehl-i re'y eğilimini hiç kimseye Mihne benzeri bir vasıta kullanarak dayatmamış olmasıyla, kısmen de yakın geçmişteki hiçbir halifenin ehl-i hadîs düşünceye yakın durmamasıyla ilgili olmalıdır. Taberî'nin özellikle Mühtedî'ye yönelik bir övgüsüne asla rastlayamayız. Mühtedî'nin zâhidâne yaşantısı konusunda aktardığı rivayetlerin ise yalnızca ehl-i hadîs tarafından hoş karşılanacak şeyler olmadığını unutmamalıyız. Hâlbuki Şiî Ya'kûbî (ö. 284?/897), ulemâyı bir araya getirdiği için onu takdir eder.[124] Yine bir Şiî ve Mu'tezilî olan Mes'ûdî (ö. 345?/956), onun Abbâsîler arasındaki konumunu Ömer b. Abdülazîz'in Emevîler arasındaki konumuna benzetir.[125]

---

120 Sourdel, "Politique religieuse", s. 13.

121 Şeyh Müfîd, *Kitâbü'l-İrşâd: The Book of Guidance into the Lives of the Twelve Imams* (çev. I.K.A. Howard), Elmhurst, NY, 1981, s. 521, 529.

122 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, III, 350 (Niftaveyh'ten naklen).

123 Ca'fer b. Mahmud hakkında bk. Sourdel, *Vizirat*, [I], 294, 295 (dipnotlarla birlikte).

124 Ya'kûbî, *Historiae*, II, 617.

125 Mes'ûdî, *Kitâbü't-Tenbîh ve'l-işrâf*, nşr. M.J. de Goeje, Leiden, 1894, s. 366.

Daha geç dönemde yaşadıklarını belirtmek durumunda olduğumuz iki tabakât yazarı ise Mûhtedî'nin bir Mu'tezilî olduğunu açıkça ifade ederler.[126]

Mûhtedî'nin ehl-i re'y ile ilişkisi, Bağdat halkının (*âmme*) neden 255/869 yılında onun tahta oturuşuna karşı ayaklandığını izah edebilir.[127] Yine bu ilişki, 256/870 yılında Türkler sokaklarda onu kovalarken halkın neden onunla birlikte Türklere karşı koymadığını –ki bugüne kadar hiçbir tarihçi tarafından yorumlanmamıştır- açıklayabilir. Taberî, Mûhtedî'nin defalarca insanlardan yardım istediğini, fakat her seferinde bu çağrının cevapsız kaldığını nakleder: "Türkler ... kendilerine karşı mukavemet etmedikleri için halka teşekkür ettiler"; "O (Mûhtedî), 'Ey insanlar! Ben Müminlerin Emiri'yim, Halife için savaşın' diye çağrıda bulundu, fakat halk bu çağrıya cevap vermedi"; "O, halkı bu gruba karşı savaşmaya ve kendisine yardımcı olmaya zorladı, fakat bazı külhanbey tipler (*ayyârûn*) dışında kimse onun peşinden gitmedi."[128] Ehl-i re'yi desteklemek halka hoş görünen bir politika değildi. Mûhtedî'nin devrilmesi de bunu kanıtlamaktadır.

Mu'temid (dönemi: 256-79/870-92), **Mu'tazıd** (dönemi: 279-89/892-902) **ve Müktefî** (dönemi: 289-95/901-908)

Bir gerçeği tespit etmeliyiz: Bu tarihe kadar halifenin dinî otoritesi yerinde kullanılmadığı için o kadar yıpratılmış olmalı ki, artık hangi politika benimsenirse benimsensin fazla bir halk desteği elde edemeyecektir. Mûhtedî'den sonraki yirmi yıl boyunca halifeler, ılımlı-akılcılık çizgisinde ve nispeten birbiriyle uyumlu bir din politikası izlediler. Fakat bu politikanın etkileri, Mûhtedî'nin "ehl-i hadîs eğilimine sahip olmayan" Hanefî fıkhı ve akılcı kelâm lehine verdiği desteğin etkileri kadar uzun süreli olmadı. Mûhtedî'nin yerine görünürde Mûtevekkil'in diğer bir oğlu

126 [Bedreddin el-]Aynî (ö. 855/1451), Mûhtedî'ye zühde düşkünlüğü sebebiyle *rahbânî*, "adl ve tevhîd" düşüncesine bağlılığı sebebiyle de *Mu'tezilî* dendiğini belirtir: Aynî, *Ikdü'l-cümân fî târîhi ehli'z-zemân (h. 256 yılı olayları)*, [Beyazıt Devlet Ktp.,] Veliyyüddin Efendi, nr. 2385, vr. 354. İbnü'l-Murtazâ (ö. 840/1437) ise, Mu'tezilî bir saray mensubuyla ilişkisine atıfta bulunarak, Mûhtedî'yi Mu'tezilî halifeler listesine dahil eder: *Klassen*, s. 126, 127. Krş. Kādî Abdülcebbār, *Fadlü'l-i'tizâl*, s. 311.

127 Taberî, *Annales*, III, 1714, 1715 = *Târîh*, IX, 392, 393; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam* (Beyrut), XII, 85.

128 Taberî, *Annales*, III, 1818, 1821, 1830 = *Târîh*, IX, 459, 461, 467.

Mu'temid geçmişti, fakat gerçek iktidar kardeşi Muvaffak'ın (ö. 278/891) elindeydi. Mâlikî Kâdî İsmail b. İshak, Muvaffak ile ilişkileri sayesinde hemen Bağdat'ın Doğu Yakası kadılığına yeniden atanmakla kalmadı (256/870), iki yıl sonra Hanefî başkadı [Hasan] b. Ebü'ş-Şevârib'in itirazlarına rağmen Batı Yakası ve Şarkıyye kadılıklarını, beş yıl sonra da tüm Bağdat kadılıklarını eline geçirdi.[129] Bu görevi yürütürken, Başkadı'nın Sâmerrâ'daki uygulamalarını dikkate almaksızın kendi isteklerine göre davrandı ve zaman zaman kendisine bir başkadı gibi müracaat edildi.[130]

Yeniden inşâ edebildiğimiz kadarıyla, kelâm ve fıkıh anlayışı açısından Kâdî İsmail'in ılımlı-akılcılık çizgisinde olduğu görülmektedir. Basra'daki hocası Ahmed b. el-Muazzel'in (ö. yak. 240/854-55) Mâlikî fıkhını Irak'a taşıdığı rivayet edilir.[131] Böyle *hadis*ten ayrı ve bağımsız bir şekilde *fıkıh* eğitimi vermek, dönemin ehl-i hadîs mensupları tarafından yadırganıyor ve reddediliyordu. Ahmed b. el-Muazzel, Ebû Dâvûd [es-Sicistânî]'yi hadis peşinde koşmak [talebü'l-hadîs] vazgeçirmeye çalışmıştı[132] ve kendisi hiçbir ricâl tenkidi ansiklopedisinde yer almamaktadır. Teoloji söz konusu olduğunda da, İbnü'l-Muazzel *kelâm* (akılcı teoloji) ile meşgul olmuş ve bu sebeple Ahmed b. Hanbel tarafından eleştirilmişti.[133] Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı konusunda konuşmaktan kaçınıyordu.[134] Dolayısıyla tüm bu veriler dikkate alındığında, Ahmed b. el-Muazzel bir ehl-i hadîs mensubu değildi.*

Öte yandan Kâdî İsmail b. İshak ehl-i hadîse özgü bir eğilimle, en az dokuz hadis derlemesi yaptı.[135] Kendisinin fıkıh eserleri elimizde

---

129 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VI, 287, 288 (Talha b. Muhammed'den naklen). [Bağdat'taki yargısal bölgeler hakkında ayrıca bk. s. 196 -çev.-].

130 Örneğin bk. Halîlî, *İrşâd* (Ayasofya), vr. 101b; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, III, 177.

131 İbn Hazm, *el-İhkâm* (Kahire) V, 98. Adının yazılışı konusunda bk. İbn Hacer, *Tebsîru'l-müntebih*, IV, 1299.

132 Zehebî, *Siyer*, XI, 520 [Zehebî, bunun bir zühd tavrı olduğu kaydını düşer -çev.-].

133 Zehebî, *Târîh*, XVII (h. 231-240), 52, 54. Kelâm ile meşgul olduğuna Mâlikî tabakât yazarı İbn Ferhûn işaret eder (bk. İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yâni ulemâi'l-mezheb*, nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr, 2 cilt, Kahire, 1976, I, 141).

134 Zehebî, *Târîh*, XVII [h. 231-240], 54; [a.mlf.], *Siyer*, XI, 520.

* Ahmed b. el-Muazzel'in ilmî kişiliği, Mâlikî fıkhının Irak'a girişi ve Irak Mâlikî ekolünün oluşumuna katkıları konusunda geniş bilgi için bk. Çavuşoğu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 164-75. -çev.-

135 Sezgin, *GAS*, 1, 475, 476; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, III, 180.

mevcut olmasa da, [fıkhî] görüşlerini senedli hadisler ile desteklediği kesindir.[136] Ricâl tenkitçisi İbn Ebû Hâtim, onun güvenilirliği konusunda çok olumlu bir kanaate sahipti.[137] Kaynaklarda adı geçen eserlerinden birisi *Kitâbü's-Sünen*'dir ki, bu İbnü'n-Nedîm için genellikle ehl-i hadîse mensup olmanın bir göstergesidir.[138] Kâdî İsmail, klasik Şâfiî hukuk ekolünün gerçek kurucusu olan İbn Süreyc'i bir süre yanında kâtip olarak çalıştırmıştı.[139]

Muvaffak'ın Kâdî İsmail'e verdiği destek, ılımlı-akılcılığın tesisinde etkili olduğu gibi, aynı zamanda sahih dini [*orthodoxy*/Sünnîlik] hukuk ve yargı yoluyla desteklemeye yönelik bilinçli bir çaba niteliği taşıyordu. Kâdî İsmail daha akılcı bir çizgide olan Hanefîliğe karşı çıkmıştı. Nitekim [Hanefî kadı] Ebû Hâzim, onun kırk yıl boyunca Irak'ta Ebû Hanîfe'nin izlerini silmek için mücadele ettiğinden yakınacaktır.[140] Kâdî İsmail, ılımlı-akılcı rakibi Dâvûd ez-Zâhirî'yi (ö. 270/884) *kıyas*ı kabul etmediği gerekçesiyle sürgüne gönderdi.[141] Gulâmu Halîl Soruşturması'nda, [Ebü'l-Hüseyin] en-Nûrî [ö. 295/907-8] ve diğer Sûfîlerin yargılanmasına nezaret eden de yine Kâdî İsmail idi.[142] 309/922 yılında Hallâc-ı Mansûr'un,

---

136 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, s. 1279: "Fazlü's-salât ale'n-Nebî" md.

137 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 158.

138 Ancak söz konusu bilgi, İbnü'n-Nedîm (*Fihrist*, s. 200) tarafından değil, Kâdî İyâz (*Tertîbü'l-medârik*, III, 179) tarafından verilmiştir.

139 Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, III, 178. İbn Süreyc hk. bk. Hallaq, "al-Shāfi'ī", s. 598, 599; Melchert, *Formation*, Beşinci Bölüm [Melchert'ın *Formation*'daki değerlendirmelerinin bir özeti için bk. bu kitapta s. 55-60, 64 -çev.-].

140 Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, III, 170. Aralarında Ebû Hanîfe ve Muhammed eş-Şeybânî'ye yönelik reddiyelerin (ikinci reddiye yaklaşık 200 cüz hacmindeydi) de bulunduğu kitaplarının listesi için bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 200.

141 Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, III, 179 (muhtemelen Talha b. Muhammed'den naklediyor). Dâvûd genellikle aşırı bir ehl-i hadîs olarak tasvir edilir. Ancak görüşünü kadarıyla bu, bir lafızcının [zâhirî] böyle olması gerektiği düşüncesine dayanmaktadır. Hakkındaki bilgiler ise bunun aksini düşündürmektedir: Örneğin, Ahmed b. Hanbel'in (bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 373, 374) ya da Ebû Hâtim [er-Râzî]'nin (bk. İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, III, 410, 411) ona karşı muhalefetleri konusundaki bilgiler bu açıdan değerlendirilebilir.

142 Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, III, 176. 264/877-78 tarihindeki Sûfî Soruşturması hk. bk. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, s. 97-101. Ayrıca bk. Zehebî, *Siyer*. XIII. 284 (Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî'nin *Tabakātü'n-nüssâk*'ından naklen).

323/935 yılında İbn Şennebûz'un ve kısa bir süre sonra da İbn Miksem'in yargılanmalarına nezaret edenler ise Kâdî İsmail'in öğrencileriydi.[143]

Bu çabaların kalıcı etkileri oldukça sınırlıydı. Bağdat'taki otoritesi Me'mûn Soruşturması'nın [Mihne] yürürlükte kaldığından daha uzun bir süre devam ettiği hâlde, aslında Kâdî İsmail'in Hanefîliğin gücünü kırmaya yönelik etkisi zayıftı. Mühtedî döneminde Hanefîlik, Mu'temid ve Muvaffak dönemlerinde de Mâlikîlik yargı teşkilatına tek başlarına hâkim oldukları hâlde, Muvaffak'ın oğlu Mu'tazıd döneminde (279-89/892-902) ve onun oğlu Müktefî döneminde (289-95/901-908) ne Hanefîliğin ne de Mâlikîliğin otoritesi kaldı. Bu iki mezhebin temsilcileri zaman zaman muhalif politikaları seslendiriyorlardı.[144] Mu'tazıd'ın aynı zamanda Mu'tezile'ye de yakın olduğu rivayet edilmiştir.[145]

---

143 Bk. L. Massignon ve L. Gardet, "al-Hallādj", *EI²* [III, 99-104]; R. Paret, "Ibn Shanabūdh", *EI²* [III, 935-36]; Sezgin, *GAS*, VIII, 158; IX, 149, 150 ("Ibn Miqsam" md.; dipnotlarla birlikte). Olayın [Kâdî] İsmail ile ilişkisi konusunda bk. Bekir, *Histoire*, s. 102-107. İbn Şennebûz'a yönelik takibat, bugüne kadar hep Hanbelîler ile irtibatlandırılmıştır. Göründüğü kadarıyla bunun gerekçesi de, sahih din [*orthodoxy*] konusundaki endişenin kaçınılmaz olarak Hanbelîlere nispet edilmesidir (örneğin bk. Simha Sabari, *Mouvements populaires à Bagdad à l'époque "Abbaside", IX^e-XI^e siècles*, Paris, 1981, s. 106). İlgili soruşturmanın arkasındaki isim olan İbn Mücâhid'i (ö. 324/936) Hanbelîler ile ilişkilendirecek herhangi bir bilgiye sahip olmadığımız dikkate alındığında, Hanbelîlerle İbn Mukle arasında kurulan ilişki inanılması güç bir ilişkidir. Aksine elimizdeki veriler kahir ekseriyetle onu Saray'a yakın edebiyatçılar çevresi içine yerleştirmektedir (bk. Massignon, *The Passion of al-Hallāj*, I, 430-32). [Ayrıca bk. bu kitapta, s. 206, 211-12 -çev.-].

144 Örneğin, Hanefî Ebû Hâzim ve Ali b. Ebü'ş-Şevârib (ö. 283/896), Mâlikî Ezdî'ye (ö. 297/910) muhalefet ederek, anne tarafından akrabaların (*zevi'l-erhâm*) mirasçı olabileceklerini ve Miras Divanı'nın (*dîvânü'l-mevârîs*) lağvedilmesini onaylıyorlardı. el-Ezdî'nin muhalefeti Sourdel'a garip gelse de, bu muhalefetin tek kaynağı Hanefîlik lehine ve Mâlikîlik aleyhine oluşan yeni eğilimdir (bk. Sourdel, *Vizirat*, [I], 342, 343; a.mlf., "Politique religieuse", s. 16). Kûfe ve Medine hukuk ekolleri arasındaki bu klasik tartışma konusu hakkında bk. N. J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh, 1964, s. 48, 49. Çevirenin notu: Burada kastedilen "Mâlikî el-Ezdî", Kâdî İsmail'in amcasının oğlu, Ebû Muhammed Yûsuf b. Ya'kûb b. İsmail b. Hammâd el-Ezdî (ö. 297/909) olmalıdır. Zira Kâdî İsmail'in ölümünden sonra Vezir Ubeydullah b. Süleyman amacına ulaşmış ve bu aile mensuplarının yetkilerini kısıtlamayı başarmıştı. Artık Kâdî İsmail ailesi mensupları yalnızca Bağdat'ın Doğu Yakası kadılığını yürütecek, diğer Bağdat kadılıkları ise Hanefî Ebû Hâzim ile Sâmerrâ'da bulunan başkadı Ali b. Ebü'ş-Şevârib'in eline geçecektir. Kâdî İsmail ailesinden bu dönemde bu görevi yürüten şahıs ise söz konusu Ebû Muhammed el-Ezdî idi (yazarın verdiği kaynağa ilaveten bk. Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 183, 196).

145 İbnü'l-Murtazâ, *Klassen*, s. 127.

Aslında Muvaffak'ın ölümünden sonra halifelerin politikaları büyük ölçüde tıkanmıştı. Hiçbir grup kendi anlayışını uzun süre empoze edemiyordu. Himaye ilişkileri arasında karşılıklı olarak birbirini zayıflatan bir takım mücadeleler yaşandığına dair ipuçları yakalamak mümkündür: Örneğin, Vezir Ubeydullah b. Süleyman'ın (ö. 288/901) Kâdî İsmail b. İshak'ın ailesine yönelik entrikaları ve Mu'tazıd'ın özel hocası (müeddib) Ömer b. el-Hatîb'in Mâlikî kadı [Ebû Yûsuf] el-Ezdî'ye verdiği destek.[146] Bu mücadelelerde çok büyük kişisel çıkarlar söz konusu olabiliyordu. Saray erkânından Ahmed b. et-Tayyib es-Serahsî, görünüşe bakılırsa bid'atçilik suçlamasıyla 283/896-97 veya 286/899 yılında ölüm cezasına çarptırılmıştı.[147] Bir başka rivayete göre ise, gerçek sebep muhtemelen Muâviye'ye lanet okunması uygulamasını savunmuş olmasıydı ki, bu Vezir Ubeydullah ve Ezdî tarafından başarılı bir biçimde engellenen bir projeydi.[148] Bu konuda kronolojik açıdan bazı problemler söz konusudur.[149] Sourdel'in belirttiğine göre gerçek sebep, Serahsî'nin Mu'tazıd tarafından 283/896 yılında lağvedilen Miras Divanı'na nezaret etmiş olmasıydı.[150] Her iki durumda da kişinin hayatta kalmasını ya da öldürülmesini, öyle anlaşılıyor ki, onun bir takım din politikalarıyla olan ilişkisi belirliyordu. Yani kutuplaşma mücadelesi bu kadar ileri gitmişti. Yaptığımız bu tıkanıklık değerlendirmesi, Sourdel'in ulaştığı şu sonucu da izah etmektedir: "Mu'tazıd tüm grupları tatmin etmeyi hedefliyordu."[151]

---

146 Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, III, 167 (Ebû Muhammed el-Fergânî'den naklen).

147 Zehebî, *Siyer*, XIII, 449.

148 İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, I, 190; Taberî, *Annales*, III, 2164-78 = *Târîh*, X, 54-63 (Abdullah b. Ahmed b. Ebû Tâhir'in *Ahbâru'l-Mu'tazıd*'ından naklederler).

149 Taberî, Muâviye'ye lanet okuma projesini 284 yılı olayları içinde rivayet eder. Hâlbuki daha başka rivayetlere göre, Serahsî bu tarihte ya hapistedir ya da ölmüştür (bk. Franz Rosenthal, *Ahmad B. at-Tayyib as-Sarahsî*, New Haven, 1943, s. 25, 37).

150 Sourdel, *Vizirat*, [I], 343.

Çevirenin notu: Mu'temid döneminde kurulan bu divan, öldükleri zaman hiç varis bırakmayan ya da *ashâbü'l-ferâiz* ve *asabe* kategorisine giren vârisleri bulunmayan kimselerin mal varlıklarının tespiti ve idaresiyle görevliydi. Mu'tazıd döneminde yine Vezir Ubeydullah'ın teşvikleriyle haksızlık ve yolsuzluklara sebep olduğu gerekçesiyle ilga edildi; mirası ölenin diğer kan hısımlarına (*zevi'l-erhâm*) dağıtma uygulaması benimsendi (bk. Abdülkerim Hatâmile, *el-Binyetü'l-idâriyye li'd-devleti'l-Abbâsiyye fi'l-karni's-sâlis el-hicrî*, Amman, 1985, s. 83 vd.).

151 Sourdel, "Politique religieuse", s. 18-20. Henri Laoust'un yorumu da böyledir (bk. Laoust, *Ibn Batta*, s. xix ve dipnotlar).

Bu araştırma sonucunda bazı genellemeler yapmamız mümkün olacaktır: Öncelikle, III. (IX.) yüzyıl halifelerinin ancak küçük bir kısmı, fıkhî-kelâmî gruplardan birisini güçlü bir biçimde diğerlerine karşı tercih etmişti. Mihne'nin uygulayıcısı olan üç halife kesinlikle böyle bir tercih ortaya koydukları gibi, Mühtedî ve onun ardından Mu'temid de (Muvaffak aracılığıyla) böyle yapmışlardı. Ancak bu yüzyılda hüküm süren diğer altı halife için böyle bir tercihten söz edilemez. Daha önceki ve sonraki müslüman yöneticilerin pek çoğu gibi, III. (IX.) yüzyıl halifeleri de büyük ölçüde, dinî eğilimleri belirlemek yerine onlara göre hareket etmeyi tercih ediyorlardı. İkinci olarak; tutarlı ve kararlı bir [din] politikası izleyen halifelerin bazısı, etkili bir siyasi destek elde etme konusunda gözle görülür bir başarısızlık yaşarken, uzun vadede belirli bir hukukî-teolojik [fıkhî-itikadi] eğilimi Müslüman topluma empoze edebilme konusunda hiçbirisi başarılı olamamıştır. Muhtemelen herhangi bir teolojiyi [itikadi eğilimi] empoze etme konusundaki bu zorluk, yöneticilerin çoğunu farklı teolojilerden herhangi birisine destek vermekten alıkoymuştur. Ancak şunu ifade etmemiz mümkündür ki, ılımlı-akılcılık çizgisindeki fıkhın IV. (X.) yüzyıldaki zaferi, [gölge halife] Muvaffak'ın III. (IX.) yüzyılda verdiği destek ve himayeye bazı şeyler borçludur.[152] Üçüncü olarak; Hugh Kennedy "Muktedir döneminin talihsiz bir dönem olduğundan" söz etmekle birlikte,[153] talihsizlik Mu'tazıd ve Müktefî dönemlerinde iyice yerleşmiş olan eğilimlerin sona erdirilmesinden başka bir şey değildi.

---

152 Muvaffak aynı zamanda, kadılık kurumunun profesyonelleşmesine de katkıda bulunmuş olabilir. Yüzyılın ilk dönemlerinde, başkadılar esas itibariyle birer siyasi danışman durumundaydılar. İbn Ebû Duâd ya da Ca'fer b. Abdülvâhid'in şahitler, yeminler vs. kanıtlar eşliğinde bir dava yürüttüklerine dair bir bilgi ortaya koyamayız. Hâlbuki Kādî İsmail aktif bir hukukçu/yargıç olduğu gibi seleflerinin büyük bir kısmı da böyleydi. Bu meseleyi önüme çıkardığı için Tayeb el-Hibri'ye müteşekkirim.

Çevirenin notu: Kādî İsmail'in kadılık faaliyeti ve yargı alanındaki özgün katkıları konusunda bk. Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 195-99.

153 Bk. Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, New York, 1986, s. 187-99.

3

III. (IX.) YÜZYILDA EHL-İ HADÎS/MUHADDİS FAKİHLER ve İSLÂM HUKUK SİSTEMİNİN OLUŞUMU*/**

IX. yüzyıl başlarındaki [h. II. yüzyıl sonları ve III. yüzyıl başları] ehl-i hadîs/muhaddis fakihlerin (*fukahâü ashâbi'l-hadîs*) önerisine göre, İslâm hukuku, akla önemli bir rol vermeksizin hadisleri, yani [Hz.] Peygamber'in, onun önde gelen ashâbının ve onların takipçilerinin söz ve eylemlerine dâir rivayetleri esas alarak oluşturulmalıydı. Hukuku kendi

---

* Bu makale büyük ölçüde, The Institute for Advanced Study (Princeton, New Jersey) adlı kurumun çatısı altında, The National Endowment for the Humanities (NEH) tarafından sağlanan burs desteğiyle kaleme alınmıştır.

** "Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law" (*ILS*, 8/3, 2001, s. 383-406) adlı makalenin çevirisidir. İlk paragraf, makalenin orijinalindeki "özet" kısmıdır.

Melchert, diğer makalelerinden farklı olarak bu makalede, *traditionalist* terimi yerine daha ziyade *traditionist* terimini kullanmaktadır. Zira hocası Makdisi tarafından bu iki terim arasında yapılan ayrımın (birincisi "gelenekçi/ehl-i hadîs" ikincisi "muhaddis" anlamında) h. IV. yüzyıl öncesi dönem için geçerli olmadığını ve ehl-i hadîsi ifade etmek için –Schacht'ın yaptığı gibi- *traditionist* teriminin de kullanılabileceğini düşünmektedir. Biz de yazarın bu kullanımını yansıtması açısından, makale boyunca sık sık geçen "traditionist-jurisprudent" ifadesinin karşılığını ilk geçtiği yerlerde alternatifli olarak "ehl-i hadîs/muhaddis fakih" şeklinde, daha sonra ise genellikle "muhaddis-fakih" şeklinde vermeyi uygun gördük. Aynı düşünceyle başlığa da "III. (IX.) yüzyılda" ilavesi yapılmıştır. -çev.-

kişisel tercihlerini esas alarak belirlemeyi kabul etmeyen ehl-i hadîs/muhaddis fakihler, hadis rivayetleri arasındaki uzlaşmazlıkları [*ihtilâfü'l-hadîs*] ya *isnad* karşılaştırmaları yoluyla çözdüler ya da olduğu gibi bıraktılar. Onların muhalifi olan ehl-i re'y fakihler de hadisleri kullanıyorlardı, fakat hem çok daha az ölçüde hem de "sahîh" olan ve olmayan rivayetleri birbirinden ayırma konusunda *isnad* karşılaştırmalarına fazla başvurmaksızın. III. (IX.) yüzyıl sonlarında ehl-i re'y fakihler, daha önceleri ehl-i hadîs/muhaddis fakihlere özgü olan pek çok yöntemi, özellikle de formel olarak hadisleri esas alma ve "sahîh" rivayetleri tespit etmek için *isnad* karşılaştırmaları yapma yöntemlerini benimsemişlerdi. Ehl-i hadîs/muhaddis fakihler ise, hadis tenkitçiliği dışında hukukî düşünce alanında ayrı bir uzmanlaşmanın gerekliliğini kabul etmişlerdi. Her ne kadar bazı gelişmeler onlardan bağımsız olarak cereyan etmiş olsa da, ehl-i hadîs/muhaddis fakihlere ve onların aşırı hadis taraftarlıklarına atıf yapmadan İslâm hukukunun III. (IX.) yüzyıldaki seyri yazılamaz.

Joseph Schacht, bir teori olarak, II. (VIII.) yüzyılda ve III. (IX.) yüzyılın ilk dönemlerinde İslâm hukukunu şekillendirme konusunda birbiriyle mücadele eden başlıca iki tarafın varlığını ortaya koyar: Bir yanda *ashâbü'r-re'y*, yani akılcı [re'y taraftarı] fakihler; diğer yanda *ashâbü'l-hadîs*, yani onların muhalifleri olan muhaddisler [*traditionists*]. Schacht'a göre eş-Şâfiî, bir yandan ehl-i hadîsin hadis üzerindeki vurgusunu kabul ederken öte yandan onların ham hukuk düşüncesini reddetmek suretiyle, bu iki taraf arasında bir ortayol tutturmaya çalışıyordu.[1] Dolayısıyla sonraki İslâm hukuk tarihçilerinin her iki tarafa da aynı ağırlıkta ilgi göstermesi beklenirdi. Gerçekte ise onlar arasında ehl-i hadîs/muhaddis fakihlerin ihmal edilmesi şeklinde bir eğilim hâkimdir. Örneğin Norman Calder, oluşum aşamasındaki Mâlikî, Şâfiî ve Hanefî geleneklerine ait eserler üzerinde titiz bir inceleme ortaya koymuş, ancak erken dönem Hanbelî geleneğini ihmal etmiştir.[2]

---

1 Schacht, *Origins*, özellikle s. 36, 56-57. "eş-Şâfiî'nin ortayolu" tezi şu çalışmalarla daha da geliştirilmiştir: Melchert, *Formation*, bölüm 3; Hallaq, "al-Shâfi'î"; a.mlf., *A History of Islamic Legal Theories*, Camdridge, 1997, bölüm 1, s. 18-19, 30-35.

2 Calder, *Studies* (New York, Oxford, 1993). Calder çok ağır eleştiriler almış olmasına karşın, bu eseri hakkındaki, *Index Islamicus*'ta sayılan bir düzineye yakın kitap eleştirisinden hiçbirisi, onun muhaddis-fakihleri ihmal etmiş olmasından şikâyetçi değildir.

Acaba ehl-i hadîs/muhaddis fakihlerin İslâm hukuk tarihinin III. (IX.) yüzyıldaki genel görünümü içerisindeki yeri gerçekten önemsiz midir? Bu imkânsız görünüyor. Kabul etmeliyiz ki, İslâm hukukunun temel malzemesi olarak hadislerin ve ihtilaflı hadislerin çözümü konusunda başvurulan öncelikli metot olarak da *isnad* tenkidinin öne çıkmasında muhaddis-fakihlerin çok belirleyici bir rolü vardır. eş-Şâfiî'nin *er-Risâle*'si gibi sistematik bir eserin cazibesi inkar edilemez; dolayısıyla araştırmacıların bu eserle çok meşgul olmaları da yadırganmamalıdır. Bununla birlikte, Ahmed b. Hanbel'in *el-'İlel ve ma'rifetü'r-ricâl* adlı eseri gibi sistematik olmayan bir çalışmanın, bütün cazibesine rağmen *er-Risâle*'yi gölgede bırakması da pek şaşırtıcı değildir. Fakat araştırmacılar *er-Risâle* vb. eserleri okumaktan da geri kalmamalıdırlar; çünkü bunlar *el-'İlel* ve arkasındaki hareketin önemini göz ardı ettirecek kadar etkileyicidirler. Çağdaş Batılı bir akademisyen bu gerçeği az bir gayretle kolayca görebilir. Hâlbuki III. (IX.) yüzyılda bir hayli müslüman, *el-'İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*'in fikrî açıdan kaliteden ödün veren ve sistematik olmayan yaklaşımında, arkasındaki muhaddis-fakihlere önemli bazı siyasi avantajlar kazandıracak dinî yönden çekici bir şeyler bulmuşlardı. Şayet muhaddis-fakihler böyle bir destekten mahrum olsalardı, İslâm hukuku oldukça farklı bir biçim kazanmış olacaktı.

Bu makalenin öncelikli hedefi, ayrı bir "ehl-i hadîs/muhaddis fakihler" kesiminin varlığını ortaya koymak ve bu kesimi yeniden sahneye çıkarmaktır. Makale herhangi bir fıkıh eserinin, bir ucunda aşırı ehl-i hadîsin diğer ucunda ehl-i re'yin bulunduğu bir düzlemdeki yerinin nasıl belirleneceği konusunda bazı ipuçları önermektedir. Ulaştığı sonuç ise şudur: Yaklaşık olarak III. (IX.) yüzyılın son çeyreğine gelindiğinde, oluşmakta olan Mâlikî, Şâfiî ve Hanefî mezheplerine mensup olan ve bir zamanlar ana çizgiyi oluşturan ehl-i re'y fakihler, fıkhın temel malzemesi olarak hadisi ve ihtilafları gidermekte kullanılacak başlıca araç olarak hadis tenkidini kabul etmişlerdi. Bu durumda ehl-i hadîs fakihlerin kendi faaliyetlerini karşı cephede konumlandırmaktan başka yapacak fazla bir şeyleri kalmamıştı. III. (IX.) yüzyıl sonlarından itibaren onların da, ya vazgeçilmez yardımcılar (sırf muhaddisler) olarak ya da bilfiil fıkıhla meşgul olan ve gerektiği gibi tam bir münazara kabiliyetine sahip fakihler olarak, ehl-i re'yin belirlediği ana çizgide yer almaya çalıştıklarını görebiliriz. Söz konusu tarihten itibaren, III. (IX.) yüzyıldaki selefleri arasında

var olan ihtilafları asgariye indirmek, Hanefîler ile Hanbelîlerin ortak ilgisi olagelmiştir. Bu bağlamda, Hanefîler daima hadis ve hadis tenkidini esas alırken, müttefikleri de bilinçli bir şekilde daima "fıkıh usulü" kurallarına bağlı kaldılar. Bugün araştırmacılar, doğrudan III. (IX.) yüzyılın tanıklığına başvurarak, her iki taraftaki ciddi direnişe rağmen ehl-i re'ye ait yöntemler ile ehl-i hadîse ait yöntemlerin sentezinin nasıl tedricî bir biçimde ortaya çıktığını görebilirler.

İki Ayrı Taraf

Ashâbü'r-re'y (akılcı fakihler) ve *ashâbü'l-hadîs* (gelenekçi fakihler) gerçekten iki ayrı taraf olduğunun gözler önüne serilmesi gerekmektedir. Şurası muhakkak ki, çağdaşları onları iki ayrı grup olarak kabul ediyorlardı. Daha II. (VIII.) yüzyılda (geriye dönük inşâ niteliğindeki rivayetler dikkate alınmadığında), İbnü'l-Mukaffa' (ö. 139/756 veya daha sonra) taraflardan birisinin Sünnet'e bağlılık iddiasında olduğunu tespit ediyor, ancak kendi tecrübesine dayanarak onları gerçekte daha öncekilerin re'ylerine bağlılık eğilimine sahip olmakla suçluyordu.[3] Bu değerlendirme, üstü kapalı olarak, diğer fakihlerin açıkça re'ye bağlı olduklarını ima ediyordu. IX. yüzyıl başlarında [h. II. yüzyıl sonları ve III. yüzyıl başları] İbn Sa'd (ö. 230/845), pek çok kimse hakkındaki değerlendirmesinde *sâhibü'r-re'y* nitelemesini kullandı. Ondan bir nesil sonra, yani yüzyılın ortalarında, İbn Kuteybe (ö. 276/889?) önde gelen gruplar olarak *ashâbü'r-re'y* ve *ashâbü'l-hadîs* isimlerini açıkça zikreder.[4] IV. (X.) yüzyıl sonlarında İbnü'n-Nedîm (şöhret bulduğu yıl: 377/987-88) fakihleri şöyle tasnif etmiştir:[5]

1) Mâlikîler,
2) Ebû Hanîfe ve müntesipleri; Iraklılar veya *ashâbü'r-re'y*,
3) eş-Şâfiî ve müntesipleri,
4) Dâvûd ez-Zâhirî ve müntesipleri,

3 İbnü'l-Mukaffa', *Risâletü's-Sahâbe*, nşr. Yûsuf Ebû Halka, 2. bs., Beyrut, 1960, s. 167.

4 İbn Kuteybe, *el-Meârif*, nşr. Servet Ukkâşe, Kahire, 1992, s. 494-500.

5 İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, altıncı makale.

5) Şiî fakihler,

6) Muhaddisler / ehl-i hadîs (*ashâbü'l-hadîs*) ve muhaddis-fakihler (*fukahâü'l-muhaddisîn*),

7) Taberî ve müntesipleri,

8) Hâricî fakihler (*şurât*).

Bu tasnif, Schacht tarafından (daha önceki bir dönem için) ortaya konan basit ikili tasniften farklı olmakla birlikte, bir fıkıh tarzı olarak *hadi*si (altıncı kategori), listede yer alan diğerlerinin farklı uygulamalarından (Bunlar arasında, artık vazgeçilmesi gereken bir hata olarak gelenekçilikle özdeşleştirilen Zâhirîliğin de bulunduğuna dikkat çekmek isteriz) açıkça ayırmaktadır. Özetle, akılcı fakihler ile gelenekçi fakihler arasındaki ayırım, modern dönemde yapılmış geriye dönük bir projeksiyondan ibaret değildir.

Terimler hâlâ bir takım güçlüklere sebep olmaktadır. Bunlardan nispeten önemsiz birisi, "traditionist" ve "traditionalist" kelimelerini tam ve doğru anlamlarıyla kullanabilmenin zorluğudur. George Makdisi tarafından tespit edildiği üzere "traditionist", kelâmî eğilimini dikkate almaksızın bir *muhaddi*si, yani hadis çalışmaları yapan ve rivayet eden bir kimseyi ifade etmektedir. "Traditionalist" ise, kendi fıkhî ve kelâmî görüşlerini düzenli bir biçimde, spekülatif akıl yürütmeye [re'y] muhalif olmak üzere metne dayalı kaynaklara [naslar] dayandırmayı tercih eden kişiyi [gelenekçi = ehl-i hadîs] ifade etmektedir.[6] Makdisi'den önce yazdığı eserlerinde Schacht, yalnızca *traditionists* terimini kullanıyordu ve onun ilgilendiği dönem (204/820 öncesi) açısından, kendilerine itibar edilen muhaddislerin hemen hepsi gelenekçi/ehl-i hadîs idiler. Ancak III. (IX.) yüzyıl sonlarında, Buhârî ve Taberî gibi sahih din/Sünnîlik [*orthodoxy*] anlayışları ehl-i hadîs tarafından reddedilen seçkin muhaddisler ortaya çıktı.[7] Örneğin hadis tenkidinin eş-Şâfiî tarafından pasif bir biçimde kullanılışı (O bir

6 Makdisi, "Ash'ari and Asharites", s. 49 [= a.mlf., *Religion Law and Learning* içinde, I/49 = a.mlf., *Din Hukuk Eğitim* içinde, s. 46].

7 Ehl-i hadîs mensupları Kur'an lafzının niteliği meselesi ile ilgili olarak Buhârî'yi Nîşâbûr'dan kovmuştu (bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 30-32). Hanbelîlerin Taberî'yi evinde mahsur durumda bırakmaları konusunda bk. Franz Rosenthal, *The History of al-Tabari* I: *General Introduction and From the Creation to the Flood*, Albany 1989, s. 69-78 (dipnotlarla birlikte).

muhaddis-fakih değildi) ile Taberî tarafından aktif olarak kullanılışı (O iki yaklaşımın uzlaştırılmasına katkıda bulunmuştu) arasındaki zıtlık, bu makalenin yazılmasına sebep olan hususlardan birisidir. Ancak ben bu makalede herşeye rağmen "gelenekçiler" [*traditionalists*] yerine, İbnü'n-Nedîm'in izinden giderek "muhaddis-fakihler" [*traditionist-jurisprudents*] terimini kullanacağım.

Daha ciddi bir güçlük ise, bazılarının *ashâbü'r-re'y* diye bir gruptan söz edip edemeyeceğimiz konusundaki şüpheleridir. Bu, muhalifleri tarafından onları tahkir etmek amacıyla üretilmiş bir terimin kabulü demek değil midir? Schacht'ın ifadesiyle, "Hiçbir zaman fıkıh [religious law] alanında kendisini *ashâbü'r-re'y* diye adlandıran ya da böyle adlandırılmayı kabul eden bir düşünce ekolü olmamıştır; *ehlü'l-hadîs* ve *ashâbü'r-re'y* arasındaki ayırım da büyük ölçüde yapaydır."[8] Aynı şekilde şunu da ilave edebiliriz ki, kendisini *ashâbü'l-hadîs* diye adlandıran bir düşünce ekolünün varlığı kesin olmakla birlikte, tam olarak kimlerin bu ekole mensup olduğunu belirleme hususunda o kadar kesinlik yoktur. Zira söz konusu ekol, bağlayıcı sınırları olan lonca(laşmış) bir ekol [guild school] değildi.* Dahası bu kavram bazen polemik amacıyla, daha önceleri dışlanmış olan bazı kimseleri de dahil etmek için kullanıldı (Aşağıda İbn Kuteybe örneğiyle ilgili olarak bu konu üzerinde durulacaktır).

Bununla beraber, Schacht tarafından da tespit edildiği gibi, *re'y*in aslında olumlu bir çağrışımı olduğunu hatırlamalıyız: "Aslında *re'y* 'mâkul fikir/görüş' anlamına geliyor ve ister tümüyle sistematik olsun [*kıyas*] ister daha kişisel ve keyfî olsun [*istihsân*] ictihadın temel unsurunu teşkil ediyordu."[9] Terim, "(mutlak olarak) fikir/görüş" anlamındaki olumsuz çağrışımını, ehl-i hadîsin aleyhte polemikleri sebebiyle kazanmış olmalıdır. Fıkhî faaliyetlerini *re'y*e dayalı olarak yürüten fakihler, III. (IX.) yüzyılın belirli bir dönemine gelinceye kadar, *re'y*i muhtemelen kendi doktrinlerini nasıl ortaya koyduklarını açıklayan muteber bir tanım olarak görüyorlardı. Münazaralara sürekli olarak *e lem tera*, *e raeyte* vb. ifadelerle baş-

8 Schacht, "Ashâb al-ra'y", *EI²* [I, 692].

* Yazar burada daha sonra oluşacak olan "klasik fıkıh mezheplerini" kastediyor (bk. s. 44 vd., 57 vd., 96). Terimin klasik fıkıh mezheplerini ifade etmek üzere "guild school(s) of law" şeklindeki kullanımı için bk. s. 45, 57 -çev.-

9 Schacht, ["Ashâb al-ra'y", *EI²*, I, 692].

lanması (Kur'an'daki örneklerde bile), *re'y* için olumlu bir çerçeve ortaya koymaktadır. Kendi hayatından söz ederken, hiç çekinmeden, gençliğinde *ilmü'l-âsâr* (hadis) ve *ilmü'r-re'y* (fıkıh) tahsil ettiğini ifade eden Sûfî Hakîm et-Tirmizî'yi (ö. yak. 295/907-8) örnek olarak zikredebiliriz.[10] Siyasi bağlamda *re'y* tamamıyla olumlu bir anlam taşımaktadır: saçma ve keyfî olmayan, üzerinde iyice düşünülmüş kesin karar. Örneğin İbn Hibbân (ö. 354/965), iyi bir vezirde bulunması gereken nitelikler olarak, dürüstlük (*afâf*) ve doğru karar verebilmekten (*re'y*) söz eder.[11]

Re'yin olumlu anlamda kullanılışına, Kuzey Afrika Mâlikî geleneğinde de rastlıyoruz. Huşenî (ö. 371/981: Kurtuba), Mûsâ b. Abdurrahman'dan (şöhret bulduğu tarih: III./IX. yüzyıl sonları) söz ederken şunları ifade eder: "Fıkhî meselelerde ve Mâlik ile *ashâb*ının mezhebine uygun olarak *re'y* konusunda münazara yapmakta başarılıydı."[12] İbnü'l-Faradî (ö. 403/1012: Kurtuba) de bu terimi sık sık kullanır.[13] İbn Ferhûn (ö. 799/1397: Medine), İbnü'l-Kâsım'dan naklen Mâlik'in şöyle dediğini aktarır: "Bazen bir mesele üzerinde on yıldan fazla düşünürüm de zihnimde bu mesele hakkında mâkul bir kanaat (re'y) oluşmaz."[14]

Bazı durumlarda Kuzey Afrika dışında da re'yin olumlu bir anlam taşıdığını görebiliriz. Bir Hanefî olan coğrafyacı Makdisî (Mukaddesî), 375/985 yılı hakkında yazdıklarında, Hanbelîler olmasa da Hanefîler ile Şâfiîlerin açıkça benimsediği bir biçimde re'yi "ictihad" ile eş anlamlı olarak kullanır.[15] Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014: Nîşâbûr), Şâfiî Ebû

---

10 Hakîm et-Tirmizî, *The Beginings of the Affair of ... al-Hakîm al-Tirmidhî*: Bernard Radtke ve John O'Kane (notlarla birlikte çeviren), *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two Works by al-Hakîm al-Tirmidhî* (Richmond: Curzon, 1996) içinde, s. 15.

11 İbn Hibbân, *Ravdatü'l-ukalâ' ve nüzhetü'l-fudalâ*, nşr. M. Muhiddin Abdülhamid vdğr., Kahire, 1949, s. 268-69.

12 Huşenî, *Tabakâtü ulemâi İfrîkıye*, s. 159.

13 İbnü'l-Faradî, *Historia virorum doctorum Andalusi*, ed. Francisco Codera, 2 cilt, Madrid, 1890-92. Kitabın ilk elli sayfasında, *re'y* terimine yapılmış altı atıf göze çarpıyor (genellikle *re'y alâ mezhebi Mâlik* şeklinde).

14 İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yâni ulemâi'l-mezheb*, Kahire: Abbas b. Abdüsselam b. Şakrûn, 1351, s. 23.

15 Örneğin bk. Makdisî/Mukaddesî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 142. Burada Mezopotamya'dan söz edilmektedir. Hanbelîler ile bir Şiî varlığı da mevcut olduğu hâlde, yalnızca Ebû Hanîfe ve eş-Şâfiî'nin mezheplerini esas alan *re'y*den bahsedilir.

Bekir es-Sıbğî'nin (ö. 342/954) *akl*ının ve *re'y*inin darb-ı mesel hâline geldiğini ifade eder.[16] Bizim için de "görüş/fikir", hemen hemen benzer bir biçimde, çoğu zaman olumsuz bir anlamı çağrıştırmakla birlikte ("Bu yalnızca senin görüşün/fikrin"), bazen de olumlu anlamını muhafaza eder ("Bugün Yüksek Mahkeme görüşünü/kararını açıkladı..."). Sonuç olarak şunu ifade edebiliriz: Muhaddis-fakihlerin kendilerini *ashâbü'l-hadîs* diye tanımladıklarını gösteren bazı ifadeler bulunmasına karşın, akılcı fakihlerin kendilerini *ashâbü'r-re'y* şeklinde tanımladıklarını gösteren herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Bununla birlikte, *re'y* teriminin III. (IX.) yüzyıldaki kullanımı gösteriyor ki, onlar bu terimi bir hakaret ifadesi olarak algılamakta gecikmiş olmalıdırlar. Ayrıca ben (Schacht'ın tezinin aksine), erken dönem fakihlerinden herhangi birisinin kendi görüşlerini *el-mezâhibü'l-kadîme*den (Schacht'ın "kadim ekoller" terimi bu şekilde tercüme edilebilir) birisiyle özdeşleştirdiğine de hiç rastlamadım. Bu durumda akılcıları *ashâbü'r-re'y* diye adlandırma konusunda, Dostlar Toplumu'nu (*the Society of Friends*) "Quakerlar" olarak tanımlama konusunda duyduğumuzdan biraz daha fazla tereddüt duymalıyız.*

Muhaddis-Fakihler ile Ehl-i Re'y Fakihlerin Hadis Kullanma Biçimleri

Muhaddis-fakihleri diğerlerinden ayıran özelliklerin başında şüphesiz hadis kullanma biçimleri gelir. III. (IX.) yüzyıl muhaddis-fakihleri fıkıhla ilgili bir şey yazdıkları zaman, yaptıkları şey yalnızca hadis derlemeleri oluşturmak ya da en azından çok sayıda hadis rivayetini naklet mektir. Örneğin Abdürrezzâk (ö. 211/827) ve [Ebû Bekir] İbn Ebû Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Musannef* adlı eserleri, yalnızca fıkhî görüşleri başlık olarak verip ardından bu görüşleri destekleyen hadisleri (çoğunlukla [Hz.] Peygamber'den sonrakilere ait olanları) rivayet ederler. Birbirine muhalif rivayetleri peşpeşe sıraladıklarına oldukça sık bir biçimde rastlarız. Örneğin, önce bir kadının namazda kadınlara imamlık yapabileceği görüşünü destekleyen rivayetler, ardından bu görüşe karşı olan rivayetler sıralanır.

16 Zehebî, *Siyer*, XV (nşr. İbrahim ez-Zeybek, 1983), 485-86 (Hâkim en-Nîsâbûrî'den naklen).

* Quakerlar hk. bk. s. 73, 282. -çev.-.

Buradan hareketle bazı kimseler, bu kitapların fıkıh kitapları değil *Kütüb-i Sitte* benzeri hadis derlemeleri oldukları, yani bu kitaplarda hukuk kurallarının değil hukukçuların bu kuralları elde etmek için başvurmaları gereken ham malzemenin ortaya konduğu sonucuna ulaşmışlardır. Ancak bu değerlendirme iki yönden hatalıdır: Öncelikle, muhaddisler ile fakihler arasında, III. (IX.) yüzyıl muhaddis-fakihlerince onaylanmayacak bir iş bölümünün varlığını peşinen kabul etmek suretiyle, daha sonra oluşmuş olan genel kabulü [ortodoksi] geriye dönük olarak işletmektedir. Nitekim muhaddis-fakihler, hadis çalışmaları ile fıkıh çalışmalarını birbirinden ayırmazlardı. İkinci olarak da, bu tür bir belirsizliğin klasik dönemde bile fıkıh metinlerinin bir özelliği olduğu hatırlanmalıdır. Nitekim Nevevî (ö. 676/1271) gibi fakihlerin sık sık muhalif görüşleri ortaya koyup hangisinin doğru olduğuna dair bir açıklama getirmediklerini görüyoruz.[17]

Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen *mesâil* derlemelerinde, her bir meselenin ardından bir hadis rivayeti gelmez, ancak ihtilaf söz konusu olan tüm meselelerde hadis rivayetleri ileri sürülür. Tesadüfen seçtiğimiz şu örnek, Ahmed b. Hanbel'in namaz esnasında gülmek ile ilgili görüşünü ortaya koymaktadır:

> ... Yeniden abdest almayı gerektirmez. Ebü'l-Âliye'den rivayet edilen hadis zayıftır. Ebû Mûsâ [el-Eş'arî] ve Câbir'den rivayet edildiğine göre, kişinin namazı yeniden kılması gerekse de abdesti yeniden alması gerekmez. Şa'bî de bu görüşteydi.[18]

Susan Spectorsky, Ahmed b. Hanbel'in yöntemini şöyle özetler:

> İbn Hanbel ihtilaflı olmayan meseleler hakkında hemen cevap verir. Ancak rivayetlerin [âsâr] ya da görüşlerin ihtilaflı olduğunu bildiği durumlarda, kendi cevabının belirleyici hâle gelmesinden kaynaklanacak riski göze almaktan kaçınır. Aslında tüm meselelere rivayet/hadis tenkidi çerçevesinde cevap vermektedir. Şayet bir mesele hakkında

17 Nevevî'nin en kapsamlı fıkıh eseri, *el-Mecmû'un* (nşr. Zekeriya Ali Yûsuf, 18 cilt, Kahire: Matbaatû'l-âsıme [I-VI], Matbaatû'l-İslâm [VIII-XVIII], 1966 –) ilk yarısıdır.

18 Sâlih b. Ahmed [b. Hanbel], *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Târık b. Avadullah b. Muhammad, Riyad, 1420/1999, s. 264.

rivayetlerin sınırları içerisinde kalarak rahatlıkla cevap veremiyorsa, hiç cevap vermemeyi tercih eder.[19]

Hadis rivayetleri Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini destekleyen deliller değil bizâtihi onun görüşleridir. Hırakî'nin (ö. 334/945-46) *el-Muhtasar*'ından önceki hiçbir Hanbelî fıkıh kitabı, hadisleri tüm genişliğiyle nakletmeyi ihmal etmez.[20]

III. (IX.) yüzyıldaki *ashâbü'r-re'y*in, diğerlerinden tamamen farklı olarak, hukuku belirlemek için sırf akıl yürütmeyi esas aldığını iddia etmek, çok aşırı bir değerlendirme olacaktır. Aksine kaynakların bizi götürdüğü kadar erken dönemde *ashâbü'r-re'y*in, kendi akıl yürütmelerinin sonuçlarını desteklemek amacıyla da olsa, hadis kullandıkları apaçık ortadadır. Schacht'ın (eş-Şâfiî'nin izinden giderek) tespit ettiği gibi, onlar düzenli olarak her zaman [Hz.] Peygamber'den rivayet edilen hadisleri sahâbeden rivayet edilenlere tercih etmiş değillerdi.[21] Bununla birlikte, şu ya da bu kuralın delilleri arasında en üst konumun hadise ait olduğu anlayışını onların hilâf türü eserlerinde rahatlıkla görebiliriz. Örneğin Ebû Yûsuf, *İhtilâfü Ebî Hanîfe ve'bni Ebî Leylâ* adlı eserinde genellikle, kendisinin de benimsediği Ebû Hanîfe'nin görüşünü nakletmekle yetinir. Erken dönem re'y fıkhının alışılagelmiş yöntemi budur. Ancak Ebû Yûsuf zaman zaman kendi görüşünü desteklemek için ya [Hz.] Peygamber'in ya da sahâbenin uygulamasını veya koyduğu ilkeyi ilave eder.[22] [Muhammed] eş-Şeybânî ise, *Kitâbü'l-Hucce alâ Ehli'l-Medîne*'de ve *Muvatta'* rivayetinde hadislere daha geniş yer verir: hemen hemen ihtilaf ettiği her konuda, (iddia edildiğine göre *el-Hucce*'de ehl-i Medine'ye ve *Muvatta*'da Mâlik'e) muhalif hadislerden oluşan bir liste sunar.

Şeybânî bazen de bir hadis rivayetinin bir başka rivayete üstünlüğünü iddia eder. Örneğin, Kâsım b. Muhammed, Urve b. Zübeyr, Nâfi' b. Cübeyr b. Mut'im ve İbn Şihâb ez-Zührî'den hadisler nakleden Medinelilere şöyle itiraz eder: "Onlara, 'Bu isimler mi daha güvenilir yoksa Abdul-

19 Spectorsky, "Ahmad b. Hanbal's *Fiqh*", s. 461.

20 Bk. Hırakî, *Muhtasaru'l-Hırakî*, nşr. M. Züheyr eş-Şâviş, Şam, 1378 = *Metnü'l-Hırakî*, nşr. Ebû Huzeyfe İbrahim b. Muhammed, Tanta, 1413/1993.

21 Schacht, *Origins*, Bölüm 4.

22 Ebû Yûsuf, *İhtilâfü Ebî Hanîfe ve'bni Ebî Leylâ*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, Kahire, 1357, s. 84, 88, 144, 182, 218.

lah b. Ömer ve Câbir b. Abdullah mı?' diye sorulsa, 'Şüphesiz Abdullah ve Câbir' diye cevap verirler." Yani Hanefî görüşünü desteklemek için birer sahâbî olan İbn Ömer ve Câbir'e atıf yapılmaktadır.[23]

Erken dönem Hanefîler ile muhaddis-fakihler arasında aynı zamanda hadisleri kullanma biçimi açısından da önemli farklılıklar vardı. Birincisi, Hanefîler muhaliflerinden farklı olarak hadisleri sadece belirli durumlarda kullanma eğilimindeydiler. Hanefîlerin kendilerine yönelik ders kitaplarında hadislere pek sık rastlanmaz. Örneğin, III./IX. ve IV. (X.) yüzyılların başlıca Hanefî ders metinleri olan *el-Câmiu'l-kebîr* ve *el-Câmiu's-sağîr*'de neredeyse hiç hadis yoktur. Hassâf'ın (ö. 261/874) vakıfla ilgili eserinde Hilâlürre'y'in (ö. 245/859-60) daha önce yazılmış olan eserine nazaran daha fazla hadis olmasına karşın, aslında her iki eser de vakıf hukukunu hadislere fazla atıfta bulunmaksızın, akıl yürütme [re'y] esasına dayanarak düzenlemektedirler.[24] Aynı dönemdeki Mâlikî uygulama da böyleydi. Örneğin, Mâlikîlere yönelik olarak yazılmış öğretici bir eser olduğu konusunda herhangi bir şüphe bulunmayan İbn Abdülhakem'in (ö. 214/829) *el-Muhtasar*'ında hiç hadis geçmez. Buna karşın Sahnûn'un (ö. 240/854) *el-Müdevvene*'sinde kesinlikle hadislere yer verilmiş olmakla birlikte, göründüğü kadarıyla bu eser de, daha çok dönem itibariyle kendisine yakın olan fakihlerin görüşlerini esas almaktadır.[25]

Mâlik'in *Muvatta*'ı sıra dışı bir görünüm arz eder. Yaklaşık olarak bâbların dörtte birinde, muhaddis-fakihlerin tarzında olduğu gibi, ortada sırf hadis rivayetleri vardır. Ancak gördüğümüz şey hiçbir zaman, tam ehl-i hadîs tarzı bir istidlal/delillendirme değildir: "C rivayeti dikkate alınmaksızın, A ve B hadis rivayetlerine göre hüküm X'dir. Çünkü...". Dahası,

---

23 Şeybânî, *K. el-Hucce alâ ehli'l-Medîne*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî vdğr., 4 cilt, Haydarâbâd, 1385/1965, I, 116.

24. Peter Charles Hennigan, *The Birth of a Legal Institution: The Formation of the waqf in Third Century A.H. Hanafi Legal Discourse*, doktora tezi, Cornell University, 1999, özellikle s. 39-42, 96-109.

25 İbn Abdülhakem'in *el-Muhtasar*'ı hk. bk. Jonathan E. Brockopp, "Early Islamic Jurisprudence in Egypt: Two Scholars and Their *Mukhtasars*", *International Journal of Middle East Studies*, 30, 1998, s. 167-82; ayrıca bk. a.mlf., *Early Mâlikī Law: Ibn 'Abd al-Hakam and his Major Compendium of Jurisprudence*, Leiden, 2000. *el-Müdevvene*'deki istidlal yöntemi hk. bk. Calder, *Studies*, 1. Bölüm [Ayrıca bk. Ali Hakan Çavuşoğlu, "el-Müdevvenetü'l-kübrâ", *DİA*, XXXI, s. 470. -çev.-].

tahminen bâbların beşte biri ehl-i re'y fakihlerin tarzına uygun bir biçimde, Mâlik'in herhangi bir delile dayandırılmamış görüşlerini bize sunmaktadır. Bâblar genellikle belli ölçüde hadis ve re'y karışımından oluşur. Kendi varlığının farkında ve sürekli kendisini öne çıkaran bir muhaddis-fakihler gurubunun ortaya çıktığı tarihlerden önce kitap hâline gelmekte olduğu dikkate alındığında, *Muvatta'*ın tüm bu özelliklerinin birer gelişmemişlik işareti olarak algılanması mümkündür. Abdülmecid Türkî, aşağı yukarı VIII. yüzyılın son çeyreği [h. II. yüzyıl ortaları] boyunca, *Muvatta'*ın bugüne ulaşmış ilk rivayetleri ile son rivayetleri arasında görülen "hadise yapılan atıflar"daki artışta muhaddis-fakihlerin etkili olduklarını tespit etmiştir.[26] Bu noktadan hareket edildiğinde, daha sonraki Mâlikîlerin bir kısmı [*Muvatta'*ın] hukukî kavrayış (re'y) yönünü öne çıkarırken, bir kısmının hadisi vurgulaması oldukça doğaldır. Ancak ortaya konan hükümler çoğu zaman büyük ölçüde hadisten bağımsız gibi görünmektedir. Öyle ki, bu durum hadislerin sonradan ilave edilmiş olabilecekleri ihtimalini akla getirir. Norman Calder'ın *Muvatta'*ın sıradışı yapısı konusunda geliştirdiği "hadislerin Mâlik'in ölümünden neredeyse bir yüzyıl sonra ilave edildiği" şeklindeki yorum savunulabilir görünmemekle birlikte, onun eleştirilerine karşı henüz bütünüyle tatmin edici karşıt bir yorum ortaya konabilmiş değildir.[27] Yasin Dutton tarafından yapılmış, *Muvatta'* üzerindeki kapsamlı en son inceleme, son sözün hadisler tarafından değil Medine ameli tarafından söylendiğini güçlü bir biçimde ortaya koymaktadır.[28]

---

26 Abdel-Magid Turkî, "Le *Muwatta'* de Mâlik, ouvrage de *fiqh*, entre le *hadît* et le *ra'y*", *SI*, 86 (1997), s. 5-35. Kendi varlığının farkında olan muhaddis-fakihler grubunun yaklaşık olarak VIII. yüzyılın son çeyreğinde [h. II. yüzyıl ortaları] ortaya çıktığı konusunda bk. Melchert, *Formation*, s. 1-8.

27 Calder, *Studies*, 2. Bölüm, özellikle s. 34-38. Calder'ın bu iddiası büyük ölçüde Miklos Muranyi ("Die frühe Rechtsliteratur zwischen Quellenanalyse und Fiktion", *ILS*, 4, 1997, s. 224-41) ve Yasin Dutton ("*Amal* v. *hadîth* in Islamic Law: The Case of *sadl al-yadayn* (Holding One's Hands by One's Sides) When Doing the Prayer", *ILS*, 3, 1996, s. 13-40, özellikle 28-33) tarafından çürütülmüştür. Harald Motzki ("The Prophet and the Cat", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 22, 1998, s. 18-83), söz konusu hadis rivayetinin Calder'ın düşündüğünden çok daha önceki bir tarihte Mâlik'e nispet edildiğini, ancak bunun *Muvatta'*daki hadis-re'y (hukuk doktrini) ilişkisi açısından bir genellemeye imkan vermediğini ortaya koymuştur.

28 Yasin Dutton, *The Origins of Islamic Law: The Qur'an, the Muvatta' and Madinan 'Amal*, Richmond, Surrey, 1999.

Ehl-i re'yin hadis kullanma tarzı ile muhaddis-fakihlerin tarzı arasındaki ikinci önemli farklılık, *isnad*a (çoğulu: *esânîd*), yani bir hadisin baş tarafında yer alması beklenen râviler zincirine yaklaşımları konusundadır. Ebû Yûsuf'un naklettiği beş hadis rivayetinin, kendisinin hadisleri kullandığını gösteren bir kanıt olduğuna yukarıda işaret etmiştik.[29] Bu rivayetlerin üçünde hiç isnad zikretmeyen Ebû Yûsuf'un, diğer iki rivayette (s. 88, 144) önümüze koyduğu isnadlar da tam değildir. Mâlik'in *Muvatta'*ındaki eksik isnadlı hadislerin sayısı nispeten daha az olmakla birlikte yine de azımsanamayacak orandadır ve *Muvatta'* rivayetleri arasındaki farklılıklar bazı isnadların onun ölümünden sonra tamamlanmış olabileceği ihtimalini akla getirmektedir.[30] Buna karşın muhaddis-fakihler hadis rivayetlerini genellikle tam isnadlarıyla birlikte naklederler. Burada yine Abdürrezzâk ve [Ebû Bekir] İbn Ebû Şeybe'yi örnek olarak zikredebiliriz. (Yukarıda aktardığımız örnekte, Ahmed b. Hanbel'in eksik isnadlar ile rivayette bulunduğu açıkça görülüyordu. Bu tür bir boşluk, Schacht'ın ortaya koyduğu "ehl-i hadîs ile ehl-i re'y arasındaki ayırımın büyük ölçüde suni olduğu" itirazını haklı çıkaracak mahiyettedir. Ancak şunu ifade etmeliyiz ki, söz konusu nakillerin kaynağı, büyük ölçüde Ahmed'in mesciddeki konuşmasının aktarımına benzer bir şeydir. Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen *mesâil* derlemelerinin çoğunluğu gibi o da, Şeybânî'nin *İhtilâfü Ebî Hanîfe ve'bni Ebî Leylâ*'sı ve iki *el-Câmi*'inden daha gelişigüzel derlemelerdir. Göründüğü kadarıyla Ahmed b. Hanbel'den gelen *mesâil* derlemelerinin en muteberi, Spectorsky tarafından üzerinde çalışılmış olan Ebû Dâvûd [es-Sicistânî]'ye ait derlemedir. Bu eserde düzenli bir biçimde isnadlar tam olarak verilmiştir.[31] Bu arada şunu da kaydetmeliyiz ki, verdiğimiz örnekte bile Ahmed b. Hanbel, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'den farklı olarak hadis tenkidini esas almaktadır.)

---

29 Bk. dpn. 22.

30 Goldziher, Zürkânî'den naklen, *Muvatta*'da (Yahyâ b. Yahyâ rivayetinde) toplam 1720 hadis rivayeti bulunduğunu; bunlardan 600 tanesinin isnâdının tam, 222 tanesinin *mürsel* ve 613 tanesinin de *mevkûf* olduğunu söyler (Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, ed. S. M. Stern, İng. çev. C. R. Barber ve S. B. Stern, Chicago, 1968-71, II, 202).

31 Ebû Dâvûd, *K. Mesâilü'l-İmam Ahmed*, nşr. Muhammed Behcet el-Baytâr, Kahire, 1353/1934 = tıpkıbasım, Beyrut, ts. Spectorsky, Şam'da bulunan daha eksiksiz bir yazma nüsha üzerinde çalışmıştır.

Son bir farklılık ise şudur: Yukarıda sözünü ettiğimiz ehl-i re'ye ait erken dönem eserler, her ne kadar muhalif hadislere karşı [kendilerince] daha makbul hadisler ileri sürseler de, muhaddis-fakihlerin tarzında bilfiil hadis tenkidi yapmamışlardır. Yukarıda *Kitâbü'l-Hucce*'den verdiğimiz örnekte Şeybânî, kendisinin dayandığı iki kaynak râvinin Medinelilerin dayandıklarından "daha güvenilir" olduklarından söz ediyordu. "Güvenilir", "doğru sözlü" vb. kelimeler, ricâl tenkidi için kullanılan terimler olup Iraklı muhaddislerin de üçüncü yüzyılın ilk yarısından itibaren düzenli olarak bu terimleri kullandıkları anlaşılmaktadır.[32] Mamafih bu durum, Şeybânî'nin isnadlarını diğer isnadlarla karşılaştırdığı ve onun bu iki hocasından aktardığı rivayetlerin diğer ravilerin belirli hocalardan aktardığı rivayetlerle çoğu zaman örtüştüğü sonucuna ulaştığını göstermez (Nitekim bir ravinin güvenilir olup olmadığını anlamak için genellikle kullanılan hadis tenkidi yöntemi budur).[33] Hâlbuki Şeybânî "daha güvenilir" ifadesini kullanarak, yalnızca kendi kaynak râvilerinin daha yüksek otorite olduğunu, yani [Hz.] Peygamber'in vefatından sonra doğmuş olan tâbiînden değil, onunla görüşmüş sahâbeden olduklarını göstermek istemiştir.

Ortayolda Buluşmak

Ehl-i re'y ve ehl-i hadîs tarzı fıkıh anlayışlarının "ideal tipler" olduğunu ve III. (IX.) yüzyılda bilfiil var olan, oluşum aşamasındaki Hanefî ve Hanbelî geleneklerinin -sırasıyla- bu ideal tiplere yaklaştıklarını ifade etmek en emin yol olsa gerektir. Kesinlikle bazı fakihlerin uçlardan ziyade ortaya daha yakın yerlerde sıralandığı bir düzlem tasavvur etmeliyiz. İshak b. Râheveyh (ö. 238/853?) muhtemelen ortaya yaklaşan muhaddis-fakihlerden birisidir.[34]

---

32 Ricâl tenkidi, yani güvenilir [sahîh] hadislerin şahısların tanınması yoluyla ortaya çıkarılması çabası konusunda bk. G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition*, Cambridge, 1983, Bölüm 5.

33 Güvenilir [sahîh] hadislerin ortaya çıkarılması için isnâd karşılaştırması yöntemi hk. bk. özellikle Eerik Nael Dickinson, *The Development of Early Muslim Hadîth Criticism: The Taqdima of Ibn Abî Hâtim al-Râzî (ö. 327/938)*, doktora tezi, Yale University, 1992, Bölüm 6.

34 Bu konuda Susan Spectorsky'nin şu çalışmalarına bk.: "Theme Issue: *Hadith* and *Fiqh*", *ILS*, VIII/3 (2001), s. 299-302; "Sunnah in the Responses of Ishaq b. Rahwayh", *Studies in Islamic Legal Theory* (ed. Bernard Weiss, Leiden: E. J. Brill, 2002) içinde, s. ⇨

eş-Şâfiî en meşhur uzlaştırıcıdır. Ebû Yûsuf ve [Muhammed] eş-Şeybânî'nin aksine, ehl-i hadîsin hadis tetkik metotlarına başvurur. Örneğin "daha güvenilir" teriminin *er-Risâle*'de, Şeybânî'de olduğu gibi daha önceki bir otoriteyi değil, güvenilirliği isnad karşılaştırmaları yoluyla ortaya konmuş bir kimseyi tanımlamak için kullanıldığını açıkça görebiliriz.[35] Bir diğer ifadeyle, *er-Risâle* muhaddis-fakihler gibi hadis tenkidi terminolojisini kullanır. Buna rağmen, hâlâ eş-Şâfiî'nin uygulaması ile örneğin Ahmed b. Hanbel'in uygulaması arasında bir boşluk vardır. *Kitâbü'l-Ümm*'den rastgele seçtiğim yetmiş sayfalık bir bölümün incelemesi sonucunda, [Hz.] Peygamber'e dayanan önemli sayıda hadis rivayetiyle karşılaştım. Ancak bunların sadece birisinde hadis tenkidi yapılıyor ve eş-Şâfiî, muhalifinin esas aldığı hadis rivayetini eleştiriyordu. Burada da eş-Şâfiî bize, isnadda ne tür bir hata olduğunu söylemek yerine, bu rivayeti dinlediği sırada "çok sayıda hadis âliminin" (ehlü'l-ilm bi'l-hadîs) bulunduğunu ve hepsinin bu isnadın yanlışlığından söz ettiklerini ifade ediyor.[36] eş-Şâfiî bir başka eserinde ehl-i hadîsten, *fıkıh* ("kavrayış", özellikle hukuk zekası ve kavrayışı) sahibi olan râvileri diğerlerinden ayrı değerlendirmeleri talebinde bulunuyor.[37] Kısacası eş-Şâfiî, bizzat ve doğrudan hadis tenkidi yapmak yerine, alan dışı uzmanlar olarak "ehl-i hadîs"e başvuruyor.

Erken dönem Hanbelî geleneği, eş-Şâfiî'ye ait olduğu varsayılan öğretinin büyük bir kısmını –örneğin, sahâbeye dayanan hadislerin vazge-

---

51-74; "Introduction", *Chapters on Marriage and Divorce* (ed. Susan Spectorsky, Austin, 1993) içinde, s. 1-59 [Bilgiler güncellenmiştir. -çev.-]

35 Bk. eş-Şâfiî, *er-Risâle*, nşr. A. Muhammed Şâkir, Kahire, 1358/1940 = tıpkıbasım, Beyrut: y.y., ts., paragraf [¶] 1251. eş-Şâfiî ve yetkin hadis tenkitçileri konusunda ayrıca bk. Joseph Lowry, *The Legal-Theorethical Content of the Risâla of Muhammad b. Idrîs al-Shâfi'î*, doktora tezi, University of Pennsylvania, 1999, özellikle s. 378-81. [Lowry'nin tezi *Early Islamic Legal Theory: The Risala of Muhammad Ibn Idris Al-Shafii* (Leiden, 2007) adıyla yayımlanmıştır. -çev.-]

36 eş-Şâfiî, *K. el-Ümm*, 4 ciltte 7 cilt, Bulak, 1321-25 = tıpkıbasım, Kahire, 1388/1968, VI, 160. Burada, "dinden dönen [mürted] bir kadın öldürülecek mi, yoksa sadece hapis cezası mı verilecek" konusu üzerinde durulmaktadır. Benzer bir yaklaşım, eş-Şâfiî'nin *İhtilâfü'l-hadîs*'inde de (*el-Ümm* içinde, VII, 32) görülebilir ki, burada ehl-i hadîsin, râviler hakkında hüküm verme ve güvenilir olanları tespit etme konumunda bulunduğunu görmekteyiz.

37 eş-Şâfiî, *K. Cimâu'l-'ilm*: a.mlf., *el-Ümm* içinde, VII, 256.

çilebilirliği gibi- göz ardı etmiştir. Bu da, bildiğimiz şekliyle *er-Risâle*'nin eş-Şâfiî'den daha sonraki bir döneme ait olduğu konusunda Calder'ın ileri sürdüğü tezi desteklemektedir.[38] (Wael Hallaq'ın yorumu daha farklıdır: eş-Şâfiî'nin *er-Risâle*'si, dönemine göre o kadar ileri bir seviyedeydi ki, insanlar ancak bir sonraki yüzyıl da bu kitabı dikkate aldılar.[39] İleriki döneme ait bir teorinin böyle açık bir biçimde öngörülmesi bana pek muhtemel görünmüyor. Ancak Hallaq'ın tezinin nasıl çürütüleceğini tespit edebilmek de o kadar kolay değildir). Bununla birlikte Hanbelî gelenek eş-Şâfiî'yi, muhaddislerin fakihlere yardımı konusunda *er-Risâle*'de söylenenlere benzer şeylerle hatırlayacaktır. Örneğin eş-Şâfiî'nin, [öğrencisi] Ahmed b. Hanbel'e şunları söylediği nakledilir: "Ebû Abdullah! Allah Rasûlü'ne ait sahîh bir hadis rivayeti ile karşılaştığın zaman bizi bilgilendir ki, biz de [kendi görüşümüzden vazgeçip] o rivayete dönelim."[40] Rivayete göre Ahmed b. Hanbel, eş-Şâfiî'nin Irak kaynaklı eserlerini tercih ediyordu. Çünkü bu eserlerde kullandığı hadislerin sahîh olup olmadığı konusunda dikkatli davranıyor, Mısır kaynaklı eserlerinde ise kullandığı hadisleri hiç kontrol etmiyordu.[41] Bildiğimiz şekliyle *er-Risâle* hangi döneme ait olursa olsun (Benim eğilimim, 250'li yılların sonları/870'li yılların başları gibidir), muhaddislerin bu şekilde fakihlerin yardımcıları olarak tanımlanması anlayışını eş-Şâfiî'nin III. (IX.) yüzyıl başlarındaki öğretisine kadar geriye götürmek mümkündür.

eş-Şâfiî'nin *er-Risâle*'si, bir yandan gerçek anlamdaki "fakihler"in vazgeçilmez yardımcıları olduklarını söyleyerek muhaddislere iltifat ederken, öte yandan neden onların da fıkıh bilmesi gerektiğini izah etmektedir. Bir kimsenin rivayet ettiği hadislere itibar edilmesi için fıkıh bilmesi gerektiği konusunda sık sık Mâlik'e atıfta bulunulur.[42] Bu öyle

38 Calder (*Studies*, 9. bölüm, özellikle s. 242) geçici olarak h. 300 yılını teklif ediyor.

39 Hallaq, *History*, s. 31-32, 34.

40 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, II, 51; aynı şekilde bk. I, 6 (iki rivayet), 181, 252.

41 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, IX, 97. Ahmed b. Hanbel'in Mısır kaynaklı eserleri tercih ettiğine (tam olarak aynı gerekçeyle, yani eş-Şâfiî onlardaki rivayetleri daha dikkatli bir şekilde kontrol ettiği için) dair Şâfiî geleneğinde yer alan muhalif bir rivayet için bk. İbn Ebû Hâtim, *Âdâbü'ş-Şâfi'î*, s. 60; Beyhakî, *Menâkıbü'ş-Şâfi'î*, I, 263.

42 Dutton, *Origins*, s. 17-18 (dipnotlarla birlikte). Dutton'ın kaynaklarına şu da ilave edilebilir: Ahmed b. Hanbel (vdğr.), *el-'İlel ve ma'rifetü'r-ricâl* (Zâhiriye, 40/1): *el-Câmi' fi'l-'ilel* (nşr. Beyzûn) içinde, I, 44. [Yazar, parantez içindeki (vdğr.) ifadesini, Ahmed ⇨

ya da böyle bir ehl-i re'y tavrıdır ve bu tavra karşı muhaddis-fakihler, "pek çok kişinin kendilerinden daha bilgili [daha *fakih*] olan kimselere bilgi aktarmış olabileceğini" ifade eden hadis rivayetini naklederler.[43] Yasin Dutton, Mâlik'in esas itibariyle, hukuk/fıkıh alanında öğretilmeye değer olanlar ile olmayanları; özel bir öğrenim faaliyetine konu edilmesi gerekenler ile gerekmeyenleri birbirinden ayırmak gibi dindarâne bir amacı olduğu kanaatindedir.[44] eş-Şâfiî de aynı şartı koşar, fakat açıkça görüleceği gibi teknik bir gerekçeyle: *er-Risâle*, bir râvinin lafızlardaki değişikliğin fıkhî açıdan ne ifade edeceğini bilmesi gerektiğini, aksi takdirde farkında olmadan yanlış aktarabileceğini veciz bir biçimde açıklar.[45] Diğer bir söyleyişle, "mâna ile rivayet" beklenmedik hukukî sonuçları beraberinde getirebilecek anlam değişikliklerine sebebiyet vermemelidir. Bir râvinin sadece zararsız değişiklikler yaptığından da ancak fıkıh uzmanları emin olabilirler. Benzer bir biçimde İbn Mücâhid (ö. 324/936) de, doğru telaffuzu muhafaza edebilmesi için bir Kur'an okuyucusunun/kıraat âliminin [*kāri'*] dilbilgisine ihtiyacı olduğunda ısrar edecektir.[46] Yani sırf tekrara dayalı ezber yeterli değildi.

Hemen hemen tam karşı tarafta, esas itibariyle de Hanbelî geleneği kanadında yer alan büyük hadis derleyicisi Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin (ö. 275/889), ehl-i re'y fakihlere doğru bir yaklaşım gösterdiğini görüyoruz. Bir önceki nesilde Ahmed b. Hanbel, hadis bilgisine sahip muhaddisler ile fıkıh bilgisine sahip fakihler arasında yapılacak bir iş bölümünü reddediyor, dolayısıyla Mâlik ve eş-Şâfiî'nin kitaplarını tamamen gereksiz görüyordu.[47] Buna karşın Ebû Dâvûd, *es-Sünen* adlı eserinde söz konusu

---

b. Hanbel'in eserinin farklı rivayetleri olduğunu ima etmek için kullanmış olmalıdır (bk. Kaynakça). -çev.-]

43 Bk. Schacht, *Origins*, s. 54. رب حامل فقه ليس بفقيه ... إلخ şeklindeki meşhur hadis rivayeti için bk. Ebû Dâvûd, "İlim", 15.

44 Dutton, *Origins*, s. 17-18.

45 eş-Şâfiî, *er-Risâle*, paragraf [٩] 1001. Bu ifadeler İbn Ebû Hâtim (*el-Çerh ve't-ta'dîl*, II, 29-30) tarafından aynen nakledilmiştir. Bu da, söz konusu yaklaşımın sonraki yüzyılda hadis uzmanları tarafından kabul edildiğinin bir göstergesidir.

46 İbn Mücâhid, *K. es-Seb'a fi'l-kırâ'ât*, nşr. Şevki Dayf, Kahire, 1972, s. 45.

47 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 207; II, 15 (Mâlik aleyhinde); I, 38, 57, 318 (eş-Şâfiî aleyhinde). Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, *Mesâil*, s. 275 (Mâlik aleyhinde); İbn Hâni', *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Zuheyr eş-Şâvîş, 2 cilt, Beyrut, 1400, II, 164 (eş-Şâfiî ☞

şahısların doktrinlerini de derlediğini cesaretle ifade eder: "Burada yer alan hadisler, fıkhî meselelerin, özellikle de [Sûfyân] es-Sevrî, Mâlik ve eş-Şâfiî'nin görüşlerinin dayanaklarıdır."[48] Ebû Dâvûd'un söylemek istediği şey, Sevrî, Mâlik ve eş-Şâfiî'nin kitaplarını inceleyip bu eserlerde yer alan hadisleri derlemiş olduğu değil, onların görüşlerini ortaya koyduktan sonra bu görüşleri destekleyen hadisleri derlemiş olduğudur. Bu da, eş-Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinde teklif edilen, fakihler ile muhaddisler arasındaki iş bölümünün ta kendisidir. Ebû Dâvûd, bu arada eş-Şâfiî'nin Mısırlı öğrencisi Rebî' b. Süleyman'dan da nakillerde bulunur.[49] (Sonraki yüzyılda muhaddisler bu yaklaşımın çerçevesini Ebû Hanîfe'nin görüşlerini de içine alacak şekilde genişletmişlerdi. *Mûsnedû Ebî Hanîfe* adı verilen IV. (X.) yüzyıla ait sekiz derlemeden yalnızca bir tanesi, bilinen bir Hanefîye aitti ve anlaşıldığı kadarıyla diğerlerinin büyük bir kısmı, meşhur bir fakihin görüşlerini destekleyen hadisleri tespit etmeyi görev bilen muhaddisler tarafından derlenmişti.[50])

Münâzara, muhtemelen muhaddis-fakihlerin hadisten bağımsız akılcı bir fıkhın [re'y fıkhı] ne kadar yararlı olduğunu görmelerine imkân veren bir diğer araçtı. III. (IX.) yüzyıldaki muhaddis-fakihler genellikle düzenli münazaralara karşıydılar. Örneğin Hanbelî gelenek, Ahmed b. Hanbel'in Halife Mu'tasım'ın huzurunda Mihne konusunda tartışmayı reddetmesini açıkça bir övünç konusu yapar.[51] IV. (X.) yüzyılda Hanbelî lider Berbehârî (ö. 329/941), kendi akîdesinde şunları beyan etmektedir:

---

lehinde, Mâlik aleyhinde). Çoğunlukla Mâlikî ve Şâfiî kitaplarında olmak üzere, Mâlik ve eş-Şâfiî lehinde nakiller de bulunabilir. "Daha sonraki Sünnî geleneğe *[later orthodoxy]* aykırı olan şeyler muhtemelen geleneği teyit edenlere nazaran daha güvenilirdir" kuralı gereğince, aleyhteki rivayetler daha güvenilir görünmektedirler.

48 Ebû Dâvûd, *Risâle[tü'l-İmâm Ebî Dâvûd es-Sicistânî] ilâ Ehli Mekke [fî vasfi sünenih]*: Abdülfettah Ebû Gudde (nşr.), *Selâsü rasâil fî 'ilmi mustalahi'l-hadîs* (Halep: Mektebü'l-matbûâti'l-İslâmiyye, 1417/1997) içinde, s. 46.

49 Örneğin bk. Ebû Dâvûd, *Mesâil*, s. 268.

50 IV. (X.) yüzyıla ait müsnedlerden altısı Muhammed b. Mahmud el-Hârizmî (*Câmiu mesânidi'l-İmâmi'l-A'zam*, 2 cilt, Haydarabad, 1332) tarafından kullanılmış, Fuat Sezgin (*GAS*, I, 415) ise listeye iki tane daha eklemiştir. İbn Ebû'l-Vefâ el-Kureşî'nin kapsamlı Hanefî tabakât kitabında yer alan tek *Müsned* derleyicisi, Mezopotamya Hanefîlerinin liderlerinden birisi olan el-Üstâz [Abdullah b. Muhammed b. Ya'kûb el-Hârisî] es-Sûbezmûnî'dir (ö. 340/952).

51 Ahmed b. Hanbel'in tartışmayı reddettiği gerçeği hem Hanbelî hem de Mu'tezile kay- ⇨

> Kur'an ve hadiste kapalılık olan yerde dur. Hiçbir açıklama yapma (*lâ tüfessir şey'en*). Bid'atçilerin görüşlerini çürütmek için kullanmak amacıyla herhangi bir metot arama; çünkü sana onların karşısında sessiz kalman tavsiye edildi. Onların eline, sana karşı kullanabilecekleri bir koz verme.[52]

Ancak Berbehârî'nin çağdaşı İbn Ebû Hâtim er-Râzî'nin (ö. 327/938) naklettiği rivayetlere göre Ahmed b. Hanbel, özellikle kendisine ehl-i re'y fakihlerin görüşlerini çürütme imkanı sağladıkları için eş-Şâfiî'yi ve onun öğretisini övmüştür. Örneğin:

> Biz *ashâbü'l-hadîs*in ipleri Ebû Hanîfe'nin eline geçmişti ve eş-Şâfiî ortaya çıkıncaya kadar onun elinden çekip alan olmadı.[53]

Şayet İbn Ebû Hâtim gibi başarılı bir muhaddis bile, muhaddis-fakihlerin münazaraları kazanmalarını sağlayan akılcı metotları takdir ediyorsa, eski uzlaşmazlık döneminin sonu geliyor demekti. Nitekim hâkim olan *kelâm* yöntemiyle yazılmış hilâfî/polemik türü eserler kısa bir süre sonra Hanbelî gelenek içinde de ortaya çıkacaktır.[54]

Çoğunluğun metne dayalı kaynakları [naslar] ve hadis tenkidini benimsediği bir zamanda, artık muhaddis-fakihlerin saldırılarına son vermemeleri ve kendilerini ehl-i re'ye daha yakın fakihler arasında konumlandırmamaları imkânsızdı. İşte bu yüzdendir ki, örneğin Hanbelîler –iddia

---

naklı rivayetlerde yer alır, ancak tabiatıyla ima ettikleri anlamlar farklıdır. Hanbel b. İshak (*Mihne*, s. 48-50), ehl-i re'yin Kur'an ve hadis kaynaklı deliller ileri sürme konusundaki başarısızlığını vurgularken, İbnü'l-Murtazâ (*Klassen*, s. 125) *kelâm* alanındaki yetersizliği iddiasını öne çıkarır.

52 Berbehârî, *Şerhu's-Sünne*, nşr. Muhammed b. Saîd el-Kahtânî, 3. bs., Kahire, 1416/1996, s. 65 = aynı metin için bk. İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, II (18-43), s. 39.

53 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 203 (Metinde yer alan *akdıyetünâ* [kaderimiz] ifadesinin yerine hâmişte yer alan *akfiyetünâ* [iplerimiz] ifadesi tercih edilmiştir). Aynı metin için bk. a.mlf., *Âdâbü'ş-Şâfiî*, s. 55.

54 En dikkat çekici olan da, farklı rivayetleri bulunan *Kitâbü'r-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye*'dir. Bunların en iyisi de muhtemelen Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen *Kitâbü'r-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-zenâdika*'dır (nşr. Abdurrahman 'Umeyra, Riyad, 1397/1977). Bu kitabın Gulâm el-Hallâl'a (ö. 363/974) kadar geriye gittiğini sanıyorum. Kesin olan, eserin isnâdının ondan önceki kısmının belirsizliğidir.

edildiğine göre- Ahmed b. Hanbel'i yalnızca bir muhaddis olarak kabul edip fakihliğini göz ardı ettiği için, hayatının sonlarına doğru Taberî'ye saldırmışlardı.[55] Ahmed b. Hanbel'in kendi uygulaması ortaya koymaktadır ki, (ona göre) bu iki faaliyetten birisi olmadan diğeri de olamazdı. Taberî ve çağdaşları arasındaki tartışmanın da, onun Ahmed b. Hanbel'i bunlardan sadece birisiyle özdeşleştirmesinden değil, hadis alanındaki uzmanlık ile fıkıh alanındaki uzmanlığı birbirinden ayırmasından kaynaklandığı düşünülebilir. Artık geride kalmış olan "fıkhın hadis ile özdeşleştirilmesi" ve hadis rivayetlerinin kendilerini bizzat ifade etmesi beklentisi, Hanbelîler arasında varlığını ancak retorik bir tavır olarak devam ettirmiştir. Örnek olarak, her bir muhalif ekolün görüşünü inceledikten sonra değerlendirmesini daima "Hanbelîlerin görüşüne gelince, hadis şöyledir..." diyerek bitiren İbn Kudâme'yi (ö. 620/1223) verebiliriz.[56]

Şüphesiz ehl-i re'y kanadında da, geleneksel Hanefî görüşleri için birer hadis delili temin etmek suretiyle orta yola doğru bir hareket söz konusuydu. İbnü's-Selcî'nin (ö. 266/880) Irak'ta önemli bir isim olduğu anlaşılmaktadır.[57] Göründüğü kadarıyla Mısır'da muhaddislerin hadis tenkit metotlarını açıkça benimseyen ilk Hanefî Tahâvî (ö. 321/933) idi. Birisi ona şöyle demişti: "Akşam seni fakihlerin (*fukahâ*) mekânında onlarla birlikte gördüm; ehl-i hadîsin mekânında da onlarla birlikte. Bu ikisini bir araya getirebilen kişiler ne kadar da azdır!"[58] Tahâvî *Beyânü müşkili'l-hadîs** adlı eserinde, ihtilaflı hadislerin arasını eş-Şâfiî'nin yaptığı gibi, bizzat kendisi hadis tenkidi yapmaksızın uzlaştırır. *Kitâbü [Şerhu] Me'âni'l-âsâr*'da ise, hadis rivayetlerinin sahîh olanlarını olmayanlarından ayırmaya çalışır. Onun

55 Yâkût [el-Hamevî], *Mu'cemü'l-üdebâ: İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, nşr. İhsan Abbas, 7 cilt, Beyrut, 1993, VI, 2450-51: "Muhammed b. Cerîr Taberî" md. [Hanbelîlerin Taberî'ye yönelik tepkisinin neden(ler)i konusundaki farklı yaklaşımlar için bk. bu kitapta s. 92, 212, 273 -çev.-]

56 İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî*, nşr. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî, 10 cilt, Kahire, 1388-90; nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî ve Abdülfettah Muhammed el-Hulv, 15 cilt, Kahire, 1406/1986

57 Bk. Melchert, *Formation*, s. 51-3; a.mlf., "How Hanafism", s. 342-43 [bu kitapta s. 198-200 -çev.-].

58 Zehebî, *Siyer*, XV, 30. Krş. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân* (Haydarâbâd), I, 279.

* *Müşkilü'l-hadîs* diye tanınan eserin tam adı *Müşkilü'l-hadîs ve beyânüh*'tür (bk. Ayhan Tekineş, "Müşkilü'l-Hadîs", *DİA*, XXXII, 163). -çev.-

isnad tenkitleri bir hadis uzmanı tarafından keyfî ve tutarsız görülebilir. Ancak bu, öyle ya da böyle, Tahâvî'nin devraldığı IX. yüzyıl başlarındaki [h. II. yüzyıl sonları ve III. yüzyıl başları] muhaddis-fakihlerin metodudur.

İsnâd karşılaştırması yoluyla hadislerin nasıl tetkik edileceği konusunda bir muhaddis tarafından yapılmış en eski sistematik tanımı bize İbn Hibbân (ö. 354/965) verir. İbn Hibbân, fakih ile muhaddisi açıkça birbirinden ayırır: Fakih yalnızca metinleri, muhaddis de yalnızca isnadları bilen kişidir. Fakihin ezberden yaptığı bir isnad rivayetine ancak yazılı notlarına dayandığı takdirde güvenilebilir, buna karşın muhaddisin ezberden yaptığı bir metin rivayetine de ancak yazılı notlarına dayandığı takdirde güvenilebilir. Ayrıca İbn Hibbân, bir hadis rivayetinin sahîh kabul edilebilmesi için râvisinde bulunması gereken beş şarttan söz eder: dinde ihlâs, hadis konusunda doğru sözlülük, rivayet ettiği hadisi kavramış olmak (*akl*), rivayet ettiği hadisin ne gibi kurallar koyduğunu bilmek (*'ilm*) ve *tedlîs*ten kaçınmak.[59] Bir kimsenin rivayet ettiği şeyin içeriğini bilmesi ve kavraması (pek çok kimsenin kendisinden daha anlayışlı birisine bilgi aktardığını ifade eden hadise rağmen) "fıkıh" demektir. Daha önceleri eş-Şâfiî zamanında, muhaddisler yapılan herhangi bir ilavenin güvenilir olup olmadığını tespit etmek zorundaydılar. Şimdi ise karşımızda, kendilerinin fakihlere ihtiyaç duyduğunu itiraf eden bir muhaddis durmaktadır.

Muhaddis-Fakihlerin Etkili Olmadığı Gelişmeler

İslâm hukukunun teorisi ve uygulaması alanında yaşanan tüm gelişmelerin tek sorumlusu eş-Şâfiî'nin *er-Risâle*'si gibi sistematik eserler olmadığı gibi, muhaddis-fakihlerin de tüm bu gelişmelerden sorumlu oldukları iddia edilemez. Kanaatimce, III. (IX.) yüzyıl boyunca başlıca merkezlerdeki hâkim fıkıh anlayışında/geleneğinde yaşanan en önemli değişimler şöyle sıralanabilir:

1) Metne dayalı kaynaklar/naslar (Kur'an ve Sünnet), hukukun formel kaynağı olmaları bakımından sırf akla dayanan faaliyeti gölgede bıraktılar.

59 İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Belbân*, nşr. Şuayb el-Arnaût, 18 cilt, Beyrut, 1414/1993, I, 151.

2) [Hz.] Peygamber'den rivayet edilen [merfû] hadisler, sahâbe ve sonraki otoritelerden rivayet edilenleri [mevkûf ve maktû] gölgede bıraktı (Şiî fıkhında, imamlardan rivayet edilenler önemini korudu).

3) Uzmanlar, hadis rivayetleri arasındaki tercihlerini öncelikle isnad karşılaştırmalarına dayanarak, sonra da ricâl tetkiki yoluyla yaptılar.

4) Şahıslara nispet edilen ekoller, bölgesel ekollerin yerini aldı; fakihler herhangi bir bölgeye nispet edilmek yerine geçmiş döneme ait herhangi bir hocaya nispet edilir oldular.

5) Metinler sabitleşti ve bazıları mezheplerin [şahsî hukuk ekolleri] yazılı kaynakları hâline geldiler.

6) Fıkıh ve hadis birer uzmanlık alanı hâline geldi, gittikçe artan bir biçimde birbirinden bağımsızlaştı ve her bir alanla amatör olarak ilgilenenler dışında uzmanlar ortaya çıktı.

V. (XI.) yüzyıldan itibaren bildiğimiz şekliyle fıkhın sahip olduğu temel özellikler III. (IX.) yüzyılda şekillenmişti ve bunlardan yalnızca, fakihlere icâzet/diploma veren lonca(laşmış) ekoller [guild schools] ile muhtemelen fıkıh usulü ilminin ortaya çıkışı esas itibariyle IV. (X.) yüzyılın ilk yarısında gerçekleşecektir.[60]

Bugüne kadar hiç kimse, muhaddis-fakihlerin söz konusu değişimlerden son ikisiyle (5 ve 6 numaralı) ilgili önemli katkılarda bulunduklarını ileri sürmemiştir. Aksine onlar sonuçsuz bir biçimde bu iki değişime karşı direnmişlerdi. Muhaddis-fakihler, kendilerine zaman itibariyle daha yakın olan bazı fakihlerin görüşlerini değil hadisi, yani [Hz.] Peygamber'den ve ashâbından nakledilen bağlayıcı kuralları rehber kabul ediyorlardı. Kural olarak, herhangi bir kimse muteber bir hadis derlemesine, daha fazla ve daha iyi hadis rivayetleri ilave edebilmelidir. Ahmed

60 Bölgesel ekoller, şahsî ekoller ve nihayet lonca(laşmış) ekoller şeklindeki üç aşamalı kurgu için özellikle bk. Makdisi, "*Tabaqāt*-Biography", s. 371-96 [= a.mlf., *Din Hukuk Eğitim* içinde, s. 355-382. Bu konuda Giriş'te yaptığımız değerlendirme için bk. s. 44-48, 57-59 -çev.-]. Klasik fıkıh usulünün ancak IV. (X.) yüzyılda ortaya çıktığı konusunda bk. Hallaq, "al-Shāfi'ī", özellikle s. 588-91.

b. Hanbel'in *el-Müsned*'i gibi derlemelerde karşılaştığımız durum budur. Nitekim bazı tahminlere göre, bu eserde yer alan hadis rivayetlerinin üçte biri kadarı [oğlu] Abdullah b. Ahmed'in yapmış olduğu katkılar/ilaveler niteliğindedir.[61]

Listede yer alan 4 numaralı değişim tartışmalıdır; zira şahsî ekollerden önce bölgesel ekollerin mevcut olup olmadığı konusunda bir takım şüpheler söz konusudur. Bu konudaki yaygın bilimsel kanaatin kaynağı olan Joseph Schacht, eş-Şâfiî'den önce Müslüman hukukçuların [fakihler] Kûfe ve Medine ekolleri içinde gruplaştıklarını, bu arada Şam ve Mekke ekollerinin de ikinci dereceden ekoller olduğunu ileri sürmüştü.[62] Özellikle Ebû Hanîfe'nin öğrencileri tarafından yürütülen telif çalışmaları sayesinde, Kûfe fıkhı III. (IX.) yüzyıl ortalarından itibaren Hanefî fıkhı olarak varlığını devam ettirirken, Kuzey Afrikalı yazarlar da Medine fıkhının Mâlikî fıkhı olarak varlığını sürdürmesini sağladılar.[63] George Makdisi, şahsî ekollerin kuruluşunun ardından üçüncü bir aşamanın varlığını tespit etmektedir: "Lonca(laşmış) ekoller", yani fakihlere icâzet/diploma vermek için oluşturulmuş kurumlar aşaması.[64] Bunlar, X. yüzyıl başlarında [h. III. yüzyıl sonları ve IV. yüzyıl başları] fark edilebilecek bir yapıya bürünen ve V. (XI.) yüzyıldan itibaren aşina olunan klasik İslâm hukuk ekolleridir [fıkıh mezhepleri]. Lonca(laşmış) ekoller ile birlikte, bir kimsenin, örneğin bir Hanefî mi yoksa bir Şâfiî mi olduğu konusunda herhangi bir soru işareti kalmadı. Hâlbuki lonca(laşmış) ekollerden önceki dönemde tanımlamalar zorunlu olarak daha belirsizdi.

Schacht'ın tasarısına yönelik en son ve bugüne kadar yapılmış en güçlü eleştiri Wael Hallaq'dan geldi. Hallaq, II. (VIII.) yüzyıla ait doktrinlerin nadiren anonim nitelikte olduğuna, her bölge içinde görüş ayrılıkları bulunduğuna ve fakihlerin hangi görüşleri benimseyeceklerine kişisel olarak ve belirgin bir biçimde bağımsız olarak karar verdiklerine işaret etmektedir. Dolayısıyla ne bölgesel ekoller ne de onun ardından şahsî ekoller – şayet bu, İmam'ın şahsî görüşlerine bağımlılık anlamına geliyorsa- söz ko-

61 Bk. Melchert, *Formation*, s. 139.

62 Schacht, *Origins*, özellikle bölüm 2.

63 Schacht, "The Schools of Law", s. 57-84, özellikle s. 63.

64 Bk. dpn. 60.

nusu olmuştu. Her ne kadar kaynaklarda pek çok ortak bölgesel doktrine işaret ediliyor olması ihtimali varsa da, bunlarla daha sonraki yüzyıllara ait bölgeleri karakterize eden ortak doktrinler arasında ciddi bir farklılık yoktu.[65] Kanaatimce Hallaq, aslında kimsenin öne sürmediği "bölgesel ekoller aşamasında fıkhî doktrinlerin tamamen anonim nitelik taşıdığı" şeklindeki bir kanaati çürütmek için gereğinden fazla zaman harcamış, ancak II. (VIII.) yüzyıl fakihlerinin karakteristik olarak bölgelere ayrıldıkları gerçeği üzerinde yeterince durmamıştır.* Öte yandan ben, bu makalenin konusuyla ilgili olmak üzere daha önceki bir görüşümden vazgeçtiğimi burada ifade etmeliyim. O zaman şunu iddia etmiştim: "Muhaddis-fakihlerin etkisinde kalan ehl-i re'y, kendi görüşlerinin geçmişe dayandığını vurgulayabilmek için, onları bölgesel görüş ve uygulamalardan ziyade Ebû Hanîfe ve Mâlik gibi saygın ve muteber fakihlere nispet etme yoluna gitmişlerdi."[66] Hâlbuki Medine icmâının uygun bir hukukî sorumluluk [hüküm] kaynağı olamayacağından yakınanlar muhaddis-fakihler değil, eş-Şâfiî ve onun mezhebinin daha sonraki müntesipleriydi.[67] Özetle, "Kûfe" ve "Medine" ekollerinin yerini "Hanefî" ve "Mâlikî" ekollerinin almasında muhaddis-fakihlerin katkısı muhtemelen oldukça sınırlıydı.

Söz konusu değişimlerden bir diğeri (2 numaralı), yine hatalı bir yaklaşımla muhaddis-fakihlere nispet edilmektedir. Schacht, ehl-i hadîs adına konuştuğu konusunda bizzat eş-Şâfiî'nin sözlerini esas almış-

---

65 Hallaq, "From Regional Schools", s. 1-26. Bir "bölgesel ekoller" aşamasının var olduğu konusunda daha önce ileri sürülmüş itirazlar da bulunmaktadır: M. Mustafa el-A'zamî, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Riyad, 1985 = tıpkıbasım, Oxford, 1996), bölüm 4; Nimrod Hurvitz, "Schools of Law and Historical Context: Reexamining the Formation of the Hanbali madhhab", *ILS*, VII (2000), s. 37-64, özellikle s. 42-46, 63.

* Schacht'ın fıkıh ekolleri ve mezheplerinin gelişimi konusundaki teorisine yönelik ciddi tenkitlerden birisinin de Melchert'tan geldiği ve Schacht'ın teorisinin bazı önemli boşluklarına onun tarafından işaret edildiği Giriş'te ele alınmıştı (bk. s. 44-48). -çev.-

66 Melchert, *Formation*, bölüm 2. Krş. Hallaq, "From Regional Schools", s. 2-5; Eric Chaumont, "review of *Formation*", *Bulletin critique des Annales islamologiques*, XVI (2000), s. 71-72.

67 Öncelikle bk. eş-Şâfiî, *K. İhtilâfü Mâlik ve'ş-Şâfiî*: a.mlf., *el-Ümm* içinde, VII, 177-249. Medine'ye herhangi özel bir ayrıcalık tanınmasına karşı çıkmak, Şâfiî geleneğinde fıkıh usulünün temel meselesi hâline gelmişti. Bu konuda en tatmin edici çalışma olarak bk. Weiss, *God's Law*, s. 220-21.

tı. Şayet III. (IX.) yüzyılın ilk dönemlerinden bize ulaşan ve gerçekten muhaddis-fakihlere ait olan eserleri inceleyecek olursak (bizim kolayca ulaşabileceğimiz bu tür eserlerin sayısı Schacht açısından oldukça azdı), sahâbe ve daha sonraki otoritelerden nakledilen ihtilaflı hadisleri [mevkûf ve maktû] değil yalnızca [Hz.] Peygamber'den nakledilen hadisleri [merfû] esas alma konusunda eş-Şâfiî'ye ait yaklaşımın muhaddis-fakihler tarafından dikkate alınmadığını görebiliriz. Örneğin, Abdürrezzâk'ın *el-Musannef*'inde yer alan rivayetlerin ancak beşte biri, Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe'nin *el-Musannef*'inde yer alanların ise yaklaşık olarak dörtte biri [Hz.] Peygamber'e ulaşmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in fetvâlarını derleyen eserler de aynı şekilde sahâbe hadislerine rahatlıkla itimat edildiğini göstermektedir.[68] Sistematik olarak [Hz.] Peygamber'den nakledilen hadislerin tercih edilmesi konusunda, muhaddis-fakihler de III. (IX.) yüzyıl boyunca kendi uygulamalarını hemen hemen diğerleriyle aynı oranda düzeltip değişikliğe uğrattılar. Ahmed b. Hanbel'in metoda dair açık bir ifadesi, bağlayıcılık niteliği taşıyan *Sünnet*'i [Hz.] Peygamber ve ilk dört halifeden nakledilen hadislerle özdeşleştirecek kadar ileri gitmişti. Bu yaklaşım, dolaylı olarak sahâbe hadislerinin büyük bir kısmını dışta bırakmakla birlikte, *Sünnet* konusunda eş-Şâfiî'nin Mâlikîlerle münazaralarında dile getirdiğinden daha geniş bir çerçeve ortaya koymaktadır.[69]

Ne var ki, yukarıda sözünü ettiğimiz birinci değişimin muhaddis-fakihlerin baskısı olmadan gerçekleştiği düşünülemez. Akıl yürütmeyi bir kenara bırakarak metne dayalı kaynakları (esas itibariyle Kur'an ve hadis) esas almak özellikle onların programıydı. Aynı şekilde 3 numaralı değişimin de onların baskısını dikkate almadan açıklanması pek mümkün değildir. Zira yüzyılın sonlarına doğru bütün fakihler için bir ölçü hâline gelecek olan hadis tenkit metotlarını III. (IX.) yüzyılda geliştirenler, ehl-i re'y değil muhaddis-fakihlerdi. (Şüphesiz daha sonraki geleneğe göre, III. (IX.) yüzyıldan önce de Mâlik gibi meşhur fakihler tarafından çok karma-

68 Ebû Dâvûd (*Mesâil*, s. 277), "bağlayıcı *Sünnet*" kapsamına yalnızca [Hz.] Peygamber'e nispet edilenlerin değil, hem Peygamber'e hem de Hulefâ-i Râşidîn'e nispet edilenlerin dâhil olduğunu açıkça ifade ettikten sonra, diğer sahâbîlerden herhangi birisine muhalefet etmeyi hoş karşılamadığını da ilave eder.

69 Ebû Dâvûd, *Mesâil*, s. 277. İbn Mâce, Hulefâ-i Râşidîn'in de *Sünnet* kapsamına dahil edilmesini destekleyen üç merfû hadise yer verir (İbn Mâce, "Mukaddime", 6: Bâbû ittibâu sünneti'l-hulefâi'r-râşidîne'l-mehdiyyîn).

şık olmayan bir hadis tenkidi uygulanıyordu. Ancak onların metotlarını tespit edebilmek gerçekten imkânsızdır.[70])

Sahâbe ve Sonraki Nesillere Ait [Mevkûf ve Maktû] Hadislerin Değerini Kaybetmesi

Sahâbe ve daha sonraki otoritelerden nakledilen [mevkûf ve maktû] hadis rivayetlerinin kullanımı, muhaddis-fakihler ile ehl-i re'yi birbirinden ayıran bir konu değildi.* Schacht, eş-Şâfiî'nin keyfî akıl yürütmeye (re'y, istihsân) karşı çıkmış olmasını dikkate alarak zaman zaman onu muhaddis-fakihlerle aynı çizgiye yerleştirir. Sonuç itibariyle eş-Şâfiî'nin sahâbe kavline karşı [Hz.] Peygamber'den nakledilen [merfû] hadisleri savunmuş olması, zaman zaman muhaddis-fakihlerin tezinin bir ifadesi gibi algılanmıştır. Fakat bu doğru değildir. Öncelikle, IX. yüzyıl başlarında [h. II. yüzyıl sonları ve III. yüzyıl başları] muhaddis-fakihler ağırlıklı olarak sahâbe kavlini esas alma eğilimindeydiler. Örnek olarak yine tekrar edecek olursak, Abdürrezzâk ve [Ebû Bekir] İbn Ebû Şeybe'nin *el-Musannef* adlı eserlerinde yer alan rivayetlerin büyük çoğunluğu [Hz.] Peygamber'den değil daha sonraki otoritelerden nakledilmektedir. Dolayısıyla eş-Şâfiî, sahâbe kavli ve tâbiîn ictihatlarına karşı çıktığı sürece IX. yüzyıl başlarındaki [h. II. yüzyıl sonları ve III. yüzyıl başları] muhaddis-fakihlerin sözcüsü olarak görülemez. İkinci olarak, eş-Şâfiî, [Hz.] Peygamber'in hadislerinin diğer otoritelerden nakledilen [mevkûf ve maktû] rivayetlere karşı üstünlüğünü ancak bazı durumlarda savunmuştur. Buna mukabil, "hadis"in [sadece] [Hz.] Peygamber'den nakledilen rivayetlerle özdeşleştirilmesi *er-Risâle*'nin her yerinde bir varsayım olarak ortaya konur, fakat asla ispata ve savunmaya girişilmez.[71]

---

70 Fesevî'ye göre "*Muvatta*'da yer alan muhaddislerin birisi hariç tamamı güvenilirdir" (bk. Fesevî, *K. el-Ma'rife ve't-târîh*, nşr. Ekrem Ziya Ömerî, 4 cilt, Medine, 1410/1989, I, 425). Sûfyân b. Uyeyne de "Mâlik yalnızca güvenilir kişilerden hadis rivayet eder" demiştir (bk. Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I, 130, 150; Dutton, *Origins*, s. 17). İbn Ebû Hâtim, Mâlik'in muhaddisler hakkındaki değerlendirmeleri konusunda küçük bir derleme sunar (*el-Cerh ve't-ta'dîl*, I, 19-25).

* Yazar bu başlık altında Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini aktaran *hadis* rivayetleri ile sahâbe ve tabîûnun fetvâ ve uygulamalarına dair rivayetler arasındaki ayırım üzerinde durmaktadır. Yazar, *âsâr* ve *ahbâr* da denilen bu ikinci tür rivayetler için de *hadis* terimini kullanmış olmakla birlikte, çeviride "sahâbe kavli", "tâbiîn ictihadı", "haber" ya da sadece "rivayet" terimleri tercih edilmiştir. -çev.-

"Hadis" konusu tartışmalıydı; fakat muhaddis-fakihler, sahâbe kavli ve tâbiîn ictihatlarının geri plana itilmesiyle sonuçlanan her iki tartışmada da etkili bir role sahip değillerdi. Joseph Schacht, yalnızca "Peygamber hadisleri"nin hâkim konuma gelişini açıklayabilmek amacıyla dikkatlerimizi, esas itibariyle II. (VIII.) yüzyıldaki farklı bölgesel ekoller arasında cereyan eden tartışma konularından birisine çeker. Buna göre, örneğin Kûfeli fakihler, Medineli muhaliflerince öne sürülen sahâbe kavline karşı Peygamber hadislerini bir koz olarak ileri süreceklerdir. [Muhammed] eş-Şeybânî'nin tâbiîne karşı sahâbeye müracaat ettiğini gösteren bir örneği daha önce ele almıştık. Şeybânî'nin tâbiîn ictihatlarına karşı sahâbe kavlini tercih etmesi, IX. yüzyıl başlarındaki [h. II. yüzyıl sonları ve III. yüzyıl başları] muhaddis-fakihler arasında yaygın olan yaklaşıma aşağı yukarı uygundur. Ahmed b. Hanbel'in Hulefâ-i Râşidîn'i bağlayıcılık niteliği taşıyan Sünnet'in kaynağı olarak gördüğüne de değinmiştik. Bu durumda, Peygamber hadislerinin belirgin bir biçimde hâkim olması ve sahâbe kaynaklı [mevkûf] hadislerin değerini kaybetmesi olgusunu muhaddis-fakihlerin baskılarıyla açıklamak pek mümkün görünmemektedir.

İkinci bir tartışma, John Burton'un "ehl-i fıkıh" diye adlandırdığı kesim (yani muhaddislerden ayrı bir grup olarak fakihler) ile "ehl-i Kur'ân"ı açıkça karşı karşıya getirmişti. Bu ikinci kesim, Kur'an ile çatıştıkları takdirde hadise dayanan hükümleri reddetmeyi öngören "ehl-i re'y" mensuplarıydı.[72] Elimizde tartışmanın sırf Kur'an yanlısı tarafına ait herhangi bir şey bulunmadığı için, bu mücadelenin belgelenmesi bölgesel ekoller arasında yaşanan mücadeleye nazaran daha güçtür. Bununla birlikte, eş-Şâfiî'nin *er-Risâle*'si ve İbn Kuteybe'nin *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*'i gibi eserlerden hareketle bu mücadele hakkında bir takım tespitler yapılabilir. Burton, *er-Risâle*'nin tartışmadaki temel eğilimini tam olarak, Kur'an'a karşı Peygamber hadis-

71 Bk. Schacht, *Origins*, bölüm 3, 4: özellikle s. 11-12. Schacht burada, eş-Şâfiî'nin Peygamber hadislerinin müdafaası konusundaki tezini *er-Risâle* değil *İhtilâfü Mâlik ve'ş-Şâfiî* temelinde ortaya koyar.

72 John Burton, *The Sources of Islamic Law*, Edinburgh, 1990, s. 22-23. Sırf Kur'an yanlısı, nasçılık anlayışının varlığını belgeleyen en titiz çalışma Michael Cook'a aittir: " 'Anan and Islam: The Origins of Karaite Scripturalism", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 9 (1987), s. 161-82, özellikle s. 165-74. Bu anlayış, Mu'tezile ve takipçilerinin yanısıra Hâricîler arasında da bulunmaktadır. Ancak Hâricî fikirlerin III. (IX.) yüzyılda karşı çıkmayı hak edecek bir düzeyde olmadığı açıkça görülmektedir.

lerinin savunması şeklinde tanımlar.[73] Ebû Ubeyd [Kāsım b. Sellâm] (ö. 224/838-39?) ve [Hâris] el-Muhâsibî (ö. 243/857-58) gibi, IX. yüzyıl başlarındaki [h. II. yüzyıl sonları ve III. yüzyıl başları] ortayolcuların vahiy kaynaklı olmak bakımından [Hz.] Peygamber'in sözlerinin Kur'an'dan daha düşük bir düzeyi yansıttığını kabul ettikleri bir ortamda, eş-Şâfiî'nin *er-Risâle*'si vahiy kaynaklı olmak ve itaat edilmek açısından [Hz.] Peygamber'in sözleri ile Kur'an'ın eşit düzeyde olduklarını ısrarla vurguluyordu.[74] Aynı şekilde İbn Kuteybe'nin *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*'i de, Kur'an'a dayanarak karşı çıkılan hadis rivayetlerini tekrar tekrar savunuyor ve bunu yaparken açıkça söz konusu hadisleri kolayca devre dışı bırakıp yalnızca Kur'an ile yetinmeyi düşünen ehl-i re'yi hedef alıyordu. *er-Risâle* gibi o da, vahiy kaynaklı olmak bakımından Peygamber'in sözleri ile Kur'an'ın eşit düzeyde olduklarını açıkça vurguluyordu.[75] Sırf Kur'an yanlısı "ehl-i re'y"e karşı hadis kaynaklı ilkelerin otoritesini savunabilmek için, [Hz.] Peygamber'in otoritesini bu şekilde güçlendirmek gerekiyordu. Şüphesiz aynı gerekçe, sahâbe kaynaklı [mevkûf] hadislerin bir hukuk/fıkıh kaynağı olarak değerini, herhangi bir itiraza yer bırakmayacak şekilde ortadan kaldırmayı gerekli kılıyordu. Zira sahâbe kaynaklı [mevkûf] hadislerin Kur'an ile aynı oranda vahiy kaynaklı olduğunu iddia etmek imkânsızdı.

Aynı dönemde yaşayan muhaddis-fakihler de hemen hemen aynı hızla (ya da, *er-Risâle* ve diğer eserlerin yazılış tarihiyle ilgili yaygın kanaati kabul edecek olursak, elli yıl sonra) kendi görüşleriyle ilgili olarak benzer bir takım düzenlemeler yaptılar. [Abdullah b. Abdurrahman] ed-Dârimî (ö. 255/869), kendi *Sünen*'ine yazmış olduğu mukaddimede, Kur'an ve [Hz.] Peygamber sünnetinin aynı oranda vahiy kaynaklı ol-

---

73 Burton, *Sources*, s. 11, 22-25.

74 eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 282-287. paragraflar [¶¶]. Bu paragraflarda أوحينا إليك ve ما أنزل إليك من أمرنا gibi Kur'an ifadeleri [Hz.] Peygamber'in sünneti için kullanılır. Ebû Ubeyd ve Muhâsibî'yi, *Islamic Legal Theory* (The Alta Papers, ed. Bernard Weiss) adlı kitapta yer alacak olan "Quranic Abrogation Across the Ninth Century" adlı çalışmamda inceledim. [Yazarın bu çalışmasının yer aldığı kitap ve makalenin Türkçe tercümesi hk. bilgi için bkz. s. 27. -çev.-]

75 İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr, Kahire, 1386/1966, s. 166 (*Sünnet* Cebrâil tarafından getirilmiştir), 195 (yine Cebrâil tarafından getirildiği ifade edilir ve *vahiy* olarak tanımlanır) = *Le traité des divergences du hadît d'Ibn Qutayba* (çev. Gérard Lecomte), Damascus, 1962, s. 184, 217.

duklarını güçlü bir biçimde iddia etmektedir. Bu konuda eş-Şâfiî'nin ileri sürdüğü bazı hadisleri o da zikreder.[76] *Kütüb-i Sitte* (İlki Buhârî'ye [ö. 256/870], sonuncusu Nesâî'ye [ö. 303/915?] izafe edilir), bu şekilde her bir hükmü delillendirmek için sırf Peygamber'den nakledilen hadisleri esas alma anlayışını üstü kapalı bir biçimde teyit eder.

Muhaddis-fakihler, çok daha tehlikeli olan "sırf Kur'an yanlısı" ehl-i re'ye karşı durabilmek amacıyla ılımlı ehl-i re'y ile yakınlaştıkça, seleflerinin daha bir mesafeli durdukları re'y fıkhı taraftarlarını da kucaklamaya başladılar. Şu örnek olayda, bir ehl-i hadîs mensubunun en azından bazı ehl-i re'y mensubu fakihleri benimsemesi konusunda kesin bir tarih vermek mümkündür: İbn Kuteybe'nin muhaddis-fakihler ve ehl-i re'y fakihleri için verdiği listelerden daha önce söz etmiştik.[77] Onun, ilk şekli 252/866 yılından önce tamamlanmış olan[78] *el-Me'ârif* adlı eserinde, Mâlik, Evzâî ve Sûfyân es-Sevrî *ashâbü'r-re'y* içinde görünmektedirler. İbn Kuteybe *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs* adlı eserini birkaç yıl sonra, yani 250'li/870'li yılların sonlarında yazmış[79] ve orada da muhaddis-fakihler ve ehl-i re'y fakihleri için listeler vermiştir. Ancak bu defa Mâlik, Evzâî ve Sûfyân es-Sevrî'nin yerleri değişmiş ve hepsi Ahmed b. Hanbel ile bir arada, hadise bağlılığın temsilcileri (*ashâbü'l-hadîs*) arasında yer almışlardır. Yalnızca Ebû Hanîfe ve müntesipleri, hakir görülen *re'y*in taraftarları olarak kötülenmeye devam etmiştir.[80] Muhtemelen İbn Kuteybe'nin görüşündeki bu değişim, genel anlamda Bağdat muhaddis-fakihlerinin

---

76 "Bir gün gelecek ve bir kimse sedirine (*erîke*) oturup benim sözlerimi (hadis) rivayet ederken şöyle diyecek: 'Aramızda hakem Allah'ın Kitabı'dır. Biz, Allah'ın kitabında helal kılınan şeyleri helal, haram kılınanları da haram sayarız'. Peki, Allah Rasûlü'nün yasakladığı şeyler, Allah'ın yasakladıkları gibi değil midir?": Dârimî, "Mukaddime", 49 (Wensinck'in tasnifine göre 48); eş-Şâfiî, *er-Risâle*, paragraf [¶] 295; a.mlf. *Beyânü ferâidi'llâh* [aslında *K. Cimâu'l-ilm* içinde bir bölüm]: a.mlf., *el-Ümm* içinde, VII, 264, 265. Bu hadis, Burton (*Sources*, s. 24-25) ve daha önce Schacht (*Origins*, s. 46) tarafından İbn Mâce'den nakledilmiş ve *er-Risâle*'deki yerine işaret edilmiştir.

77 Bk. dpn. 4.

78 Gérard Lecomte, *Ibn Qutayba*, Damascus, 1965, s. 90.

79 Lecomte, *Ibn Qutayba*, s. 90.

80 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 17, 51-52 = *Le traité*, s. 18-19, 56-57. [Sûfyân es-Sevrî'nin geriye dönük olarak ehl-i hadîsin imamı olarak takdim edilmesi ve onun temsil ettiği re'y fıkhının, "hakir görülen re'y" ve taraftarlarından ayrı tutulması konusunda bk. Recep Özdirek ve Ali Hakan Çavuşoğlu, "Sûfyân es-Sevrî", *DİA*, XXXVIII, s. 23-28. -çev.-]

görüşlerindeki değişiklikten ziyade kendisinin hamisi olan gölge halife Muvaffak'ın görüşlerindeki değişikliği yansıtmaktadır.[81] Bir zamanlar kesin çizgilerle birbirinden ayrılmış olan muhaddis-fakihler ile ehl-i re'yin ortayolda buluşma noktasına nasıl geldiklerini bundan daha açık bir biçimde tasvir etmek hemen hemen imkânsızdır.

Sonuç

Benim tezime göre, İslâm hukukunun III. (IX.) yüzyıldaki gelişimi açısından muhaddis-fakihler hayati bir önem taşımaktadır. Onlar, hukukun belirlenmesinde mümkün olduğunca doğrudan Kur'an ve hadisin – Peygamber'e dayanan [merfû] hadislerin bulunmadığı durumlarda sahâbe ya da daha sonrakilere ait [mevkûf ve maktû] hadisler- esas alınmasını öngörüyorlardı. Hadis rivayetlerinin birbiriyle çelişmesi hâlinde ise onların tercihi, *isnad* karşılaştırmasına başvurarak en güvenilir rivayetin tespit edilmesi yöntemiyle sorunun çözülmesinden yanaydı. Aşırı sistemleştirmeden, profesyonel tartışmalardan [münazaralardan] ve gerçek hayatta hiç rastlanmamış farazî olaylar hakkında akıl yürütmekten hoşlanmazlardı. Aşırı ciddiyetleri dinî açıdan cezbediciydi ve III. (IX.) yüzyıl boyunca neredeyse bütün kesimlere mensup fakihler, onların "hadisleri kaynak kabul etme" konusundaki ısrarlı tutumunu benimsemişti. Mihne (218-37/833-52) belki de bir dönüm noktasıydı. Zira kesin bir biçimde ortaya koymuştu ki, artık bir kesimin sahih İslâm'ı [*Islamic orthodoxy*] belirleme yetkisini elde etmesinin yolu, karmaşık teolojik tartışmalarda galip gelmek değildi.

---

81 Muvaffak ve onun ehl-i hadîs Mâlikîliğine verdiği destek konusunda bk. C. Melchert, "Religious Policies of the Caliphs From al-Mutawakkil to al-Muqtadir", *ILS*, III (1996), s. 329-30, 334-40 [bu kitapta s. 123-32]; a.mlf., "How Hanafism", s. 340-41 [bu kitapta s. 196-97]. Çağdaş araştırmalarda İbn Kuteybe'ye genellikle "en büyük gelenekçi/ehl-i hadîs" olarak atıfta bulunulur. Ancak onun bilinen bazı kelâmî yaklaşımları kendisinin çağdaşı olan muhaddis-fakihlere nazaran akılcılar/ehl-i re'y kanadına kesinlikle daha yakındır. Bk. İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Kahire, 1349, s. 71 ("Kur'an yaratılmıştır, fakat onun telaffuz edilen hâli değil"); a.mlf., *Te'vîl*, s. 80 = *Le traité*, s. 90 ("Muhaddisler bir hadisin yirmi farklı versiyonunu/tarîkini toplarlar, hâlbuki bunlardan iki tanesi yeterlidir." Dâvûd ez-Zâhirî'nin şikayetine benzeyen bu ifadeyi Ebû Hâtim öfkeyle aktarır: bk. İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, III, 410-11). Ehl-i hadîsin İbn Kuteybe'den duyduğu rahatsızlık, İbn Hacer (*Lisânü'l-Mîzân*, III, 357-59) ve Lecomte (*Ibn Qutayba*, kısım 2, bölüm 1) tarafından ortaya konur.

Yüzyılın sonlarına doğru muhaddis-fakihler, kendilerinin sahip olduğu "bölgesel gelenekler, farazî akıl yürütme vb. şeyler yerine hadisi esas alma" anlayışının ve hadis rivayetlerinin güvenilir olanlarını olmayanlarından ayırma konusunda geliştirdikleri metotlarının, Ebû Hanîfe ve Mâlik'in müntesipleri ile diğerleri tarafından nasıl benimsendiğini bizzat müşahede edebildiler. Ancak onların, daha önceki karmaşık yöntemlerini, maharet isteyen tartışmalarını ve gerçek hayatta hiç rastlanmamış olaylar hakkındaki farazî akıl yürütmelerini bütünüyle terk ettiklerini ise göremediler. Aksine ehl-i hadîs eski muhaliflerinin "hadis"i benimsediğine şahit olurken, gördüğü kadarıyla kendilerinin de bu tür karmaşık yöntemlere aşinalık kazanması giderek daha kaçınılmaz bir hâl alıyordu. Artık bir kimsenin muazzam sayıda hadis bilmesi yeterli olmayacaktı. Gerek kendi çalışmalarının hadis alanında uzman olmak zorunda olmayan daha önceki fıkıh uzmanlarının çalışmalarını tamamlayıcı bir nitelik taşıdığını ilan etmek şeklinde, gerekse kendi imamlarının hadisin yanı sıra iyi bir fıkıh uzmanı da olduğunu vurgulamak şeklinde olsun, muhaddis-fakihler açıkça ehl-i re'ye karşı bir itirafta bulunmuşlardı. Zira onlar bölücü hareketlere karşı çoğunluktan (cemaat) yana olan kelâmî/teolojik tavırları nedeniyle, bir takım tavizler vermeye muhtemelen hazırlıklıydılar.

İslâm'ın dördüncü yüzyılı (m. 910'ların başları), daha sonraki gelenek tarafından yaygın olarak "öncekiler" (*el-mütekaddimûn*) ile "sonrakiler"i (*el-müteahhirûn*) birbirinden ayıran bir dönüm noktası olarak kabul edilmiştir. Bu tarihten itibaren ehl-i re'y ile ehl-i hadîs arasındaki eski mücadele kelâm/teoloji alanında artarak devam etmiş, ancak fıkıh/hukuk alanındaki izleri neredeyse tamamen kaybolmuştu. Artık İslâm hukuku her iki tarafa ait unsurlardan oluşacaktı. Sonuç olarak Müslümanlar, kanıtlanabilir bir biçimde vahye dayanan, ancak akla en geniş rolü veren ve muhtelif aşamalarda müdahale edilebilen bir sisteme kavuştular.[82] Kaybettikleri bazı şeyler de vardı: Saflık/sadelik, sadece hadislerin kendisini ifade etmesine imkân vermenin sağladığı güç ve diğer taraftan İslâm hukukunun gelişimi açısından bölgesel gelenek[ler] ile kişisel akıl yürütmenin taşıdığı önemi itiraf etme konusunda şüphe götürmez bir açık sözlülük.

82 Bk. N. Calder, "The Law", *History of Islamic Philosophy*, ed. S. Hossein Nasr and O. Leaman, London, 1996, s. 979-98.

4

HANEFÎLİĞİN KÛFE VE EHL-İ HADİS'İN MEDİNE KÖKENLİ OLARAK ALGILANIŞI*

Hanefî ve Mâlikî şahsî hukuk ekollerinin daha önceki Kûfe ve Medine bölgesel ekollerinden neşet ettiği söylenir. Gelişmekte olan Mâlikî fıkhının geçirdiği bölgesel ekol aşamasını *el-Mûdevvene* gibi eserlerde açıkça görmek mümkün ise de, erken dönem Hanefî eserleri bütünüyle Ebû Hanîfe ve öğrencileri üzerinde yoğunlaşır; bu yüzden bir bölgesel ekol aşamasından söz etmek neredeyse imkânsızdır. Halîfe b. Hayyât ve İbn Sa'd'ın biyografi ansiklopedileri, Hicâz'da olduğu gibi Kûfe'de de etkili muhaddisler bulunduğunu göstermektedir. Ayrıca İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ı, kendisinin Hanefî mezhebini Kûfe değil Bağdat kökenli kabul ettiğini ortaya koyar. Fesevî'nin *Kitâbü'l-Ma'rife ve't-târîh*'inden anlaşıldığına göre, daha genel olarak Kûfe'nin *re'y* ve Medine'nin *hadis* ile özdeşleştirilmesi gibi, Hanefî fıkhının Kûfe geçmişi[ne dayandırılması] da III. (IX.) yüzyılın sonlarında ortaya çıkmıştır.

Yaşayan Sünnî hukuk ekolleri/fıkıh mezhepleri, II./VIII. ve III. (IX.) yüzyılda yaşamış bazı hukukçuların/fakihlerin adıyla anılır: Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Mâlik [b. Enes] (ö. 179/795), [Muhammed b. İdris] eş-Şâfiî

---

* "How Hanafism Came to Originate in Kufa and Traditionalism in Medina" (*ILS*, 6/3, 1999, s. 318-47) adlı makalenin çevirisidir. İlk paragraf, makalenin orijinalindeki "özet" kısmıdır. -çev.-

(ö. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855). Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/820) ve İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) de kendi adlarıyla anılan önemli mezheplere sahip olmuşlar; ancak Dâvûdî mezhebi, sahip olduğu belirgin lafızcılık/zâhirîlik ilkesi sebebiyle zaman zaman Zâhirî mezhebi adıyla anılmıştır.[1] Büyük ölçüde ilk dönem Müslüman fıkıh tarihçilerinin izinden giden Joseph Schacht, bu ekolleri yerel, bölgesel ekollerin takipçileri olarak tasvir etmekte; yani Kûfe fıkhının Hanefîlik şeklinde, Medine fıkhının da Mâlikîlik şeklinde varlığını devam ettirdiğini düşünmektedir.[2] Daha yakın bir dönemde George Makdisi, hukuk ekollerinin oluşumunda üç ayrı aşamanın varlığına işaret etti: önce "bölgesel ekoller" aşaması (fakihlerin kendi faaliyetlerini bilinçli bir şekilde belirli bir şehir ya da bölgenin geleneğiyle özdeşleştirdikleri dönem), ardından "şahsî ekoller" aşaması (fakihlerin kendi faaliyetlerini belirli şahısların faaliyetleriyle özdeşleştirdikleri dönem) ve nihayet "lonca(laşmış) ekoller" aşaması (hâlâ şahsî, fakat artık herkesçe kabul edilmiş yerel reisleri olan, eğitimin ve hukuk tatbikatının düzenlenmesinde ayrıcalıklı otorite iddiası bulunan).[3] Ancak gerçekten kendilerine özgü doktrinleri bulunan bölgesel zümreleşmeler var mıydı; yoksa sadece her büyük merkezde, bireysel öğrenci halkaları bulunan ve "ekoller"den söz etmemize imkân verecek kadar ortak yönleri olmayan birbirinden bağımsız yerel fakihler mi söz konusuydu? Arap dili ile ilgili bölgesel ekollerin geriye dönük bir projeksiyon olduğu bugün açıkça ortaya çıkmıştır. Aynı şey neden bölgesel hukuk ekolleri için de söz konusu olmasın?

---

1 Bu mezhebin İbnü'l-Ahdar (ö. 429/1038) tarafından hazırlanmış olan ilk tabakât kitabı *Ahbâru ehli'z-zâhir* adını taşımaktadır. Ebû İshak eş-Şîrâzî de (*Tabakâtü'l-fukahâ'*) "Zâhiriyye"ye bir bölüm ayırmıştır. Bir önceki yüzyılda ise atıflar genellikle "Dâvûdiyye" ya da "ashâbû Dâvûd" şeklinde yapılmaktaydı (örneğin bk. İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'i, [Muhammed b. Ahmed] el-Hârizmî'nin *Mefâtîhu'l-'ulûm*'ü ve Makdisî/Mukaddesî'nin *Ahsenü't-tekâsîm*'i). Fıkıhta "ez-zâhir" ile ilişkilendirilen erken dönem simaları doğrudan Dâvûd ile ya da onun takipçileriyle irtibatlı olabilecekleri gibi olmayabilirler de; örneğin İsfahanlı kadı ve zâhid müellif İbn Ebû Âsım en-Nebîl (ö. 287/900) ve Sûfî [Ebû Sa'îd] İbnü'l-A'rabî (ö. 341/952?) gibi.

2 Schacht'ın bu konuda bakılabilecek en uygun çalışmaları şunlardır: J. Schacht, "The Schools of Law", s. 57-84; a.mlf., *The Origins*, s. 239, 248, 306.

3 Makdisi, "*Tabaqât*-Biography", s. 371-96 [= a.mlf., *Din Hukuk Eğitim* içinde, s. 355-382].

Elimizde mevcut olan fıkıh literatüründen hareketle erken dönem İslâm hukuk doktrinini ne kadar tanımlayabileceğimiz hâlâ tartışmalı bir konudur. Harald Motzki bu konuda oldukça iyimserdir ve Abdürrezzâk'ın *el-Musannef*'ini esas alarak Mekke fıkhının çok erken dönemini yeniden inşa etmektedir.[4] Karşı uçta bulunan Norman Calder ise, Ebû Hanîfe, eş-Şâfiî ve diğer erken dönem şahısların gerçek doktrinlerine ulaşmanın neredeyse imkânsız olduğu kanaatindedir.[5] Calder'a karşı daha ikna edici itirazlar, mevcut yazmalardan ve Calder'ın incelemediği diğer mevcut rivayetlerinden hareketle inşâ edilmiş şekliyle *Muvatta'* bağlamında ortaya konulanlar olsa gerektir.[6] İsnâdların herhangi bir inşâya tabi tutulmaksızın parça parça rivayetinden ve bu esnada ortaya çıkacak diğer verilerden hareketle ileri sürülen argümanlar ise o kadar ikna edici değildir. Öte yandan, *Muvatta*'ın *el-Müdevvene*'den daha sonraki bir döneme ait olduğu konusunda Calder'ın lafzî-tarihsel kanıtlarına karşı ileri sürülmüş doğrudan ve dogmatik olmayan bir cevaptan da mahrumuz. Calder'ın kanıtı esas itibariyle şuydu: *Muvatta*'da yer alan Mâlik vurgusu ve Peygamber hadislerine verilen değerin, daha yaygın bir biçimde Medineli fakihlerin görüşlerine yapılmış atıflar içeren *el-Müdevvene*'den önceki değil sonraki bir tarihle ilişkilendirilmesi daha makuldür.[7] Erken dönem Hanefî ve Şâfiî eserleri konusunda ise hâlâ kesin bir kanaate ulaşabilmiş değiliz –bu konuda Calder'a verilmiş cevaplar da onun devre dışı bırakılmak istendiği görüntüsü vermektedir-.[8]

---

4 Harald Motzki, *Die Anfänge des islamischen Jurisprudenz: Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1991 [= *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh Before the Classical Schools* (İng. çev. Marion H. Katz), Leiden, 2002]; a.mlf., "The Musannaf of 'Abd al-Razzāq al-San'ānī as a Source of Authentic ahādīth of the First Century A.H.", *Journal of Near Eastern Studies*, 1, 1991, s. 1-21.

5 Calder, *Studies*.

6 Bunların en önemlisi Miklos Muranyi'nin şu çalışmasıdır: "Die frühe Rechtsliteratur zwischen Quellenanalyse und Fiktion", s. 224-41. Calder, yazmalar konusunda tarihlendirmenin temel bir mesele olduğunu öne sürmektedir (Calder, *Studies*, s. 38). Ayrıca bk. Dutton, "Amal v. Hadīth", s. 13-40, özellikle 28-33. [Melchert'ın Calder'a yönelik eleştiriler hakkındaki değerlendirmesi için bk. bu kitapta s. 71 -çev.-]

7 Calder, *Studies*, s. 36-37. Bu satırları hareket noktası kabul eden bir çalışma Abdülmecîd Türkî tarafından yapılmıştır ("Le *Muwatta*").

8 Örneğin Jonathan Brockopp ("Early Islamic Jurisprudence"), Abdullah b. Abdülhakem'in *el-Muhtasar*'ını esas alarak yaptığı sabır isteyen karşılaştırma sonucunda, *Muvatta*'daki bazı görüşlerin Mâlik'e kadar geriye uzanması gerektiğini gözler önüne sermekle birlikte, *er-Risâle*'nin eş-Şâfiî'nin dönemine ait olduğunu iddia ederken herhan- ⇨

İslâm'ın erken dönem doktrinlerinin tarihi, bugüne ulaşan metinlerin oldukça düzensiz oluşu sebebiyle hâle gelmektedir. Oluşum aşamasındaki Mâlikî mezhebi söz konusu olduğunda –özellikle de Mısır'da ve Batı'da geliştiği şekliyle-, nispeten daha fazla bilgiye sahibiz. Örneğin Calder, Sahnûn'un *el-Mûdevvene*'sinden hareketle, Mâlikî fıkhının oluşum sürecinde II. (VIII.) yüzyıl Hicaz âlimleri üzerinde odaklanan bir aşamanın varlığını açıkça ortaya koyar. Buna karşın Mâlik'in *Muvatta*'ı (özellikle de Yahyâ b. Yahyâ rivayeti), (1) hadisler –Peygamber'e ait olanlar sahâbeye ait olanlardan daha üstün- ve (2) onların yorumu konusunda yetkili olarak Mâlik üzerinde odaklanmaktadır.[9] Dolayısıyla bir "bölgesel ekoller" aşamasının varlığı konusunda Schacht'ın ileri sürdüğü teori, Mâlikî mezhebi açısından doğrulanabilir görünmektedir.

Ne yazık ki, Hanefî doktrini için Mâlikî doktrininin *el-Mûdevvene* aşamasına karşılık gelecek eserler mevcut değildir. Yani gerek Şeybânî'nin kitapları gerekse III. (IX.) yüzyıl ortalarına ait diğer Hanefî kitapları hemen hemen bütünüyle Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî merkezlidirler. Acaba Mâlikî doktrininin Hicaz aşaması gibi Hanefî doktrininin de daha erken bir Kûfe aşaması var mıydı? Schacht'ın bölgesel ekoller teorisi böyle bir aşamanın varlığını öngörmekle birlikte, sırf fıkıh kaynaklarından hareketle bunu kanıtlamak imkânsız görünüyor. Zira Irak aşamasına dair anahtar eserler kayıptır; bugüne ulaşmış olanlar da yayımlanmamıştır. (İstanbul'a giderek Muallâ b. Mansûr'un *Kitâbü'n-Nevâdir*'i[10] konusunda bizleri bilgilendirecek birisi çıkacak mı acaba?)*

---

gi bir kanıt göstermemekte ve Müzenî'nin yalnızca hocasının metodolojisini göz ardı etme konusunda kendisini özgür hissettiği yorumunu getirmektedir. Brockopp'un bu yaklaşımı, Goldziher'in Peygamber hadisleri konusundaki şüpheci tavrı konusunda Schacht'ın yapmış olduğu değerlendirmeyle karşılaştırılabilir: "Her ne kadar daha sonraki bazı yazarlar Goldziher'in metodunu ilke olarak kabul etmekle birlikte müspet sonuçlara ulaşma konusundaki tabii arzularından dolayı uygulamada onun etkilerini azaltma eğiliminde olsalar da, bu zekice buluş erken dönem İslâm hukuku ve hukuk bilimi alanındaki tüm ciddi araştırmaların temeli hâline geldi" (Schacht, *Origins*, s. 4).

9 Calder, *Studies*, s. 11-12, 16-17, 21-24.

10 Sezgin, *GAS*, 1, 434 [*Kitâbü Nevâdiru Muallâ b. Mansûr*, İstanbul Üniversitesi Ktp., AY, nr. A-4352]

* Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin öğrencileri tarafından kaleme alınan nevâdir eserleri ve ⇨

Bu konuda daha fazla kanıt şimdilik diğer bir yazım türünde, yani biyografi sözlüklerinde [tabakât kitapları] bulunabilir. IX. yüzyıl başlarına [h. II. yüzyıl sonları ve III. yüzyıl başları] ait çok az sayıda Hanefî [tabakât] kitabı bugüne ulaşmış olmasına karşın, bu dönemde yaşamış fakihlerden söz eden üç tabakât eserinin tenkitli neşri yapılmıştır: İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *et-Tabakātü'l-kübrâ*'sı ile Halîfe b. Hayyât'ın (ö. 240/854-55?) *et-Târih*'i ve *Tabakāt*'ı. "Tabakât kitabı" denilebilecek kadar tutarlı ve insicamlı olmasalar da, üçüncü yüzyıl Irak'ına ait bazı ricâl tenkidi derlemelerini de mümkün olduğu kadarıyla bu üç eseri denetlemek amacıyla kullanacağım. Buhârî'nin (ö. 256/870) yüzyılın daha ileriki dönemlerine ait olan *et-Târîhu'l-kebîr*'i incelendiğinde, onun esas itibariyle muhaddisleri ismen tanıtan ancak haklarında değerlendirme yapmayan bir eser olduğu ortaya çıkmaktadır; dolayısıyla bir başka çalışmada ele almak üzere burada onu göz ardı ediyoruz.** Ebû Zür'a er-Râzî'nin (ö. 264/878) *ed-Du'afâ*'sı ve Ebû Zür'a ed-Dımaşkî'nin (ö. 281/894) *et-Târîh*'i gibi yeterince tutarlı ve insicamlı olmayan birçok eseri de bu çalışmada ihmal ediyoruz.[11] Yapacağımız karşılaştırmalarda karışıklığa sebep olacak bu eserler, muhtemelen Irak merkezli bir bakış açısı da ortaya koymamaktadırlar. Ancak Fesevî'nin (ö. 277/890) *Kitâbü'l-Ma'rife ve't-târîh*'i, özellikle Basra merkezli bakış açısına sahip bir diğer III. (IX.) yüzyıl tabakât kaynağı olup, yapacağı tanıklık Irak fıkhının bu yüzyıldaki durumu konusunda yararlı katkılarda bulunacaktır.

Bu çalışmada söz konusu kitapların her birisini tek tek incelemeyi, bunu yaparken de öncelikle hem daha sonraki tabakât kaynakların-

---

bunların günümüze ulaşan tek örneği durumundaki Muallâ b. Mansûr'un *Nevâdir*'i hakkında bk. Kaya, *Fıkhî İstidlal*, s. 140; a.mlf. "Muallâ b. Mansûr", *DİA*, XXX, 309; a.mlf., "Nâdiru'r-Rivâye", *DİA*, XXXII, 279-80. -çev.-

** Yazar burada sözünü ettiği çalışmayı tamamlayarak daha sonra yayımlamıştır: "Bukhari and the Early Hadith Criticism", *The Journal of the American Oriental Society*, 121/1, 2001, s. 7-19. -çev.-

11 Sa'dî el-Hâşimî, *Ebû Zür'a er-Râzî ve cühûdühû fi's-sünneti'n-nebeviyye*, y.y.: el-Câmiatü'l-İslâmiyye bi'l-Medîneti'l-Münevvere, 1402/1982. Bu eserin ikinci cildi *Kitâbü'd-Du'afâ* (s. 317-555) ile *Kitâbû Esmâi'd-Du'afâ*'nın (s. 557-778) neşirlerini de içermektedir. Ayrıca bk. Ebû Zür'a ed-Dımaşkî, *Târîh*, nşr. Şükrullah Ni'metullah el-Kûcânî, 2 cilt, Şam, 1980 = yeni bir sayfalandırma ve Halîl Mansûr tarafından yazılan yeni bir giriş ve notlar ile tıpkıbasımı, Beyrut, 1996.

da hem de bu erken dönem eserlerinde tanımlandıkları şekliyle Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî mezheplerinin müntesiplerini tespit etmeyi, ikinci aşamada da ulemâ arasındaki diğer belirgin gruplaşmaları araştırmayı hedefliyorum. (Hanefîler ile ilgili esas aldığım liste Saymerî'nin [ö. 436/1045] *Ahbâru Ebî Hanîfe*'sine,[12] Mâlikîler ve Şâfiîler ile ilgili asıl liste de İbn Abdülber'in [ö. 463/1071] *el-İntikâ*'sına[13] dayanmaktadır.) Burada şunu ortaya koymuş olacağım: Birlikte ele alındıklarında bu kaynaklar, Hanefî mezhebinin Bağdat kökenli olduğunu, Hanefîliğin kökenini bölgesel bir Kûfe ekolü içinde arama anlayışının da Basra'da ortaya çıkan "Kûfe'nin re'yine karşı Medine'nin hadisini ileri sürme" geleneği ile birlikte geliştiğini göstermektedir.

Halîfe b. Hayyât (ö. 240/854-55?)

Halîfe b. Hayyât, yaşadığı yüzyıla ait meşhur ricâl tenkidi eserlerinde hakkında olumsuz ifadeler kullanılan, önemsiz bir Basralı muhaddistir.[14] Onun *Târîh*'i, esas itibariyle isim listelerinden oluşan –kimilerinin doğum tarihleri ve daha fazla oranda ölüm tarihleri ile birlikte- özet bir İslâm tarihi kronolojisidir. Halifelerin isimleri altında sık sık onların kadıları da sayılır. Kitap 232/846-47 yılına kadar olan dönemi içermektedir. Halîfe b. Hayyât, yazılı metinlerin hâlâ değişken nitelik taşıdığı bir zamanda vefat etmiş olmasına karşın, görebildiğim kadarıyla *Târîh*'in daha sonraki bir döneme ait olduğunu gösteren herhangi bir iç kanıt söz konusu değildir.

Hanefî mezhebi bağlamında *Târîh*'te, hem bizzat Ebû Hanîfe'den –"150 yılı" başlığı altında- hem de Saymerî tarafından Ebû Hanîfe ve yakın öğrencilerinin önde gelen *ashâb*ı arasında sayılan çok sayıda kişiden söz edilir. Ölüm tarihleri sırasına göre sayılan isimler şunlardır: Zâide [b. Kudâme] ("161" yılı başlığı altında), Hibbân b. Ali (171), Ebû Yûsuf (182), Fudayl b. İyâz (187), Muhammed eş-Şeybânî (189), Yûsuf b. Hâlid es-Semtî (190), Hafs b. Gıyâs (194), Vekî' b. el-Cerrâh (197), Yahyâ b. Saîd

12 Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, Haydarâbâd, 1394/1974 (= tıpkıbasım, Beyrut, 1976).

13 İbn Abdülber, *İntikâ*, s. 48-63, 104-15.

14 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, III, 160-61.

el-Kattân (198), Muallâ b. Mansûr er-Râzî (211), Ebû Âsım ed-Dahhâk b. Mahled (212), Abdullah b. Dâvûd el-Huraybî (213), Muhammed b. Abdullah el-Ensârî (215) ve Îsâ b. Ebân (221). Farklı halifelerin kadıları ve valilerine dair listeler içerisinde ayrıca Kâsım b. Ma'n, Hasan b. Ziyâd el-Lü'lü'î, İsmail b. Hammâd b. Ebû Hanîfe ve Muhammed b. Mukâtil er-Râzî'nin isimleri geçer. Ancak *Târîh*, özet bir kitap olduğu için ne hukuk ekollerinden ne de muhaddisler ile adlarını verdiği kadılar arasındaki ilişkilerden söz eder. Dolayısıyla Halîfe b. Hayyât'ın bu isimlerden herhangi birisini Ebû Hanîfe ile ilişkilendirip ilişkilendirmediğini söyleyemeyiz.

Mâlikî mezhebi bağlamında, Mâlik'in doğumu Emevî halifesi Süleyman'ın ismi altında, ölümü ise "179 yılı" başlığı altında kaydedilir.[15] İbn Abdülber'in Mâlik'in önde gelen *ashâbı* arasında saydığı kişilerden yalnızca ikisi *Târîh*'te yer alır: Ma'n b. Îsâ ("198 yılı" başlığı altında) ve Abdullah [b. Mesleme] el-Ka'nebî (220). Beklendiği gibi, bunların ikisi de açıkça Mâlik ile ilişkilendirilmezler. *Târîh*'te eş-Şâfiî'ye ve onun önde gelen *ashâb*ının isimlerine ise hiç rastlamayız.

Halîfe'nin *Tabakât*'ı göründüğü kadarıyla *Târîh*'ten biraz daha sonra yazılmıştır; zira açıkça zikredilen son ölüm tarihi 236/850-51'dir.[16] *Tabâkât* büyük ölçüde *Târîh* ile aynı bilgileri vermekle birlikte onun asıl ilgisi soy kütükleri üzerinedir; bu yüzden kronolojik olduğu kadar ailelere göre de düzenlenmiştir. Sahâbe içerisinde önce Abbâs, ardından diğer Hâşimîler, daha sonra Emevîler gelir ve böyle devam eder. Sonra sahâbenin yerleştiği büyük şehirler şöyle sıralanır: Kûfe, Basra, Medine, Mekke, Mısır, Suriye ve diğerleri. Bu bölgelerin herbirisindeki sahâbîler yine soylarına göre, özellikle de [Hz.] Peygamber'e yakınlıklarına göre tasnif edilirler. Halîfe b. Hayyât, müslüman oluş sırasını dikkate almaz.[17]

---

15 Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, nşr. Ekrem Ziya Ömerî, 4 cilt, Şam-Beyrut, 1977, s. 318, 451.

16 Halîfe b. Hayyât, *Kitâbü't-Tabakât rivâyetü Ebî İmrân Mûsâ et-Tüsterî*, nşr. Ekrem Ziya Ömerî, Bağdat, 1387/1967, s. 229 = *Kitâbü't-Tabakât*, nşr. Süheyl Zekkâr, Beyrut, 1414/1993, s. 400. Bu ikincisi, göründüğü kadarıyla Zekkâr'ın ilk neşriyle (Şam: Vizâratü's-sekâfe, 1967) aynı metin olmakla birlikte maalesef sayfa numaraları değişmektedir. [Makale boyunca] atıfta bulunulan isimler söz konusu kitapların indekslerinde kolaylıkla bulunabilirler. Ayrıca Ömerî'nin neşrine yapılan atıfların başına "Ö", Zekkâr'ın ikinci neşrine yapılan atıfların başına ise "Z" konulacaktır.

17 Ekrem Ziya Ömerî, "Mukaddime" [neşredenin girişi]: Halîfe b. Hayyât, *Tabakât* (nşr. Ömerî), s. 38.

Tâbiîn ve sonraki nesiller ise yalnızca coğrafi bölgelere göre sıralanır ve bunlar arasında *mevâlî*den olan bazı kimselere de yer verilir. Halîfe, genellikle isimlerin yanı sıra ölüm tarihleri ile yerlerini ve belki biraz daha fazla malumat verir. Bildiğimiz türden değerlendirmeler ("sika", "zayıf" gibi) o dönemde genel olarak mevcut olmamakla birlikte, Halîfe'nin bir muhaddis olarak ilgisi, örneğin Peygamber'den hadis rivayet eden kişiler hakkındaki bölümlerde ortaya çıkmaktadır. Hadise yönelik ilgi aynı zamanda, birbirini izleyen tabakaları doğum ve ölüm tarihlerine göre değil açıkça isnadları, yani hadis rivayetlerini destekleyen otorite zincirlerini dikkate alarak tespit edişinde de kendisini gösterir.[18]

Ebû Hanîfe *Tabâkât*'da iki defa geçer; birisinde bir Kûfeli olarak, diğerinde de Bağdat'a yerleşmiş kimseler arasında. *Tabakāt* aynı zamanda, daha sonraları Ebû Hanîfe'nin önde gelen *ashâb*ı arasında sayılan birçok kişinin adlarını da sayar: Kûfeliler arasında, Kâsım b. Ma'n, Mindel (veya Mendel) b. Ali, Zâide b. Kudâme, Hafs b. Gıyâs ve Vekî' b. el-Cerrâh; Bağdat'a yerleşenler arasında, Ebû Yûsuf, Muhammed eş-Şeybânî, Yûsuf b. Ebû Yûsuf ve Muallâ b. Mansûr er-Râzî; Basralılar arasında Yûsuf b. Hâlid es-Semtî ve Ebû Âsım ed-Dahhâk b. Mahled ve Horasanlılar arasında [Abdullah] İbnü'l-Mübârek. Bunlar, *Târîh*'te adları geçenlerden sayıca daha azdırlar. Burada bulunmayanlar esas itibariyle daha önceki çalışmada kadılar ve valilere ait listelerde yer alan isimlerdir. Muhaddis ve zâhid İbnü'l-Mübârek (ö. tahminen 181/797?), listedeki tek yeni isim ve yalnızca *Tabakāt*'da yer alan tek Hanefîdir (daha sonraki tanımlamaya göre). *Târîh* gibi *Tabakāt* da kesinlikle isimlerine yer verdiği kişiler arasındaki ilişkilerden söz etmez; bu yüzden yine Halîfe'nin bu isimlerden herhangi birisini Ebû Hanîfe ile ilişkilendirip ilişkilendirmediğini söyleyemeyiz.

Mâlik b. Enes, Halîfe b. Hayyât'ın *Tabakāt*'ında tahmin edilebileceği üzere Medineliler arasında yer alır. Yine daha sonraları Mâlik'in önde gelen *ashâb*ı arasında sayılacak olan pek çok isme yer verilir: Medineliler

18 Ömerî, "Mukaddime" (*Tabakāt*), s. 45. Eerik Dickinson'ın şimdilerde ortaya koyduğu kanaate göre, tamamen isnadların tanıklığına başvurmayı tercih eden III. (IX.) yüzyılın büyük ricâl tenkitçileri açısından rivayet edilen ölüm tarihleri ikinci dereceden önem arzediyordu (Dickinson, *Hadith Criticism*, bölüm 6, s. 165-69). İbnü'n-Nedîm, Hayyât ve eserlerine tarihçiler arasında değil muhaddis-fakihler arasında yer vermiştir (*Kitâbü'l-Fihrist*, nşr. Ridâ-Teceddüd, y.y., ts., s. 111 = 6. fen, 6. makale).

arasında Abdülazîz b. Ebû Hâzim, Ma'n b. Îsâ ve Abdullah b. Nâfi' es-Sâiğ; Basralılar arasında Ka'nebî ve Mağrib halkı (Halîfe'ye göre Mısır'dan Endülüs'e kadar uzanan bölge) arasında İbn Vehb. Burada da dikkat çekici eksiklikler bulunmakla birlikte, *Tabakāt*'ta yer verilen Mâlikîlerin sayısı *Târîh*'te geçenlerin iki katı kadardır. eş-Şâfiî ve onun önde gelen *ashâbı Tabakāt*'ta da yer almazlar.

Halîfe b. Hayyât'ın *Tabakāt* ve *Târîh* adlı eserlerinin dikkat çekici bir özelliği, coğrafi açıdan düzensiz oluşlarıdır. *Tabakāt*'ta kaydedilen en geç ölüm tarihleri şöyledir: Kûfeliler arasında 229 (Ö173, Z295), Basralılar arasında 236 (Ö229, Z400) –aynı zamanda 220'lerden itibaren çok daha fazla isim-, Medineliler arasında öncekilerin aksine 199 (Ö276, Z483), Mekkeliler arasında 214 (Ö284, Z505), Mağribliler arasında 223 –ancak bir önceki kayıtlar 196 ve 197'dir- (Ö297, düzeltilmiş, Z545) ve nihayet Suriyeliler arasında 202 (Ö317, Z581). Buradan anlaşılıyor ki, Halîfe'nin Irak konusundaki bilgileri güncel, Hicaz konusundakiler daha az güncel-di; Suriye ve Kuzey Afrika'daki gelişmeler hakkında ise ancak üstünkörü bilgilere sahipti. Bu durum, eserlerinde adları geçen Mâlikîlerin sayısının neden Hanefîlerden daha az olduğu ve neden hiçbir Şâfiînin bulunmadığı konusunda da muhtemelen iyi bir açıklama niteliği taşımaktadır. Bununla birlikte *Târîh* ve *Tabakāt*'ın yazımı arasında geçen dönemde, Hanefîlere (en azından geriye dönük olarak tanımlandıkları şekliyle) yönelik ilgisinin azaldığı, buna karşın Mâlikîlere yönelik ilgisinin ise arttığı görülmektedir.

İbn Sa'd (ö. 230/845)

Muhammed b. Sa'd Basra kökenli bir *mevlâ* idi.[19] 180/796-97 yılında, hemen hemen 50 yaşlarındayken Medine'den Bağdat'a göç etmiş bir tarihçi ve fakih olan Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî'ye (ö. 207/823: Bağdat) öğrenciliğinden dolayı "Kâtibü'l-Vâkıdî" diye tanınırdı.[20] İbn Sa'd,

19 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, V, 321; İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 351.
Çevirenin notu: *Mevlâ* (çoğulu *mevâlî*), Arap olmayan müslüman halklar için kullanılan bir terimdir. Emevîler döneminden itibaren, idari ve siyasi alandan uzak tutulan mevâlînin İslâm ilimlerinin doğup gelişmesinde önemli katkıları olmuştur (bk. İsmail Yiğit, "Mevâlî", *DİA*, XXIX, 424-26).

20 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, III, 4.

[Abbâsî] halifesi Me'mûn tarafından 218/833 yılında halkın huzurunda "Kur'an'ın mahlûk/yaratılmış olduğunu" [*halku'l-Kur'ân*] ilan etmeleri için davet edilen ilk altı fakihten birisi olarak oldukça meşhurdu.[21] Onun bir muhaddis olarak şöhreti Halîfe b. Hayyât'dan biraz daha iyiydi.[22]

İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ı aslında, Hatîb el-Bağdâdî'nin ifadesiyle, "sahâbe, tâbiîn ve onların ardından kendi zamanına kadar gelenlerin tabakaları hakkında yazılmış büyük bir kitaptır."[23] Bu kitap, İslâm'ın ilk yüzyılı için kesinlikle en kapsamlı kaynaktır. [Hz.] Peygamber'in hayat hikayesi ile başlar ve bu bölüm bütün kitabın yaklaşık dörtte birini oluşturur. Ardından sahâbenin Medine halifeliği dönemine ait hikayelerini nakleder ki, bu kısım da yine kitabın dörtte biri kadardır. Kitabın ikinci yarısı, sonda yer alan ve kadın sahâbîlerin tanıtıldığı uzun bir bölüm hariç, her bir büyük şehirdeki fakih ve muhaddisleri tanıtmaktadır –ki asıl konumuzla ilgili olan kısım da burasıdır-.

Halîfe b. Hayyât'ın *Tarîh*'i ve *Tabakât*'ından farklı olarak, İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ını bütünüyle meşhur yazarına nisbet etmemiz mâkul değildir. Zira İbn Sa'd 230/845 yılında vefat ettiği hâlde, onun biyografi eserinde bizzat kendisine[24] ve 230 yılında vefat etmiş daha pek çok kimseye yer verilmiştir. Kitapta açıkça kaydedilen son ölüm tarihi Ahmed b. Hanbel'in 241/855'teki vefatıdır (L7/2:92, B7:354 vd.) ki bu, kitabın ne zaman tamamlandığını gösterir. Ele aldığı şahıslar arasında en son vefat eden, tespit edebildiğim kadarıyla, Ebû Saîd el-Eşec'dir. Onun hakkında *Tabakât*'ta yalnızca "adının Abdullah b. Saîd el-Kindî olduğu" bilgisi verilmektedir. Öyle görünüyor ki, bu kısım muhtemelen söz konusu şahsın vefatından (diğer kaynaklara göre 257/871) önce kaleme alınmıştı (L6:289, B6:415). Bu arada, diğer kaynaklarda 248/862 yılında vefat ettiği bildirilen bir

---

21 Taberî, *Annales*, III, 1116 = *Târîh*, VIII, 634.

22 Bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IX, 182-83.

23 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, V, 321.

24 İbn Sa'd, *Biographien* [*et-Tabakâtü'l-kebîr*] (ed. Eduard Sachau vdğr.), 15 ciltte 9 cilt, Leiden, 1904-40, VII/II, 99 = *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 9 cilt, Beyrut: Dâru Sâdır, 1957-68 = tıpkıbasım, 1418/1998, VII, 364. Bundan böyle [bu makale içerisinde] Leiden baskısı için "L", girişler ve notlar çıkarılmış olarak hemen hemen öncekiyle aynı metin olan Beyrut baskısı için "B" harfi kullanılacaktır [Kitap boyunca dipnotlarda bu iki baskıya *Biographien* ve *et-Tabakâtü'l-kübrâ* şeklinde atıf yapılacaktır. -çev.-]

kimseden söz edilirken şimdiki zaman kipi kullanılmaktadır: "O, Kûfe'de el-Mesmûra'da Ebû Üsâme'nin evinin yakınında yaşamaktadır" (L6:289, B6:414). Bir yazarın, çağdaşlarının isimlerine yer vermemesi şeklindeki gelenek, kesin olmamakla birlikte, III. (IX.) yüzyıl ortalarında iyice yerleşmişti. Göründüğü kadarıyla, kitaba ilaveler yapan kişi Hüseyin b. Fehm (ö. 289/901-902) idi.[25] Hem Halîfe b. Hayyât'ın hem de Fesevî'nin eserleriyle yapılacak bir karşılaştırma, İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ının bu ikisinin arasında bir yerde durduğunu göstermektedir. Yani (aşağıda daha detaylı bir şekilde ortaya koyacağımız gibi) onun bakış açısı, III. (IX.) yüzyılın üçüncü çeyreğinde farklı ekoller arasındaki rekabet konusunda diğer kaynakların benimsediği kesin ve kararlı tavırla uyum arzetmektedir.

İbn Sa'd çarpıcı bir biçimde Hanefîliği Kûfe'ye değil Bağdat'a ait bir olgu olarak takdim eder. Ebû Hanîfe iki ayrı yerde geçmektedir: hem Kûfe'nin muhaddis ve fakihleri arasında (L6:256, B6:368 vd.) hem de Bağdat'ın muhaddis ve fakihleri arasında (L7/2:67, B7:322). Daha sonraki herhangi bir Kûfeli Ebû Hanîfe ile ilişkilendirilmediği gibi, yalnızca bir tek Kûfeli, Zûfer b. el-Hüzeyl (L6:270, B6:387 vd.) *re'y* ile özdeşleştirilmiştir. Daha sonraki bir Basralı da yine aynı şekilde Ebû Hanîfe ile ilişkilendirilmeksizin re'y ile ilişkilendirilmiştir: Yûsuf b. Hâlid es-Semtî (L7/2:47, B7:292 vd.).

---

25 Bk. J. W. Fück, "İbn Sa'd", *EI²*, [III, 922-23]. Fuat Sezgin (*GAS*, I, 300) ise, söz konusu şahsın Hâris b. Ebû Üsâme et-Temîmî (ö. 282/896) olduğunu söylüyor. Elimizdeki *Tabakât* yazmalarından birisinin, İbn Fehm ve Hâris b. Ebû Üsâme rivayetlerini biraraya getirdiği söylenir (İbn Sa'd, *Biographien*, V, ix). *Tabakât*'ta geçen ve sonradan eklenmiş ilaveler gibi görünen pek çok rivayetin *Târîhu Bağdâd*'da Hüseyin b. Fehm'den geliyormuş gibi nakledilmesi, Fück'ün görüşünü desteklemektedir: Örneğin Mus'ab ez-Zübeyrî (ö. 224/839?) hk. bk. L7/2:84, B7:344 = Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 114. Krş. *a.g.e.*, XII, 415 (nitekim burada Ebû Ubeyd [ö. 224/839?] hakkındaki bilgi "Muhammed b. Sa'd → Hüseyin b. Fehm" kanalıyla gelmektedir) = L7/2:93, B7:355. Kuşkusuz zaman zaman İbn Fehm'e ait olan bilgi ile İbn Sa'd'a ait olan bilginin karıştığını da görebiliriz: örneğin *a.g.e.*, VII, 83'te 230'lu yıllar hakkındaki bilgi "İbn Sa'd → İbn Fehm" kanalıyla gelmektedir (L7/2:93, B7:355). Göründüğü kadarıyla *Târîhu Bağdâd*'da (X, 448) İbn Fehm'e *Tesmiyetü men kâne bi Bağdâd mine'l-ulemâ* adında müstakil bir eser nispet edilmekte, ayrıca İbn Fehm ve İbn Sa'd'a birlikte *Tesmiyetü men kâne bi Bağdâd mine'l-muhaddisîn* adında bir başka eser nispet edilmektedir (XII, 229). Muhtemelen *Tabakât*'ın farklı coğrafi bölümleri zaman zaman müstakil bir eser gibi elden ele dolaşmıştır. Söz konusu şahsın ismi *Tabakât*'ın kendisinde de "Hüseyin b. el-Fehm" şeklindedir (L7/2:94, B7:357).

Buna karşın, İbn Sa'd'ın Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin görüşlerini rivayet eden kişiler olarak işaret ettiği isimlerin hemen hepsi Bağdatlı gibi görünmektedirler: Ebû Yûsuf (L7/2:73 vd.), Esed b. Amr el-Becelî (L7/2:74, B7:331), Âfiye b. Yezîd el-Evdî (L7/2:74, B7:331), Muhammed eş-Şeybânî (L7/2:78, B7:336 vd.), Yûsuf b. Ebû Yûsuf (L7/2:78 vd., B7:337), Hüseyin b. İbrahim b. el-Hur (L7/2:87 vd., B7:348) ve Bişr b. el-Velîd el-Kindî (L7/2:93, B7:355 vd.). Daha sonraki Hanefî gelenek kendisini ilk *ashâb* arasına yerleştirmekle birlikte,[26] Muallâ b. Mansûr özel olarak Ebû Hanîfe ile değil *re'y* ile ilişkilendirilmiştir (L7/2:82, B7:341). İbn Sa'd tarafından Ebû Hanîfe'nin *ashâb*ı olarak tanımlanan kişiler arasında Bağdatlı olmayan tek isim, kendisine Horasan fakihleri ve muhaddisleri arasında yer verilen Nadr b. Muhammed el-Mervezî'dir (L7/2:105, B7:373).

İbn Sa'd'ın Hanefîliği Bağdat kökenli bir olgu olarak tanımlaması, Nurit Tsafrir'in esas itibariyle [Muhammed b. Halef] el-Vekî'in *Ahbâru'l-kudât*'ında kaydedilen yargı atamalarından hareketle ulaştığı şu kanaat ile örtüşmektedir: Hanefîlik İslâm'ın üçüncü yüzyılına kadar Kûfe ve Basra fıkhına etkin bir biçimde hâkim değildi.[27] Bu şehirlerin her ikisi açısından da dışarıdan gelen hâricî bir etki konumundaydı.

Aslında erken dönem Kûfe Hanefîliğinin izlerini çok uzun zaman önce kaybetmiş olmalıyız. Hanefî mezhebi hakkında elimizde mevcut en eski tabakât kitabı olan *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih* adlı eserin sahibi olan Hanefî biyografi yazarı Saymerî, Ebû Hanîfe'nin *ashâb*ı olduğu ileri sürülen kişileri sıraladıktan sonra, Ebû Yûsuf, Zûfer ve Şeybânî'nin öğrencileriyle başlayarak Ebû'l-Hasan el-Kerhî'ye (ö. 340/952) kadar mezhebin önde gelen yirmi dört seçkin şahsiyetini daha sayar.[28] Göründüğü kadarıyla bu yirmi dört kişiden yalnızca bir tanesi Kûfelidir; o da fıkhı Ebû Yûsuf'tan öğrendiği rivayet edilen (bu durumda aslında büyük ihtimalle Bağdat'ta yetişmiş olmalıdır) bir Mısır kadısıdır.[29] Bu yirmi dört kişiden on tanesi

26 Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe* (Haydarâbâd = Beyrut 1976) s. 154.

27 Nurit Tsafrir, *The Spread of Hanafi School in the Western Regions of the 'Abbâsid Caliphate Up to the End of the Third Century A.H.*, doktora tezi, Princeton, 1993, bölüm 2, 3.

28 Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe* (Haydarâbâd = Beyrut 1976), s. 154-62.

29 İbrahim b. el-Cerrâh (ö. 217/832?: Eski Kahire); hk. bk. Kureşî, *Cevâhir* (Kahire), I, 75-77 (başka kaynaklara atıflar da içermektedir).

Bağdat'tan, yedisi Cibâl'den, dördü Basra'dan, birisi Eski Kahire'den olup, diğer ikisi hakkında neredeyse hiçbir bilgiye sahip değiliz.[30] O dönemde Kûfe Hanefîliğini ihmal eden yalnızca İbn Sa'd olmayıp Hanefî kaynakları bile Kûfe'de gelişen bir Hanefî ekolünün varlığına işaret etmezler.

İbn Sa'd'ın Medinelileri ele aldığı bölümde Mâlik'in önemli bir yeri vardır; zira içinde bulunduğu *tabaka*nın başında yer almaktadır.[31] Burada onun *ashâb*ından (İbn Abdülber tarafından belirlenenler) şu isimler karşımıza çıkar: Medineliler arasında Abdülazîz b. Ebû Hâzim (L5:313 vd., B5:424), Ma'n b. Îsâ (L5:324, B5:437), Abdullah b. Nâfi' es-Sâiğ (L5:324, B5:438), Abdullah b. Nâfi' ez-Zübeyrî (L5:325, B5:439) ve Abdülmelik İbnü'l-Mâcişûn (L5:327, B5:422); Basralılar arasında Ka'nebî (L7/2:302, B7:302); Mısırlılar arasında İbn Vehb (L7/2:205, B7:518) ve Abdullah b. Abdülhakem (L7/2:205, B7:518). İbn Sa'd'ın eserinde yer alan isimler, Halîfe b. Hayyât'ın *Tabakât*'ında yer alanların üç katıdır.

İbn Sa'd'ın açıkça "Mâlik'in ashâbı" ya da ona bağlı kişiler olarak tanımladığı isimler ise nispeten farklıdır: Medine'de Abdullah b. Nâfi' es-Sâiğ (ö. 206/821-22; L5:324, B5:438), Mutarrif b. Abdullah (ö. 220/835, L5:325, B5:438 vd.), Atîk b. Ya'kûb (ö. 227 veya 228/yak. 842; L5:326, B5:439 vd.) ve Abdülmelik İbnü'l-Mâcişûn (L5:327, B5:442). Basralılardan Bişr b. Ömer ez-Zehrânî (ö. 209/824; L7/2:52, B7:300) ve Ka'nebî (L7/2:54, B7:302), aynı şekilde Bağdat'ta da *Muvatta'* râvisi olan Mus'ab ez-Zübeyrî (ö. 236/851; L7/2:84, B7:344), özellikle *ashâb* olarak değil, ama Mâlik'ten çok rivayette bulunan kişiler olarak tanımlanırlar. Mâlik'in Horasan veya Mısır'daki herhangi bir kişiyle ilişkisinden söz edilmez. İbn Sa'd'ın Mısır Mâlikîliği gibi bir şeyden söz etmemesinden hareketle böyle

30 Hasan b. Ebû Mâlik (ö. 204/819-20) ve Süleyman b. Şuayb el-Keysânî. İkinci şahsın Kureşî tarafından daha sonra yaşamış aynı adlı bir Mısırlı ile karıştırıldığı kesindir (bk. Kureşî, *Cevâhir* [Kahire], II, 234-34; Sem'ânî, *el-Ensâb* [nşr. A. Ömer el-Bârûdî], 5 cilt, Beyrut, 1408/1988, V, 123: "Keysânî" md.). Saymerî (*Ahbâru Ebî Hanîfe* [Haydarâbâd = Beyrut 1976], s. 168), Horasan Hanefîlerinin listesini vermeyi ihmal ettiğini açıkça ifade etmektedir.

31 *Tabakât*'ın Leiden baskısında (aynı şekilde yeri geldiğinde Beyrut baskısında) Medinelilerin birçok nesli –ki bunlara Mâlik'in neslinin ilk yarısı da dâhildir- eksiktir. Bu boşluk artık şu eser tarafından kapatılmaktadır: İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ: el-Kısmü'l-mütemmim li tâbi'î ehli'l-Medîne ve men ba'dehüm min rub'i't-tabakâti's-sâlise ilâ muntesafi't-tabakâti's-sâdise*, nşr. Ziyâd Muhammed Mansûr, Medine, 1403/1983.

bir şeyin mevcut olmadığı sonucuna varmak aşırı bir yorum olacaktır. Zira birbirinden bağımsız bir takım deliller zaman zaman bunun aksini ispatlamaktadır. Örneğin, *el-Mûdevvene* gibi bugüne ulaşan fıkıh metinleri, Mısırlıların Medine'den aldıkları eğitimin oldukça önemli olduğunu ortaya koyar. Mısır Mâlikîliğinin h. 240'lı yılların sonlarında (m. 860'lı yılların başları) Bağdat'ta çok az tanındığını ifade etmek mâkul bir çıkarım gibi görünmektedir. eş-Şâfiî ve onun Mısırlı *ashâb*ı, Halîfe b. Hayyât'ın eserlerinde olduğu gibi İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ında da hiç görülmezler (Bunun tek istisnası Humeydî'dir (L5:368, B5:502); ancak onunla eş-Şâfiî arasında da açıktan bir ilişki kurulmaz). Dolayısıyla şunu da rahatlıkla ifade edebiliriz ki, Mısır Şâfiîliği Bağdat'ta henüz tanınmıyordu.

İbn Sa'd, sahâbe isimlerini düzenlerken Halîfe'den farklı bir yol izlemiş ve müslüman oluş tarihlerini dikkate almıştır.[32] Aynı şekilde büyük şehir merkezlerini de ondan farklı bir şekilde sıralamıştır: Kûfe, Basra, Medine ve Mekke şeklinde değil; Medine, Mekke, Kûfe ve Basra şeklinde. Hicaz'ın önemi, Halîfe'nin *Târîh*'inden *Tabakât*'ına geçtiğimizde nasıl artıyorsa, aynı şekilde Halîfe'nin *Tabakât*'ından İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ına geçtiğimizde daha da artmaktadır. Aşağıda üzerinde duracağımız bu eğilim Fesevî ile birlikte devam edecektir.

İbn Sa'd'ın tek tek muhaddisler ve fakihler hakkındaki değerlendirmeleri, onun bu şehirlerden birisini diğerlerine tercih ettiğini açıkça ortaya koymaz. Onun söz ettiği zayıf râvilerin oranı Basra'da en az, Kûfe ve Medine'de daha fazladır. Tek tek muhaddisler ve fakihler hakkındaki değerledirmeleri iki önemli karşıtlığın daha varlığını ima etmektedir: birincisi *re'ye* (doğrudan akıl yürütme) karşı *hadis* ve *âsâr* (rivayet edilen malzeme); ikincisi farklı bid'atlere/sapıklıklara karşı *Sünnet* (burada "sahih din/ortodoksi" anlamında).

Hadis-re'y karşıtlığı bağlamında, İbn Sa'd'ın bazı erken dönem âlimlerinin farazî fıkıh, yani re'y ile meşgul olduklarını kabul ettiği anlaşılıyor. Örneğin [*Tabakât*'ta], meşhur Mekkeli fakih İbn Cüreyc'in, Atâ b. Ebû Rebâh (ö. 124 veya 125/yak. 742) hakkında şöyle dediği aktarılır:

32 Ömerî, "Mukaddime" (*Tabakât*), s. 38-39.

> O birşey naklettiğinde ve ben kendisine "Bu ilim mi yoksa re'y midir?" diye sorduğumda, şayet rivayet yoluyla nakledilmişse (*in kāne eseran*) "Bu ilimdir" der, yok eğer re'y ise "Bu re'ydir" derdi. (L5:345, B5:469)

> İbn Sa'd dahası "Şa'bî'nin *re'*yini [fıkhî görüşlerini] aktaran *hadis* rivayetlerine" atıfta bulunur (L6:243, B6:349). Bir başka yerde de şunu ifade eder: "Eğer Hasan-ı Basrî gençliğinde sahâbeyi görseydi, onlar kendisinin re'yine ihtiyaç duyarlardı." (L7/1:117, B7:161)

Re'ye bu şekilde olumlu bir değer verilmesi, kelimenin asıl anlamıyla da uyum içerisindedir. Bu yaklaşım, aynı şekilde İbn Sa'd'ın ehl-i hadîs mensubu çağdaşları tarafından (sonraki nesillerin görüşlerinden farklı olarak) Müslümanların ilk nesillerine ait görüşlere karşı duyulan saygı ile de örtüşmektedir ki, bu saygıyı Ahmed b. Hanbel'in fıkıh eserlerinde açıkça görmekteyiz.[33]

Bununla birlikte, İbn Sa'd'ın rivayet[ler]e bağlılığı, akıl yürütme yoluyla fetvâ vermeye tercih ettiği de aşikardır. *Tabakāt*'ta, meşhur Basralı muhaddis Hammâd b. Zeyd'in, Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/748-49) hakkında şunları söylediği nakledilir:

> Eyyûb'e bir şey soruldu ve o "Bu konuda bana herhangi bir bilgi ulaşmadı" diye cevap verdi. "Kendi görüşünle [re'y] cevap ver" denilince de, kendisine herhangi bir görüş de ulaşmadığını söyledi. (L7/2:14, B7:247)

Basralı Şa'bî (ö. 105/723-24?) ile geçen benzer bir konuşma ise Şa'bî'nin daha renkli bir ifadesiyle sonuçlanır: "Ne yapacaksın benim görüşümü? Benim görüşümün üzerine işe!" (L7/2:16, B7:250)

İbn Sa'd'ın daha sonraki şahısların re'y ile meşguliyetlerini tasvir ederken kullandığı üslup da benzer bir biçimde hoşnutsuzluk ifade etmektedir. Örneğin Ebû Yûsuf hakkında şunları söyler:

> O önceleri, Muhaddis'in yanına gider, elli veya altmış hadis ezberler, sonra da gidip onları insanlara yazdırırdı. Daha sonra Ebû Hanîfe

33 Spectorsky, "Ahmad Ibn Hanbal's *Fiqh*", s. 461-65.

en-Nu'mân b. Sâbit'e bağlandı ve *fıkıh* öğrendi. Re'yin etkisinde kaldı ve hadisten uzaklaştı. (L7/2:74, B7:330)

Burada "fıkıh" (hukuk ilmi), hadise veya re'ye indirgenemeyecek özel bir kategori olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin İbn Sa'd, Muallâ b. Mansûr'u bir *hadis*, *re'y* ve *fıkıh* üstadı olarak tanımlar: "Bazı muhaddisler (*ashâbü'l-hadîs*) ondan [her türlü bilgiyi] rivayet ederken, bazıları ondan re'y rivayet etmezler" (L7/2:82, B7:341). Ayrıca re'y erken dönem simaları söz konusu olduğunda kabul edilip sonrakiler söz konusu olduğunda reddedildiği hâlde, fıkhın çağdaş sayılabilecek kişiler söz konusu olduğunda bile makbul sayıldığı görülmektedir. Örneğin Mâlikî Abdülmelik İbnü'l-Mâcişûn, hem *fıkıh* hem de *rivâyet* (hadis) sahibi olduğu için [*lehû fıkh ve rivâye*] takdir edilmektedir (L5:327, B5:442).

Bid'atçiliğe karşı Sünnet söz konusu olduğunda ise, öyle görünüyor ki asıl düşmanlar Mürcie, Kaderiyye ve Şîa'dır. Mürcie'nin meşhurlarının önemli bir kısmı Kûfeli olmakla birlikte, geri kalanları Mekke, Basra, Medâin ve Horasan'da bulunmakta ve doktrinin bir Medineli olan Hasan b. el-Hanefiyye (B5:328) tarafından ortaya konduğu kabul edilmektedir. Medâinli Şebâbe b. Sevvâr örneğinde olduğu gibi (L7/2:66, B7:320), hem bir Mürcî hem de güvenilir bir muhaddis olmak mümkündü. Kaderîlerin sayısı daha az olup ya Basralı ya da Şamlıdırlar. Aynı şekilde Basralı Hişâm b. Abdullah (ö. 152/769-70?) örneğinde olduğu gibi (L7/2:37, B7:279), hem *kader* hakkında konuşmak hem de güvenilir bir muhaddis olarak kalabilmek mümkündü. Şiîlik de zaman zaman hadiste güvenilir olmakla bağdaşıyordu. Örneğin, bir Vâsıtlı olan ve bir süre Halife Hârûn [er-Reşîd] tarafından Bağdat'ta hapsedildikten sonra oraya yerleşen Abbâd b. el-Avvâm (ö. 185/801-802) böyle birisiydi (L7/2:73, B7:330). Şiîlik farklı derecelerde (*şedîd*, *mûfrit*) olabilmekte, fakat kimse Râfızîlik ile suçlanmamaktadır. Şüphesiz mezhep mensupları zaman zaman diğer mezhep mensuplarına saldırmayı kendilerine câzip gösterebilirler. Örneğin, bir Basralı Şiî olan Avf b. Ebû Cemîle (ö. 146/763-64), Mu'tezilî Amr b. Ubeyd'in yalancılığını gözler önüne sermektedir (L7/2:22, B7258). Amr, [İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ında] biyografisine yer verilen tek Mu'tezilî'dir.

Pek çok Bağdatlı'nın *vakf* görüşünü (Kur'an'ın yaratılmış ya da yaratılmamış olduğunu söylemeyi reddetmek) savunduğu kaydedilmekle

birlikte, İbn Sa'd'ın herhangi bir kimseyi "açıkça Kur'an'ın yaratılmış olduğunu kabul etmekle" itham etmediği ortadadır. Yine başka herhangi bir gerekçeyle "Cehmî" olarak itham edilen bir kimseye de rastlamayız. Bu terim Ahmed b. Hanbel'in söyleminde, Kur'an'ın yaratılmış olduğunu söyleyen, cehennemin ebedî olduğunu inkâr eden vb. kimseler için kullanılır. Tahmin edilebileceği gibi, imanın ya da Kur'an telaffuzunun (*lafz*) yaratılmışlığı konusunda Mihne sonrası dönemin tartışmaları henüz ortaya çıkmamıştır. Daha şaşırtıcı bir durum olmak üzere, *sâhibü'r-re'y* ifadesi nispeten yaygın olmakla birlikte *sâhibü kelâm* ifadesine hiç rastlanmaz. İbn Sa'd ve onun kitabını redakte eden kişi, kitapta bir ehl-i hadîs olarak görünmelerine rağmen, tam olarak III. (IX.) yüzyıl Hanbelîlerinin dilini kullanmazlar.

Söz konusu karşıtlığın olumlu yönüne gelindiğinde, İbn Sa'd pek çok kişiyi *sâhibü sünne*, kimilerini de *sâhibü sünne ve cemâa* olarak tanımlamaktadır.* Bu ikinci terimdeki ilave muhtemelen Şîa karşıtlığını vurgulamaktaydı. Ancak burada söz konusu olan, Şîa karşıtlığının her türlüsü değildi; çünkü pek çok Basralı aynı zamanda "Osmânî" lakabıyla da anılmaktaydı. *Ashâbü's-sünne* diğer büyük şehirlere nazaran Kûfe'de daha fazlaydı. Bunun sebebi de muhtemelen, Kûfe'nin bir çatışma merkezi olması ve burada tavırların daha belirgin bir biçimde ortaya konmasıdır. *Sâhibü sünne* olmak ile üretken ve güvenilir bir muhaddis olmak arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Örneğin Bağdatlı İbrahim b. Ebü'l-Leys hadiste zayıf kabul edilmiştir (L7/2:97; B7:360).

Fesevî (ö. 277/890)

Doğrudan III. (IX.) yüzyıla ait bir diğer biyografi/tabakât kaynağı, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Sûfyân el-Fesevî'nin *Kitâbü'l-Ma'rife ve't-târîh* adlı eseridir. Fesevî, Fars bölgesindeki Fesâ şehrine nispetle tanınır.[34] Fesevî, Basra, Hicaz, Mısır, Suriye ve Mezopotamya'da hadis toplamıştır. 237/851-52 yılına doğru Fars bölgesine geri dönmüş ve 240/854-55'te

---

* Tespit edebildiğimiz kadarıyla, sekiz kişi *sâhibü sünne* (bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VI, 385, 390; VII, 347, 358, 359, 360, 487, 488), altı kişi de *sâhibü sünne ve'l-cemâa* (VI, 378, 386, 389, 394, 397, 405) şeklinde tanımlanmıştır. -çev.-

34 Sem'ânî, *el-Ensâb* (Beyrut), IV, 384 ("Fesevî" md.).

Belh'e ulaşmış,[35] ancak tekrar Basra'ya dönerek 277/890 yılında orada vefat etmiştir. Fesevî, *Kütüb-i Sitte*'nin ikisinde ismine rastladığımız saygın bir muhaddistir.[36]

Kitâbü'l-Ma'rife ve't-târîh (bundan böyle *KMT* olarak atıf yapılacak) adlı eserinin yalnızca bir kısmı yazma olarak bugüne ulaşmıştır. Büyük bir kısmı Ekrem Ziya Ömerî tarafından neşredilmiş olup bu neşrin en mükemmel şekli üçüncü baskısıdır ve bu makalede yapılan atıflar da bu baskıya aittir.[37] Ömerî kitabın sonunda, başka yazarlar tarafından yapılmış olan ve *KMT*'nin kayıp parçalarını temsil etmesi muhtemel bir takım alıntılara da yer verir (III, 248-576).

Yalnızca tarihlerden hareket edecek olursak, Fesevî'nin *KMT*'si hemen hemen İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ı ile aynı döneme aittir; zira kaydedilen en son tarih aynı şekilde Ahmed b. Hanbel'in vefat tarihi olan 241/855'tir (I, 213). *KMT*'yi neşreden, Fesevî'nin kitabı üçüncü yüzyılın ilk yarısında (yani 251/866'dan önce) derlediği kanaatindedir. Kronolojik bölüm dikkate alındığında bu muhtemel görünmekle birlikte, daha sonraki bölüm dikkate alındığında böyle bir ihtimal zayıflamaktadır.[38] Çünkü sık sık rivayet senedlerinin başında açıkça Fesevî'nin ismi zikredilmekte ve şu ifadede olduğu gibi zaman zaman Fesevî'den üçüncü şahıs olarak söz edilmektedir: "O, İbn Tâvûs'a ve diğer bir kişiye daha aktardı. Bu diğer kişinin adını Humeydî zikretmiş, ancak Ebû Yûsuf (Fesevî) unutmuştur" (II, 691). Ayrıca *KMT* garip bir biçimde düzensiz bir kitaptır. Yalnızca girişteki kronoloji –yani başlıkta yer alan *Târîh*- kısmı bilinçli bir derlemenin ürünü gibi görünmektedir ki o da, Ahmed'in h. 241 yılındaki vefatı ve Fesevî'nin h. 242 yılından sonraya rastlayan faaliyetleri ile sona erer. Daha sonra, isim sırasına göre sahâbeyi ele alan kısım gelmektedir: önce Abâdile (I, 238), ardından Osmanlar (I, 271) vb. Bu dizim, İbn Sa'd'ın

35 Ömerî'nin *Kitâbü'l-Ma'rife ve't-târîh* neşrine yazdığı girişteki özete bakılabilir: E. Ziya Ömerî, "Mukaddime" [neşredenin girişi]: Fesevî, *Kitâbü'l-Ma'rife ve't-târîh* (*KMT*), nşr. Ekrem Ziya Ömerî, Medine, 1410/1989 içinde, I, 8-11.

36 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, XI, 385-86.

37 Miklos Muranyi'nin *Beiträge zur Geschichte der Hadît und Rechtsgelehrsamkeit der Malikiyya in Nordafrika bis zum 5. Jh. d. H.* (Wiesbaden, 1997) adlı eserine başvurma imkanım olmadı.

38 Ömerî, "Mukaddime" (*KMT*), I, 42.

Tabakāt'ından farkı olmayan bir tabakât kitabının başlangıcını çağrıştırmaktadır ve gerçekten yüzyılın ilk yarısında Fesevî tarafından yazılmış olması mümkündür.

Ne var ki Fesevî, Medineli tâbiîne geçmeden önce, Mısırlı Leys b. Sa'd'ın Mâlik'e yazdığı bir mektuba ve ardından Mâlik'in cevabına yer verir. Ancak kitabı neşreden bunları bir başka yere kaydırmıştır (I, 346, 687-95). Eğer bu mektuplar asıl yerinde kalmış olsalardı, bu durum kitapta sık sık rastlanacak olan konudan sapma örneklerinden birisini teşkil etmiş olacaktı. Bunlara bir örnek vermek gerekirse; künyeler hakkındaki bir bölüm (II, 67-85), aniden Sûfyân b. Uyeyne'nin kendilerinden hadis rivayet ettiği ve bazı değerlendirmeler yaptığı kişilerin listesine dönüşür, sonra Humeydî'nin daha başka kişiler hakkındaki değerlendirmeleriyle devam eder (114 vd.) ve birkaç sayfa boyunca tekrar künyelere dönülür (117 vd., 123). Sonra düzensiz bir şekilde tekrar Sûfyân b. Uyeyne'nin [hadis aldığı] şeyhlerine, Humeydî'nin şeyhlerine ve nihayet yine künyelere dönülür –ara ara yine konudan sapmalar yer almak üzere (168-74, 203-207, 210 vd., 231-45). Bu durum, kendi notlarını bir ya da daha fazla sayıda öğrenciye okuyan/arz eden bir Fesevî görüntüsü ortaya çıkarmaktadır. *KMT*'nin gerek Halîfe b. Hayyât ve İbn Sa'd'ın kitaplarında çok net bir biçimde görülmeyen bir takım temalar, gerekse III. (IX.) yüzyıl Bağdat'ında yaşanan Hanefî-Mâlikî mücadelesi hakkındaki bilgilerimiz konusunda kaydettiği ilerleme de, yine [kitabın yazılış tarihi olarak] Fesevî'nin ölümüne yakın bir tarihi akla getirmektedir ki, aşağıda üzerinde durulacaktır.

Yine V. (XI.) yüzyılda Saymerî tarafından anıldıkları şekliyle önde gelen Hanefîlerle başlayacak olursak, Fesevî'nin yer verdiği isimlerin sayısı hem Halîfe b. Hayyât hem de İbn Sa'd'ın yer verdiklerinden daha azdır. Bu kısmen, kendisinin görüp duyduğu kadarıyla Bağdat'a da Kûfe'ye de hiç gitmemiş olmasıyla ilgili olmalıdır. Ancak muhtemelen onun Hanefî mezhebine yönelik açık muhalefetinin bu konudaki etkisi daha fazladır. Onun açıkça Ebû Hanîfe ile ilişkilendirdiği kişiler, Ebû Yûsuf, Hafs b. Gıyâs, Kâsım b. Ma'n, Vekî' b. el-Cerrâh, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Ebû Âsım ed-Dahhâk b. Mahled ve İbnü'l-Mübârek'tir. Bunların çoğu İbn Sa'd tarafından Hanefîlik'le herhangi bir ilişki kurulmaksızın zikredilmişlerdi. Fesevî ise büyük bir kısmını tümüyle Ebû Hanîfe'nin muhalifleri olarak

tanımlar. Örneğin Hafs b. Gıyâs, Ebû Hanîfe'nin bir gün içerisinde aynı mesele hakkında beş farklı görüş beyan etmesinden yakınır (II, 789). Vekî' b. el-Cerrâh, Ebû Hanîfe'nin (kendi kendisini suçlayıcı bir biçimde) şöyle dediğini nakleder: "Bazı kıyaslar bir mescide işemekten daha çirkindir" (I, 673). (Kullanılan ifadeler doğrudan [Ebû Hanîfe'nin ağzından] bir aktarımı ima etmemektedir ve Vekî' aynı şekilde Medineli Rebîatürre'y'den [ö. 136/753-54] de kıyas karşıtı ifadeler aktarmıştır). Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Sûfyân es-Sevrî'den naklen Ebû Hanîfe'nin iki defa *kûfûr*den dönmeye/ tövbe etmeye davet edildiğini aktarır (II, 786). Ebû Âsım ed-Dahhâk b. Mahled, daha önce Sevrî tarafından da suçlandığı gibi, Ebû Hanîfe'nin İbn Abbâs'ın çizgisini doğru temsil edemediğini beyan eder (III, 14). Rivayete göre İbnü'l-Mübârek, Ebû Hanîfe'nin bir Mürciî olduğunu söylemiştir (II, 783). Ayrıca, Ebû Yûsuf aleyinde ithamda bulunmak durumunda kaldığında, arkasında kılınan namazın iade edilmesi gerektiği tavsiyesinde bulunmuş (ki onun bir kâfir olduğunu ima etmektedir) ve onun adını zikretmekten duyduğu nefreti ifade etmiştir. Bir muhalif gibi görünmese de Ebû Yûsuf'un, Ebû Hanîfe'nin bir Cehmî ve bir Mürciî olduğunu itiraf ettiği nakledilir (II, 782 ve 783). Diğer bir Kûfeli, Kâsım b. Ma'n'ı Ebû Hanîfe'nin yanına gittiği için şöyle eleştirir: "O seni re'ye o denli hâkim kılar ki, âdeta lokma yapıp ağzına verir; ancak *fıkıh* açısından eli boş olarak evine dönersin" (II, 790).

Aynı eleştiriyi Hatîb el-Bağdâdî de aynı Kûfeli'den nakleder, fakat eleştiri ya "bir kimseye" (Fesevî'nin içinde yer almadığı bir isnad) ya da "bir topluluğa" (her ikisinde de Fesevî'nin yer almadığı iki isnad) yöneliktir.[39] Bazı ehl-i hadîs mensupları, Ebû Hanîfe ile ilişkisini vurgulayarak Kâsım b. Ma'n'ın şöhretini lekelemek istemiş olmalıdırlar. Ya da birileri hikayeye Kâsım b. Ma'n'ın ismini de karıştırarak bunu yapmaya çalışmış olabilirler. Farklı rivayetler iki konuda bizleri kesin bir dille uyarmaktadır: Birincisi, nükteli sözler şahıslardan daha kolay hatırlanır. İkincisi, bu polemiklerden herhangi birisi hakkında belgeye dayanan sağlam kayıtlar bulabileceğimizi düşünmemeliyiz.

---

39 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 416 (gözden geçirilmiş baskının 446. sayfası, Hanefîlik taraftarı dipnotlarla birlikte). Rivayetin kısmen tahrif edilmiş ve Kâsım'ı dışarıda bırakan bir versiyonu için bk. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-'İlel* (nşr. Vasiyyullah), I, 387 = *el-Câmi' fi'l-'İlel* (nşr. Beyzûn), I, 150.

Açıkça Hanefîlik karşıtı olan bu ifadelerin çoğunun yer aldığı bölümün başlığı şöyledir: "Kûfe, Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit ve *Ashâbı*, A'meş ve Diğerleri Hakkında Ulaşan Bilgiler" (II, 746-795). Bölüm âhirete ilişkin rivayetlerle başlar. Benim hesaplamalarıma göre, bu bölümde Ebû Hanîfe hakkında otuz üç, Hammâd b. Ebû Süleyman hakkında beş, Ebû Yûsuf hakkında dört ve geriye kalan diğer altı şahıs hakkında bir veya iki (birisinde Şeybânî de dahil olmak üzere: II, 791) küçük düşürücü ifade yer almaktadır. Fesevî'nin Ebû Hanîfe ve takipçilerine yönelik hasmâne tavrının İbn Sa'd'a nazaran daha güçlü olduğu farkedilmektedir. Ebû Hanîfe'yi daha önceki Kûfeli fakihler ile birlikte değerlendirmesi ise (daha sonraki müstensihlerce ilave edilmiş olması muhtemel olmakla birlikte, bölüm başlığı bunu daha açık bir biçimde ortaya koyar), İbn Sa'd'ın Ebû Hanîfe ve takipçilerini Bağdat'la özdeşleştirme yaklaşımına göre ciddi bir değişimi ifade etmektedir.

Mâlikîliğe gelince, [önceki kitaplarla karşılaştırıldığında] *KMT*'de daha fazla bilgi yer almakta ve daha fazla kişi Mâlik ile ilişkilendirilmektedir. Örneğin Mısırlı İbn Vehb 150'den fazla isnadda yer alır ve bunların yaklaşık üçte biri doğrudan Mâlik'e dayanır. Geriye kalanlar ise diğer Mısırlı ve Hicazlı Selef âlimlerine dayanmaktadır. İbnü'l-Kâsım, ölümü vesilesiyle 191 yılı olayları içerisinde anılır, ayrıca iki yerde daha adı geçer ve her ikisinde de Mâlik'ten rivayette bulunmaktadır. Eşheb, ölümü vesilesiyle 204 yılı olayları içerisinde anılır, ayrıca dört yerde Mâlik'ten rivayette bulunurken adı geçer. Muhammed b. İbrahim b. Dînâr'a bir yerde rastlarız: İbn Vehb'den nakledildiğine göre, erken dönem Medine fakihlerinden İbn Hürmüz'ün *Sünnet*'e *re'y*den daha fazla değer verdiğini rivayet etmektedir (I, 652). Abdullah b. Nâfi' es-Sâiğ yalnızca, sahâbeden Zeyd b. Sâbit'e kadar uzanan ve onun "Sünnet'in Medine halkının uygulamasından çıkarılabileceği" görüşünü aktaran bir isnadda yer alır (I, 438). Abdülmelik İbnü'l-Mâcişûn'a bir yerde atıf yapılır. Burada İbnü'l-Mâcişûn, [Hz.] Peygamber'in yönetimi ile [Hz.] Ömer'in yönetimi arasındaki farklılıklar konusunda iki sahâbe arasında geçen bir konuşmaya dâir rivayeti Mâlik'ten aktarmaktadır (I, 363). Abdullah b. Gânim el-İfrîkî bir yerde Mâlik'in râvisi olarak geçer (II, 504). Ma'n b. Îsâ on iki yerde geçer ve bunların ikisinde Mâlik'ten rivayette bulunur. Ka'nebî altmıştan fazla yerde karşımıza çıkar ve bunların çoğunda Mâlik'in râvisi durumundadır. Yahyâ b. Yahyâ en-Nîsâbûrî bir yerde doğrudan "bilgi veren" bir kişi

olarak, bir yerde de Mâlik'ten "bilgi aktaran" kişi olarak görülür. Mâlik'in kendisine de farklı râviler aracılığıyla 166 kere atıf yapılır.[40]

Dolayısıyla Mâlik, Medine'nin gelmiş geçmiş en ünlü fakihi olarak karşımıza çıkar. Ancak *KMT*'nin ortaya koyduğu Mâlikî ekolü portresi garip bir biçimde tek taraflıdır. Fesevî'nin başlıca Mekkeli bilgi kaynağı olan Ebû Bekir el-Humeydî (ö. 219/834), esas itibariyle bir ehl-i hadîs olarak tanınır. Fesevî'nin başlıca Mısırlı bilgi kaynağı olan İbn Vehb de, daha sonraki Mâlikî geleneğinde özellikle hadise bağlılığı ile meşhurdur. (Esed b. Furât'ın kendi *Mûdevvene*'sini İbnü'l-Kâsım'dan derlemesi ve İbn Vehb'in Esed'in ihtiyaç duyduğu *re'y*i rivayet etmekten şiddetle kaçınması konusundaki hikayeyi hatırlayalım.[41]) Fesevî'nin Mâlik'ten rivayetler konusunda başvurduğu isim, önde gelen Basralı râvi Abdullah [b. Mesleme] el-Ka'nebî'dir. Ka'nebî, göründüğü kadarıyla büyük ölçüde hadise bağlı bir Basralı Mâlikîdir ve Yahyâ b. Yahyâ [el-Leysî] rivayetinin *re'y* ile yetindiği yerlerde onun *Muvatta'* rivayeti hadisten delillere yer verecektir.[42] Ne var ki, Mâlikî fıkhının önde gelen taraftarları *KMT*'de ya hiç görünmezler ya da nadiren karşımıza çıkarlar. Medine'de Îsâ b. Kinâne (ö. 185/801-802), daha sonraları Mâlik'in ardından onun ders halkasının başına geçmesiyle meşhur olmasına rağmen *KMT*'de hiç yer almaz.[43] Mâlikî fıkhının en meşhur Mısırlı taraftarları ya oldukça zayıf bir biçimde sunulurlar (İbnü'l-Kâsım ve Eşheb böyledir; buna karşın Yûnus b. Abdûla'lâ daha sık görülür –İbn Vehb'in ya da Eşheb'in râvisi olarak-) veya hiç yer almazlar (örneğin Mâlikî doktrinini Batı'ya aktaran râvileri ve Abdullah b. Abdülhakem). Son olarak, Mâlik'in fıkhını [*re'yü Mâlik*] Basra'ya taşıdığı söylenen Ahmed b. el-Muazzel'e (ö. yak. 240/854-55) de rastlayamayız.[44] Fesevî bir yerde *Muvatta'*dan söz eder; fakat burada da amacı yalnızca, birisi dışında *Muvatta'*da adları geçen tüm muhaddislerin güvenilir oldukları değerlendirmesini yapmaktır

40 Ömerî, "Mukaddime" (*KMT*), I, 46.

41 Ebû Bekir el-Mâlikî, *Riyâdu'n-nûfûs*, nşr. Beşîr el-Bekkûş, 2 cilt, Beyrut, 1983, I, 261; M. Talbi, "Kairouan et le mâlikisme espagnol", *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi Provençal*, Paris, 1975, I, 322 [Ayrıca bk. Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 73-74. -çev.-]

42 Turki, "Le *Muwatta'* de Mâlik", s. 10. Ayrıca bk. Melchert, *Formation*, s. 168-69.

43 İbn Abdülber, *İntikâ*, s. 55.

44 İbn Hazm, *el-İhkâm* (Kahire), V, 98 = (2 ciltte 8 cilt, Beyrut, ts.), II, 94.

(I, 425). Yani *Muvatta*'ı bir hadis derlemesi gibi görmektedir. Kısaca *KMT*, Kuzey Afrika ve Endülüs geleneklerinden tanıdığımız Mâlikî mezhebinden farklı, hadis ağırlıklı bir Mâlikî ekolü tasvir etmektedir.*

eş-Şâfiî'nin konumu *KMT*'de belirsizliğini sürdürür. Kronolojik bölümün sonunda Fesevî, kendisiyle Mısır'da karşılaştığı bir kimse hakkında Şamlı muhaddis ve kıraat âlimi Hişâm b. Ammâr (ö. 245/859?) ile aralarında geçen bir konuşmayı nakleder. Hişâm, Leys b. Sa'd ve İbn Lehîa'nın kendisi Mısır'a varmadan önce öldüklerini belirttikten sonra sözlerine şöyle devam eder: "Eski Kâhire'de eş-Şâfiî ile birlikte yemek yedim. Onunla konuştum, o da benimle konuştu (veya tartıştık: *kellemtuhu ve kellemenî*)" (I, 213). Ahmed b. Hanbel, Hişâm'ı Kur'an telaffuzunun (lafz) yaratılmış olduğunu beyan etmekle itham etmiştir.[45] Ahmed'in *kelâm*a ilgi göstermesi sebebiyle eş-Şâfiî'yi tahkir ettiği de nakledilir. Öyle görünüyor ki, Hişâm'ın eş-Şâfiî'yi fıkıh ya da hadisle değil de özellikle *kelâm* ile ilişkilendirmesi de bu suçlamayı teyit etmektedir.[46]

eş-Şâfiî'nin *KMT*'de ikinci defa geçtiği yerde, öğrencisi Harmele [b. Yahyâ] (ö. 243/857) onun şu nükteli ifadesini nakletmektedir: "Hirâm'dan [hadis] rivayet etmek haramdır" (III, 138). Söz konusu şahıs, makbul bir muhaddis olmayan Medineli Hirâm b. Osman'dır (ö. 149/766-67?).[47] eş-Şâfiî'ye bir *ricâl* tenkitçisi olarak rastlamak oldukça istisnai bir durumdur. Fesevî, Harmele'den yaklaşık on yerde daha nakilde bulunmakla birlikte, bunların hiçbirisi eş-Şâfiî'den değil, neredeyse tamamı İbn Vehb'den yapılmış rivayetlerdir. Ebû Bekir el-Humeydî, Fesevî'nin başlıca bilgi kaynaklarından birisi olarak kabul edilebilir. Ancak kendisi İbn Abdülber'in kaydettiği "eş-Şâfiî'nin öğrencileri" listesinin başında yer almasına rağmen,[48] Fesevî onun eş-Şâfiî'den yaptığı herhangi bir rivayete yer verme-

---

* İmam Mâlik'in ilk Basralı öğrencileri Abdurrahman b. Mehdî ve Abdullah b. Mesleme el-Ka'nebî'de görülen "ehl-i hadîs Mâlikîliği" ile Basra'da Ahmed b. el-Muazzel ve öğrencileri eliyle gelişecek Mâlikî fıkıh ekolü hakkında bk. Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 162 vd. -çev.-

45 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XVIII (h. 241-250), 520-28; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, XI, 52-54; ayrıca bk. Hallâl, *Müsned*, s. 556.

46 Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I, 389, 390.

47 Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 277-80.

48 İbn Abdülber, *İntikâ*, s. 104.

miştir. eş-Şâfiî'nin en meşhur öğrencileri olan Büveytî, Müzenî ve Rebî' [b. Süleyman] el-Murâdî de hiç görünmezler. 216/832 ve 230/845 yılları arasında sık sık Mısır'ı ziyaret etmiş olmasına rağmen, Fesevî'nin en azından Mısır Şâfiîliği ile ilgilenmediğini rahatlıkla ifade edebiliriz. Onun bu ilgisizliği, Calder'ın "eş-Şâfiî'ye nispet edilen hacimli ve gelişmiş eserlerin aslında onun ölümünden sonraki yüzyıl boyunca üretildiği" kanaatini ispatlamasa da, kesinlikle bu kanaatle örtüşmektedir.

Ahmed b. Hanbel, hemen hemen her seferinde meşhur bir aracı vasıtasıyla da olsa, *KMT*'de çok sık karşımıza çıkar. Bu aracılar genellikle Seleme b. Şebîb en-Nîsâbûrî, Fadl b. Ziyâd veya Ebû Tâlib'dir ki, her üçü de Hanbelî geleneğinde meşhur isimlerdir.[49] İbn Ebû Ya'lâ, Fadl'dan *KMT*'de yer almayan bir bilgi aktarır. Buna göre Ahmed [b. Hanbel], Mekke'de eş-Şâfiî ile birlikte olmuş ve ondan Kureyş lehçesini öğrenmiş, eş-Şâfiî de Ahmed'den hadis öğrenmiştir.[50] Göründüğü kadarıyla Fesevî, Mâlik ve Medine'ye yönelik aşırı ilgisi sebebiyle, Ahmed ve eş-Şâfiî arasındaki ilişkiyi kurmak konusunda kayıtsız kalmıştır. Hâlbuki böyle bir ilişkinin varlığı, Hanbelî ve Şâfiî geleneklerinin açıkça üzerinde ittifak ettikleri bir husustur. Fesevî, büyük ölçüde onun [bu konudaki] sorulara verdiği cevapları bir araya getiren diğer III. (IX.) yüzyıl derlemecilerinin yaptığı gibi, Ahmed'den hemen hemen bütünüyle bir *ricâl* tenkitçisi olarak faydalanır.[51] Çağdaşı Hanbelîler gibi Fesevî'nin bakış açısına göre de, Ahmed b. Hanbel'i yenilikçi bir fakih olarak takdim etmek muhtemelen iltifatkâr bir yaklaşım olarak görünmeyecekti.

Bölgeler arası denge söz konusu olduğunda da, Fesevî'nin Medine geleneği taraftarlığı İbn Sa'd'a nazaran daha güçlü ve açıktır. Yukarıda bazı örnekler geçmişti. Medine'nin üstünlüğü, Irak'ın özellikle de Kûfe'nin aleyhine bir durum olarak karşımıza çıkar. Peşpeşe altı sayfa Irak'taki hadis ilminin kusurlarına tahsis edilmiştir. Örneğin [Hz.] Âişe'nin şu sözü nakledilir:

---

49 Seleme için bk. İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 168-70; Fadl için bk. *a.g.e.*, I, 251-53; Ebû Tâlib için bk. *a.g.e.*, I, 39-40. Bu bilgiler Fesevî'nin kaynağının, Ömerî tarafından tespit edildiği gibi (bk. Ömerî, "Mukaddime" [*KMT*], I, 89), Zeyd b. Esrem değil Ahmed b. Ahmed olduğunu ortaya koymaktadır.

50 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 252.

51 Örneğin Ahmed [b. Hanbel], *Kitâbü'l-'İlel* (nşr. Vasiyyullah) = *el-Câmi' fi'l-'İlel* (nşr. Beyzûn); Ebû Dâvûd, *Suâlâtü Ebî Dâvûd li'l-İmâm Ahmed [b. Hanbel fî cerhi'r-ruvât ve ta'dîlihim]*, nşr. Ziyâd Muhammed Mansûr, Medine, 1414/1994.

> Ey Irak halkı! Suriyeliler sizden daha iyi durumdadır. Peygamber'in çok sayıda sahâbîsi onlara ulaştı ve bizim bildiğimiz hadisleri onlara rivayet ettiler. Hâlbuki size ulaşan sahâbîlerin sayısı azdır ve sizler bazen bizim bildiğimiz hadisleri rivayet etseniz de, zaman zaman bilmediğimiz hadisler de rivayet ediyorsunuz. (II, 756 vd.)

Yemenli tâbiînden Tâvûs'un da şöyle dediği nakledilir: "Şayet bir Iraklı size yûz hadis rivayet ederse, onların doksan dokuzunu kaldırın atın!" (II, 757). Bir başka rivayete göre, Mekkeli sahâbî Sa'd b. Ebû Vakkâs birisine şöyle demiştir: "Sana hadis vermekten hoşlanmıyorum; çünkü [bir hadis] senin elinde yüze dönüşüyor" (II, 759).

Irak eleştirisi zaman zaman Basra lehindeki övgü ifadelerinde karşımıza çıkar. Abdullah b. Ömer'in bir Basralıya "Basra halkı Kûfe halkından daha iyidir" ya da bir Kûfeliye "[Sizler] ne bedbaht adamlarsınız; ya birer *mahkûm* ya da Hâricîsiniz" (*sibâ'î*, *harûrî*) dediği rivayet edilir (II, 758). Fesevî'nin muhtemelen kendisini de aralarına dâhil etmek zorunda olduğu "mahkûmlar" (yani Arap olmayan mühtedîler) açısından bu durumu telafi etmek mümkündür. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in şöyle dediği rivayet edilir:

> Bilgi (*'ilm*) mahzenlerde saklıdır ve Allah onu dilediğine dağıtır. Eğer O, bilgi konusunda özellikle birilerini tercih edecek olsaydı, buna en lâyık kişiler Ehl-i beyt ... olurdu. Hâlbuki Atâ b. Ebû Rebâh bir Habeşli, Yezîd b. Ebû Habîb Nûbyeli* bir zenci, Hasan-ı Basrî ve İbn Sîrîn de Ensâr'ın himayesine girmiş kimselerdir.** (I, 639)

Ancak açıkça görülüyor ki, Fesevî'nin özsaygısı Basralıların sahip oldukları değerlerden ziyade Mâlik'e ve Medine geleneğine bağlılığından kaynaklanmaktadır.

Fesevî'nin, hadisin *re'y*e karşı verdiği mücadeleye bağlılığı ise İbn Sa'd'a nazaran çok daha güçlüdür. İbn Sa'd'ın Hammâd'dan naklen anlattığı, Eyyûb'un *re'y*e göre fetvâ vermeyi reddettiğine dair hikayenin aynısını aktaran Fesevî (II, 236),[52] bu anlamda daha pek çok şey anlatır.

---

* Nûbye, Mısır'ın güneyi ile Sudan'ın bir kısmını kaplayan Nil Nehri ile Kızıldeniz arasındaki bölgedir. -çev.-

** Yani, hepsi de Arap kökenli olmayan mevâlîdendir. -çev.-

52 Fesevî'nin aktardığı rivayetten açıkça anlaşıldığına göre, Eyyûb'un fetvâsını isteyen ⇨

Kınanmayı hak eden *re'y* ile ilişkilendirdiği kişilerin sayısı daha fazladır ve erken dönem [re'y] örneklerine karşı daha müsamahasız bir görüntü sergiler. Örneğin Şu'be'nin "*Re'y* konusunda onların en mükemmeli Hammâd olmasına karşın, Hakem hadis konusunda daha üstündü" şeklindeki değerlendirmesini aktardıktan sonra, öfkeli bir şekilde kendi yorumunu ekler (ki bu nadiren karşılaşılan bir durumdur): "Ebû Bistâm'ın (yani Şu'be'nin) ifadelerine göre, Hakem her yönden Hammâd'dan daha üstündü" (II, 16 vd.).[53]

Fesevî'nin yaptığı nakillerin çoğu zımnen şunu ortaya koymaktadır: Iraklılar Medinelilerden daha fazla hadis bilgisine sahip oldukları gibi, ehl-i re'y de fıkhî akıl yürütme konusunda ehl-i hadîsten daha etkin ve başarılıdır. Bu durumda savunma amacıyla yapılabilecek şeylerden birisi, Irak'taki hadis bilgisi ve seçkin akıl yürütmenin karşısına Medine'deki güvenilir geleneği koymaktır. Erken dönem Kûfeli fakih İbn Şübrüme'nin şöyle dediği rivayet edilir: "Bazı sorular vardır ki, ne soran kişiye ne de cevap verene herhangi bir itibar kazandırır" (II, 611 vd.). Sahâbî Ebü'd-Derdâ şöyle yakınır: "Ey Irak halkı! Ne *ilim* hakkındaki meselelere sizin kadar kendisini kaptıran ne de onu terketmeye bu kadar hevesli bir kimse gördüm" (II, 772). Bir diğer savunma şekli, *re'y*i sonradan çıkmış bir şey olarak takdim etmektir. Örneğin Şa'bî, İbrahim en-Neha'î hakkında şunları söyler: "Bu tek gözlü adamın gece vakti bana gelip sorular sorması, sonra da gündüz kalkıp fıkhî görüşler beyan etmesi sizi de şaşırtmıyor mu?" (II, 603). Birisi şöyle demiştir:

> Kâsım [b. Muhammed], kendi meclisinde herhangi bir kimseye nadiren cevap verir veya onu azarlardı. Bir gün Rebîa [Rebîatürre'y], Kâsım'ın meclisinde konuştu ve konuşmayı uzattı. Kâsım dışarı çıkınca bana yöneldi ve bana dönerek şöyle dedi: "Bunları senden başkasına söylemezdim. Ne dersin, insanlar arkadaşımızın burada söylediklerini sanki bilmiyorlar mıydı?" (I, 547)

---

kişi "bilinen bir yönetici (emîr)"dir. Fesevî kural olarak yöneticilerle ilişkilere İbn Sa'd'dan daha fazla ilgi gösterir (bk. Ömerî, "Mukaddime" [*KMT*], I, 53). [Burada kastedilen şahıslar Basralı Hammâd b. Zeyd ve hocası Eyyûb es-Sahtiyânî olmalıdır (bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VII, 247). -çev.-]

53 Burada adı geçen şahıslar, Basralı Şu'be (ö. 160/776) ve tâbiinden Kûfeli Hakem b. Uteybe (ö. 113/731-32) ve Hammâd b. Ebû Süleyman'dır.

Karmaşık akıl yürütme üstadlarının bildikleri şeyleri ehl-i hadîs de biliyor, ancak o konular hakkında gevezelik etmiyorlardı.

İbn Sa'd'ın *Tabakāt*'ına nispetle *KMT*'de *fıkh*ı öven ifadeler bulmak daha zordur. Örneğin Ali b. el-Medînî, açıkça *re'y* ile eş değer kabul ettiği *fıkıh* hakkında bir hoşnutsuzluk ifade eder (belki de Fesevî'ye ait ilave bir yorumdur: II, 135 vd.). Kişileri sahip oldukları *fıkıh* (anlaşılırlık, sarâhat) sebebiyle övmek, az sayıdaki erken dönem şahsiyetiyle sınırlandırılmış gibi görünmektedir. Aynı şey *re'y* için de geçerlidir. Örneğin, bir kimse İbn Ebû Necîh'i (ö. 131/748-49?), Atâ'dan sonra Mekkeliler arasında en iyi anlaşılan (*efkah*) kişi olarak över (I, 702).

Bütün unsurlarıyla bid'atçilik *KMT*'de İbn Sa'd'ın *Tabakāt*'ında olduğu kadar göze çarpmaz. Hâlbuki bid'atçiler aynıdır: Mürcie, Kaderiyye ve Şîa'nın yanı sıra Mu'tezile'den tek bir kişi, yani Amr b. Ubeyd. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'nin bir "Mürcî" olduğunu itiraf etmek zorunda kalmıştı. Ancak, söz konusu terim kitabın hiçbir yerinde açıklanmadığı gibi, "Kur'an'ın yaratılmışlığı" görüşüne açıkça yapılmış başka bir atıf da söz konusu değildir. Fesevî zaman zaman Mihne'den söz eder, fakat bu çok önemli bir mesele değildir. Kitabın baş tarafında yer alan kronolojide, ne Mihne kurumuna ne de onunla ilgili önemli dönüm noktalarına yer verilmiştir. Kendisine yapılan atıflarda Ahmed b. Hanbel, Medineli İbn Ebû Üveys ve Bağdatlı Affân'ın* Mihne esnasında net tavırlar benimsediklerini açık bir dille beyan eder (II, 177 vd.).[54] Fesevî *KMT* dışında yalnızca, Ahmed b. Hanbel'in Kerâbîsî ve ılımlı-akılcı arkadaşları hakkındaki eleştirisiyle ilgili rivayetlerden birisinin senedinde yer alır (III, 494); fakat kesinlikle *KMT*'nin kendisine ait olan herhangi bir rivayette karşımıza çıkmaz.[55] Fesevî, Ahmed b. Hanbel ve Bağdatlı

---

* "Bağdat muhaddisi" diye de anılan Ebû Osman Affân b. Müslim (ö. 220/835), Mihne olayında ilk defa sorguya çekilen âlimdir (bk. M. Yaşar Kandemir, "Affân b. Müslim", *DİA*, I, 399-400). -çev.-

54 Ebû Bekir b. Ebû Üveys ev hapsine maruz bırakılmıştı (bk. Ebû'l-Arab, *Kitâbü'l-Mihan*, nşr. Yahyâ Vehîb el-Cebûrî, Beyrut, 1403/1983 = tıpkıbasım 1408/1988, s. 446). Affân'ın da aylığı [atâ] kesilmişti (bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XII, 270-72).

55 Ilımlı-akılcılar (*ehlü'l-isbât* veya *mütekellimî Ehli's-sünne* şeklinde de kullanılır) ve Hanbelîlerin onlara yönelik tartışmaları için bk. "The Adversaries of Ahmad b. Hanbal" [bu kitapta 1. makale].

müntesiplerinden farklı olarak, *kelâm* tehlikesine karşı ilgisizdir. Örneğin Mâlik'in kendisinden önceki Medinelilerden İbn Hürmüz hakkındaki şu övgüsünü nakleder: "O *kelâm* bilir, arzu ve heveslerinin peşinde koşan insanların (yani bid'atçilerin) görüşlerini çürütürdü" (I, 652, 653).

Halîfe b. Hayyât, İbn Sa'd, Fesevî ve III. (IX.) Yüzyılda Halifelerin Din Politikaları

Halîfe b. Hayyât'ın *Târîh*'inden *Tabakât*'ına, Halîfe b. Hayyât'tan İbn Sa'd'a ve yine İbn Sa'd'dan Fesevî'ye doğru gidildikçe, Irak ve akılcı fıkıh [re'y fıkhı] üzerinde odaklanan ilginin Medine ve gelenekçiliğe [ehl-i hadîs] doğru kaydığı görülecektir. Bu öncelikle, giderek kimin daha meşhur olduğuyla ilgili bir meseledir: Iraklılar mı yoksa Medineliler mi? Hanefîler mi yoksa Mâlikîler mi? İbn Sa'd Medineliler ve Mâlikîler üzerine Halîfe'den daha fazla eğilirken, Fesevî'nin onlara yönelik ilgisi ise İbn Sa'd'dan da fazladır. Ortada bir de hangi şehirlerin en üstün konuma sahip olduğu meselesi bulunmaktadır: Halîfe açısından Kûfe ve Basra, İbn Sa'd ve Fesevî açısından ise Mekke ve Medine. Bu yazarların üçünün de Basralı olduğu dikkate alındığında, ilgi odağındaki bu değişimi Basra'da gelişmekte olan Medine ve Mâlik'e bağlı bir ekolle ilişkilendirmek mâkul görünür. Ancak Mâlik burada, meşhur ilk dönem Mısır ve Batı Mâlikî metinlerinde göründüğünden farklı olarak, mutedil Irak ehl-i hadîsi özelliklerine sahiptir.

İlgi odağındaki bu değişim, aynı zamanda [Abbâsî] halifelerinin himayesi alanında yaşanan bir değişimle de paralellik arz eder. Halîfe b. Hayyât'ın *Târîh*'inde geçen tarihlendirmelerin, kitabın Mütevekkil'in başa geçtiği 232 yılı Zilhicce ayına (Ağustos 847) yakın bir tarihte tamamlandığı fikrini verdiğini burada hatırlayalım. Onun *Tabakât*'ı ise, [Basralı muhaddis] Hûdbe b. Hâlid'in 236/850 yılındaki vefatından kısa bir süre sonra tamamlanmış olmalıdır. 234/848-49 yılında Mütevekkil Kur'an hakkında konuşmayı (yani onun hakkında tartışmayı) resmen yasaklamış ve bu konuda vaaz ve sohbetler yapmaları için çok sayıda fakih ve muhaddisi Bağdat ve Sâmerrâ'ya çağırmıştı. Çağrılan muhaddislerin en meşhurları Mus'ab ez-Zübeyrî ile Kûfeli Ebû Bekir (ö. 235/849) ve Osman (ö. 239/853) İbn Ebû Şeybe kardeşlerdi.[56] 236/850-51 yılında (ya

56 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 344 (Sûlî'den naklen); X, 67 (Muhammed b. ⇨

da muhtemelen 238/852-53'te) Mütevekkil, [Hz.] Hüseyin'in türbesini ve etrafındaki binaları yıktırmıştı.[57] *Tabakāt*'ın Peygamber'e yakınlık üzerindeki vurgusunun müslüman olma sırasına göre değil de Abbâs ile başlaması, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe'nin vaazları ve Abbâs'a bağlılık üzerindeki vurgusu konusunda nakledilenlerle tam bir uyum içerisindedir.[58] Yine *Tabakāt*'ın [Hz.] Ali ve evlâdını değil de [Hz.] Abbâs ve evlâdını öne alması da Mütevekkil'in Şîa'ya yönelik husumetiyle bir parallelik arz eder. Halîfe b. Hayyât'ın Kûfe hakkındaki bölümün sonunda, kendi *tabaka*larında İbn Ebû Şeybe kardeşlere de yer vermesi ise göründüğü kadarıyla Mütevekkil'in siyasi desteğine dikkatlerimizi çekmektedir. Son olarak, *Târîh*'ten *Tabakāt*'a geçerken onun Medine söz konusu olduğunda artan ve Irak Hanefîliği söz konusu olduğunda azalan ilgisi de aynı şekilde halifenin siyasi desteğindeki değişimle örtüşmektedir. Nitekim Me'mûn ve ardından gelen iki hâlefi, Hanefîliği tercih etme eğilimine sahip iken (Mihne özellikle bir Hanefî teoloji doktrininin tesis edilmesi şeklinde de okunabilir), Mütevekkil Basralıları ve Kureşîleri tercih ediyordu.[59]

İbn Sa'd'ın *Tabakāt*'ı ile halifelerden herhangi birisinin politikaları arasındaki uyumluluk ilişkisi daha zayıftır. Mütevekkil döneminin son yılları (247/861 yılında öldürülmüştü) söz konusu olduğunda ise oldukça iyi bir uyum mevcuttur. İbn Sa'd'ın eserinden hareketle ortaya konacak olan Mâlikî mezhebi, esas itibariyle Medine kökenli olup Basra ve Bağdat kollarına sahiptir. Öyle görünüyor ki meşhur olması da, Batı'da yayılmasına katkıda bulunan Eseḍ b. Furât'ın *el-Esediyye*'si, İbn Abdülhakem'in

---

Arafe'den, yani Niftaveyh'ten naklen). Mus'ab ez-Zübeyrî ve İbn Ebû Şeybe kardeşler, her iki listede de yer alan ortak isimlerdir.

57 İbnü'l-Cevzî, *Muntaẓam* (Beyrut), XI, 237.

58 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, X, 68. Osman b. Ebû Şeybe, aynı zamanda Abbâsîler lehine hadis rivayet etmesiyle de meşhurdur. Hâlbuki Sûlî'nin 234 yılında vaaz etmeleri için çağrılanlar listesinde yer alan diğer iki muhaddis, yani İbrahim et-Teymî ve Muhammed b. Ebü'ş-Şevârib, özellikle Mütevekkil'i tahkir etmeleriyle tanınırlar (bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 345; XIII, 151; Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, II, 179-81). Her ne kadar Niftaveyh, Mütevekkil'in bu muhaddislere Mu'tezile ve Cehmiyye aleyhinde konuşmalarını emrettiğini ifade etse de, asıl mesele daha ziyade genel olarak Abbâsîler ve özel olarak da Mütevekkil lehine konuşmaları olmalıdır.

59 Mihne ve Hanefîlik hk. bk. M. Hinds, "Mihna", *EI²*. [Ayrıca bk. bu kitapta, s. 76, 81, 89, 99, 102, 116 -çev.-].

el-Muhtasar'ı ve Sahnûn'un *el-Mûdevvene*'si gibi Mâlikî fıkıh kitaplarından ziyade hadis rivayeti yoluyla olmuştur.

Gerek İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ını gerekse Fesevî'nin *KMT*'ini tarihlendirmek açısından Irak'ta yaşanmış en önemli olay, [Kâdî] İsmail b. İshak el-Cehdamî'nin (ö. 282/896) yükselişi gibi görünmektedir. Basra'da Ahmed b. el-Muazzel'den Mâlikî fıkhını öğrenen İsmail, 246/860-61 yılında Bağdat'ın Doğu Yakası kadılığına tayin edilmişti.[60] Mu'tezilî Halife Mühtedî 255/869 yılında onu görevden aldıysa da henüz bir yıl geçmeden Mühtedî öldürüldü ve İsmail tekrar Doğu Yakası'ndaki görevine döndü. Çok geçmeden gölge Halife Muvaffak'ın gönlünü kazandı ve onun desteğiyle 258/871-72 yılında Bağdat'ın Batı Yakası ve Şarkıyye kadılıklarını, 262/875-76 yılında da bütün Bağdat kadılıklarını ele geçirdi.[61] O dönemde başkadı, göründüğü kadarıyla bir Hanefî olan Ali b. Ebû'ş-Şevârib idi, fakat etkisiz hâle gelmişti.[62]

Bu yıllar, Hanefî-Mâlikî mücadelesinin en yoğun hâle geldiği dönem olmalıdır. Mühtedî'nin ehl-i re'y fıkhı ve kelâm lehindeki reaksiyoner tavrı, ehl-i hadîse daha yakın bir yapıya sahip olan Irak Mâlikîliğini tetiklemiş olmalıdır. Nitekim Kâdî İsmail Hanefîliğe karşı polemikleriyle meşhurdu. Önde gelen Hanefî fakihlerden Ebû Hâzim (ö. 292/905),

---

60 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VI, 287.

Çevirenin notu: Makalenin orijinalinde Kâdî İsmail'in hocasının ismi "Ali b. el-Muazzel" şeklinde olmakla birlikte, bu bir baskı hatası olmalıdır.

61 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VI, 288 (Talha b. Muhammed'den naklen).

62 Bu gelişmeler ile ilgili biraz daha kapsamlı bir değerlendirme için bk. Melchert, "Religious Policies", s. 329-330, 334-340 [bu kitapta, s. 117-19, 124-32 -çev.-].

Çevirenin notu: Anlaşıldığı kadarıyla Bağdat yargısal açıdan üç bölgeye ayrılmıştı ve Bağdat'ta genellikle üç ayrı kadı bulunuyordu: 1) Doğu yakası (el-Cânibü'ş-şarkî) kadılığı, 2) Batı yakası (el-Cânibü'l-garbî/Kerh/Şarkıyye) kadılığı ve 3) Medinetü's-selâm kadılığı. (bk. Tenûhî, *Nişvâru'l-muhâdara*, VI, 22. Bağdat'ın gelişimi ve şehir planı hk. bk. Dûrî, "Bağdat", *DİA*, IV, 426-27). Kâdî İsmail bu yükselişi kaydederken, nüfuzunu ve görevini kaybeden diğer Bağdat kadısı ise Bağdat Hanefîlerinin reisi Ebü'l-Abbas el-Birtî (ö. 280/893) idi. Bu dönemde, Sâmerrâ şehrinde bulunan kâdılkudâtlık makamı ise artık bir ünvandan ibaret hâle gelmişti, zira onun tüm yetkileri fiilen Kâdî İsmail tarafından kullanılıyordu (Tenûhî, *a.g.e.*, VI, 22-23; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VI, 288; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, IV, 289). Irak Mâlikîlerinin önde gelen imamlarından Kâdî İsmail ve hocası Ahmed b. el-Muazzel hakkında daha geniş bilgi için bk. Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 164-75, 181-202.

İsmail'in kırk yıl boyunca Irak'ta Ebû Hanîfe'nin izini silmek için mücadele ettiğinden yakınacaktır.[63] İsmail, hadis derlemeleri oluşturmuştu[64] ve görüşlerini senedli hadis rivayetleri ile desteklemesiyle dikkat çekiyordu[65] (muhtemelen IX. yüzyıl Mâlikî fakihler arasında). Aynı zamanda Medine fıkhı konusundaki bilgisiyle de övünen İsmail b. İshak, Mihne'nin sona ermesinden itibaren Mütevekkil'in başkadısı olan (237-39/851-53) Basralı Yahyâ b. Eksem'i (ö. 242/857?) ziyaret etmesiyle ilgili şu hikayeyi bizzat anlatır: "Yanında çok sayıda insan vardı ve 'Medine halkı şöyle der...' diyerek fıkhî meseleler hakkında tartışıyorlardı. [Yahyâ] benim yaklaştığımı görünce 'İşte Medine geliyor' dedi."[66] İşte Kâdî İsmail'de müşâhede ettiğimiz bu görünüm, neredeyse *KMT*'de gördüğümüzün tıpa tıp aynısıdır: hadise hürmet, Medine'ye hürmet, Mâlik'e hürmet, fakat Ebû Hanîfe ve onun ekolüne karşı muhalefet/husûmet – tüm bu hususlarda İbn Sa'd'ın *Tabakāt*'ı ile müşterek olmakla birlikte, *KMT*'de daha keskin bir tavır söz konusudur-.

İbn Sa'd'ın *Tabakāt*'ı ile Fesevî'nin *KMT*'i arasındaki belirgin bir farklılık, öncekinin Hanefîliği Bağdat kökenli bir olgu olarak görmesine karşın diğerinin onu Kûfe ile ilişkilendirmesidir. İbn Sa'd açısından, Kûfe hâlâ hadis alanında önemli bir faaliyet merkezidir. Fesevî'ye göre ise, Kûfe'nin şöhreti çok gerilerde kalmış, Kûfe'nin ayıbı bu şöhreti gölgede bırakmıştır. *KMT*'de yer alan, Ebû Hanîfe ve Kûfeli *ashâb*ına hakaret etmeye (II, 746-95) ve Kûfeli zayıf râvileri sıralamaya (III, 34-46, 52-66) tahsis edilmiş uzun bölümlerden yukarıda söz etmiştik. Yaşananlar İbn Sa'd tarafından, pek çok büyük şehirde hadis ile *re'y*, *Sünnet* ile bid'at arasında yaşanan ideolojik mücadeleler şeklinde okunurken; Fesevî tarafından, Medine ve Kûfe arasındaki coğrafi bir mücadele şeklinde algılanmaktadır –Basra ise kendisini Medine'ye yaklaştırdığı ölçüde durumunu düzeltmektedir–. Nasıl ki ehl-i hadîs fıkhı bir Medine geçmişi sayesinde vücut bulmuşsa, Hanefî fıkhı da bir Kûfe geçmişi sayesinde vücut bulmuştu.

63 Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, III, 170.

64 Sezgin, *GAS*, I, 475, 476; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, III, 180.

65 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, s. 1279 ("Fadlü's-salât 'ale'n-Nebî" maddesi).

66 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VI, 286.

Hanefî fıkhının İbn Sa'd'da görünmeyen bu Kûfe geçmişi nereden çıktı? Mâlikî muhâliflerin bunu üretmiş olması pek muhtemel görünmüyor. Zira Fesevî ve diğerleri Hanefî mezhebini, fakihlerinin Emevî döneminde yaşamış şöhret sahibi atalarıyla övünemeyecekleri bir şehir olan Bağdat ile özdeşleştirmekten mutluluk duymalıydılar. Öyle görünüyor ki, Kûfe geçmişinin IX. yüzyıl Hanefî savunucular tarafından, mutedil Basra ehl-i hadîsi tarafından öne sürülen Medine geçmişine karşı bir argüman olarak üretilmiş olması daha güçlü bir ihtimaldir. İbn Sa'd'dan sonra pek çok Kûfeli'nin kime dayanarak Hanefî mezhebiyle özdeşleştirildiğini tespit etmek suretiyle bu ihtimali sınayabiliriz. Nitekim bu metod Nurit Tsafrir tarafından biraz farklı bir listeye uygulanmış ve benzer sonuçlar alınmıştır.[67] Saymerî tarafından Ebû Hanîfe'nin *ashâb*ı olarak tanımlanan, fakat İbn Sa'd'ın Hanefîlik'le herhangi bir şekilde ilişkilendirmediği sekiz Kûfeliden üçüyle ilgili olarak, ne Saymerî, ne Hatîb el-Bağdâdî ne de [İbn Ebû'l-Vefâ] el-Kureşî herhangi bir kaynak verir.[68] Yani bu üç isim açısından elimizdeki en eski kaynak Saymerî'nin kendisi gibi görünmektedir. Söz konusu sekiz kişiden birisi,[69] *Târîhu Bağdâd*'da X. yüzyıl Hanefî tabakât yazarı İbn Kâs'tan [Ebû'l-Kâsım Ali b. Muhammed en-Neha'î] nakledilen bir bölümde Ebû Hanîfe'yle ilişkilendirilir. Yine onlardan birisi Mısırlı Tahâvî (ö. 321/933) tarafından, birisi Tahâvî'den naklen hocası İbn Ebû İmrân (ö. 280/893) tarafından,[70] nihayet ikisi de Bağdatlı İbnü's-Selcî tarafından Ebû Hanîfe'yle ilişkilendirilmektedir.[71] Kureşî tarafından Ebû Hanîfe'yle ilişkilendirilen kırk küsur erken dönem Kûfeli isim incelendiğinde de benzer sonuçlar ortaya çıkmaktadır: Kureşî'nin her-

---

67 Nurit Tsafrir, "Semi-Hanafîs and Hanafî Biographical Sources", *SI*, 84 (1996), s. 67-85, özellikle 80-83.

68 Bunlar Zâide (ö. 160 veya 161/yak. 777), Mindel b. Ali (ö. 167 veya 168/yak. 784) ve Hafs b. Gıyâs'tır (ö. 194/809-810). Öyle anlaşılıyor ki Hatîb el-Bağdâdî, Saymerî'nin eserinin bugün elimizde olandan daha mükemmel bir şeklinden haberdardı.

69 Vekî' b. el-Cerrâh (ö. 197/812?).

70 Zûfer (ö. 158/774-75) –aynı zamanda İbnü's-Selcî tarafından da Ebû Hanîfe ile ilişkilendirilir– ve Kâsım b. Ma'n (ö. 175/791-92).

71 Zûfer ve Hibbân b. Ali (ö. 171/787-88).

* "Kısmen-Hanefîler" şeklinde çevirdiğimiz *semi-Hanafis* terimi Nurit Tsafrir tarafından "Semi-Hanafis and Hanafi Biographical Sources" adlı makalesinde, erken dönem Hanefî tabakât literatüründe isimlerine yer verilmekle birlikte, bir "Hanefî" olarak tanımlanmaları tartışmalı olan şahısları ifade etmek üzere kullanılır. -çev.-

hangi bir kaynak verdiği yerlerde (ki çoğu zaman vermez), sıklıkla atıfta bulunduğu kaynak Saymerî'dir; onu giderek azalan oranda İbnü's-Selcî, [Ahmed] İbn Ebû İmrân [el-Bağdâdî] ve Tahâvî izler. (Zaman zaman Kureşî'nin atıfları tabakât kaynaklarından ziyade açıkça fıkıh kitaplarına dayanır. Öyle anlaşılıyor ki, Horasan Hanefî geleneğinin tarihi özellikle fıkıh kitaplarından yapılan atıflara dayanmaktadır.)

Tsafrir bu tür bağlantılara benden daha fazla güvenme eğilimindedir:

> Kısmen-Hanefîlerin [*semi-Hanafis*]* Hanefîlikle bağlantıları, ehl-i hadîs grubuyla aralarındaki sıkı ilişkiyle mukayese edildiğinde muhtemelen ikinci sırada gelmektedir. Onların Hanefîlikle bağlantıları yalnızca, bu ayrıntıları özellikle öne çıkaran Hanefî yazarlarca belgelenmekte ve muhafaza edilmektedir.[72]

Bu konuda kesin kanıtların ortaya çıkması pek muhtemel görünmüyor; fakat Kûfelilerin Ebû Hanîfe'ye yönelttikleri değişik ithamların büyük bir kısmının doğruluğu (*KMT*'de olduğu gibi), yine aynı Kûfelilerin onun hakkındaki övgülerinden (Saymerî ve onun kaynaklarında olduğu gibi) daha önce kanıtlanmıştır. Bu durumda, Hanefî gelenek bir takım delil ve kanıtlara dayanırken Hanefî-karşıtı geleneğin yalnızca uydurma haberlere dayandığını mı düşünmeliyiz? Bir başka Kûfeli Yahyâ b. Ebû Zâide hakkında Tsafrir şunları söyler:

> *Târîhu Bağdâd* ve *Ahbâr*'daki rivayetler İbn Kâs vasıtasıyla nakledilmiş, *Cevâhir*'deki rivayetlerden bir tanesi Tahâvî vasıtasıyla nakledilmiştir. İbn Kâs Bağdat'ta, Tahâvî ise Mısır'da faaliyet gösterdi ve onlar birbirinden bağımsız olarak Hanefîlikle ilgili malzemeyi rivayet ettiler.[73]

Hâlbuki Tahâvî ömrünün sonlarına doğru da olsa Bağdat'a göç etmiş ve muhtemelen bu sayede kitapları İbn Kâs'a ulaşmıştır. Ayrıca Tahâvî, Hanefî fıkhını Bağdat'ta öğrenmiş olan ve hatta İbnü's-Selcî'den biyog-

---

72 Tsafrir, "Semi-Hanafis", s. 85.

73 Tsafrir, "Semi-Hanafis", s. 83. Bu özel olayda, İbn Kâs'dan nakledilen rivayet yalnızca, İbn Ebû Zâide'nin Kûfelilerin muhaddisleri (muhaddisî ehli'l-Kûfe) arasında bulunduğunu ifade ediyordu ki, bence bu Hanefîlik'le herhangi bir ilişki ifade etmemektedir (bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV, 118).

rafik bilgiler aktaran hocası İbn Ebû İmrân aracılığıyla Bağdat [Hanefî] geleneğiyle ilişki içerisindeydi.[74] Böylece Mısır ve Bağdat geleneklerinin ortak bir kaynağından söz edebiliriz.

İbnü's-Selcî, kendi başına Ebû Hanîfe'nin fıkhına hadisler ilave etmesiyle, bunu yapamadığı durumlarda da ehl-i hadîsin saldırılarına karşı koymasıyla tanınıyordu. İbnü's-Selcî, aynı dönemde dozu giderek artan ehl-i hadîsin Medine geçmişine dayandığı iddiasına karşı, Hanefî fıkhı için zengin bir Kûfe geçmişi inşa etmeye çalışan tek kişi olmalıdır.[75] Şayet Calder tarafından ileri sürülen,[76] Şeybânî'nin eserlerinin bugünkü hâline h. 250 yılı dolaylarında ulaştığına dair tez kabul edilecek olursa, İbnü's-Selcî'nin hadis alanındaki çalışmalarının yanı sıra Hanefîliğin biyografik olarak yeniden inşası, mantıken atılması gereken bir sonraki adım olarak görülmüş olmalıdır. Hanefî biyografi [tabakât] geleneği daha sonra Tahâvî, Ahmed b. es-Salt, Mükrem b. Ahmed, İbn Kâs ve Saymerî tarafından geliştirilmiştir.[77]

Medine kaynaklı kadim bir hadise bağlılık geleneği gibi, Hanefî fıkhı için Kûfe geçmişinin tedricî bir şekilde üretilmiş olduğu, aynı zamanda Hanefî ve Mâlikî fıkıh kitaplarından hareketle de ortaya konulmalıdır. Ne yazık ki burada, söz konusu fıkıh edebiyatının tarihlendirilmesi konusundaki klasik sorun karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, Şeybânî'ye nispet edilen *Kitâbü'l-Âsâr*'ın Şeybânî'ye (ö. 189/805) kadar geriye gittiğini farzedecek olursak, İbn Sa'd'ın kendi dönemindeki hukuk ekollerinin tanımlanması konusundaki değeri oldukça sınırlı hâle gelecektir. Halbuki İbn Sa'd'ı güvenilir kabul edecek olursak, o zaman da *Kitâbü'l-Âsâr*'ın nispeti şüpheli hâle gelecektir. Bu bilgileri test etmenin en iyi yolu, Hilâlürre'y'in (ö. 245/859-60) vakıf konusundaki kitabı ve Sahnûn'un

74 Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe* (Haydarâbâd = Beyrut 1976), s. 158-59; Kureşî, *Cevâhir* [Kahire], II, 90 ("Hasan b. Ebû Mâlik" md.), 285 ("Abbâd b. Suheyb" md.).

75 Bu dönemde Hanefî fıkhının hadisle uyumlu hâle getirilmesi ve özellikle İbnü's-Selcî'nin çalışmaları konusunda bk. Melchert, *Formation*, s. 49, 51-53 [bu konuda ayrıca bk. Kaya, *Fıkhî İstidlal*, s. 146-49. -çev.-]

76 Calder, *Studies*, s. 66.

77 Tüm bu şahıslar hakkındaki bilgilerimiz Nurit Tsafrir ("Semi-Hanafis", özellikle s. 80-84) ve Eerik Dickinson ("Ahmad b. al-Salt and His Biography of Abû Hanîfa", *Journal of the American Oriental Society*, 116, 1996, s. 406-17) tarafından zenginleştirilmiştir.

(ö. 240/854) *el-Müdevvene*'si gibi tarihlendirilmeleri konusunda güçlü bir itiraz bulunmayan fıkıh kitaplarına başvurmak olmalıdır.[78] Önceki eserin atıfta bulunduğu Kûfeli otoritelerin sayısı çok fazla değildir; daha ziyade Ebû Hanîfe'ye ve (daha az sıklıkla) onun en yakın öğrencileri Ebû Yûsuf ile Şeybânî'ye atıfta bulunulur. Dolayısıyla Hilâlürre'y'in eseri, İbn Sa'd'ın ima ettiği şekliyle Hanefî fıkhı için bir Kûfe geçmişinin 240'lı yılların ortalarından (850'lerin sonları) bir süre sonra geliştirildiği düşüncesini teyit etmektedir.

Erken dönem Mâlikî mezhebi hakkında *el-Müdevvene*'nin düşündürdükleri ise şunlardır: Rivayet zincirleri de bulunan [senedli] hadislerden ziyade sürekli olarak farklı Medineli ve Mısırlı fakihlerin görüşleri esas alınmakta olup hadise bağlılık o dönem için bile hâlâ yenidir. Dolayısıyla *el-Müdevvene*, İbn Sa'd ile Fesevî arasında gözlenen vurgu değişimini teyit eder. Öte yandan, İbn Sa'd ve Fesevî'nin az ya da çok ihmal ettiği Batı Mâlikî geleneğinin bir ürünü olduğu için onun tanıklığı tatmin edici değildir. *Muvatta'* ise -en azından Ka'nebî rivayeti- hadise bağlılığın Irak Mâlikîleri arasında Batı Mâlikîlerine nazaran daha güçlü olduğunu teyit etmektedir.

Son olarak, diğer III. (IX.) yüzyıl biyografi eserlerinin durumu nedir? Hiçbirisini okumak İbn Sa'd kadar kolay değildir. Ahmed b. Hanbel'in *el-'İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*'i Abdullah b. Ahmed (ö. 290/903) tarafından derlenmiştir. Ebû Hanîfe'yi genellikle Kûfe ile ilişkilendirir. Örneğin, kendilerine *re'y*e dayalı fıkhı icat etme suçu yüklenen kişiler Basra'da Osman el-Bettî, Medine'de Rebîatürre'y ve Kûfe'de Ebû Hanîfe'dir.[79] Mâlik'in, Ebû Hanîfe'yi himaye ettikleri ya da ciddiye alıp kulak verdikleri için hem Basra'yı hem de Kûfe'yi yerdiği nakledilir.[80] Bir yerde Ahmed b.

78 Calder (*Studies*, s. 50-51, 146), Hilâlürre'y'in *Ahkâmü'l-vakf* adlı eserine karşı herhangi bir itiraz ileri sürmez. O, Hanefî fıkhı için bir Kûfe geçmişi kurgulamaz. *el-Müdevvene*'nin Sahnûn'un şahsına nispet edilmesine şüpheyle bakan Calder'ın, kitabın nihai redaksiyonu için verdiği tarih ise Sahnûn'un ölümünden yalnızca on yıl kadar sonrasına kayar (*a.g.e.*, s. 19).

79 Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-'İlel* (nşr. Vasiyyullah), III, 137, 156 = *el-Câmi' fi'l-'İlel* (nşr. Beyzûn), II, 133, 141.

80 Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-'İlel* (nşr. Vasiyyullah), I, 486; II, 373, 547; III, 164 = *el-Câmi' fi'l-'İlel* (nşr. Beyzûn), I, 181, 332; II, 52, 144.

Hanbel, geriye dönük olarak kurgulanan Hanefîlikten yakınır ve İshak b. Necîh'i (yetişme dönemi: II./VIII. yüzyıl sonları) Ebû Hanîfe'nin *re'y*ini Basralı Osman el-Bettî'ye nispet etmekle suçlar.[81] Bu yeniliğin tümüyle Ebû Hanîfe'nin icadı olduğu iddiasını taşıyan *'İlel*, Hanefîliği kesinlikle erken dönem Kûfe fıkhı içinde doğup gelişmiş bir vakıa olarak tasvir etmez. Bununla birlikte, Ebû Hanîfe'nin takipçileriyle ilgilenmediği için Hanefîliğin daha sonraki gelişimini Bağdat'ta mı yoksa Kûfe'de mi sürdürdüğü konusuna ışık tutmaz. Hadisin Hicaz ile özdeşleştirilmesi söz konusu olduğunda ise, Ahmed b. Hanbel bir muhaddis olarak Mâlik'ten genellikle saygıyla söz eder. Fakat ben *KMT*'de olduğu gibi *'İlel*'de de, Hicaz geleneğinin genellikle güvenilir, Irak geleneğinin ise bozuk olduğuna dair bir imaya rastlayamadım.

Hanefîliğin kökeni meselesini aydınlatmak amacıyla, Yahyâ b. Maîn'in derlenmiş sözlerini kullanmak daha da zordur. Yahyâ'nın *et-Târîh*'i, İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ında olduğu gibi gevşek bir biçimde şehirlere göre düzenlenmiştir: önce Mekke ve Medine, ardından Kûfe, Basra, Bağdat ve diğerleri. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf daha çok Kûfeliler arasında zikredilmekle birlikte, bu tasnifi Yahyâ'ya değil ancak eserin derleyicisi Abbâs ed-Dûrî'ye (ö. 271/884) dayandırmak daha doğrudur. Yahyâ'nın Ebû Hanîfe, Zûfer ve Ebû Yûsuf hakkındaki değerlendirmeleri, Ahmed b. Hanbel'inkilere göre belirgin bir biçimde daha dostâne, genellikle tarafsız, hatta zaman zaman olumludur. Örneğin şu değerlendirmesinde olduğu gibi: "*Sâhibü'r-re'y* olan Zûfer çok güvenilir bir kişidir."[82] Ebû Hanîfe'nin takipçilerinin nerelerde yoğunlaştığı konusunda Yahyâ'nın kanaatini ortaya koyan herhangi bir değerlendirme bulunmadığı gibi, hadisi Medine, re'yi de Irak ile özdeşleştirdiğine dair bir ima da yoktur.

İbn Kuteybe (ö. 276/889) ehl-i hadîsin önde gelen simalarından birisi olarak tanıtılagelmiş olmakla birlikte bu doğru değildir. Çünkü bizzat ehl-i hadîs mensupları onu benimsememiş, kendisi de zaman zaman ılım-

81 Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-'İlel* (nşr. Vasiyyullah), II, 30 = *el-Câmi' fi'l-'İlel* (nşr. Beyzûn), I, 216.

82 Yahyâ b. Ma'în, *et-Târîḫ*, nşr. A. Ahmed Hasan, 2 cilt, Beyrut ts., I, 365. Aynı zamanda yazarın *Ma'rifetü'r-ricâl* (2 cilt, I: nşr. M. Kâmil el-Kassâr, Şam 1405/1985; II: nşr. M. Mutî' el-Hâfız ve Gazve Büdeyr, Şam ts.) adlı eserine de başvurduk.

lı-akılcı görüşlere/tutumlara sahip olmuştur.[83] Onun *Kitâbü'l-Me'ârif*'inde "Ashâbü'r-re'y" başlıklı meşhur bir bölüm yer alır [ve burada sayılan isimler şöyledir]: Kûfeli İbn Ebû Leylâ (ö. 148/765-66), Ebû Hanîfe, Medineli Rebîatürre'y, Basralı Zûfer, Suriyeli Evzaî (ö. 157/774), Kûfeli Sûfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Mâlik b. Enes, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî.[84] (İbn Kuteybe hiçbir yerde eş-Şâfiî'den söz etmez). Evzaî, Sûfyân es-Sevrî ve özellikle Mâlik'i re'y ile özdeşleştirmek, *KMT*'in yaklaşımına tamamıyla ters olmakla birlikte, aynı zamanda söz konusu şahısların *re'y*lerine de atıfta bulunan Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn'in ifadeleriyle uyum içerisindedir.[85] *el-Meârif* bize Hanefîliğin Kûfe'yle ilişkilendirilmesi konusunda herhangi bir şey söylemez. Hâlbuki III. (IX.) yüzyıldaki Hanbelîler ve diğerleri nazarında Mâlik ve eş-Şâfiî'nin şöhretlerinde yaşanan değişim, burada yapabileceğimizden çok daha detaylı bir incelemeyi gerektiren karmaşık bir meseledir. Bununla birlikte kesinlikle ifade edebiliriz ki, İbn Kuteybe'nin *el-Meârif*'i ile Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn'in sözleri, Medine'nin hadisle özdeşleştirilmesi anlayışının, Basra'da güçlü iken (özellikle de oradaki mutedil ehl-i hadîs arasında böyle olduğu düşünülebilir) Bağdat'ta zayıf olduğunu göstermektedir.

Özetle ifade etmek gerekirse, III. (IX.) yüzyıla ait tabakât kitaplarının, erken dönem İslâm hukuk tarihi hakkındaki kabullerden en az ikisini savunulamaz hâle getirdikleri görülmektedir. Bunlardan birincisi, re'y ve *Irak*'ın hadis ve *Medine*'ye *muhalif* olduğu kabulüdür. Schacht, Mâlik'in en az Hanefîler kadar re'ye dayandığını ileri sürerek bu kabulü sorgulamıştı (Mâlikîler ile Şâfiîler arasındaki tartışmalar bunun aksini ortaya koysa da).[86] Ben de, Irak ehl-i hadîsi'nin nereden kaynaklandığı konusunu bir muamma hâline getirdiği için bu kabule karşı çıkıyorum. Zira bugüne kadar hiç kimse, Medinelilerin yöntemlerine başvurmanın, hadis

83 Bu konu hakkındaki görüş ayrılıkları için bk. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân* (Haydarâbâd), III, 357-59; Lecomte, *Ibn Qutayba*, kısım 2, bölüm 1. Ilımlı-akılcı görüş ve tutumlar için özellikle bk. İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz*.

84 İbn Kuteybe, *el-Meârif*, s. 494-500.

85 Örneğin bk. Ebû Dâvûd, *Suâlât*, s. 226 (Ahmed b. Hanbel'in şöyle dediği nakledilir: "Abdullah b. Nâfi' [es-Sâiğ] hadiste iyi değildir, fakat Mâlik'in *re'y*ini bilir"); Yahyâ b. Maîn, *et-Târîh*, II, 325 (Sûfyân es-Sevrî, Mâlik, Hasan b. Sâlih ve Evzaî'nin re'ylerini kaydetmekten yana bir tavır).

86 Schacht, *Origins*, s. 21, 27, 114-15.

öğrenme konusunda Ahmed b. Hanbel ve takipçilerinin tavsiye ettikleri yol olduğunu ileri sürmemiştir. Ayrıca artık açıkça ortaya çıkmıştır ki, Halîfe b. Hayyât ve İbn Sa'd Mekke ve Medine'de olduğu gibi Kûfe ve Basra'da da gelişmekte olan hadis ekollerine şahit olmuşlardı. "*Hadis* ve Medine'ye karşı *re'y* ve Irak" anlayışı ancak III. (IX.) yüzyıl sonlarında Fesevî ile birlikte ortaya çıkacaktır.

Savunulamaz hâle gelen ikinci kabul ise, *Hanefî mezhebinin kökenini Kûfe fıkhının şahsîleşmesine dayandırmaktır* (her ne kadar kullandığım bu ifade Schacht ve Makdisi'nin tahlillerini esas alsa da).[87] Hiç şüphe yok ki "kısmen-Hanefîler", yani "Hanefîlere ait birkaç ilkeyi benimsemiş" kişiler mevcuttu.[88] Ebû Hanîfe pek çok Kûfe doktrinini Bağdat'a taşımış olabileceği gibi başkaları da ondan aldıkları Kûfe doktrinini diğer şehirlere taşımış olabilirler. Fakat Hanefî öğretisiyle Kûfe geleneği arasındaki ilişki, büyük ölçüde İbnü's-Selcî gibi Hanefîlere dayanıyordu. III. (IX.) yüzyıl sonlarında yaşamış olan bu şahıslar, kendilerince Ebû Hanîfe'nin görüşlerine dayanak teşkil etmiş olması gereken teamülleri ortaya çıkarmaya çalışıyorlardı. Özellikle Hanefî doktrini Kûfe'de değil, Bağdat'ta (ve Basra'da) gelişmişti; buna karşın doğduğu yer olan Kûfe'deki Hanefî geleneği ihmal edilebilir durumdaydı.*

87 Bk. Melchert, *Formation*, s. 32-38.

88 Tsafrir, "Semi-Hanafis", s. 73.

* Ehl-i hadîsin esas itibariyle Basra kökenli bir oluşum olduğu ve ehl-i re'yin Kûfe/Hanefîlik ile irtibatlandırılması konusunda bk. Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 141-51. -çev.-

5

İBN MÜCÂHİD VE YEDİ KIRAATIN TESİSİ*

İbn Mücâhid (ö. 324/936: Bağdat), Kur'an'ın hiçbir okuyucu [*kāri'*] tarafından dışına çıkılamayacak makbul yedi farklı yazılış ya da okunuş biçimini (*kıraat*) tesis etmekle tanınır. İki Kur'an okuyucusunun [kıraat âlimi]** makbul olanların dışında, farklı biçimlerde okumaları sebebiyle yargılanmaları meşhurdur: 322/934 yılında İbn Miksem ve 323/935 yılında İbn Şennebûz. Her ikisi de bundan vazgeçmek zorunda bırakılmışlardı. İbn Miksem ve İbn Şennebûz davaları ehl-i hadîsin zaferleri olarak sunulur. İbn Mücâhid'in yaptığı aslında hadis ilminin bazı yöntemlerini Kur'an [kıraât] ilmine taşımaktı. Bununla birlikte kendisi ehl-i hadîsin ılımlı-akılcı muhaliflerine daha yakındı. Kur'an'ın okunuş biçimlerinin araştırılması ve rivayeti, İbn Mücâhid'den önce esas itibariyle hadisçiler (muhaddisler) tarafından değil, dilciler ve edebiyatçılar tarafından yürütülüyordu. Ne İbn Mücâhid ne de onun takipçileri onların yöntemlerini olduğu gibi benimsemişlerdi.

Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid, 245/859-60 yılında dünyaya geldi ve 324/936 yılında vefat etti.[1] Bağdat'ta Kur'an ve hadis eği-

---

* "Ibn Mujāhid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings" (*SI*, 91, 2000, s. 5-22) adlı makalenin çevirisidir. -çev.-

** Yazarın "Quranic reader" (Kur'an okuyucusu) ifadesiyle kastettiği kişiler genellikle, herhangi bir yerde Kur'an okuyan sıradan kimseler olmayıp Kur'an'ın farklı yazılış/ ⇨

timi aldı. Öyle görünüyor ki, Bağdat dışına tek yolculuğunu Hac amacıyla Mekke'ye yaptı. Mûsamahalı değerlendirmeleriyle meşhur bir ricâl tenkitçisi olan Hatîb el-Bağdâdî, İbn Mücâhid'in hadis alanında çok güvenilir olduğunu ifade etse de, onun dışındaki ricâl tenkitçilerinin İbn Mücâhid hakkında herhangi bir değerlendirmesine rastlayamadım. Bu durumda, İbn Mücâhid'in hadis rivayeti konusunda fazla bir faaliyeti olmadığını söylemek daha ihtiyatlı görünmektedir.[2] Hadisten bağımsız olarak fıkıh eğitimi aldığına dair bir bilgi de bulunmamaktadır. Ancak Şâfiî mezhebi taraftarı olduğu kesindir. Şâfiî kaynakları onun şu sözünü naklederler:

> Ebû Amr kıraatını okuyan, (hukuk/fıkıh alanında ve belki de teoloji/usûlüddîn alanında) eş-Şâfiî'ye bağlı olan (*temezhebe bi'ş-Şâfiî*), ipek ticaretiyle uğraşan ve İbnü'l-Mu'tez'in şiirlerini rivayet eden bir kimse, incelik ve zerâfet (zarf) bakımından mükemmeldir.[3]

İbn Mücâhid'in bu ifadesindeki İbnü'l-Mu'tez ve zerâfete yapılan atıflardan anlaşılan *edeb* [dil ve edebiyat]* ilgisini birçok hikâye ve alıntı da teyit etmektedir.[4] Bu ilgi Şâfiî fıkhına yönelik tutkusuyla da birleştirildiğinde, bir ehl-i hadîs eğiliminden daha başka bir şeyi, muhtemelen daha kesin bir biçimde ılımlı-akılcı kelâmî gruba bağlılığını ifade etmektedir. *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîruh* adlı bir kitap yazmış olan Ebü'l-Hüseyin

---

okunuş biçimlerinden (kıraat) birisini öğreten ve nakleden âlimlerdir. Zamanla "kıraat ilmi" adıyla bağımsız bir disiplin hâline gelen bu rivayet faaliyetini yürûten söz konusu kişilere İslâm medeniyet tarihinde "kıraat âlimleri" denir. Yazarın kullandığı "Quranic reader" ifadesi de, makale boyunca Türkçeye bu şekilde (iki yerde "kârî" şeklinde) çevrilecektir. -çev.-

1 İbnü'n-Nedîm, *Fihrist* [Flügel], s. 31. İbn Mücâhid'in biyografisi için bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXIV (h. 321-330), 144, dpn. 2.

2 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, V, 144. İbn Mücâhid, belli başlı ricâl kitaplarının hiçbirisinde (örneğin İbn Hibbân'ın *Kitâbü's-Sikât*'ı ve *Kitâbü'd-Du'afâ*'sı ile İbn Hacer'in *Lisânü'l-Mîzân*'ında) yer almaz.

3 İsnevî, *Tabakâtü'ş-Şâfiîyye*, nşr. Abdullah el-Câbûrî, 2 cilt, Bağdat, 1971, II, 394; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXIV (h. 321-330), 145.

* *Edeb* kavramı ve çevirisi hk. bk. s. 98. -çev.-

4 Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, V, 144-48; Yâkût el-Hamevî, *İrşâdü'l-erîb* [Leiden], II, 116-19 = [Beyrut], II, 520-23.

el-Vâsıtî adlı bir şahsın yanı sıra kendisine yardımda bulunan Vezir Ali b. Îsâ ile olan ilişkisi de bu tespite uygun düşer.[5]

Daha önce *gelenekçilere* [ehl-i hadîs] ve *ılımlı-akılcılara* değinmiştim. Ehl-i hadîs, *kelâma* karşı çıkarak hukuk ve teoloji alanında yalnızca Kur'an ve hadisi kaynak kabul edenlerdi. Onların bakış açısına göre, hadis alanında uzmanlaşmak ile hukuk/fıkıh alanında uzmanlaşmak hemen hemen aynı şeydi. Kendilerine hukukî/fıkhî bir mesele sorulduğunda, konuyla ilgili hadis rivayetlerini (sahâbe ve tâbiînin fıkhî görüşleri de dâhil olmak üzere) aktararak cevap vermeyi tercih ederlerdi.[6] Kendilerini *ashâbü'l-eser*, *ehlü's-sünne* ya da *ehlü's-sünne ve'l-cemâa* diye adlandırıyorlardı. III. (IX.) yüzyıl Bağdat'ında bu grup büyük ölçüde Hanbelîlerden, yani Ahmed b. Hanbel ve takipçilerinden oluşuyordu.

Kendilerini muhtemelen "Ehl-i sünnet kelâmcıları" (*mütekellimî ehli's-sünne*) diye adlandıran ılımlı-akılcılar ise, *hadis*ten bağımsız bir disiplin olarak *fıkh*ı geliştirdiler ve ehl-i hadîsin benimsediği teolojinin temel ilkelerini savunmak amacıyla *kelâm*ın rasyonel yöntemlerini kullandılar. Bu kişiler, oluşum aşamasındaki Şâfiî ve Mâlikî hukuk ekolleriyle iç içeydiler. Ehl-i hadîs onları, Şiî, Mu'tezilî ve diğer çağdaşlarından çok daha ağır bir dille suçluyorlardı.[7] Hanbelîler arasında katı ehl-i hadîs tavrı, Hallâl'ın (ö. 311/923) Şâfiî mezhebi ve diğerlerine benzer bir Hanbelî mezhebi oluşturmaya yönelik çalışmaları sayesinde yumuşamaya başladı. George Makdisi, İslâm hukuku hakkında şu genel değerlendirmeyi yapar:

---

5 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXV (h. 331-350), 108. Söz konusu Ebü'l-Hüseyin el-Vâsıtî'nin kimliğini tespit edemedim. Bu şahsın, İbn Mücâhid'in hocalarından (şüyûh) Ebü'l-Hasan el-Vâsıtî (ö. 310/922-23 veya daha sonra) olması muhtemeldir (hk. bk. Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr*, nşr. Beşşâr Avvâd vdğr., 2 ciltte, Beyrut, 1984, I, 250; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ'*, ed. Gotthelf Bergsträßer ve Otto Pretzl, 2 ciltte 3 cilt, Kahire, 1932, 1935, II, 135 vd.). Vezir'in oğlunu ziyaret etmesi hk. bk. Yâkût, *İrşâd*, II, 117 = *Mu'cemü'l-üdebâ*, II, 520 vd. Ali b. Îsâ'nın fıkhî/kelâmî eğilimi hk. bk. Massignon, *The Passion of al-Hallâj*, I, 409 vd.

6 Bk. Spectorsky, "Ahmad Ibn Hanbal's *fiqh*", s. 461-65. [Ayrıca bk. bu kitapta, s. 50-52, 135-36, 142-48 -çev.-].

7 Bk. Melchert, "Adversaries of Ahmad b. Hanbal", s. 234-53 [bu kitapta 1. makale -çev.-].

(İslâm hukuku) hem Felsefî-Teolojik Hareket'in sınır tanımaz rasyonalizminden hem de Hadis Hareketi'nin ümitsiz fideizminden* uzak durmaya çalışır.[8]

Onuncu yüzyıl sonlarında, Hanbelîlerin önde gelenleri teoloji alanında amatör düzeyde *kelâm* ile meşgul olmaya başladılar.[9] Ancak İbn Mücâhid'in yaşadığı dönemde Bağdat ehl-i hadîs hâlâ katı ve aşırı bir çizgideydi.

Kıraat Râvîleri ve Hadis

İncelememize, İbn Mücâhid öncesi dönemde kıraatlerin rivayet edildiği ve bu alandaki çalışmaların yürütüldüğü ders halkalarıyla başlayalım. İbn Mücâhid'in Yedi Kıraatı'nın büyük ölçüde meşhur muhaddisler aracılığıyla nakledilmemiş olması dikkat çekici bir husustur. İbn Mücâhid'in bir muhaddis olarak yürüttüğü faaliyet hakkında kabaca bir değerlendirme yapmak amacıyla, her bir kıraat imamının isminin *Kütüb-i Sitte*'de ne kadar geçtiği -bir tek *isnad*da bile olsa- aşağıdaki tabloda kaydedilmiştir.

Tablo 1: Kütüb-i Sitte'de Kıraat İmamları

1) Abdullah *İbn Âmir*	(ö. 118/736)	Şamlı	2/6
2) Abdullah *İbn Kesîr* ed-Dârî	(ö. 120/737-38)	Mekkeli	6/6
3) *Âsım* b. Ebü'n-Neccûd Behdele	(ö. 127/744-45?)	Kûfeli	6/6
4) *Ebû Amr* Zebbân b. Ammâr b. Uryân *İbnü'l-Alâ*	(ö. 154/770-71?)	Basralı	0/6
5) *Hamza* b. Habîb	(ö. 156/772-73?)	Kûfeli	5/6
6) *Nâfi'* b. Abdurrahman	(ö. 169/785-86)	Medineli	0/6
7) Ali b. Hamza *el-Kisâî*	(ö. 189/804-805?)	Kûfeli	0/6

Görüldüğü gibi bu kıraat imamlarından üç tanesi *Kütüb-i Sitte*'de hiç yer almamaktadır. *Kütüb-i Sitte*'nin hepsinde adı geçen tek isim, tâbiînden olan İbn Kesîr'dir (no. 2). Ahmed b. Hanbel, Âsım (no. 3) kıraatını tercih

* Fideizm: Dinî hakikatin akla ya da akıl yürütmeye değil inanca dayandığını savunan görüş, itikatçılık. Bu yönüyle rasyonalizmin zıddı. Aşırı ve ölçülü olmak üzere iki türü vardır. Ölçülü fideizmde, inanç esas alınmakla birlikte, akıl yürütme ve deneysel araştırmanın büsbütün değersiz olmadığı, dinî hakikatlerin anlaşılması ve açıklanmasında önemli bir rol oynadığı kabul edilir (bk. Süleyman H. Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, İstanbul, 1981, s. 114; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 1991, s. 350-51). -çev.-

8 George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*, Edinburgh, 1990, s. 19 [= *Beşerî Bilimler*, s. 23]. Ayrıca bk. Melchert, *Formation*, s. 1, 7.

9 Reinhart, *Before Revelation*, s. 21 vd.

etmekle birlikte, Âsım'ın hadis rivayeti konusundaki derecesi söz konusu olduğunda şu zoraki yorumu yapar: "Başarılı ve güvenilirdi; fakat hafıza ve ezber açısından A'meş ondan daha üstündü [ahfezu minhû]." Diğer ricâl tenkitçilerinin çoğu Âsım'ın hadis rivayetlerini eleştirirler.[10] Hamza (no. 4) *Kütüb-i Sitte*'nin beşinde yer almakla birlikte, tenkitçilerin çoğu hadis alanında onu orta seviyede (*sadûk*) görürler.[11]

Yedi Kıraat'ın ilk râvileri de muhaddis olarak çok önemli bir yere sahip değillerdi.[12]

Tablo 2: Kütüb-i Sitte'de Yedi İmam'ın Râvileri

1) *Hafs* b. Süleyman	(ö. 180/796-97?)	Bağdatlı, sonra Mekkeli / Âsım'dan	2/6
2) *Süleym* b. İsâ	(ö. 188/803-804?)	Kûfeli / Hamza'dan	0/6
3) Şu'be *İbn Ayyâş*	(ö. 193/809?)	Kûfeli / Âsım'dan	5/6
4) Osman b. Saîd el-Kureşî *Verş*	(ö. 197/812-13)	Mısırlı / Nâfi'den	0/6
5) Yahyâ b. Mübârek *el-Yezîdî*	(ö. 202/817-18)	Bağdatlı / Ebû Amr'dan	0/6
6) İsâ b. Mînâ *Kâlûn*	(ö. 220/835)	Medineli / Nâfi'den	0/6
7) *Hallâd* b. Hâlid (?) eş-Şeybânî	(ö. 220/835)	Kûfeli / Hamza'dan	0/6
8) *Halef* b. Hişâm	(ö. 229/844)	Bağdatlı / Hamza'dan	2/6
9) *Leys* b. Hâlid	(ö. 240/854-55)	Bağdatlı / Kisâî'den	0/6
10) Hafs b. Ömer *ed-Dûrî*	(ö. 240/854-55?)	Bağdatlı/Ebû Amr ve Kisâî'den	1/6
11) [Ebû Amr] Abdullah b. Ahmed b. Beşîr *İbn Zekvân*	(ö. 242/857)	Şamlı / İbn Âmir'den	2/6
12) *Hişâm b. Ammâr*	(ö. 245/859?)	Şamlı / İbn Âmir'den	5/6
13 Ahmed b. Muhammed *el-Bezzî*	(ö. 250/864-65)	Mekkeli / İbn Kesîr'den	0/6
14) Sâlih b. Ziyâd (?) *es-Sûsî*	(ö. 261/874)	Mezopotamyalı / Ebû Amr'dan	0/6
15) Muhammed b. Abdurrahman *Kunbûl*	(ö. 291/903-904)	Mekkeli / İbn Kesîr'den	0/6

10 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, V, 39.

11 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, III, 27.

12 İlk râvîlerin listesi [Ebû Ali Hasan b. Halef] el-Kayrevânî tarafından verilir (bk. Kayrevânî, *Telhîsu'l-ibârât bi latîfi'l-işârât fi'l-kırâ'âti's-seb'*, nşr. Sûbey' Hamza Hakîmî, Cidde-Beyrut, 1988, s. 20). Süyûtî de aynı listeyi verir, ancak bazılarının doğrudan bu Yedi imamdan değil onların râvîlerinden işittiğine işaret eder (bk. Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, notlarla birlikte nşr. Mustafa Dîb Boğa, 2 cilt, Şam, 1993, I, 230 (20. nev').

Bu râvilerden dokuz tanesi *Kütüb-i Sitte*'de hiç geçmez. Yalnızca Emevî Camii hatibi/vaizi ve önemsiz bir fakih olan Hişâm b. Ammâr'ın muhaddis olarak kayda değer bir konumu vardır. O da bizzat işitmediği hadis rivayetlerini naklettiği ve bunun karşılığında ücret talep ettiği için zaman zaman eleştirilmiştir. Ahmed b. Hanbel onu Kur'an telaffuzunun yaratılmış olduğunu ifade etmekle suçlamıştır ki bu, belirgin bir ılımlı-akılcı tavırdır.[13] Ricâl tenkitçileri İbn Ayyâş'ın (no. 3) bir muhaddis olarak konumunu hiç ciddiye almazlar.[14]

Ortaçağ'ın sonlarında, o güne ulaşmış olan farklı kıraatlerin önde gelen râvileri olarak altı kişi meşhur olmuştu. İbn Mücâhid de bunlardan birisiydi.[15]

Tablo 3: Önde Gelen Kıraat Râvileri

1) *Ebû Ubeyd* Kāsım b. Sellâm	(ö. 224/839?: Mekke)
2) Ahmed b. Cübeyr el-Kûfî	(ö. 258/871-72: Antakya)
3) [Kādî] İsmail b. İshak *el-Cehdamî*	(ö. 282/896: Bağdat)
4) Muhammed b. Cerîr *et-Taberî*	(ö. 310/923: Bağdat)
5) Muhammed b. Ahmed ed-Dâcûnî	(ö. 310'lar/923-932: [Remle])
6) Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs *İbn Mücâhid*	(ö. 324/936: Bağdat)

Bu altı kişiden üçü gerçek birer muhaddisti (no. 1, 3 ve 4). Onların birisi dışında hepsi Bağdat ile ilişkili görünmektedir. Dilci Ebû Ubeyd, yalnızca 219/834-35 yılında Mekke'ye taşınmış olup esas itibariyle Bağdat'ta faaliyet göstermişti. Muhammed ed-Dâcûnî ise bir süre Bağdat'ta ders vermiş olmalıdır. Zira hiç seyahat etmemek gibi kötü bir şöhreti olan İbn Mücâhid'in ondan ders okuduğu rivayet edilmektedir.[16] Dolayısıyla

13 Bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XVIII (h. 241-250), 520-28; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, XI, 52-54; ayrıca bk. Hallâl, *Müsned*, s. 556. Ben, Ahmed b. Hanbel'in değerlendirmelerinin Sezgin'in (*GAS*, I, 111) naklettiği kadar olumlu olduğu kanaatinde değilim. Belirgin bir ılımlı-akılcı tavır olarak "Kur'an yaratılmamış olmakla birlikte Kur'an telaffuzunun yaratılmışlığı" konusunda bk. Melchert, "Adversaries of Ahmed b. Hanbal", s. 241-246 [bu kitapta s. 84-91 -çev.-].

14 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 34-37.

15 Aynı altı isim Ebü'l-Kāsım en-Nüveyrî (*Şerhu "Tayyibetü'n-neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr"*, nşr. A. Seyyid Süleyman Ebû Sünne, 3 cilt, Kahire, 1406/1986, I, 169 vd.) ve Süyûtî (*İtkân*, I, 230 vd.: *nev'*, 20) tarafından da sayılır.

16 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXIII (h. 301-320), 638.

Bağdat'la ilişkilendirilmeyen tek isim Ahmed b. Cübeyr'dir. Önceki listelere bakıldığında da, Tablo-1'de [Bağdat'la ilişkilendirilen] hiç kimse bulunmadığı, Tablo-2'de ise on beş asıl râviden dört ya da beş tanesinin [Bağdat'la] ilişkili olduğu görülecektir.

Söz konusu üç Bağdatlı muhaddis, aynı zamanda fıkıh alanında da faaliyet gösteriyorlardı. Ebû Ubeyd'in (no. 1) kendisine özgü fıkıh anlayışını tanımlamak güçtür. Kimileri onu [Hallâd b. Hâlid] eş-Şeybânî'nin takipçisi olarak kabul ederken, kimilerince Vâkıdî'nin ya da eş-Şâfiî'nin takipçisi olarak tanımlanmıştır.[17] [Kâdî] İsmail b. İshak el-Cehdâmî (no. 3) önemli bir Mâlikî fakihtir. Taberî'nin (no. 4) kendi fıkıh sistemini geliştirdiği konusunda yaygın bir kanaat vardır. Dikkat çekici bir diğer husus ise, tüm bu fakihlerin ılımlı-akılcı eğilime sahip olmalarıdır. Ahmed b. Hanbel Ebû Ubeyd'i kelâmla ilgili eserleri sebebiyle eleştirir.[18] Taberî'nin Hanbelîlerle yaşadığı sıkıntılar meşhurdur.[19] [Kâdî İsmail] el-Cehdamî'nin kelâmî eğilimini tespit etmek oldukça güçtür. Bununla birlikte, onun asıl hocası Basralı Ahmed b. el-Muazzel (ö. yak. 240/854-55) kesinlikle bir ılımlı-akılcıydı: Kelâmla meşgul olmuş, bu yüzden Ahmed b. Hanbel'in eleştirilerine maruz kalmış[20] ve Kur'an'ın mahlûk olup olmadığını söylemekten kaçınmıştır.[21] Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, İbn Mücâhid'in de ılımlı-akılcılar arasında değerlendirilmesi yerinde olacaktır. Son olarak bunların tamamı, yani Ebû Ubeyd, [Kâdî İsmail] el-Cehdamî, Taberî ve İbn Mücâhid *edeb* alanında faaliyet gösteriyordu. Bu açıdan Yâkût el-Hamevî'nin edebiyatçılar ansiklopedisindeki biyografilerine bakılabilir.[22] Buradan anlaşılıyor ki, başlıca Kur'an kıraatleri hadisten bağımsız olarak ayrı uzmanlar tarafından rivayet edildiği gibi, farklı

17 Şeybânî için bk. Zehebî, *Siyer*, IX (nşr. Kamil el-Harrât, 1982), 135; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 175. Vâkıdî için bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IX, 366. eş-Şâfiî için bk. Abbâdî, *Tabakât*, s. 37.

18 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 57.

19 Örneğin bk. Rosenthal, *The History of al-Tabari*, I, 71-77. [Bu konuda Melchert'ın verdiği bilgiler için bk. s. 92, 212, 273 -çev.-].

20 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XVII (h. 231-240), 52, 54. Kelâm ile meşgul olduğu, Mâlikî tabakât yazarı İbn Ferhûn (*Dîbâc* [1976], I, 141) tarafından kaydedilir.

21 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XVII (h. 231-240), 54; [a.mlf.,] *Siyer*, XI, 520.

22 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdü'l-erîb* [Beyrut], V, 2198-2202 (Ebû Ubeyd); II, 647-651 (Cehdamî); VI, 2441-2469 (Taberî); II, 520-23 (İbn Mücâhid).

kıraatler üzerindeki özel çalışmalar da her şeyden önce Bağdat edebiyat çevrelerinde gelişmişti.

İbnü'n-Nedîm tarafından *Kitâbü'l-Kırâ'ât* adlı eserinden söz edilen[23] İbn Kuteybe (ö. 276/889) ile *Kitâbü'l-Mesâhif*'in yazarı (İbnü'n-Nedîm söz etmez) Ebû Bekir [Abdullah] b. Ebû Dâvûd [es-Sicistânî]'nin (ö. 316/929), Süyûtî'nin önde gelen kıraat âlimleri listesinde yer almaması ilginçtir. Ebû Ubeyd, [Kâdî İsmail] el-Cehdamî, Taberî ve İbn Mücâhid gibi İbn Kuteybe ve İbn Ebû Dâvûd da esas itibariyle Bağdat'ta faaliyet göstermişlerdi. Her ikisi de, onlar gibi *edeb* ile meşgul oluyorlardı ve saray çevrelerine yakındılar. İbn Kuteybe bir ehl-i hadîs savunucusu olarak şöhret bulmasına rağmen, ehl-i hadîs mensupları onu kendilerinden birisi olarak görmemişler, o da zaman zaman ılımlı-akılcı görüşleri desteklemiştir.[24] İbn Ebû Dâvûd ise öncelikle bir muhaddis olarak meşhurdu ve göründüğü kadarıyla Hanbelîlerin Taberî'ye yönelik saldırılarında başı çekmişti. Yazma eserlerin korunması ve çağımızda yayımlanmaları, bazı ortaçağ yazarlarını çağdaş araştırmalar açısından kendi yaşadıkları dönemde olduklarından çok daha önemli bir konuma getirmeye katkıda bulunmaktadır. Sözünü ettiğimiz şahıslar bu açıdan birer örnek kabul edilebilirler.

Bu söylediklerimiz, ehl-i hadîsin Kur'an kıraatleriyle ilgilenmedikleri anlamına gelmiyor. İbnü'n-Nedim ehl-i hadîs mensubu altı fakihe (*fukahâü ashâbi'l-hadîs*) kıraat kitapları nispet eder.[25] Ancak onun kıraat kitaplarına ayırdığı bölümün ağırlığını gerçekten muhaddisler değil, dilciler ve diğer edebiyatçılar oluşturmaktadır.[26] Öyle anlaşılıyor ki, Kur'an metni üzerindeki çalışmalar konusunda oluşan klasik gelenek de ilk dönem hadis uzmanlarının çalışmalarını ihmal etmiş olup bunun yerine

23 İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 35.

24 Bk. Lecomte, *Ibn Qutayba*, 2. kısım, 1. bölüm. Ilımlı-akılcı görüşleri benimsemesi konusunda özellikle bk. İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz* (Kahire) = Beyrut, 1405/1985 (Kahire baskısından yapılmış ve kabul görmemiş bir tıpkıbasım).

25 Kronolojik sırayla: Zâide b. Kudâme (ö. 161/777-78?: Anadolu), *Kitâbü'l-Kırâ'ât* (bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 226); Huşeym b. Beşîr (ö. 183/799: Bağdat), *Kitâbü'l-Kırâ'ât* (*a.g.e.*, s. 35, 228); Süreyc b. Yûnus (ö. 235/849), *Kitâbü'l-Kırâ'ât* (*a.g.e.*, s. 231); Halîfe b. Hayyât el-Usfurî (ö. 240/854-55? –Basralı-), *Kitâbü Tabakâti'l-kurrâ'*, *Kitâbü Eczâi'l-Kur'ân* (*a.g.e.*, s. 232); Fadl b. Şâzân (ö. 290'lar/903-13 arası), *Kitâbü'l-Kırâ'ât* (*a.g.e.*, s. 35, 231) ve İbn Saîd (ö. 318/930: Bağdat), *Kitâbü'l-Kırâ'ât* (*a.g.e.*, s. 233).

26 İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 35. Yirmi kitap sayar.

hadis, dil, fıkıh, *edeb* ve Sünnî kelâmın buluştuğu farklı bir geleneğe dayanmaktadır.

Kıraat ve Hadis İlimleri Arasındaki Benzerlikler

Her ikisi de "bir ya da daha fazla *şeyh*ten/hocadan az çok belirli bir bilgi birikimini öğrenmekten" ibaret olan kıraat rivayeti ile hadis rivayeti arasında bir benzerlik olması beklenir. Kıraat imamlarının hayatları hakkındaki bilgiler büyük ölçüde muhaddisler hakkındaki bilgilerle aynı biçimdedir; isimleri, hocaları ve ölüm tarihleri onlar hakkındaki temel bilgiyi oluşturur. Onlar da rivayet zincirlerini [sened] en az muhaddisler kadar dikkatle takip ederler. Kur'an uzmanlarının aşağı yukarı İbn Mücâhid döneminde râviler zinciri konusunda daha titiz bir yaklaşım sergilemeye başladıklarına dair görüşler bulunmaktadır. Biz de, İbnü'l-Cezerî'nin en kapsamlı kıraat alimleri ansiklopedisi niteliğindeki *Gâyetü'n-nihâye* adlı eserini esas alarak, h. 200-400 (m. 815-1010) yılları arasında vefat etmiş olanlar hakkında rastgele bir örnek inceleme yaptık. Bu âlimlerin üçte ikisi h. 324 yılında (İbn Mücâhid'in vefat ettiği yıl) ya da daha önce vefat etmişler. İbnü'l-Cezerî genellikle onların dayandıkları asıl otoritelerin, yani kıraat öğrendikleri *şeyh*lerin isimlerini verir. H. 324 yılında ya da daha önce vefat edenler arasında *şeyh*lerinin isimleri verilenlerin oranı 1,9 iken, bu tarihten sonra vefat edenler için bu oran 5,5'tir. Demek ki İbn Mücâhid'in döneminden sonra kıraat âlimleri malzemelerini daha ziyade muhaddislerin yöntemiyle, yani titiz bir biçimde râvilerini takip ederek toplamaya başlamışlardı.

Kur'an'ın aktarılması/rivâyeti faaliyetini tanımlamak için kullanılan en yaygın terimler, *kıraat* (okuma, ezbere okuma), *tilâvet* (sesli okuma) ve *arz*dır (tenkide açma). Peşinden bir hocalar listesi de gelen *kara'e'l-kırâ'ete arzan* ifadesi, öğrencinin Kur'an'ı hocasının önünde okuduğu ve ona her türlü hataya işaret etme imkânı verdiği anlamına gelir. *Rave'l-kırâ'ete arzan* ve *ehaze'l-kırâ'ete arzan* ifadeleri de muhtemelen aynı anlama gelmektedirler.

Kıraat ile *arz* arasındaki herhangi bir farklılıktan söz eden birinci el ya da ikinci el bir kaynağa rastlayamadım.[27] Süyûtî, aralarında bir farklılık

27 Bu terimlerin tanımı için daha başka kaynakların yanısıra bk. Gotthelf Bergsträßer ⇨

olmadığını şu ifadesiyle açık bir biçimde ortaya koymaktadır: "Hocasının önünde okumak (*el-kırâ'e alâ...*) -yalnızca onu dinlemekten farklı olarak- lehindeki bir diğer delil, Peygamber'in her yıl Ramazan ayında Cebrâil'e arz etmiş (*arz alâ*) olmasıdır."[28]

Kıraat ile *arz* hemen hemen eş anlamlı terimler olsa da *semâ* farklıydı. Örneğin İbnü'l-Cezerî, [Ebü'l-Hasan] İbn Galbûn'un (ö. 399/1009: Eski Kahire) kıraatleri bir grup *şeyh*ten *arz* metoduyla öğrendiğini; fakat rivayetleri diğer bir gruptan ve İbn Mücâhid'in Yedi Kıraatı'nı da bir başka gruptan yalnızca dinlediğini (*semi'a*) bildirir.[29] Bunu rahatlıkla şöyle yorumlayabiliriz: Bir kıraatın makbul bir biçimde aktarılabilmesi için şeyhin önünde okumak zorunlu olmakla birlikte, rivayetler daha ziyade hocanın kendi tercihlerini birbiri peşi sıra okuması esnasında öğrenci tarafından notlar alınarak öğreniliyordu. Öğrenci yazdığı bu rivayetleri hocasına tekrar okumak zorunda değildi. Bununla birlikte *kara'e* teriminin rivayetleri öğrenmek anlamında kullanıldığını görmek de mümkündür.[30]

Süyûtî, öğrencinin hocasının önünde okuması ya da onun okuduklarını tekrar etmesi gerektiğini, böylece hocanın hataları düzeltme imkanı bulacağını ısrarla vurgular. Ona göre, yalnızca hocasının okuyuşunu dinlemek yeterli değildir. Zira [kıraat ilminde] hadis ilminden farklı olarak, doğru telaffuz çok önemlidir.[31] İbnü'l-Cezerî'nin kıraat uzmanları hakkındaki biyografilerinden anlaşıldığı kadarıyla, hocanın ardından okumak yaygın bir uygulamaydı. Muhtemelen aynı anda iki veya üç kişi okuyabiliyordu.[32] Kûfeli bir râvi olan Abdullah b. Sâlih el-İclî (ö. 211/826-27) her seferinde elli ayet olmak üzere Kur'an'ı baştan sona bitirmişti.[33] Ancak

---

– O. Pretzl, *Geschichte des Qorâns* 3: *Die Geschichte des Korantexts*, Leipzig, 1938, s. 170; Gregor Schoeler, "Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften in frühen Islam", *Der Islam*, 62 (1985), s. 204.

28 Süyûtî, *İtkân*, I, 312 (*nev'* 34).

29 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, I, 339.

30 Örneğin: "Riveyete göre Hamza, A'meş'in önünde Kur'an okumamış, ihtilaflı harfleri okumuştur (*kara'e 'aleyhi hurûfe'l-ihtilâf*)" (bk. Enderâbî, *Kırâ'âtü'l-kurrâ'i'l-ma'rûfîn bir rivâyâti'r-ruvâti'l-meşhûrîn*, nşr. Ahmed Nasîf el-Cenâbî, Beyrut, 1985, s. 116).

31 Süyûtî, *İtkân*, I, 312 (*nev'* 34).

32 Süyûtî, *İtkân*, I, 312 (*nev'* 34).

33 Enderâbî, *Kırâ'ât*, s. 115.

bu konuda karşılaştırma için başvurabileceğim başka râviler hakkında bir bilgiye sahip değilim.

Arz ve *kıraat* metotlarının *semâ*a tercih edilmesi anlaşılabilir bir durumdur. Ancak sadece *semâ* ile yetinmek de çoğu zaman yaygın bir uygulama gibi görünmektedir ve bunun tek nedeni hocaların daha az zamanını alması ve daha az ilgiyi gerektirmesi değildir. Muhammed b. Abdurrahîm (ö. 296/908-909: Bağdat) bütün kıraat farklılıklarını kapsayan seksen bin okuyuş için Eski Kahire'de 80.000 dirhem harcamıştır.[34] İbn Mücâhid ise her bir okuyuş/kıraat karşılığında bir dinar alıyordu. Aradaki bu fark [dirhem yerine dinar] kısmen öğrencinin hatalarını düzeltmek için daha fazla ilgi göstermesinden kaynaklanmış olmalıdır.[35] Ders halkası için yapılan tasvirden –ki 84 temsilci (*halife*) bulunmaktaydı- anlaşıldığı kadarıyla, İbn Mücâhid aynı zamanda kendisini yalnızca dinleyen [*semâ*] daha başka öğrenciler için de okuyordu.[36] Bir başka anlatım, üç yüz öğrencinin bulunduğu bir halka olduğunu göstermektedir.[37] İbnü'l-Enbârî'nin Kisâî hakkında verdiği bilgiye göre, "kendileri kıraatlere duydukları ilgi sebebiyle onun başına toplanıyorlar, o da onları topluyor ve bir kürsüye oturarak Kur'an'ı baştan sona ve yüksek sesle okuyordu. Onlar da *vakf* ve *ibtidâ*lar da dâhil olmak üzere, onu dinliyor ve [kendi okuyuşlarını] düzeltiyorlardı (*yadbitûne*)."[38] Sözlü rivayetle ilgili olarak işaret ettiğimiz bu hususlar, yazılı rivayetten ya da anlatılanların yanlış kayda geçirilmesinden kaçınabilmek için en çok başvurulması beklenecek türden akıllıca çözümlerdir. Dolayısıyla, ilk dönem kıraat âlimleri arasında doğru rivayet metodu konusunda bir takım belirsizlikler bulunmaktaydı. Örneğin İbn Mücâhid, Hamza'nın Kûfe'de A'meş'in önünde okuduğunu (*kara'e 'alâ*) ifade ettikten sonra, A'meş'in kıraatını yalnızca

34 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXII (h. 291-300), 276 vd.

35 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXIV (h. 321-330), 145. İbn Mücâhid'in Şamlı öğrencisi Hüseyin b. Osman (ö. 404/1013: Bağdat) –en son vefat eden öğrencisidir- da aynı şekilde Kur'an'ı okuma karşılığında bir dinar ücret alıyordu (İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, I, 243 vd.).

36 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXIV (h. 321-330), 146.

37 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, I, 142.

38 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VII, 314 (İbnü'l-Enbârî'den naklen). Ayrıca bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XI, 409.

dinlediği (*semi'a*) şeklindeki farklı rivayeti de kabul eder.[39] Muhtemelen ilk dönem kıraat âlimleri, bu kıraatleri öğrenme yöntemleri arasında bir ayırım yapma konusunda daha az titizdiler.

Aynı şekilde hadis alanında da, *kıraat* ve *arz* hocanın ardından okumak anlamına gelirken, *semâ* yalnızca hocayı dinlemek ve notlar almak anlamına geliyordu. Titiz muhaddislerin hocanın ardından okumayı tercih etmelerinin sebepleri de, kıraat âlimlerinin tercih sebepleriyle hemen hemen aynıdır.[40] *Ahberanî* ve *haddesenî* terimleri genellikle ya bir kimsenin bir hadis rivayetini, rivayet yetkisi veren bir hocaya okuduğunu ya da bizzat o hocanın ağzından dinlediğini gösterir. Kıraat rivayetinde olduğu gibi hadis rivayetinde de uygulamada bazı karışıklıklar söz konusuydu. Nitekim bazı muhaddisler *ahberanî* ve *haddesenî* terimlerini birbiri yerine kullanmıştır.[41]

Kıraat ve Hadis İlimleri Arasındaki Farklılıklar

Kıraat ve hadis ilimlerinin kendilerine özgü terminolojileri yaklaşık olarak aynı tarihlerde gelişmiş olup kıraat ilmine ait terminoloji IV. (X.) yüzyılda ve muhtemelen diğerinden biraz daha önce ortaya çıkmıştır. Batılı araştırmacılar, hadis ilminin terminolojisini ilk defa sistematize eden kişi olarak İbn Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 327/938), İbn Hallâd er-Râmehürmüzî (ö. yak. 360/970-71) ve Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014) gibi farklı isimler üzerinde dururlar.[42] Bununla birlikte, *kara'e* ve *semi'a* terimleri arasındaki farklılık bir tarafa bırakılacak olursa, iki ilim dalı arasında çok fazla ortak nokta bulunmadığı anlaşılmaktadır. Örneğin İbn Mücâhid *hâfız* terimini, güvenilmez bir biçimde de olsa Kur'an'ı ezberlemiş olan herhangi bir kimse için kullanır.[43] Aynı terim muhaddislere ait biyografilerde de önemli bir yer tutar, ancak yalnızca az miktarda bir şey

39 İbn Mücâhid, *es-Seb'a fi'l-kırâ'ât*, s. 72.

40 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, nşr. Ahmed Ömer Hâşim, Beyrut, 1986, s. 296-316 (bâbü'l-kavl fi'l-kırâa). Ayrıca bk. Haldûn Ahdeb, *Esbâbü ihtilâfi'l-muhaddisîn*, Cidde, 1405/1985, I, 152.

41 Bk. J. Robson, "Hadith", *EI²* [III, 23-28].

42 Bk. Dickinson, *Hadith Criticism*; Leonard T. Librande, *Contrasts in the Two Earliest Manuals of 'ulūm al-Hadīth: The Beginnings of the Genre*, doktora tezi, McGill University, 1976.

43 İbn Mücâhid, *es-Seb'a fi'l-kırâ'ât*, s. 45.

ezberlemiş kimse için değil, daha ziyade çok miktarda rivayeti ezberleyen ve genellikle bunları ezberden okuyan kimse için --doğru rivayet edildiğine dair güçlü bir ima içermese de- kullanılır.[44] Bu terimi kullanan muhaddislerin terimin Kur'an ilmindeki anlamından etkilenmemiş görünmeleri, iki ilim dalı arasındaki uzaklığa işaret etmektedir. Kur'an ilmiyle ilgili bir diğer terim, İbn Mücâhid'in "uzmanlaşma" anlamında kullandığı *tecerrade* terimidir. Bu kullanıma örnek olarak şu ifadeleri zikredebiliriz: "Hamza, kıraat konusunda uzmanlaşmış (*tecerrade li-*) bir kimseydi";[45] İbn Muhaysin (ö. 123/740-41) kıraat konusunda uzmanlaşan ve bu işle meşgul olan (*tecerrade li-, ekâme bi-*) kimselerdendi."[46] Benzer bir biçimde Ahmed b. Hanbel'in de şöyle dediği rivayet edilir: "Kitap yazan kişilere pek değer vermem. İnsan hadis üzerinde yoğunlaşmalıdır (*yücerrid*)."[47] Bu kullanımlar *cerrade* fiilinin sözlük anlamına oldukça yakındır ve zorunlu olarak Kur'an ve hadis uzmanları arasındaki bir alış-verişi ima etmezler. Ayrıca *tecrîd* teriminin Kur'an ilminde belirli bir kıraatte uzmanlaşmak anlamında kullanıldığına dâir ipuçları bulunmaktadır ki, hadis ilminde benzer bir kullanıma rastlanmaz.[48] Fıkıhta ise *tecrîd* genellikle fıkhî tartışmaları her türlü gerçek olaydan soyutlamak anlamına gelir.[49]

Şayet İbn Mücâhid ve çağdaşları Kur'an/kıraat rivayetini hadis rivayetine benzetme eğiliminde olmuşlarsa bile, bu girişim tamamlanamamıştır. Öyle görünüyor ki İbn Mücâhid rivayet halkaları konusunda titiz değildi. Kendi tercih ettiği yedi kıraatı rivayet ederken aracı halkaları bizzat atıyordu.[50] Ayrıca kendi tercihi olan yedi kıraatın eksiksiz/muttasıl bir senedle aktarıldığını da iddia etmiyordu. Örneğin Nâfi' kıraatının daha

---

44 Leonard T. Librande, "The Scholars of Hadîth and the Retentive Memory", *Cahiers d'onomastique arabe, 1988-92* ([Paris] 1993), s. 39-48.

45 İbn Mücâhid, *es-Seb'a fi'l-kırâ'ât*, s. 45.

46 İbn Mücâhid, *es-Seb'a fi'l-kırâ'ât*, s. 65. Aynı zamanda bk. Bergsträßer-Pretzl, *Geschichte*, III, 166, 189.

47 İbn Hânî', *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, II, 245.

48 Bk. Makdisî/Mukaddesî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 144. Buradaki kullanıma göre, *mücerred* (özel) okuyuş, herkesin bildiği yaygın biçim olan *câiz* okuyuştan farklıdır.

49 Wael Hallaq, "From Fatwâs to Furû': Growth and Change in Islamic Substantive Law", *ILS*, 1 (1994), s. 44.

50 Süyûtî, *İtkân*, I, 230 (*nev'* 20).

önceki beş Medine kıraatının Nâfi' tarafından oluşturulmuş bir sentezi olduğu, Kisâî kıraatının da Hamza ve diğerlerinin kıraatlerinin yine bizzat Kisâî tarafından oluşturulmuş bir sentezi olduğu rivayet edilir.[51] Bu tür sistematik birleştirme ve uyarlamalara benzer durumlar hadis rivayetinde söz konusu değildir. Süyûtî (ö. 911/1505), kıraat konusundaki farklı *isnad*ların değerini tespit için ilkeler koyduktan sonra sözlerini, kendisinden önce kimsenin bu tür ilkeler koymadığını ifade ederek bitirir.[52] Bu ifadeler, onun zamanına kadar kıraat rivayetinin hadis rivayetine benzetilme girişimlerinin nasıl eksik kaldığının bir işaretidir. Kıraat râvilerinin biyografilerinde yer verilmeyen –ki bu dikkat çekici bir durumdur- *ricâl* tenkidi terminolojisini (*sika, sadûk* vb.) bu alana taşımayı ise Süyûtî bile teklif etmemiştir.

İbn Ebû Dâvûd (ö. 316/929) ücret karşılığında Kur'an'ın çoğaltılmasının cevazı konusuna bir bölüm ayırmış, bir sonraki bölümü ise bu işin pek hoş olmadığı konusuna tahsis etmiştir.[53] Bu konu, ahlâkçılar tarafından üzerinde enine boyuna düşünülüp olumsuz bir kanaate varılıncaya kadar muhtemelen yaygın bir uygulama alanı bulmuştu. İbn Mücâhid de dâhil olmak üzere, Kur'an'ın farklı okunuşlarını [farklı kıraatleri] ücret karşılığında öğreten hocalar hakkında pek çok rivayet bulunmaktadır. Hadis rivayeti karşılığında ücret alan III. (IX.) yüzyıl muhaddisleri hakkındaki rivayetler ise hem çok az hem de tahkir edicidir.[54] Ayrıca Kur'an ilmi hadis ilminden ziyade, ücret karşılığında öğretimin yaygın olduğu dil ilimlerine yakındı.

Yakın dönemde kaleme alınmış pek çok çalışma, bilginin sözlü olarak mı yoksa yazılı olarak mı aktarıldığı konusunu ele almaktadır.[55] Yazılı notlar Kur'an/kıraat rivayeti için zorunlu değildi. Zira gözleri görmeyen

---

51 İbn Mücâhid, *es-Seb'a fi'l-kırâ'ât*, s. 62, 78; Enderâbî, *Kırâ'ât*, s. 119.

52 Süyûtî, *İtkân*, I, 235 (*nev'* 21).

53 İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, ed. A. Jefferey, Leiden, 1937, s. 130-33.

54 Hişâm b. Ammâr'dan daha önce de söz etmiştik. Ayrıca bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Kifâye*, s. 184-88 (bâbü kerâheti ahzi'l-ecr...).

55 Schoeler, "Die Frage", s. 201-30; a.mlf., "Mündliche Thora und Hadît. Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion", *Der Islam*, 66 (1989), s. 213-51; a.mlf., "Schreiben und Veröffentlichen. Zu Verwendung und Funktion der Schrift in den ersten islamischen Jahrhunderten", *Der Islam*, 69 (1992), s. 1-43; Calder, *Studies*, 7. bölüm; Mic- ☞

kıraat âlimleriyle ilgili haberlere sık sık rastlamaktayız. Örneğin yukarıda Yedi Kıraat'in önde gelen râvileri arasında adı geçen [Hafs b. Ömer] ed-Dûrî'nin (Tablo 2, no. 10) gözleri görmüyordu. Yine önde gelen kıraat âlimleri arasında adı geçen Filistinli Dâcûnî (Tablo 3, no. 5) de öyleydi. Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd*'ında zikredilen kârîlerin onda birini körler oluşturmaktadır. İbnü'l-Cezerî'nin *Gâyetü'n-nihâye*'sinde yer alanlar arasından tesadüfen seçilmiş ve h. 200-400 (m. 815-1010) yılları arasında vefat etmiş olan örnekler için de benzer bir oran geçerlidir. Buna karşın *Târîhu Bağdâd*'da yer alan muhaddisler arasındaki körlerin oranı yüzde birdir. Zehebî'nin *Târîhu'l-İslâm*'ından gelişigüzel seçilecek örnekler için de aynı durum geçerlidir. Dolayısıyla uygulamaya bakıldığında, kıraatlerin rivayeti konusunda yazının önemi hadis rivayetine nazaran daha azdı. Şâz kıraatlerin pek çoğu muhtemelen sözlü aktarıma dayanmaktadır. Örneğin, sahih kıraatlere göre إهدنا الصراط المستقيم şeklinde olan Fâtiha sûresi (1) 6. ayetteki الصراط ve الزراط kıraatleri böyledir.

Ne var ki bazı şâz kıraatler ancak yazılı rivayetle açıklanabilmektedirler. Örneğin sahih kıraatlerin نَغفر لكم خطاياكم şeklinde olduğu Bakara sûresi (2) 58. ayetteki يُغفر لكم ve تُغفر kıraatleri böyledir. Şayet rivayet her zaman sözlü olsaydı, noktasız ve harekesiz metinler içeren bir kıraatın câiz olup olmadığı konusundaki çok tartışılan mesele ortaya çıkmazdı. İbn Mücâhid, daha önceki bir üstadın böyle okumuş olmasını da dikkate almaksızın, noktasız metinlerle uyum arz eden herhangi bir kıraate göre okumanın bid'at olduğu görüşündedir.[56] Dolayısıyla bazı kimselerin (yalnızca İbn Miksem değil) bu derecede yazılı rivayete dayandıkları açıkça anlaşılmaktadır. Yazılı aktarımı esas almak, kıraatlerle ilgilenen âlimler arasında edebiyatçıların hâkim olmasıyla da uyum arz etmektedir. Zira yazıya bu kadar bağlı olmak genellikle fıkıh ve hadisten çok dil ve edebiyat çalışmalarının ayırt edici özelliğidir.[57] Belirli râvilerin ellerinde hocalarına ait *nüshaları*n olduğuna dair bilgilere rastlıyoruz.[58] Süyûtî, bir kimsenin bir şeyhe okumasının geçerli olabilmesi için ezbere okumanın

---

hael Cook, "The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam", *Arabica*, 44 (1997), s. 437-530.

56 İbn Mücâhid, *es-Seb'a fi'l-kırâ'ât*, s. 46 vd.

57 Makdisi, *Rise of Humanism*, s. 76 vd. [= a.mlf., *Beşerî Bilimler*, s. 90 vd.].

58 İlk örneklerin bir listesi için bk. Bergstrâßer-Pretzl, *Geschichte*, III, 206.

şart olmadığını ifade eder. Yazılı bir metinden okumak da makbul bir seçenektir.[59] Son olarak, Halife [Hz.] Osman'ın farklı okunuşları denetlemek için kârîleri eğitmek yerine, yazılı metinler dağıtma ve diğerlerini yok ettirme yoluna başvurduğunu hatırlayalım. Şayet müslümanlar kıraat rivayetleri konusunda yazıya itibar etme alışkanlığına sahip olmasalardı, Kur'an'a inanmazlardı. Hâlbuki hadislerin rivayetinde yazılı notlar genellikle takviye edici bir rol oynamıştı. Zira bir hadis rivayetini başkalarına aktarma yetkisi, yalnızca o hadisi isnadında yer alan son isimden bizzat dinleyen kimseye veriliyordu.

Kur'an rivayetini hadis rivayetinden farklı kılan bir takım sebepler vardır. Temel farklılık, muhtemelen vâkıf olunması gereken malzemenin boyutları konusundadır. Kur'an'ın tamamının yaklaşık olarak Yeni Ahid'in Arapça çevirisinin üçte ikisi kadar olduğu söylenir. Buhârî'nin yaklaşık 7000 hadis içeren *Sahîh*'i dört cilt ebadındadır. Ebû Zür'a er-Râzî (ö. 264/878: Rey) şöyle demiştir: "Ezbere bildiği hadis rivayetlerinin sayısı yüz bine ulaşmadığı hâlde boşanmayla ilgili meseleler hakkında fetvâ veren kimseye şaşarım."[60] Bu da kırk elli ciltlik bir malzeme demektir. Ebû Zür'a, açıkça Kur'an ile hadisi karşılaştırır ve hadisin daha fazla meşguliyet gerektirdiğine işaret eder:

> Bir ya da iki ay süreyle hasta olduğum zaman, Kur'an ezberim [hafızlığım] bundan önemli ölçüde etkilenir. Hadisleri ise birkaç gün bile terk etsen aynı durumla karşılaşırsın.[61]

Yani, Ebû Zür'a ezberindeki hadisleri taze tutabilmek için sürekli kendi notlarını tekrar etmesine rağmen, Kur'an'ı ezberinde tutabilmesi için tümünü ayda bir defa okuması yeterli oluyordu. Süyûtî, Kur'an'ın yılda iki defa ezberden okunmasının yeterli olduğu görüşünde olan üstatlara atıfta bulunur.[62] Şüphesiz Kur'an'ı ezbere okuyan körlerin sayısının hadisleri ezbere okuyan körlerden daha fazla olmasının nedeni de budur. Öyle anlaşılıyor ki, vâkıf olunması gereken hadislerin sayısının

59 Süyûtî, *İtkân*, I, 312 (*nev'* 34).

60 Zehebî, *Siyer*, XIII, 69.

61 Zehebî, *Siyer*, XIII, 79.

62 Süyûtî, *İtkân*, I, 327 (*nev'* 35).

çok fazla oluşu, muhaddisleri yazılı notlara daha çok dayanmak zorunda bırakmıştır.

Kur'an/kıraat rivayetini hadis rivayetinden farklı kılan bir diğer husus, Kur'an'ın ibadet işlevidir. Denny, Graham ve Nelson'ın çalışmaları bize güçlü bir biçimde hatırlatmaktadır ki, Kur'an esas itibariyle gözden geçirilecek bir teklifler manzumesi değil, ibadet kastıyla ezbere okunacak bir duadır.[63] Hem ehl-i hadîse hem de ılımlı-akılcı âlimlere göre, Kur'an Allah'ın yaratılmamış sözüdür. Hâlbuki hadis, esas itibariyle hukukun/fıkhın rivayet edilen kaynağıdır. Onun kutsal niteliği lafızlarından ziyade, öncelikle erdemli bir hayatın esası olmak üzere sunmuş olduğu ilkelerde ve ikinci olarak da, hadis rivayetinin sahâbe tecrübesini yeniden üretmek ve muhaddisi Peygamber ile iletişime geçirmek suretiyle oluşturduğu sosyal ilişkiler ağında aranmalıdır.[64]

Binlerce hadis rivayetini kelimesi kelimesine hatırlamak zor olduğu için, muhaddisler hadisin lafız farklılıklarıyla rivayetini kabul etmişlerdir. Rivayete göre Süfyân es-Sevrî (ö. 161/777-78) şöyle demiştir:

> Şayet sana hadis rivayet etmeye "aynen duyduğum gibi" diyerek başlarsam, sakın bana inanma![65]

---

63 Frederick M. Denny, "Exegesis and Recitation: Their Development as Classical Forms of Qur'anic Piety", *Transitions and Transformations in the History of Religion: Essays in Honor of Joseph M. Kitagawa* (eds. Frank E. Reynolds - Theodore M. Ludwig, Leiden, 1980) içinde, s. 91-123; a.mlf., "Tha Adab of Qur'an Recitation: Text and Concept", *International Congress for the Study of the Qur'an* (ed. A. H. Johns, ikinci baskı, Canberra, 1982) içinde, s. 143-60; a.mlf., "Qur'an Recitation: A Tradition of Oral Performance and Transmission", *Oral Tradition*, IV/1-2 (January-May 1989), s. 5-26; William A. Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, New York, 1987; Kristina Nelson, *The Art of Reciting the Qur'an*, Austin, 1985.

64 [Hz.] Peygamber ile ilişki konusunda bk. William A. Graham, "Traditionalism in Islam", *Journal of Interdisciplinary History*, 23, 1992-93, s. 495-522. İslâm hukukunun [Hz.] Peygamber'in hayatını yaşanan zamana taşımak şeklindeki farklı bir yorumu için bk. Aziz el-Azme, "*Orthodoxy* and Hanbalite Fideizm", *Arabica*, XXXV (1988), s. 253-66; a.mlf., "Muslim Genealogies of Knowledge", *History of Religions*, XXXI (1992), s. 403-11.

65 Hatîb el-Bağdâdî, *Kifâye*, s. 245 (*bâbü zikri men kâne yezheb ilâ icâzeti'r-rivâye ale'l-ma'nâ*...). Kitabın gerek bu bölümü gerekse bir önceki bölümü bütünüyle konumuzla ilgilidir.

İki hadis derlemesi arasındaki yaygın lafız farklılıklarını görebilmek için, yalnızca Wensinck'in *Concordance* adlı eserinin bir veya iki satırındaki atıfları gözden geçirmek yeterli olacaktır. Kur'an da bir takım lafız farklılıklarıyla rivayet edilmiştir, ancak farklılıklar oldukça sınırlıdır. Hadislerin yaygın olarak mâna ile rivayet edilmesi sebebiyledir ki, dilciler en doğru Arapça kullanımı tespit edebilmek için sık sık Kur'an'a atıf yapmalarına karşın, nadiren hadislere atıf yapmışlardır.[66] Daha kısa bir metin olması yönüyle Kur'an'ın ihtilafsız/farklılıklardan uzak bir biçimde rivayet edilmesi daha kolaydı. Kaldı ki, doğası gereği Kur'an açısından kesinlik ve hatasızlık hadise göre daha arzu edilen bir durumdu. İşte [Kur'an ile hadis arasındaki] bu karşılaştırma, hadislerin mâna ile rivayet edilebilmesi lehinde bir kanıt olarak kullanılmıştır. Rivayete göre Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813: Basra), hadislerin kelimesi kelimesine [lafzen] rivayet edilmesinde ısrar ettiği takdirde insanlara taşıyamayacakları kadar ağır bir sorumluluk yüklemiş olmaktan endişe ediyordu. "Zira Kur'an daha mukaddes (*ekseru hurmeten*) olduğu hâlde, mâna bozulmadığı sürece onu farklı biçimlerde okumak (*en yukra'e 'alâ vücûh*) câizdir." Dolayısıyla, hadis rivayetinde farklılıklara haydi haydi izin verilmesi gerektiğini ima etmiş olmaktadır.[67]

Bununla birlikte, öyle görünüyor ki hadislerin mâna ile (*bi'l-ma'nâ*) değil de lafzen rivayet edilmesi (*er-rivâye bi'l-lafz*), İbn Mücâhid döneminde daha yaygındı. Hâkim en-Nîsâbûrî, hadis ilmiyle ilgili yazdığı el kitabının bir bölümünü tahrif edilmiş isnadlara (râvi zincirleri), diğer bölümünü de tahrif edilmiş metinlere (hadis rivayetlerinin asıl metinleri) ayırmıştır.[68] Hâkim'in tahrif edilmiş isnadlar için verdiği örnekler, râvilerin yerlerinin

66 Bk. Claude Gilliot, "Shawâhid", *EI²*, [IX, 370-72].

67 Hatîb el-Bağdâdî, *Kifâye*, s. 246 (*bâbû zikri men kâne yezheb ilâ icâzeti'r-rivâye ale'l-ma'nâ...*). Hesapta olmayan farklı okuyuşlar yine de söz konusu olmaktadır. Ben bir defasında ders verdiğim bir sınıf için Tekvîr sûresinin 1-14. ayetlerinin tam bir transkripsiyonunu hazırlamış ve bu ayetlerin Abdülbasît tarafından okunuşunu kasetten dinletmiştim. 14. ayetin (علمت نفس ما أحضرت) başına bir *lâm* harfi ilave ettiğini görünce çok şaşırdım. Zira bu İbn Mücâhid'in kabul ettiği bir kıraat değildi. Ancak bizzat İbn Mücâhid'den rivayet edildiğine göre, kendisi iki kez uykusunda Kur'an'ı Allah'a okumuş ve her ikisinde de hatalar yapmıştı. O buna çok üzülse de Allah, "Mükemmellik benim içindir, mükemmellik benim içindir!" diyerek onu rahatlatmıştır (bk. Yâkût el-Hamevî, *İrşâdü'l-erîb* [Leiden], II, 118 = [Beyrut], II, 521 vd.).

68 Hâkim en-Nîsâbûrî, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*, nşr. Muazzam Hüseyin, Kahire, 1937= tıpkıbasım, Medine, 1977, s. 146-153.

değiştirilmesi ya da birisinin tamamen çıkarılıp yerine başkasının konması şeklindeyken, tahrif edilmiş metinler hakkındaki örneklerinin tamamı yanlış yorumlamaya sebep olacak yazım hatalarından oluşmaktadır: Örneğin "el-muğîs" (yardımda bulunan) yerine "el-mukît" (bir zaman tayin eden) veya "'aneze" (mızrak) yerine "'anze" (keçi). Benim buradan çıkardığım sonuç şudur: Not defterlerine itimadın giderek artması, kelimesi kelimesine rivayet arzusunu mümkün hâle getirmiştir. Hâkim'in isnadlarla ilgili bölümde aktardığı hata örnekleri, esas itibariyle II. (VIII.) yüzyıl muhaddislerine aittir ki, bu erken dönemde sorunun farkında olunduğunu göstermektedir. Hâlbuki metinlerle ilgili bölümde (mâna ile rivayet de ele alınan meselelerden birisidir) yer alan örnekler, III. (IX.) yüzyıla ya da IV. (X.) yüzyıl başlarına aittir. Şayet hadis alanında giderek artan bir biçimde kelimesi kelimesine doğruluk aranır hâle gelmişse, aynı şey Kur'an'ın ezbere okunması alanında fazlasıyla aranmış olmalıdır.

Kur'an'ın kelimesi kelimesine okunması konusunda çoktan beri var olan ilgi, kıraat âlimleri arasında dilcilerin çoğunlukta olmasını kısmen izah etmektedir. İbn Mücâhid, hatadan uzak kalabilmek için kıraat âliminin Arapça dilbilgisi bilmesini şart koşar. Dilbilgisini bilmeyen ve yalnızca duyduklarını tekrar eden bir kimsenin kısa bir süre sonra doğru *i'râb*ı (kelime sonlarının okunuşu) unutacağını belirtir.[69] IV. (X.) yüzyıl muhaddisleri arasında yaygın olan hatasızlık merakı, yalnızca dilbilgisinin değil aynı zamanda fıkıh bilgisinin de talep edilmesi sonucunu doğurmuştur. Zira kişi o zaman tek başına belirli bir ifadenin önemini kavrayabilecek ve hatalardan uzak kalabilecektir.[70] Göründüğü kadarıyla, Kur'an'ın kelimesi kelimesine rivayetine yönelik ilgi, hadislerin bu şekilde rivayetine göre daha erken ve daha önemliydi. Bununla birlikte, hadislerin kelimesi kelimesine rivayetine yönelik ilginin çoğalması, İbn Mücâhid zamanında hadis ve Kur'an ilimleri arasındaki benzerliğin ne kadar arttığının –tamamen benzer değillerse de- bir diğer göstergesidir.

---

69 İbn Mücâhid, *es-Seb'a fi'l-kırâ'ât*, s. 45 vd.

70 İbn Receb [el-Hanbelî], *Şerhu "İlelü't-Tirmizî"*, nşr. Hemmâm Abdürrahim Said, 2 cilt, ez-Zerkâ-Ürdün, 1987, I, 430 (İbn Hibbân'dan naklen). İbn Receb, İbn Hibbân'dan (ö. 354/965) önce kimsenin böyle bir şart koşmadığını belirttikten sonra, katı bir biçimde uygulanması hâlinde A'meş (ö. 148/765?) gibi büyük hafızların birçoğunu reddetmek zorunda bırakacağı serzenişinde bulunur.

Yedi Kıraat'ın Tesisi

A. T. Welch, İbn Mücâhid'in makbul kıraatleri yedi ile sınırlamaktaki amacını şöyle tanımlar:

> Bazı âlimlerin tam bir ittifak sağlama teşebbüslerini (kendisi böyle bir şeyin imkânsız olduğunu düşünüyordu) reddetmek ve her birisi tek doğru kıraatı elinde bulundurduğunu düşünen âlimler arasındaki rekabeti sona erdirmek, bu mümkün değilse bile en azından yumuşatmak.[71]

Her ne kadar "tek doğru kıraatı elinde bulundurmak" şeklinde bir iddiaya rastlamadıysam da, bu mümkündür. Neden kendisinin de bir kıraatı tercih etmediği sorulduğunda İbn Mücâhid şöyle cevap vermişti:

> Bizden sonraki kuşakların okuması için bir kıraat tercih etmekten çok, imamlarımızın okuduğu şeyleri ezberlemekle meşgul olmaya ihtiyacımız var.[72]

Bu ifade, tam bir ittifak sağlamanın imkânsız olduğu gerçeğine işaret ediyor olabilir. Ancak bana öyle geliyor ki daha ziyade, kıraatlerin sayısını çoğaltmaya bir son vermek ve böylece Kıraat ilminin yükünü hafifletmek konusunda hissedilen bir ihtiyacın ifadesidir. Öyle görünüyor ki Süyûtî'nin yorumu da bu mealdedir:

> İnsanlar kendilerini kolayca ezberlenebilen ve denetlenebilen şeylerle sınırlama arzusundaydılar.[73]

Batılı araştırmacılar, İbn Mücâhid'in yedi makbul kıraatı tercih edişinin, aynı zamanda "Kur'an'ın yedi *harf* [*ahruf-i seb'a*] üzere vahyedildiği" şeklindeki hadis rivayetiyle de ilgili olduğu kanaatindedirler.[74] Söz konusu ha-

---

71 A. T. Welch, "Kur'ân", *EI²* [V, 408-409].

72 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXIV (h. 321-330), 146.

73 ما يسهل حفظه و تنيت القراءة به : Süyûtî, *İtkân*, I, 251 vd. (*nev'* 22-27).

74 Örneğin bk. Welch, "Kur'ân", *EI²* [V, 408-409]; Charles J. Adams, "Qur'ân: The Text and Its History", *Encyclopaedia of Religion* [XII, 165]. Bu gelenek muhtemelen Nöldeke'ye kadar uzanmakta ve galiba bir yanlış anlamaya dayanmaktadır (bu anlayışı kısmen onaylayan bir yaklaşım için bk. Bergsträßer-Pretzl, *Geschichte*, III, 184).

dis rivayeti, lafız farklılıklarıyla ilgili gibi görünmektedir. Ancak Taberî'nin yorumuna göre bu hadis, [Hz.] Osman'ın düzenlemesi sırasında yalnızca bir tanesi muhafaza edilen ve diğer altısı tamamen kaybolan yedi nüsha ile ilgilidir.[75] *Kitâbü'l-Câmi' fi'l-kırâ'ât* adlı eserinde yirmi kıraat önermesinden[76] açıkça anlaşılıyor ki, Taberî yedi *harf*in kıraatlerle bir ilgisi olmadığını düşünüyordu. Kısa bir süre sonra İbn Hibbân (ö. 354/965), yedi *harf* hadisinin otuz beş ya da kırk ayrı yorumundan söz edecektir.[77] İbn Mücâhid kendisi, neden altı veya on değil de yedi kıraat tercih ettiği konusunda bir açıklama yapmaz. Süyûtî'nin açıklamasına göre, İbn Mücâhid'in selefi olan İbn Cübeyr el-Mekkî, her birisi [Hz.] Osman'ın bir el yazma nüsha gönderdiği bir şehre ait olan beş makbul kıraat hakkında bir kitap derlemişti. İbn Mücâhid'in yedi kıraatı da [Hz.] Osman'ın el yazma nüshalarıyla ilişkiliydi: Yani, İbn Cübeyr'in beş kıraatına Yemen ve Bahreyn'e gönderilen nüshaları temsil eden iki kıraat daha ilave etmişti. Bu son iki nüshadan bir daha hiç haber alınamamış olacak ki, İbn Mücâhid sayıyı tamamlamak üzere onların yerine ilâveten iki Kûfe kıraatını koymuştur.[78]

Süyûtî, Yedi Kıraat'ın hadisteki yedi harf ile ilişkilendirilmesine karşı çıkan altı âlime atıfta bulunur.[79] Hatta XI. yüzyılın ilk dönemlerinde [h. IV. yüzyıl sonları ve V. yüzyıl başları] yaşamış bir kıraat âlimi olan Mehdevî'nin, söz konusu hadisle karışıklığı önlemek için İbn Mücâhid'in birkaç kıraat daha tercih etmiş olmasının iyi olacağı yönündeki arzusunu nakleder.[80]

---

75 Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, nşr. M. M. Şâkir ve A. M. Şâkir, 30 cilt, ikinci baskı Kahire, 1969, I, 58-64 = *Câmiu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 31 cilt, Kahire, 1321, 1, 20-22.

76 Claude Gilliot, *[Exégèse,] Langue et theologie en islam: l'exégèse coranique de Tabari (m. 311/923)*, Paris, 1990, s. 136. Kitabın altıncı bölümü kıraat farklılıkları konusunu enine boyuna inceler.

77 Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorâns* 1: *Über den Ursprung des Qorâns*, Leipzig, 1909, s. 50.

78 Süyûtî, *İtkân*, I, 252 (*nev'* 23-27). Burada geçen İbn Cübeyr'in kimliğini tam olarak tespit edemedim. Yukarıda adı geçen (Tablo 3, no. 2) Ahmed b. Cübeyr el-Kûfî ile aynı şahıs olduğunu söylemekten kendimi alamıyorum.

79 Ebû Şâme (ö. 665/1268), Ebü'l-Abbas b. Ammâr (Mehdevî: ö. 430/1038'den sonra), Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (el-İşbilî: ö. 543/1148), Ebû Hayyân (ö. 745/1345) ve Mekî [Mekkî b. Ebû Tâlib] (el-Kaysî: ö. 437/1045): bk. Süyûtî, *İtkân*, I, 250 vd. (*nev'* 23-27, *tenbîh* 3). Aynı isimler için bk. Bergsträßer-Pretzl, *Geschichte*, III, 184 vd.

80 Süyûtî, *İtkân*, I, 250.

Şayet İbn Mücâhid'in yedi tercihi yedi harfle ilişkili değilse, ondan önceki ve sonraki diğer âlimlerin neden altı, sekiz, on, on bir ve daha farklı sayılardaki makbul kıraatlere dair kitaplar yazdıklarını açıklamak daha kolay olacaktır.[81] Bu durum aynı zamanda, neden kimsenin farklı kıraatleri farklı sahâbîlerle özdeşleştirmeye çalışmadığını da açıklar. Zira kıraat farklılıkları klasik dönem Müslümanlarınca Peygamber döneminden kalma lehçe farklılıkları olarak algılanmış olsaydı, böyle bir açıklama kaçınılmaz olacaktı.

Başta da ifade ettiğimiz gibi, iki kıraat âlimi makbul olmayan [şâz] kıraatlere göre okudukları için yargılanmışlardı: 322/934 yılında İbn Miksem (ö. 354/965) ve 323/935 yılında İbn Şennebûz (ö. 328/939). Muhammed b. Hasan b. Ya'kūb b. Hasan b. Miksem, bir muhaddis, dilci ve kıraat âlimi idi.[82] Diğer Kur'an uzmanları gibi, onun hadis rivayetleri de ricâl tenkitçileri tarafından reddedilmiştir.[83] Kendisine yedi kıraat hakkındaki bir kitabın üç farklı türü (uzun, orta uzunlukta ve kısa) ve bunun yanı sıra büyük ilim merkezlerinin kıraat âlimleri lehinde yazılmış bir kitap nispet edilir.[84] Dolayısıyla İbn Mücâhid gibi o da, kıraat farklılıklarını sınırlandırma ilkesini kabul etmiş görünmektedir. İbn Mücâhid'den farklı olarak İbn Miksem, noktasız ve harekesiz olarak nakledilen taslak metnin Kûfe dil ekolüne [ekolün benimsediği Arap dili kurallarına] uygun herhangi bir şekilde noktalanıp harekelenebileceği konusunda tam bir özgürlükten yanaydı. İbn Mücâhid'in teşvikiyle tutuklandı, kadılar ve şahit-noterlerin huzurunda yargılandı ve ceza tehdidiyle görüşünden dönmeye zorlandı.[85]

---

81 Bk. Bergsträßer-Pretzl, *Geschichte*, III, 207-209, 224-228; Ahmed Nasîf el-Cenâbî, "Dirâse" [neşredenin girişi]: Enderâbî, *Kırâ'ât*, s. 33 vd.

82 İbn Miksem'in hayat hikâyesi için bk. Sezgin, *GAS*, VIII, 158; IX, 149. [Ayrıca bk. Tayyar Altıkulaç, "İbn Miksem el-Attâr", *DİA*, XX, 200-201].

83 "Büyük yalancı [kezzâb]", "güvenilmez [sikâ değil]", "görmediği kişilerden rivayet etmiştir", "ayıplanmayı hak eden [seyyidü'l-hâl ve mezmûm]" (bk. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân* [Haydarâbâd], I, 260 vd. = [nşr. M. A. Mar'aşlî, Beyrut, 1995], I, 394). Elimizde bulunan *Târîhu Bağdâd* baskılarında (II, 206) Hatîb el-Bağdâdî, İbn Miksem'in güvenilir [sika] olduğunu ifade etmektedir. Ancak İbn Hacer onun tam aksi görüşte olduğunu nakleder. *Târîhu Bağdâd*'ın tenkitli bir neşri yapılıncaya kadar, Hatîb'in bu konudaki gerçek kanaati tam olarak bilinemeyecektir.

84 Bk. Sezgin, *GAS*, IX, 149 vd.

85 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 207 vd. (Ebû Tâhir b. Ebû Hâşim'in [ö. 349/960] ⇨

Muhammed b. Ahmed b. Eyyûb b. es-Salt b. Şennebûz (ya da Şenbûz/Şenebûz), râvilerinin listesi oldukça kabarık olan büyük bir kıraat âlimiydi.[86] Çağdaş sayılabilecek bir kaynak, İbn Şennebûz'un "Abdullah b. Mes'ûd, Übey b. Ka'b ve diğerlerinden rivayet edilmiş olup [Hz.] Osman Mushafı'nın derlenmesinden önce okunmakta olan kıraatleri" okumuş olması ihtimalinden söz eder. İbn Şennebûz bu şâz kıraatleri savunmuş ve Vezir İbn Mukle'nin huzurunda, kadılar, fakihler ve kıraat âlimlerinden oluşan bir kurul önünde görüşünden vazgeçip tövbe etmeyi reddetmiştir. İbnü'l-Cevzî, özellikle Mâlikî [baş]kadı Ebü'l-Hüseyin [Ömer b. Muhammed] (ö. 328/940) ile İbn Mücâhid'in adlarını verir.[87] İbn Şennebûz cezalandırıldı ve on sopanın ardından görüşünden vazgeçip tövbe etmek zorunda kaldı.[88] Bu esnada şu itirafta bulunmuştu:

> Ben, Osman b. Affân Mushafı'nda yer alan..., üzerinde sahâbenin ittifak ettiği ve hakkında icmâ vâki olan kıraatlerin dışındaki kıraatlere göre okuyordum.

Görüşünden vazgeçip tövbe ettiğine dair bu ifadeler, başlarında İbn Mücâhid'in bulunduğu en az üç şahit tarafından imzalanmıştı.[89]

İbn Şennebûz ile İbn Mücâhid arasında bir şahsi rekabet ortamı mevcuttu. İbn Şennebûz şöyle hayıflanacaktır: "Bu Atşî (Sûku'l-atş de-

---

Kitâbü'l-Beyân'ından naklen). [İbn Miksem ayrıca kıraatlerin tercihi konusunda rivayetlerle yetinmeyip ictihad ve re'ye kapı açmakla da itham edilmiştir (ay.). -çev.-]

86 Öğrencileri için öncelikle bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, II, 52 vd. İbn Şennebûz'un hayat hikayesi için ayrıca bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXIV (h. 321-330), 233, dpn.; Paret, "Ibn Shanabûz", *EI²* [III, 935-36] [Ayrıca bk. Tayyar Altıkulaç, "İbn Şenebûz", *DİA*, XX, 376-77. -çev.-].

87 İbnü'l-Cevzî, *Muntazam* (Beyrut), XIII, 348 (328 yılı olayları).

88 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 280 (İsmail b. Ali el-Hutabî'nin [ö. 350/961] *Kitâbü't-Târîh*'inden naklen). Abdüsselâm el-Kazvînî'ye (ö. 488/1095) göre "On-yirmi sopadan sonra" şeklindedir (bk. Yâkût el-Hamevî, *İrşâdü'l-erîb* [Leiden], VI, 302 = [Beyrut], V, 2325: Kazvînî'nin *Efvâcü'l-kurrâ*'ından naklen).

89 Görüşünden vazgeçip tövbe ettiği rivayeti için bk. [Ebû Bekir es-]Sûlî, *Ahbâru'r-Radî bi'llâh ve'l-Müttakî li'llâh [ev Târîhu'd-devleti'l-Abbâsiyye sene 322 ilâ sene 333 hicriyye min Kitâbi'l-Evrâk]*, ed. James Heyworth-Dunne, Kahire, 1935, s. 62 vd.; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 32; Yâkût el-Hamevî, *İrşâdü'l-erîb* [Leiden], VI, 302 vd. = [Beyrut], V, 232 vd.

nilen yere nispetle: yani 'bu mahalle çocuğu') hiçbir zaman bilgi peşinde ayaklarını çamura sokmamıştır"[90] yani İbn Şennebûz gibi yolculuğa çıkmamıştır. Ancak İbn Mûcâhid, İbn Şennebûz'un görüşünden vazgeçip tövbe etmesi gerektiği konusunda vezir, kadı ve bir grup fakih ile birlikte hareket etmek zorundaydı, dolayısıyla İbn Şennebûz'un başına gelenler yalnızca onun şahsi düşmanlığıyla açıklanamaz.

Bazı bilim adamları, İbn Miksem ve özellikle de İbn Şennebûz davalarını ehl-i hadîsin zaferleri olarak takdim etmektedirler.[91] Hâlbuki ortaçağ kaynaklı hiçbir rivayet, bu olayla ilgili olarak doğrudan Hanbelîlerin adını anmaz. Dahası bu dönemde Hanbelîlerin tavrı, şikâyet ve rahatsızlıklarını yerleşik otoriteye iletmekten ziyade, hukuku bizzat ellerine geçirme yönündeydi. Hanbelî lider Berbehârî 321/933 yılında, Muâviye'ye lânet okumaya yönelik bir teklife muhalefet ettiği için gizlenmek zorunda kalmıştı. Berbehârî'nin veziri, kadıları ve diğer yetkilileri, başka birisinin tutuklanması konusunda yeterince etkileyememiş olması pek muhtemel görünmüyor. Hanbelîler, 323/935 yılında dükkânları yağmalamışlar, içki satıcılarına ve şarkıcı kadınlara saldırmışlar ve müzik aletlerini kırmışlardı.[92] Ne Mâlikî [baş]kadı Ebû'l-Hüseyin ne de bir edebiyatçı ve aynı zamanda eş-Şâfiî hayranı olan İbn Mûcâhid belirgin bir ehl-i hadîs görüntüsü vermektedirler. İbn Mûcâhid yedi kıraatı tercih ederken ehl-i hadîsin önceliklerine göre hareket etmiş gibi de görünmüyor. Ahmed b. Hanbel, İbn Mûcâhid'in yedi kıraatından ikisini, yani Hamza ve Kisâî kıraatlerini "kerih" görüyordu.[93] Son olarak şunu da ilave edelim ki, ehl-i

---

90 Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'*, I, 277. İbn Mûcâhid'in Sûku'l-Atş'ta yaşadığı konusunda bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 31. Zehebî bu görüşe karşı çıkar ve aslında hac için Mekke'ye giden İbn Mûcâhid'in seyahat etmiş olduğunu belirtir.

91 Örneğin bk. Sabari, *Mouvements*, s. 106, 149, dpn. 44; Makdisi, *Rise of Humanism*, s. 6 [= a.mlf., *Beşerî Bilimler*, s. 8].

92 Laoust, *Ibn Batta*, s. xxxvii-xli; a.mlf., "al-Barbahârî", *EI²* [I, 1039-1040] [Berbehârî ve hareketi hakkında Türkçe kaynak olarak bk. Ahmet Sâim Kılavuz, "Berbehârî", *DİA*, 5, 476-77; Muhyettin İğde, *İmam Berbehârî ve Ekolü*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Çanakkale, 2008. -çev.-]

93 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 146 vd., 325 (Harb b. İsmail, Hubeyş b. Sindî ve Muhammed b. el-Heysem maddelerine bk.). Onun muhalefeti öncelikle telaffuzla, ikinci olarak da bu kıraatlerin az kullanılmasıyla ilgiliydi (aksine İbn Mûcâhid [es-Seb'a fi'l-kırâ'at, s. 71], Hamza kıraatının kendi dönemine kadar Kûfe'de yaygın olduğunu ⇨

hadîs eğilimi, geleneksel öğretiyi sistematize etmek ve sadeleştirmekten ziyade, teorilerle uğraşmaksızın ya da yeni meseleler ortaya atmaksızın olanca genişliğine rağmen ona sımsıkı sarılmak yönündedir. Ahmed b. Hanbel'in kendisi, bir kimsenin aynen İbn Şennebûz'un yaptığı gibi bilinen kıraatleri esas alarak kendi kıraatını ortaya çıkarabileceği yönünde görüş bildiren bir isim olarak zikredilebilir.[94]

Bu davaları, İbn Mücâhid'in kendisine özgü yedi kıraat tercihinin Hanbelî olmayan âlimlerce tescili şeklinde de yorumlayamayız. Zire İbn Miksem davasıyla ilgili hiçbir rivayette İbn Mücâhid'in Yedi Kıraatı'ndan söz edilmez. Tüm rivayetlerin üzerinde durduğu husus, noktasız ve harekesiz taslak metnin yorumlanması ve tevarüs edilen geleneğin terk edilmesi meselesidir. Aynı şekilde İbn Şennebûz davasıyla ilgili rivayetlerde de Yedi Kıraat'e değinilmez. Tüm rivâyetler, şâz kıraatler meselesi ve İbn Şennebûz'un özellikle [Hz.] Osman Mushafı'nı bizzat ikrar etmiş olması üzerinde yoğunlaşırlar.[95] Şayet bu davalar İbn Mücâhid'in Yedi Kıraatı'nın tescili noktasına ulaşmış olsaydı, daha sonra gelen hiçbir âlim makbul kıraatler konusunda farklı bir liste ortaya koymamış olmalıydı.

Bu durumda, Kur'an'ın Yedi Kıraatı, makbul Altı Hadis Kitabı [*Kütüb-i Sitte*] ile aynı kategoride değerlendirilmelidir: Kesinlikle resmen onaylanmış ya da herkesçe kabul edilmiş olmasalar da, sürekli artmakta olan karmaşıklığı kontrol altına almışlardır. Çağdaş araştırmacıların, tarihî gerçekliği anlaşılır hâle getirmeden onlar hakkında yorum yapmakta zorlandıklarını görüyoruz. Fakat aslında onların tanınması –her ne kadar şüpheli ve tamamlanamamış olsa da-, IV. (X.) yüzyılda sınırlı bir uzlaşma ve sürdürülebilirlik yönünde oldukça yaygın bir dönüşümün ortaya çıktığını gösteriyordu.

---

söyler). Bunlar İbn Mücâhid tarafından İbn Cübeyr'in listesine ilave edilen kıraatler olmalıdır.

94 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXIV (h. 321-330), 235.

95 Bk. dpn. 86. Ayrıca bk. Hemedânî, *Tekmiletü Târîhi't-Taberî*, nşr. Albert Yûsuf Ken'an, Beyrut, 1958, s. 87.

6

III. (IX.) YÜZYIL ORTALARINDA ZÜHDDEN MİSTİSİZME GEÇİŞ*/**

Müslümanlar ilâhî aşkınlık üzerinde o kadar güçlü bir vurgu yaptılar, dinin ahlâkî boyutunu o kadar öne çıkardılar ki, galiba bu yüzden İslâm'da mistisizm geleneğinin gelişimi zaman zaman yabancı etkilere dayandırılmaktadır.[1] Louis Massignon, büyük ölçüde terminolojiden hareketle, İslâm mistisizminin daha önceki, tümüyle "İslâmî" bir zühd geleneği içinden doğup geliştiğini iddia etmişti.[2] İslâm'da zühdden mistisizme bir geçiş yaşandığı, bugün ilim dünyasında herkesçe bilinen bir mesele hâline geldi.[3] Ancak henüz (1) "zühd" [asceticism] ve "mistisizm"i

---

* Kevin Reinhart, bu makalenin tamamlanmamış bir hâlini inceleyerek faydalı değerlendirmelerde bulunmuştur.

** "The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E." (*SI*, 1996/1, s. 51-70) adlı makalenin çevirisidir. -çev.-

1 Örneğin bk. Reynold A. Nicholson, "A Historical Enquiry Concerning the Origin and Development of Sufism", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1906, s. 303-48, özellikle 306. Bu yüzyılın başlarında yaşamış olan Batılı bilim adamlarının kanaatlerini ele alırken "İslâm mistisizmi" ile "tasavvuf"u birbirinin yerine kullanmak doğru olsa da, Jacqueline Chabbi ("Réflexions sur le soufisme iranien primitif", *Journal Asiatique*, 266, 1978, s. 37-55), "Tasavvuf"un -bu adla- en azından V. (XI.) yüzyıla kadar çok sayıdaki mistik gelenekten yalnızca birisi olduğunu ortaya koymuştur.

2 Öncelikle bk. Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1954.

3 Örneğin bk. Peter J. Awn, "Sufism", *Encyclopedia of Religion*, [XIV, 104-23].

tam olarak tarif etmek ve (2) söz konusu geçişin tam olarak nerede ve ne zaman yaşandığını göstermek suretiyle, bu konuda bir adım daha öteye geçen kimse çıkmadı. Ben, elimizde bulunan kayıtların Zünnûn el-Mısrî'ye kadar baskın bir biçimde "mistisizm" ile değil "zühd" ile ilgili olduğunu ortaya koyabileceğimi düşünüyorum. Zünnûn'un ardından, Horasan (Ebû Yezîd [Bâyezîd-i Bestâmî] ve özellikle daha az meşhur olan Ebû Hafs en-Nîsâbûrî) ve Bağdat'ta ([Ebû Saîd] el-Harrâz, [Ebû'l-Hüseyin] en-Nûrî) hemen hemen aynı tarihlerde gerçek mistik ekoller doğdu. Kısa bir süre sonra onların eski tür zâhidlerle araları açıldı ve Gulâmu Halîl Soruşturması'nda [Mihne] yetmiş civarında Sûfî tutuklandı. O dönemde İslâm mistisizmi ihtiyaç duyduğu savunucuyu Cüneyd[-i Bağdâdî]'nin şahsında buldu. Zira Cüneyd gereksiz yere zâhidleri rahatsız etmeden mistik tecrübeyi temsil edecek yeni bir dil geliştirmişti.

III. (IX.) Yüzyıl Ortalarında Mistisizmin Doğuşu

Zühd merkezli dinin mistik dine muhalif olduğu tezi, öncelikle Max Weber'e kadar uzanır.[4] Bu tez, bugüne kadar daha başka pek çok kimse tarafından ileri sürülmüş –bunlar arasında Neo-Ortodoks teolog Paul Tillich önemlidir- ve Gert H. Mueller tarafından başarılı bir biçimde özetlenmiştir.[5] Kategorik olarak zâhidâne dindarlık, aşkın bir Tanrı'ya itaati vurgular ve böylece Tanrı'nın iradesini maddî dünyaya hâkim kılmak ister. Mistik dindarlık ise aksine, neredeyse içkin bir Tanrıyla bütünleşmek, Tanrı'nın tezahürlerini doğanın maddî unsurlarında aramak demektir. Tanrı'ya itaat her zaman ve her yerde yerine getirilebilir (aslında her zaman ve her yerde itaat edilmelidir); dolayısıyla mistiğe nispetle zâhid belirli zaman ve yerlere daha az önem verecektir. Karakteristik olarak zâhidler, ulûhiyeti mistiklere nazaran daha şahsileştirilmiş olarak algılarlar; mistikler içinse ulûhiyet oldukça içkin bir karakter arzeder.

---

4 Max Weber, *Economy and Society*, ed. Guenther Roth-Claus Wittich, Berkeley, 1978, s. 544-51.

5 [Gert H.] Mueller'in şu çalışmasına çok şey borçluyum: "Asceticism and Mysticism. A Contribution Towards the Sociology of Faith", *International Yearbook for the Sociology of Religion 8: Sociological Theories of Religion/Religion and Language* (ed. Günter Dux vdğr., Opladen, 1973) içinde, s. 68-132 (daha önce Nietzsche, Otto, Tillich vdğr. tarafından ileri sürülmüş olan ikili tasnifi özetleyen notlarla birlikte).

Zâhidler kötümser olma eğilimine sahiptirler ve kişisel olarak kâh korkuya kâh seçilmişlik duygusuna kapılabilirler. Mistikler ise aksine iyimser olma eğilimindedirler; sınırsız lütuf ve mağfiretten emindirler.

Zâhidlik [asceticism] terimi yaygın olarak, bir "kendi kendini disipline etme ve riyâzet programı" anlamında kullanılır, bu yüzden de mistiklerin uygulamalarını iyi karakterize edebilir.[6] Ancak terimin benim burada kullandığım anlamı kesinlikle bu değildir. Aksine ben, Weber, Massignon ve diğerlerinin yaptıkları ve daha sonra gelenlere bir miras olarak bıraktıkları gibi, *zühd* terimini "mistisizm" karşıtı olarak kullanıyorum. Bu çerçevede bir müslüman, Sûfî olmak zorunda değildir; zira onun genel duruşunda belirgin mistik unsurlar zaten mevcuttur. Kendisinin dindarlığında güçlü zâhidâne unsurlar bulunmayan bir Müslüman mistik düşünmek de mümkün değildir. Aksine her dinde ve her bireyin dünya görüşünde hem zâhidâne hem de mistik unsurlar bulunacaktır; ancak şunu önemle belirtmeliyiz ki, oranları farklıdır ve bunun tespiti mümkündür.

Özellikle İslâm araştırmacıları *asceticism* terimini çoğu zaman Arapça *zühd* kelimesinin karşılığı, *mysticism* terimini de *"tasavvuf"*un karşılığı olarak kullanmaktadırlar. Ben de daha doğru ve titiz bir kullanım olarak *zühd* yerine "asceticism" terimini tercih ediyorum.* Amacım, ortaçağ Müslümanlarının bilinçli ahlâkî ideallerinden ziyade, yirminci yüzyılda din araştırmacılarınca tanımlanan bir ideal tipi ortaya koyabilmektir.[7] *Mistisizm* terimini kullanmamın da iki nedeni var: Birincisi, böylelikle "asceticism" karşıtı olarak daha doğru ve titiz bir kullanım söz konusu olacaktır. İkincisi, bugün artık açıkça ortaya çıkmıştır ki, İslâm mistisizmi III. (IX.) yüzyıl ve sonrasına ait bir olgu olan klasik Tasavvuftan ibaret değildir.[8]

---

6 Örneğin bk. Walter O. Kaelber, "Asceticism", *Encyclopedia of Religion* [I, 441-45]. Krş. Mueller, "Asceticism and Mysticism", s. 97 vd.

* Gerek bu makalede gerekse sonraki makalelerde "mysticism" ve Tasavvuf [*Sufism*] arasında daha belirgin ve önemli sonuçları olan bir ayırım yapıldığı için, "mysticism" terimi her zaman "Tasavvuf" olarak tercüme edilmemiştir. Bunun yerine zaman zaman "[asceticism]" kaydını da koyarak *zühd* kavramını kullandık. Yazarın konuyla ilgili bundan sonraki makaleleri de dikkate alındığında bu çevirinin bir yanlış anlamaya yol açmayacağı kanaatindeyiz. -çev.-

7 Bir ahlâkî ideal olarak zühd hk. bk. Leah Kinberg, "What is Meant by *Zuhd*", *SI*, 61 (1985), s. 27-44.

8 Bağdat'taki klasik Tasavvuf ile hemen hemen aynı dönemde Horasan'da da Kerrâmiyye ☞

İslâm mistisizmi konusundaki kronolojik bilgilerimizi, [Ebû] Abdurrahman es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Tabakâtü's-sûfiyye*[9] adlı biyografi sözlüğünden [tabakât kitabı] almamız uygun olacaktır. Sülemî kendi dönemine kadar yaşamış olan Sûfîleri, her birisi yirmi kişi içeren beş tabakaya [nesil] ayırır. Her bir Sûfî için isim, tarihler [doğum, ölüm vs.] ve kısa bir tanımlayıcı bilginin ardından, rivayet ettiği hadislere dair bir örnek verdikten sonra, genellikle rivayet senedleriyle birlikte olmak üzere onların kendi sözlerinden oluşan bir derleme aktarır. Benim izleyeceğim metot, zâhidâne ve mistik dünya görüşleri hakkında veriler elde etmek amacıyla, bu şahısların sözlerini incelemek şeklinde olacaktır. Ebû Nasr es-Serrâc'ın (ö. 378/988) *Kitâbü'l-Lüma' fi't-tasavvuf*'u ve Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-evliyâ*'sı gibi Tasavvufa dâir diğer rehber kitaplarda[10] bu türden daha fazla söz bulmak mümkünse de, diğer genel tabakât kitaplarında bu tür sözlere daha az rastlanır.

Sonraki nesillerin, belirli bir sözü meşhur erken dönem şahsiyetlerinden birisine aitmiş gibi yansıtabilecekleri konusunda dikkatli olunmalıdır. Ancak Sülemî'nin *Tabakât*'ında böyle bir sorunla karşılaşma ihtimali oldukça zayıftır. Öncelikle bu tabakât kitabı, bu tür geriye dönük nispetlerin kendilerine en yoğun biçimde yapıldığı ilk nesilden sonra başlamaktadır (Ebû Nuaym'ın ilk ciltlerinden farklı olarak). İkincisi, Sülemî'nin asıl amacı, eserinin başında kendilerine yer verdiği zâhidler ile kendi döneminin Sûfîleri arasındaki sürekliliği gözler önüne sermek olmalıdır: şayet en eski şahsiyetlere ait sözler daha ziyade böyle bir sürekliliğin olmadığı fikrini veriyorsa, Sülemî'nin kendi dönemine ait düşünceleri onların dönemine nispet etmiş olması pek muhtemel görünmemektedir. Son

---

ve Melâmetiyye gelişti (bunlar hk. bk. J. Chabbi, "Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Hurasan", *SI*, 46, 1977, s. 5-72). Sehl et-Tüsterî ve onun ardından Sâlimiyye, Basra'da rakip bir hareket teşkil eder. VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren Tasavvufa karşı Kalenderî tarzı rakipler ortaya çıkmıştır. Bunlar hk. bk. Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends*, Salt Lake City, 1994.

9 Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, ed. J. Pedersen, Leiden, 1960. Kitabın ayrıca Nureddin Şerîbe tarafından yapılmış bir neşri daha bulunmaktadır (Kahire, 1953).

10 Serrâc, *Kitâbü'l-Lüma' fi't-tasavvuf*, ed. Reynold A. Nicholson, London, 1914; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, Kahire: Matbaatü's-saâde, 1352-57/1932-38.

olarak, daha önceki şahsiyetlere yapılan atıflar çoğunlukla, sırf kitabî/teorik tipleri değil birbiriyle uyumlu bireysel görünümleri akla getirmektedir (Bu makalenin asıl amacı, söz konusu görünümleri yeniden inşa etmek olmayıp yalnızca onlardaki zâhidâne ve mistik unsurların ağırlığını tespit edebilmektir).[11]

Sülemî'nin ilk tabakasında yer alan en eski şahsiyetlerin hemen hemen istisnasız tamamının zâhid oldukları apaçık görünmektedir. Bunların en eskisi İbrahim b. Edhem'dir (ö. 163/779-80?). Onun sözlerinin büyük bir kısmı âhiret merkezli, hatta dünyayı terk anlayışına sahip [ascetical] bir görünüm arz eder. Örneğin: "İnsanlarla birlikte olma arzusu dünya sevgisinin bir parçası, onlardan ayrı kalma arzusu ise dünyayı terk etmenin bir parçasıdır."[12] Onun hayat tarzı hakkındaki rivayetler de zâhidâne [ascetical] bir meşrebe sahip olduğunu düşündürür: sürekli oruç tutmak, kış günlerinde altında hiçbir şey olmadan sadece yünden yapılmış elbise giymek ve ayakkabı ya da sarık kullanmamak gibi riyâzetler.[13] Aynı zamanda bir sınır boyu akıncısı olarak sahip olduğu kariyer (Bir rivayete göre Yukarı Mezopotamya'da savaşırken ölmüştür) ise, bir mücadele adamı -yani fikirden ziyade aksiyon adamı- görüntüsü verir.[14] Allah'a yaklaşmaktan söz ederken, Allah'ın zâtı hakkında zâhidâne bir vurguyu sürekli muhafaza eder: "O sana yakın olmadığı sürece senin ona yakın olman (*en tüvâliyeh*) imkânsızdır."[15]

Fudayl b. İyâz'ın (ö. 187/803: Mekke) dindarlık anlayışında da zühd hâkimdir. Hizmetçisi İbrahim b. Eş'as şunları söyler: "O Allah'ın

---

11 Erken dönemdeki belli başlı şahısları tanımlamayı amaçlayan ve hâlâ geçerliliğini koruyan bir çaba için bk. Massignon, *Essai*. Ayrıca III. (IX.) ve IV. (X.) yüzyıl biyografi/tabakât yazarlarının savunmacı amaçları konusunda bk. Chabbi, "Soufisme iranien", s. 55.

12 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 19.

13 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 373.

14 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 9.

15 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 36. Onun sözlerinden oluşan zengin derleme içerisinde, daha sonraki bir dönemin dindarlık/zühd anlayışını yansıtan pek çok uydurmanın bulunması muhtemeldir. Özellikle, Sülemî'nin [Ebû Sa'îd] el-Harrâz'dan naklettiği dizide olduğu gibi, daha sonraki mistikler aracılığıyla yapılmış ihtiyatlı atıflar şüphelidir (Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye* [Leiden], s. 16-21 = [Kahire], s. 31-35).

anıldığını işittiğinde ya da... Kur'an sesi duyduğunda korkar, üzüntüye kapılır, gözleri dolar ve ağlardı."[16] Ebû Ali er-Râzî şunları ifade etmiştir:[17]

> Otuz yıl boyunca Fudayl b. İyâz'a öğrencilik yaptım ve oğlu Ali'nin öldüğü gün dışında, asla onun güldüğünü ya da gülümsediğini görmedim. Bunun hikmetini kendisine sorduğumda bana şöyle cevap verdi: "Allah (o yüce ve üstündür) bundan hoşlandı, ben de Allah'ın hoşlandığı şeyden hoşlandım."

Kaydedilmiş olan sözlerinin çoğunda anlatmak istediği şey, tüm ilgilerden kopup ciddi ve samimi bir şekilde kendini kulluğa adamaktır. Örneğin: "Allah'ın lütfu ve keremi, insanlardan uzak duran, Yaratıcısı ile beraberliğini sürdüren ve günahlarından dolayı gözyaşı döken kimselerin üzerine olsun!"[18]

Mâverâünnehir'de ilk defa hallerden (*ahvâl*) söz eden ve böylece mistiklerin terminolojisini onlardan önce kullanmış olan kişinin Şakîk b. İbrahim [el-Belhî] (ö. 184/810 [doğrusu 194/809-10]: Kûlân) olduğu söylenir.[19] Ancak bizzat kendisinden yapılan alıntılar, bir yandan kaderci bir anlayışı, öte yandan karamsarlık ve endişe hâlini öne çıkarmakta, dolayısıyla tam bir zâhid görünümü ortaya koymaktadır. Örneğin şöyle demiştir:[20]

> Akıllı bir kimse asla şu üç durumdan uzak kalmaz: birincisi, işlemiş olduğu günahlar sebebiyle korku içinde olmak; ikincisi, göz açıp kapayana kadar başına neler geleceğinden haberdar olmamak; üçüncüsü, âkıbetin belirsizliğinden dolayı korku içinde olmak.

---

16 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 84.

17 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 100.

18 Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye* [Leiden], s. 12 = [Kahire], s. 14.

19 "Haller" ve "makamlar", mistik yoldaki dönüm noktaları için kullanılan teknik Tasavvufî terimler hâline gelmiştir. Bazı şeyhler bu haller/makamlar için belirli bir düzen tayin etmiş ya da geçici "haller" ile sürekli "makamlar" arasında bir ayırım yapmışlardır. Ancak bu kullanımlar yeknesak değildir (bk. L. Gardet, "Hâl", *EI²*, [III, 83-85]). [Bu konuda Türkçe kaynak olarak bk. M. Demirci, "Hal", *DİA*, XV, 216-18; S. Uludağ, "Makam", *a.g.e.*, XXVII, 409-10. -çev.-].

20 Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye* [Leiden], s. 55 = [Kahire], s. 63.

Şakîk pagan Türklerle savaşırken ölmüştür.[21]

Ma'rûf el-Kerhî (ö. 200/815-16), kendisini bütünüyle Allah'a adama konusunda Fuday b. 'İyâz'dan etkilenmiş, önde gelen Bağdatlı bir zâhiddi. Örneğin kendisine Allah dostlarının işareti sorulduğunda şöyle cevap vermişti: "Allah'a karşı gösterdikleri ilgi ve ihtimam, zihinlerinin sürekli O'nunla meşgul olması ve O'na doğru yol almalarıdır."[22] Ma'rûf ayrıca sâlih ameller üzerinde belirgin ve tümüyle zâhidâne bir vurgu yapar. Örneğin:

> [Sâlih] amel olmadan cennet peşinde koşmak günahtır. Gerekçesiz olarak şefaat beklemek bir tür kuruntudur. Kendisine itaat edilmeyen bir kimseden merhamet ummak cahillik ve ahmaklıktır.[23]

Sülemî'nin ilk tabakasında yer alan diğer erken dönem şahsiyetler de aynı ölçüde zâhidâne bir görünüm arz ederler: Basralı vâiz Mansûr b. Ammâr (ö. 200'lü yılların başları/yaklaşık 800?: Bağdat), Antakya'ya göç etmiş olan Kûfeli Abdullah b. Hubeyk (ö. 200'lü yılların başları/yaklaşık 800? veya daha sonra), Ahmed b. Âsım el-Antâkî (ö. 220/835), meşhur Bağdatlı Bişr el-Hâfî (ö. 227/841) ve Suriyeli muhaddis [Ahmed] İbn Ebû'l-Havârî (ö. 230/844-45 [doğrusu: 246/860]).

III. (IX.) yüzyıl ortalarında bir değişime şahit oluyoruz: Sülemî'nin ilk tabakasında yer alan daha geç döneme ait şahsiyetlerin bir kısmı da, öncekiler gibi, yine belirgin bir biçimde zâhid olmakla birlikte, hemen hemen aynı sayıda şahıs mistik özellikler taşımaktadır. [Hâris] el-Muhâsibî (ö. 243/857-58), sadece Allah'ı bilmek amacıyla nefsini arındırma yolunu izlemiştir:

> Aşk kalbine yerleştiği zaman kul, maşûku zikretmek dışında [hiçbir şeyi]; insanları ve *cinleri*, cenneti ve cehennemi hatırlamaya fırsat bulamaz.[24]

---

21 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 64.

22 Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye* [Leiden], s. 79 = [Kahire], s. 90.

23 Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye* [Leiden], s. 78 = [Kahire], s. 89.

24 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 78.

Mâsivâya karşı böylesine bir kayıtsızlıkta, mistik aşkınlık denilebilecek bir hâlin varlığından söz etmek mümkündür. Ancak burada Muhâsibî'nin Allah'ın kulu sevmesinden söz etmeyip, yalnızca kulun Allah sevgisinden söz ettiğini hatırlatmak isteriz.[25] Muhâsibî'nin iç arınmaya eşlik eden dış unsurlara önem vermesi aynı zamanda bir zühd tavrı gibi görünür:

> Kendi kendisini hesaba çekme ve ihlas yoluyla içini düzelten kimse, Sünnet'e ([Hz.] Muhammed'in, İslâm hukukunun önde gelen kaynağı durumundaki talimatları ve örnek davranışları) sarılmak ve bu uğurda çaba göstermek suretiyle de dışını süsleyecektir.[26]

Bir diğer Bağdatlı Serî es-Sekatî (ö. 253/867?) zühd kanadına daha yakın görünmektedir. Kendisini yalnızca Allah'a adama konusunda gösterdiği hassasiyet, önceki diğer şahsiyetler gibi onu da insanlardan uzaklaştırmıştır:

> Hiç kimsenin hiçbir şeyini isteme! Hiç kimsenin hiçbir şeyini alma! Seni herhangi bir kimseye herhangi bir şey vermek zorunda bırakacak hiçbir şeye sahip olma![27]

Göründüğü kadarıyla ibadetlerini mükemmel bir şekilde yerine getirebilme konusunda endişelidir:

---

25 Şurası kesindir ki, Kur'an'ın kendisi Allah'ın yaratıklarına karşı sevgisinden söz etmektedir (Mâide 5/55'e sık sık atıfta bulunulur) ve Muhâsibî Allah sevgisini müstakil bir eserde ele almıştır. Ebû Nuaym'da (*Hilyetü'l-evliyâ*, X, 76-79) karşımıza çıkan özet, Allah'ın sevgisi ile kulların sevgisi arasındaki farklılığı vurgulama eğilimindedir. Allah kula ihtiyacı olmadığı hâlde severken, kulun sevgisi Allah'a karşı duyulan minnettarlıktan kaynaklanmaktadır (*a.g.e.*, X, 76). Dahası, tam anlamıyla zühd geleneğinde, sevgi (*hubb*) ile kendisine ihtiyaç duyulan iştiyak/arzu (*şevk*) arasında açık bir benzerlik kurulmuştur (*a.g.e.*, X, 79) ki, Allah'ın böyle bir ihtiyaç hissetmesi düşünülemez.

26 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 75. Josef van Ess'in *Die Gedankenwelt des Hârit al-Muhâsibî* (Bonn, 1961) adlı eseri kapsamlı ve güvenilir bir çalışma olup Muhâsibî'ye sık sık bir mistik olarak atıfta bulunur. Bununla birlikte Ess bu terimi, Muhâsibî'nin dindarlığı ile bir zâhidin dindarlığı arasındaki farkı ortaya koymak amacıyla kullanmaz. Ben Ess'in hatalı olduğunu iddia etmiyorum; yalnızca Muhâsibî'nin dindarlığını oluşturan ve onu bir mistik olarak adlandırmamızı haklı gösterecek unsurların, ona bir zâhid görünümü veren unsurlardan daha ağır basmadığını öne sürüyorum.

27 Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye* [Leiden], s. 42 = [Kahire], s. 49.

Vird hâline getirdiğim ibadetlerimden bir kısmını kaçıracak olursam, onu bir daha asla kazâ edemem.[28]

İyi ve güzel işleri "Ehl-i sünnet"e uygunluk ölçütüyle değerlendirmeye özen göstermesi, tam da zâhidâne bir görüntü verir: "Sünnet'e uygun olan az iş, bid'at niteliği taşıyan çok işten daha iyidir."[29]

Elimizdeki erken dönem kaynaklarında yapılan alıntılarda Ebû Türâb en-Nahşebî (ö. 245/859-60: Hicaz), kensinden önceki ve çağdaşı zâhidler gibi, esas itibariyle tüm ilgileri insanlara değil Allah'a yöneltmeyi hedefleyen, ancak yine de kul ile Allah arasındaki mesafeyi koruyan nasihatlarıyla öne çıkar. Örneğin: "Gerçek zenginlik senin gibi birisine ihtiyaç duymaman, gerçek fakirlik ise senin gibi birisine muhtaç olmandır."[30] Geç dönem kaynakları onu, genellikle mistik bir tavrın işareti olan kerametlerle birlikte anarlar; ancak bu hikâyeler IV. (X.) yüzyıla ait gibi görünmektedir.[31]

---

28 Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye* [Leiden], s. 43 = [Kahire], s. 50; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 124. *Vird*, günlük beş vakit farz namaz dışında kalan ve belirli bir zamanda yerine getirilen, kişiye özel ibadettir.

29 Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye* [Leiden], s. 45 = [Kahire], s. 52. Genel olarak bakıldığında İslâm geleneği muhtemelen *uygulama*daki [amel] doğruluk ve sahihlikten [ortopraksi] ziyade *inanç* alanındaki doğruluk ve sahihliği [ortodoksi] öne çıkarmaktadır. "Sünnet" de "ortopraksi" olarak tercüme edilebilir. Ancak ben Serî'nin bu ifadesini, kendisinden daha yaşlı olan çağdaşı Ahmed b. Hanbel'e ait çok sayıdaki ifadenin ışığında yorumluyorum. Örneğin: "Ehl-i sünnet'in günahkârları Allah'ın dostlarıdır, Ehl-i bid'at'in zâhidleri ise Allah'ın düşmanlarıdır (*fussâku ehli's-sünne evliyâullâh ve zühhâdü ehli'l-bid'a a'dâullah*)" (bk. İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 184). Ahmed b. Hanbel'i rahatsız eden bid'atler, her şeyden önce "Kur'an'ın yaratılmış (mahlûk) olduğu" ve "Kur'an telaffuzunun (lafz) yaratılmış olduğu" ifadeleriydi. O bu ifadeleri hiçbir zaman geleneğe aykırı *uygulama* ile ilişkilendirmemiştir. Serî es-Sekati hakkında titiz bir çalışma için bk. Tevfîk b. Âmir, "es-Serî es-Sekatî ve neş'etü'l-medreseti'l-Bağdâdiyye fi't-tasavvuf", *Havliyyâtü'l-Câmiati't-Tûnusiyye*, 16 (1978), s. 187-225. Tevfîk, onu "sırf zühd" (*ez-zühdü'l-mahz*) ile "mistisizm" (*et-tasavvuf*) arasındaki geçişi temsil eden şahsiyetlerden birisi olarak değerlendirir.

30 Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye* [Leiden], s. 139 = [Kahire], s. 150.

31 Bk. Kuşeyrî, *[er-]Risâle[tü'l-Kuşeyriyye]*, Kahire, 1318, s. 200 (*Bâbü fe me'l-gâlib...*); Sübkî, *Tabakât*, II, 308. Hatîb el-Bağdâdî (*Târîh*, V, 214), Zünnûn hakkında benzer bir menkıbe anlatır.

Aslen Belhli olan Ahmed b. Hıdraveyh (ö. 240/854-55), tanımlanması güç bir geçiş dönemi temsilcisi olarak görünür. Muhtemelen onun tüm ilgilerden kopup samimi bir şekilde kendini kulluğa adama programı, kendisinin çağdaşı ve selefi olan zâhidlerinkine benzemektedir: "İlmin gerçeği, O'nu bütün kalbinle sevmek, dilinle zikretmek ve O'nun dışındaki herşeyle ilişkiyi kesmektir."[32] Ancak Ahmed aynı zamanda sınırsız ikram ve mağfiretten emin olduğu izlenimini vermektedir ki, bu Şakîk b. İbrahim gibi zâhidlerde kesinlikle görülmeyen, mistiklere ait bir özelliktir: "Yol belli, gerçek apaçık ortada ve davetçinin sesi işitiliyor: öyleyse artık körlük dışında karışıklığa sebep olacak bir şey var mı?"[33]

Kendi sözlerine bakıldığında zâhid olmaktan ziyade mistik olduğu açıkça görülen en eski isim Nûbyeli Zünnûn el-Mısrî'dir (ö. 245-246/860-861: Cîze). Onun mütevazı olmak isteyen kişilere yönelik nasihati, mistik tavrın tüm özelliklerini taşımaktadır:[34]

> Bırak onu, ruhunu Allah'ın yüceliğine yönlendirsin, o zaman ruh tüm bağlardan kurtulur ve saflaşır. Kim Allah'ın kudretine hürmet gösterir, boyun eğerse kendi kudretinden eser kalmaz; zira bütün ruhlar O'nun azametinin yanında bir hiçtir.

Zünnûn'un fânî eşyâya bakarak vahiy kaynaklı bilgiye ulaşma önerisi de yine mistik dünya görüşünün özelliklerini taşımaktadır: "Marifet üç yolla elde edilir: [dünyada olup biten] işlere bakmak, Allah onları nasıl çekip çeviriyor diyerek; takdir edilmiş şeylere bakmak, Allah onları nasıl takdir etmiş diyerek ve yaratılmış olan şeylere bakmak, Allah onları nasıl yaratmış diyerek."[35] Onun simya ilmi ve bununla bağlantılı olarak kadim hikmet/felsefe ile meşguliyeti de mistik bir karakterle tam bir uyum içerisindedir.[36] Zünnûn *Sûfî* terimini kendisi için kullanmış gibi görünmese de, onu büyük ölçüde teosofik Tasavvufun kurucusu olarak değerlendiren R. A. Nicholson da haklı görünüyor.[37]

---

32 Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye* [Leiden], s. 96 = [Kahire], s. 105.

33 Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye* [Leiden], s. 96 = [Kahire], s. 105.

34 Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye* [Leiden], s. 25 = [Kahire], s. 20.

35 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, IX, 39.

36 [İbnü'l-]Kıftî, *Târîhu'l-hukemâ'*, ed. Julius Lippert, Leipzig, 1903, s. 185.

37 Reynold A., Nicholson, "A Historical Enquiry Concerning the Origin and Develop- ⇨

Vâiz/hatîb Yahyâ b. Muâz er-Râzî (ö. 258/872: Nîşâbûr), bir zâhid olarak değerlendirilebileceği gibi bir mistik olarak da değerlendirilebilir. Yalnızca Allah hakkında düşünmek konusundaki öğütleri, kendisinden önceki zâhidlerin öğütlerinden farklı görünmez. Öte yandan, mistikleri andıracak biçimde mânevî rütbeler konusunda pek çok şey söylemiş; örneğin, en alt mertebeye kerametlerle özdeşleştirilmiş olan *abdâl*ları, bir sonrakine lütuf ve mazhariyetlerle birlikte anılan âşıkları, en üst mertebeye de sürekli zikir hâlinde bulunan ârifleri yerleştirmiştir.[38]

Ebû Yezîd [Bâyezîd] el-Bestâmî (ö. 261/875?), herhangi bir kuşkuya yer bırakmayacak şekilde mistiktir.[39] Onun meşhur *şatahât*ı (yani "Bu elbisenin içinde Allah'tan başka bir şey yoktur" gibi şok etkisi yapan ani çıkışları) mistik sezgi yeteneğinin klasik örnekleridir.[40] Bâyezîd'le birlikte, nihayet kul Allah'ın kendi sevgisine karşılık verdiğinin farkına varır:

> Şaşırtıcı olan, zavallı bir kôle olarak benim Sana beslediğim sevgi değil, yüce bir sultan olarak Senin bana karşı duyduğun sevgidir.[41]

Ebû Hafs [el-Haddâd] en-Nîsâbûrî (ö. 270/883-84?), klasik Tasavvufun Horasan'daki kurucusu olarak takdim edilir. Onun belirli zaman-

---

ment of Sufism", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1906, s. 309. VII. (XIII.) yüzyıla ait, *Kitabû Mi'yâru't-tasavvuf* adlı bir yazma eser (Kastamonu, 2713), sadece Zünnûn'a (vr. 122b, 123b) değil aynı zamanda Ca'fer es-Sâdık (vr. 89b) ve Ebû Hanîfe (vr. 124b) gibi şahsiyetlere ait Tasavvuf tanımları sunmakta ve bütün nispetlerin tarihsel gerçekliği konusunda şüpheler uyandırmaktadır. Yazma hk. bk. Sezgin, *GAS*, I, 646. [Ebû Sa'îd] el-Harrâz'a yapılan nispet ise imkânsızdır.

38 Serrâc, *Lüma'*, s. 327. Aynı dönemde yaşamış olan muhaddisler (hadis rivayetlerini derleyenler); *abdâl* ("bedeller, başkalarının yerine geçenler") terimini en dindâr muhaddisler hakkında kullanmışlardır. Terimin daha sonraki dönemlerde Tasavvuf edebiyatında kullanıldığı anlamlar için bk. I. Goldziher, "Abdâl", *EI²*, [I, 94-95].

39 Çoğu zaman "Bistâmî" şeklinde kullanılır. Ancak [Bestâmî kullanımı için] bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, [D. S. Margoliouth'nun girişiyle], Leiden, 1912, s. 81a. [ayrıca bk. bu kitapta s. 358, dpn. 52 -çev.-].

40 Bk. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, 1. Bölüm.

41 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 34. Yukarıda da işaret edildiği gibi, şüphesiz Kur'an Allah'ın kullarına karşı sevgisinden söz etmekte olup, Ebû Yezîd'den önceki isimler de bunu gözden kaçırmış değillerdi. Sülemî'nin aktardığına göre İbn Ebü'l-Havârî, kulun kendisini sevebilmesi için önce Allah'ın kulunu sevmiş olması gerektiğini söylemiştir. Ancak İbn Ebü'l-Havârî'ye göre, karakteristik olarak Allah'ı sevmenin göstergesi Allah'a itaattir (Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye* [Leiden], s. 90 = [Kahire], s. 90).

ları ve mekânları dikkate almış olması, karakteristik bir mistik tavırdır: "Tasavvuf *âdâb* demektir. Her zamanın bir edebi, her mekânın bir edebi ve her makamın bir edebi vardır."[42] Sülemî'nin derlemesinde yer alan isimler arasında kendi yolunu "Tasavvuf" (*et-tasavvuf*) olarak adlandıran ilk ismin Ebû Hafs olması önemlidir. Zünnûn *ehl-i hak*tan (gerçeği arayanlar) ve *muhibbullâh*tan (Allah'ı sevenler) söz etmesine, Ebû Yezîd [Bâyezîd] de *evliya*dan (Allah'ın dostları) söz etmesine karşın, her ikisi de *Sûfî*lerden söz etmemişlerdi. Sülemî'nin *Tabakâtü's-Sûfiyye*'sinde yer alan şahıslar tarafından *Sûfî*lere yapılmış ilk atıflar daha ziyade olumsuz imalar içermektedir. Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin "Şu ana kadar bir tek iyi Sûfî gördüm, o da Abdullah b. Merzûk'tur" şeklindeki sözü[43] ve Yahyâ b. Muâz er-Râzî'nin "... cahil sözde-Sûfîlerden farklı olarak..." şeklindeki ifadesi[44] örnek olarak zikredilebilir. Sülemî, Ebû Hafs'ı kendisi gibi bir mistik olarak tanımlamıştır.[45]

Sülemî'ye göre Sûfîlerin ikinci tabakası/nesli esas itibariyle mistiklerden oluşmaktadır. Bu nesilde yer alan en erken şahıslar, bu dünyadan elini çekme anlayışları itibariyle hâlâ zâhid görünümünde olan İbn Ebü'l-

---

42 Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye* [Leiden], s. 110 = [Kahire], s. 119.

43 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, IX, 260. Krş. eş-Şâfiî'nin Mısırlı öğrencilerinden Yûnus b. Abdüla'lâ'nın (ö. 264/877) "*Sûfiyye* arasında İdris b. Yahyâ el-Havlânî dışında akıllı bir kimse görmedim" şeklindeki sözü (Zehebî, *Siyer*, X, 166). Ebû Nuaym, Zünnûn'un Antakya yakınlarındaki bir dağda, kendisine "sûfî" denilmemekle birlikte yünden elbiseler giymiş deli görünümlü bir kadınla karşılaştığına dair bir hikâyeyi aktarır. Kadın, Allah'a herhangi bir karşılık beklemeden itaat etmeyi öğütlemektedir (Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, IX, 340). Kindî'ye göre, Mısır'ın ilk *sûfiyye*si, İskenderiye'deki "iyiliği emreden" ve 200/815-16 yılında valinin otoritesine karşı çıkan külhanbey tiplerdi (Kindî, *Governors [= Vülât]*, s. 162). Louis Massignon *sûf*, *sûfî* ve *sûfiyye* kelimelerinin ilk kullanımlarına işaret eder (Massignon, *Essai*, s. 131-33).

44 Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye* [Leiden], s. 104 = [Kahire], s. 113.

45 Chabbi'nin tespitine göre, biyografi/tabakat yazarı Hâkim en-Nîsâbûrî *sûfî* terimini Ebû Bekir el-Vâsıtî'den (ö. 320/930'dan sonra) önce yaşamış bir kimse için kullanmamıştır. Chabbi'ye göre bu durum, Ebû Hafs'ın bir Melâmetî olduğunu ve Tasavvuf hakkında Sülemî'nin kendisine nispet ettiği türden değerlendirmeler yapmış olamayacağını düşündürmektedir (Chabbi, "Mouvements ascétiques", s. 31, 40 vd., 62-64). Ebû Hafs'ın Bağdat yolculuğu ve Cüneyd [el-Bağdâdî] ile buluşması konusundaki hikâye (bk. dpn. 55) ise Sülemî'nin nispetini haklı hâle getirmektedir. Sülemî'nin Ebû Hafs ile ilgili bu aktarımını kabul etsek de etmesek de, Iraklı mistikler yaklaşık olarak h. 260'lı yıllarda (m. 873-83) *sûfî* terimini kendileri için kullanmış olmalıdırlar.

Verd kardeşlerdir. Muhammed b. Ebû'l-Verd (ö. 263/877?: Bağdat) şunu ifade etmiştir: "Ruhu dünyayı arzulamayan kişiyi dünya halkı sevecek, kalbi dünyayı sevmeyen kişiyi de cennet halkı sevecektir."[46]

Aynı şekilde, aktif olarak iyilik yapmak yerine kötülüklerden kaçınmayı tavsiye eden Sehl et-Tûsterî'nin (ö. 283/896?: Basra) de, esas itibariyle zâhidler kanadında yer aldığı görülmektedir:

> Allah'a itaati ifade eden fiiller [*a'mâlü'l-birr*] söz konusu olduğunda, itaatkâr olan da günahkâr olan da onları yerine getirir. Hâlbuki dürüst ve samimi olanlar (*sıddîk*) dışında kimse günahtan kaçın[a]maz.[47]

Sehl, kendine güveni daimi bir tehlike olarak görür: "Herhangi bir kalp ya da ruh yoktur ki, Allah gece gündüz onu gözetliyor olmasın. Allah, kendisi dışında birisine ihtiyaç duyulduğunu hissettiği kalp ya da ruh üzerinde hükmetme gücünü Şeytan'a verir."[48] Yalnızca Allah üzerinde yoğunlaşması, Muhâsibî gibi Sehl'i de mistik birlikteliğe [*cem'*] yakın bir noktaya getirmiştir. Örneğin şöyle der: "Kalp için, Allah'ı (c.c.) müşahede etmekten, ona kulak vermekten ve onunla konuşmaktan daha muazzam, daha üstün ya da daha harikulâde bir şey yoktur."[49]

---

46 Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye* [Leiden], s. 248 = [Kahire], s. 250.

47 Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye* [Leiden], s. 202 vd. = [Kahire], s. 209; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 197. Ahmed b. Hanbel de, kendisine [Hz.] Peygamber'in emir ve yasaklarının birbirine eşit olup olmadığı sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: "Evet eşittir, fakat onun yasağı daha şiddetlidir" (İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 325).

48 Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye* [Leiden], s. 200 vd. = [Kahire], s. 208; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 194.

49 Sekalî (ö. yak. 423/1031-32?) –derleyen-, *Kelâm*, Köprülü Ktp. (İstanbul), nr. 727, vr. 3a. Sekalî'nin derlemelerinin genel havası (Sezgin, *GAS*, I, 647), Sülemî ve Ebû Nuaym'ın daha kısa seçkilerinin çoğunda olduğu gibi tamamıyla zâhidânedir. Tûsterî hk. bk. Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, Berlin, 1980. Joseph van Ess'in Muhâsibî hakkında yaptığı gibi, Böwering de aynı gerekçeyle Tûsterî'ye genellikle bir mistik olarak atıf yapar: yani onu zâhidlerden tamamen ayırmak için değil, daha ziyade genel görünümündeki mistik unsurları esas aldığı için.

[Yazar burada atıfta bulunduğu yazma eserin künyesini daha sonra yazdığı bir makalede şöyle kaydeder: Sehl et-Tûsterî, *Kelâmü Sehl*, derleyen: es-Sıkıllî (yetişme çağı: 400'ler/1000'ler?), Köprülü Ktp. (İstanbul), 727/1 (bk. bu kitapta s. 277). -çev.-]

[Ebû Saîd] el-Harrâz (ö. 277/890-91: Bağdat), Mısır'da Zünnûn'un öğrencisi olmuş, aynı zamanda Suriyeli Ebû Ubeyd el-Büsrî, Serî es-Sekatî ve diğer Iraklılara öğrencilik yapmıştı. Kendisinin *Kitâbü's-Sır* adlı eserinde tasvir ettiği bir tecrübe, apaçık mistik bir görünüm arz etmektedir:[50]

> Onlardan birisine "Sen ne biliyorsun?" diye sorulacak olursa "Allah" diye cevap verir. O ne zaman konuşacak olursa "Allah" der, ne zaman bakacak olursa "Allah" der. Şayet onun organları konuşacak olsa, onlar da "Allah" der. Çünkü onun organları Allah ile doludur.

Tefekküre dalmış bir kimsenin önce kendi sonluluğu ve sınırlılığı hakkındaki bilincini yitirip ardından tefekkürde yeniden var oluşunu tasvir edebilmek amacıyla *fenâ* (yok olmak) ve *bekâ*dan (tekrar var olmak) ilk defa söz eden Harrâz'dı.[51]

Sülemî'nin ikinci tabakasının ikinci ismi olan [Ebü'l-Hüseyin] en-Nûrî (ö. 295/907-908: Bağdat), açıkça mistikler tarafında yer almaktadır. Kendisini işkenceye maruz bırakan şu sözüyle meşhurdur: "Ben Allah'a aşığım, Allah da bana âşıktır."[52] Sülemî'nin kendisinden yaptığı alıntılar, açık ve anlaşılır olmaktan çok zekice ve parlak fikirlerdir. Fakat bunlar arasında en dolaysız olanlardan birisi tipik bir mistik ifadedir: "Hak ile bütünleşmek onun dışındaki her şeyden ayrılmaktır; çünkü onun dışındaki her şeyi terk etmek onunla bütünleşmektir."[53] Nûrî, Sülemî'nin *Tabakât*'ında bu bütünleşmeden (*cem'*) söz eden ilk isimdir: muhtemelen diğerleri Allah'a kavuşma özleminden söz ederken Nûrî müthiş bir rızâ hâlinden bahsediyordu.

Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 298/911?: Bağdat), benim zâhidler arasında mütalaa ettiğim Serî es-Sekatî ve Muhâsibî'nin öğrencisi olmakla birlikte, Ebû Yezîd'in [Bâyezîd-i Bestâmî] vecd hâlinde ortaya çıkan *şatahât*ı hakkında dersler vermiş,[54] ayrıca Ebû Hafs en-Nîsâbûrî'yi [Bağdat'a geldiğin-

50 Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, IV; 277.

51 Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye* [Leiden], s. 223 = [Kahire], s. 228.

52 Serrâc, *Pages From the "Kitab al-Lüma"*, ed. A. J. Arberry, London, 1947, s. 5.

53 Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye* [Leiden], s. 153 = [Kahire], s. 166.

54 Serrâc, *Lümâ'*, s. 346.

de] misafir etmiş ve ikramda bulunmuştu.[55] Cüneyd'in bugüne ulaşan eserleri oldukça fazla, fakat anlaşılması güçtür. Nitekim A. J. Arberry'nin ifadesiyle, kapalılık ve anlaşılmazlık dendiğinde onun tarzı akla gelirdi.[56] Ayrıca Cüneyd, örneğin "zâhirî bilginin (*'ilm* = *knowledge*) hiçbir zaman kendilerini ulaştırmadığı gayeye –sonsuz bir gaye- mânevî bilgi (*ma'rifet* = *gnosis*) sayesinde ulaşmaktan"[57] söz ederken, açıkça mistik tecrübeye işaret etmektedir. Bir defasında Mekke'de vecd hâline girmiş ve hastalanmıştı.[58] Fıkıh hakkında daima saygılı konuşur, fakat kendisiyle birlikte olanlarda [bu açıdan] yüksek bir standart aramazdı: "İyi huylu fakat ahlâkî zaafları olan bir kişiyle beraber olmayı, kötü huylu bir zâhidle beraber olmaya tercih ederim."[59]

Öyle görünüyor ki, zühdden [asceticism] mistisizme geçiş yaklaşık olarak III. (IX.) yüzyıl ortalarında gerçekleşmiştir. Bu makale, konu hakkında yapılmış etraflı ve derinlemesine bir inceleme değildir. Önemli bazı şahsiyetler Sülemî'nin listesinde yer almazlar; örneğin bid'atçilerin reisi [Muhammed] İbn Kerrâm (ö. 255/869: Filistin), ondan önce hocası Ahmed b. Harb (ö. 235/849-50: Nîşâbûr) ve sonra İbn Kerrâm'ın takipçileri.[60] Kendilerini "Sûfî" olarak adlandıran daha erken III. (IX.) yüzyıl şahsiyetleri için de aynı şey geçerlidir. Ancak erken dönemde var olan mistisizme yönelik eğilimlerin göz ardı edilişini, Sülemî ve diğer biyografi/tabakat yazarlarının savunmacı amaçlarının bir parçası olarak görmemizi gerektirecek herhangi bir sebep de yoktur. Dolayısıyla, [Sülemî'nin

55 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XII, 221 vd. Karşılıklı görüş alışverişinde bulunulan ve Cüneyd ile Ebû Hafs'ın en önde gelen konuşmacılar olarak yer aldıkları bir meclis hakkında bk. Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye* [Leiden], 107 vd. = [Kahire], s. 117 vd.

56 A. J. Arberry, "Djunayd", *EI²* [II, 600]

57 Cüneyd[-i Bağdâdî], "The Book of the Cure of Souls" (nşr. ve çev. A. J. Arberry), *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1937, 220 (Arapça neşir), 226 (İngilizce çeviri).

58 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 270.

59 Serrâc, *Lüma'*, s. 177. Kârî' kelimesinin "zâhid" anlamında kullanılışı konusunda bk. I. Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law* (çev. Andras ve Ruth Hamori), Princeton, 1981, s. 127 (dpn. 35). Deladrière, Cüneyd hakkındaki girişinde Cüneyd'in hocalarının tipik mizaçlarına dikkat çeker (Roger Deladrière, *Enseignement spirituel*, Paris, 1983, s. 26 vd.).

60 Bk. Massignon, *Essai*, s. 260-72 (söz konusu isimler arasına Yahyâ b. Muâz da dahil edilir); Chabbi, "Mouvements ascétiques", s. 30.

listesinde] şüpheli bid'atçilerin yokluğu, mistisizme geçişin zamanını belirlemekte etkili olmamalıdır.

Sülemî *Tabakāt*'ta hiçbir kadın ismi zikretmez. Fakat onun kayıp *Târîhu's-sûfiyye*'si kesinlikle birçok kadından söz etmekte olup, bu eserden kadınlarla ilgili bir bölüm bulunmuş ve yayımlanmıştır.[61] Sülemî bu eserde, Allah aşkı hakkındaki pek çok sözü sebebiyle Batılı araştırmacılar tarafından öne çıkartılan Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801-802: Basra), Zünnûn ve Bâyezîd tarafından görüşlerine başvurulan Fatma en-Nîsâbûriyye (ö. 223/837-38: Mekke'ye giderken) ile rüyalarında cenneti gören Râbia eş-Şâmiyye (ö. 229/843-44: Şam) gibi önde gelen kadın zâhidlerden söz eder. Bunlar arasında mistikler var mıydı? Râbia el-Adeviyye, yeni bir aşk mistisizminin kurucusu olarak anılagelmiştir. Bununla birlikte temkinli bir araştırmaya göre onun sözleri açıkça, zâhidlerin ortak özelliği olan "tüm ilgilerden kopup samimi bir şekilde kendini kulluğa adama" endişesini ifade etmektedir.[62] Fatma en-Nîsâbûrîyye'den rivayet edilen sözler de, aynı şekilde söz konusu zâhidâne ilgiyle tam bir uyum içerisindedir.[63]

İbn Ebû'l-Havârî'nin eşi olan Râbia eş-Şâmiyye mistisizme en yakın isim gibi duruyor. Örneğin onun İbn Ebû'l-Havârî'den özür dileyişine dair şöyle bir rivayet aktarılır: "Kalbimin Allah'a karşı duyduğum sevinç ve hazla dolu oluşu sana cevap vermeme engel oldu; bu yüzden sana cevap veremedim."[64] Cüneyd'in vecd hâline girerek hastalanmasını bir mistisizm göstergesi olarak kabul etmiştim. Ancak Râbia eş-Şâmiyye hiçbir zaman, bir mistikten beklendiği gibi, ne kendisiyle Allah arasındaki karşılıklı aşktan ne de çok yakın beraberlikten [*cem'*] söz etmiştir. Diğer sözleri ise –sürekli Hesap Günü'nü hatırında tuttuğundan söz etmesi gibi– tamamen zâhidânedir. Özetle, ne o ne de diğer kadın zâhidler bir İslâm

61 Sülemî, *Zikru'n-nisveti'l-mûte'abbidâti's-sûfiyye*, nşr. M. Muhammed et-Tenâhî, Kahire, 1993.

62 Bk. R. Caspar, "Râbi'a et le pur amour de Dieu", *IBLA* (Tunus), 121 (1968), s. 71-95. Krş. Margaret P. Smith, *Râbi'a the Mystic & Her Fellow-Saints in Islâm*, London, 1928; David P. Brewster, "The Study of Sufism: Towards a Methodology", *Religion*, 6 (1976), s. 31-47; Awn, "Sufism", [s. 106-7].

63 Sülemî, *Zikru'n-nisve*, s. 61 vd.

64 Sülemî, *Zikru'n-nisve*, s. 60.

mistisizmi geliştirme konusunda erkek çağdaşlarından daha ileri gitmiş görünüyorlar.[65]

Daha sonraki dönemin tam gelişmiş İslâm mistisizmine ait "makamlar", "haller" vb. teknik terimlerin, II. (VIII.) yüzyıl gibi erken tarihlerde de mevcut olduğu şeklinde bir itiraz ileri sürülebilir. Bunlar, söz konusu erken dönemlerde mistik bir duyarlığın varlığını göstermez mi? Benim cevabım "zorunlu olarak değil" şeklindedir. Mistikler mevcut gelenekte bâtınî anlamlar bulmakla meşhurdurlar.[66] Dolayısıyla, fıkıh edebiyatında kullanılmayan "makamlar" ve "hâller" gibi terimlerin bile daima mistik anlamlar çağrıştırdıklarını farz etmemeliyiz. Memlûk muhaddis ve biyografi yazarı Zehebî (ö. 748/1348: Şam) aradaki farkı açıkça ifade etmektedir:

> Kadim Sûfîler [*kudemâü's-sûfiyye*] bu terimlerle (*fenâ* ve *bekâ*), yaratılmış olan şeyleri unutmayı ve onları terketmeyi, nefsin Allah dışındaki şeylerle meşguliyeti tamamen terketmesini kastederler.[67]

Bu, mistik nitelikli bütünleşmeden farklı olarak zâhidâne bir şekilde kulluğa adanıştır.[68]

Şayet İslâm'da ağırlıklı olarak mistik bir dindarlık anlayışı ilk defa III. (IX.) yüzyılda ortaya çıkmışsa, bunun nereden kaynaklandığı sorusu gündeme gelecektir. Ebû Yezîd [Bâyezîd-i Bestâmî] için bir Hint bağlantısı ileri sürülmüş olmakla birlikte, bu pek mâkul görünmez.[69] İran bağlan-

---

65 Aynı şekilde Ruth Roded (*Women in Islamic Biographical Collections*, Boulder, 1994, s. 94 vd.) da bu kadınların gözle görülür bir biçimde zâhid olduklarını tespit eder. İki Râbia'yı efsane kahramanları olarak değerlendiren bir inceleme için bk. Julian Baldick, "The Legend of Râbi'a of Basra: Christian Antecedents, Muslim Counterparts", *Religion*, 20 (1990), s. 233-47.

66 Bk. Steven T. Katz, "The Conservative Character of Mystical Experience", *Mysticism and Religious Traditions* (ed. Steven T. Katz, Oxford, 1983) içinde, s. 3-60.

67 Zehebî, *Siyer*, XV, 393.

68 Hiç şüphesiz zâhidâne bir şekilde kulluğa adanış asla İslâm'dan, hatta (Zehebî'nin *izniyle*) Tasavvuf'tan vazgeçmek anlamına gelmez. William Chittick bir süre önce, bu noktadan hareketle şu tespiti yapmıştı: "Çoğu durumda, Sûfî yaşantı biçimi ve pratiğinin mistisizimle hiç alakası yoktur" (W. Chittick, *Faith and Practice of Islam*, Albany, 1992, s. 168-73, özellikle 173).

69 Örneğin bk. Marijan Molé, *Les Mystiques musulmanes*, Paris, 1965, s. 24 vd.; Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975, s. 47 vd.

tısı tezi tekrar gündeme gelse de, Massignon'ın bu teze karşı itirazı ikna ediciliğini sürdürmektedir.[70] Kaldı ki bu tez Zünnûn'u, hatta [Ebû Saîd] el-Harrâz'ı açıklamakta güçlük çekmektedir. Benim kanaatime göre, bireysel planda yapılan riyâzet, mistik hallerin tecrübe edilmesi sonucunu doğurmaktadır. Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin ifadesiyle, "Kul *zühd*de aşırılığa gittiği takdirde, bu onu *tevekkül* hâline ulaştıracaktır"; yani sonuç olarak, kesinlikle mistik dinî tecrübenin özünü teşkil eden tam bir bağımlılık hâli.[71]

Son olarak, mistik tecrübenin belirli bir tarihte yaygın bir biçimde ifade edilmiş olmasını açıklayabilmek için, konuyu toplumsal açıdan da yorumlamak zorundayız. Bunun için elimizdeki veriler oldukça sınırlı olup, benim teklif ettiğim iki varsayım da geçicidir. Birincisi, öyle görünüyor ki, müstebit siyasi güç, bir yandan mistisizmi teşvik ederken, öte yandan [sivil] siyasi gücün/otoritenin zühdü teşvik etmesini engelliyordu.[72] Askerlerin III. (IX.) yüzyıl boyunca artan siyasi gücü, muhtemelen mistisizme doğru bir dönüşümü teşvik etmiş olmalıdır. Tam bu dönüm noktasında yaşamış olan Hamdûn el-Kassâr (ö. 271/884-85: Nîşâbûr), askerlerle ilişki kurmak zorunda kaldığı için sıkıntı yaşayan bir müntesibini şöyle uyarmıştı: "Eğer sen onlardan daha hayırlı olduğunu kesin bir şekilde bilseydin, onlarla ilişki kurmazdın."[73] Tevazu inceliğinin yanı sıra günahkârlara ve bu dünyanın kudretine tahammül etmek, mistik dünya görüşünün tipik özelliğidir.

---

70 Massignon, [*Essai*], s. 63-69. Krş. örneğin Hüseyin Mürüvve, *en-Neze'âtü'l-mâddiyye fi'l-felsefeti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, Beyrut, 1979, II, 177.

71 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, IX, 256. Daha sonraki bir dönemde Ebû Hamza [el-Bağdâdî] şöyle söyleyecektir: "Kalp dünya sevgisinden temizlenirse, *zühd* kalbe girer; *zühd* kalbe girince de beraberinde *tevekkül*ü getirir" (Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye* [Leiden], s. 296 = [Kahire], s. 296). Ebû Hamza muhtemelen, gerçeği sorgulamama anlamındaki mistik tevekkülü kastetmektedir. Richard Gramlich ("Abû Sulaymân ed-Dârânî", *Oriens*, 33 [1992], s. 22-85), Ebû Süleyman'ın sözlerinin eksiksiz ve titiz bir derlemesini yapmıştır. Tor Andræ (*In the Garden of Myrtles*, çev. Brigitta Sharpe, New York, 1987, s. 57-60), Ebû Süleyman'ı erken dönem zühd dindarlığını aşmış olan Sûfîler arasında sayar. Andrae'nin kitabı çok hoş olmakla birlikte, Tasavvuf hakkındaki pek çok inceleme ve kendisinin örnek aldığı daha önceki çalışmalar gibi, kronoloji ve terminoloji açısından yeterince isabetli değildir.

72 Krş. Guy Swanson, *Religion and Regime: A Sociological Account of the Reformation*, Ann Arbor, 1967.

73 Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye* [Leiden], s. 116 = [Kahire], s. 125.

İkinci olarak, tamamen mistik bir dindarlık anlayışının, ulemaya maddi destek veren kuruluşların gelişmesini takiben ortaya çıkmış olması muhtemel görünüyor. Weber'in de işaret ettiği gibi, karakteristik olarak mistik, kendisi dünyayı terkedebilsin diye başkalarının dünyada çalışmasına bel bağlar.[74] Nitekim Ebû Türâb en-Nahşebî'nin (ö. 245/859-60) bir uyarısında, *hankâh* zâhidler için sadece özel bir buluşma yeri değil, aynı zamanda sadaka alınan bir yer olarak karşımıza çıkar:[75]

> Sizden kim *murakka'a* (özel yamalı bir elbise) giyerse, dilencilik yapmış olur; sizden kim *hânkâh*ta ya da mescidde otururbut dilencilik yapmış olur; sizden kim Kur'an'ı herkesin kullandığı ciltli nüshadan [Mushaf] okur ya da insanlar duysun diye okursa dilencilik yapmış olur.

En azından III. (IX.) yüzyıl sonlarına doğru, İsfahanlı zâhidlerin kadı tarafından belirlenen ve idare edilen düzenli bir maaş beklentisine girdikleri düşünülebilir.[76]

Mistisizm ile Zühd Arasında Çatışma

Zâhidler ile mistikler arasında yaşanan ve giderek artan sorun, III. (IX.) yüzyıl ortalarına doğru yeni bir takım şeylerin geliştiğini teyit etmektedir. Ebû Süleyman ed-Dârânî, melekleri gördüğünü ve kendisiyle konuştuklarını söylediği için Şam'dan sürülmüştü. Daha sonraki bir tarihte İbn Ebü'l-Havârî, *evliya*yı (Allah dostları) peygamberlere tercih ettiğini söylediği için aynı şehirden kaçmak zorunda kalmıştı. Muhtemelen bir Mâlikî fakihin önderlik ettiği Eski Kahire halkı, Zünnûn'u dışlamış ve gizli şirk ile suçlamışlardı.[77] Ahmed b. Hanbel, Serî es-Sekatî'yi tekfir

---

74 Weber, *Economy and Society*, s. 547.

75 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 46.

76 Bk. Zehebî, *Siyer*, XIII, 434.

77 İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs* (Kahire), s. 161 = (Beyrut, ts.), s. 187 (Sülemî'nin *Mihenü's-sûfiyye*'sinden naklen). İbnü'l-Cevzî, Zünnûn muhaliflerinin lideri olarak Abdullah b. Abdülhakem'in (ö. 214/829) ismini vermekle birlikte, Abdullah oldukça erken bir isim gibi görünmektedir. Muhtemelen söz konusu muhalefetin lideri, kendisinden daha meşhur olan oğlu Muhammed (ö. 268/882) idi. Süyûtî de aynı şekilde Sülemî'ye dayanarak, Abdullah b. Abdülhakem'in ismini verir; ancak Abdullah'ın Zünnûn'u ha- ⇨

etmiş,[78] Ebû Yezîd'in [Bâyezîd-i Bestâmî] ise, [Hz.] Peygamber gibi kendisinin de mi'raca yükseldiğini söylediği için Bestâm'dam kovulmuş ve yıllarca sürgün hayatı yaşamıştı.[79] Yine Ebû Hamza (ö. 269/882-83: Bağdat), bir karganın "gak" deyişinde Allah'ın sesini hissettiğini ifade ettiği için Tarsus'tan kovulmuş;[80] [Ebû Saîd] el-Harrâz da, mistik tecrübelerini yazdığı için Eski Kahire'yi, sıradan müminlerin iyilik ve faziletlerini küçümsediği için Mekke'yi terketmek zorunda bırakılmıştı.[81] Hatta genellikle bir zâhid olarak bildiğimiz Sehl et-Tüsterî bile, melekler, cin ve şeytanlarla arasında geçen konuşmaları aktardığı için Tüster'den Basra'ya kaçmak zorunda kalmış ve orada vefat etmişti.[82]

Zâhidlerle mistikler arasındaki gerilimin göstergelerinden birisi, şeriata aykırı eğilimlere [*antinomianism* = İbâhiyye/Bâtıniyye] karşı uyarıların ortaya çıkmış olmasıdır. Örneğin Serî es-Sekatî, bâtınî bilginin zâhirî hükümle çatıştığını söyleyen kişinin yanılgı içinde olduğunu ifade etmiştir.[83] Bu tür uyarılar çoğu zaman bizzat ilk mistiklerden geliyordu. "Zâhir (hüküm) ile çatışan her bâtınî kavrayış/sezgi geçersizdir" ifadesi Harrâz'a aittir.[84] [Ebü'l-Hüseyin] en-Nûrî'nin uyarısı ise şöyledir: "Allah ile hemhâl olduğu iddiası kendisini şeriatın sınırları dışına çıkaran bir kimseye sakın yaklaşma(yın)!"[85]

---

life Mütevekkil'e (hilafeti: 232-247/847-861) şikayet ettiği şeklinde bir ayrıntıya da işaret eder ki, bu açık bir anakronizmdir (bk. Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, s. 378).

78 İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân* (Haydarabad), III, 14 (Ya'kûb el-Hanbelî'nin *Kitâbü'l-Hurûf*'undan naklen). Ya'kûb, Muhâsibî'nin yakın arkadaşlarından birisi olabilir (bk. İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 233).

79 Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, II, 347 (Sülemî'nin *Mihenü's-sûfiyye*'sinden naklen).

80 Ebû Nuaym, [*Hilyetü'l-evliyâ*], X, 321. [Ebû Hamza: Ebû Hamza Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî -çev.-]

81 Mısır için bk. İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs* (Kahire), s. 164 = (Beyrut, ts.), s. 190. Mekke için bk. İbn Asâkir, *Tehzîbü Târihu Dımaşk* (ihtisar eden: Abdülkadir Bedrân), 7 cilt, Şam: Ravdatü'ş-Şâm, ts., I, 429.

82 İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs* (Kahire), s. 162 = (Beyrut, ts.), s. 197; Böwering, *Mystical Vision*, s. 59-63.

83 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 121.

84 Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye* [Leiden], s. 226 = [Kahire], s. 231.

85 Ebû Nuaym, [*Hilyetü'l-evliyâ*], X, 252 vd.

Bağdat'ta zâhidlerle mistikler arasında yaşanan gerilim nihayet Gulâmu Halîl Soruşturması'nda [Mihne] zirveye ulaştı. Gulâmu Halîl (ö. 275/888: Bağdat), bir ehl-i hadîs mensubu ve meşhur bir vâizdi. 264 yılı başlarında (877 yılı sonbaharı) Vâsıt'tan Bağdat'a gelmiş ve onun adıyla anılan soruşturma da aynı yıl gerçekleşmişti.[86] Aslında Basra'da, iyilikleri emredip kötülükleri yasaklamayı [emr bi'l-ma'rûf ve nehy ani'l-münker] âdet hâline getirmiş olan ehl-i hadîs zâhidler (*nüssâku ehl-i hadîs*) ile "aşk ehli" (*ehlü'l-mehabbe*) arasında bir çatışma devam edip gitmekteydi. Aşk ehlinin iddiasına göre, kendileri öyle bir Allah aşkına sahiptiler ki, artık korku onların çok uzağındaydı.[87]

Gulâmu Halîl Bağdat'ta, insanın yalnızca kendisi gibi yaratılmışlara aşık olabileceğini, hâlbuki Allah'tan korkulması gerektiğini ileri sürerek aşk ehli aleyhinde vaazlar vermeye başladı. Hem saraydan hem de zühdü sebebiyle kendisine sempati besleyen avamdan [*âmme*] destek talep ediyordu.[88] Sonunda, gölge halife Muvaffak'ın kayınvalidesini ikna ederek, muhtesibin kendi emirleri doğrultusunda hareket etmesini sağladı ve ona tutuklanmaları gereken yetmiş civarında Bağdatlının isimlerinden oluşan bir liste verdi. Söz konusu isimlerin çoğu saklanmış, bir kısmı da tutuklanıp hapse atılmıştı. [Ebü'l-Hüseyin] en-Nûrî'nin çok nazik bir üslupla yaptığı görüşme sayesinde kâdının tutukluları idam etme kararını etkilediği ve aynı şekilde halife ile de görüşerek tamamının serbest bırakılmasını sağladığı yönünde rivayetler nakledilmiştir.[89] Ne var ki, ileride üzerinde duracağımız gibi, Nûrî'nin Bağdat'ı terkederek ondört yıl bo-

86 Zehebî, *Siyer*, XIV, 71. Zehebî bu bilgiyi Ebû Nuaym'dan aktarır. Fakat *Hilye*'de (X, 250) ne Zehebî'nin verdiği tarih ne de Hatîb el-Bağdâdî'nin (*Târîhu Bağdâd*, V, 134) Ebû Nuaym'dan naklen yer verdiği ifadeler bulunmaktadır.

87 Gulâmu Halîl Soruşturması'nın bu şekilde anlatımı ve Basra kökenli olarak sunulması, [Ebû Sa'îd] İbnü'l-A'râbî'nin *Tabakâtü'n-nüssâk* adlı eserine dayanır: bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XX (h. 261-280), 212, 277). Krş. a.mlf., *Siyer*, XIII, 284.

88 İbnü'n-Nedîm (*Fihrist* [Flügel], s. 186) Gulâmu Halîl'i Sûfîler arasında sayarken, Hatîb el-Bağdâdî (*Târîh*, V, 80) onun bir vejeteryan olduğunu rivayet eder. "The general" [avam] terimi, *el-âmme* kelimesi için o kadar uygun bir karşılıktır ki (*Hamlet*'teki "Avamın zevkine varabileceği şeylerden değildi" ifadesini hatırlayın [*Hamlet*, 2.2.441]), burada bu terimi yeniden canlandırmaya çalışacağım.

89 Ebû Nuaym, [*Hilyetü'l-evliyâ*], X, 250 vd. Zünnûn'un Halife Mütevekkil ile görüştüğüne dair benzer rivayetler için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, VIII, 393-95. ⇨

yunca Rakka'da yaşamış olması böyle bir mutlu sonu şüpheli hâle getirmektedir.*

Carl Ernst, Gulâmu Halîl Soruşturması'nı, o dönemde muhtemelen bir korku atmosferi yaratmış olan Zenc isyanı gibi siyasi krizlerle açıklar.[90] Dolayısıyla soruşturmanın mistisizme yönelik düşmanlığın bir kanıtı olmadığını ifade eder. Ancak bu siyasi krizler ne kadar yıkıcı olursa olsun, soruşturma hakkındaki mevcut kaynaklarımız bu krizlere hiç değinmeyip yalnızca dinî meseleler üzerinde dururlar. Sadece Bağdat'taki soruşturma olayı değil, aynı zamanda Ebû Süleyman'ın [ed-Dârânî] Şam'dan, Ebû Hamza'nın Tarsus'tan ve [Ebû Saîd] el-Harrâz'ın Eski Kahire ve Mekke'den sürülmeleri de yalnızca dinî meselelerle açıklanabilir.[91] Hatta bu tür olaylarda merkezî rolü güvenlik güçlerinin değil de zâhidlerin oynamış olmasını bile, sırf dinî meselelerin belirleyiciliğiyle açıklamak mümkündür.[92] Sonuç olarak siyaset yerine din üzerine vurgu yapmak daha güvenli bir yol gibi görünüyor. Şayet 870'li yıllar [h. 255-265 arası] yaklaşık olarak gelişmiş hâliyle mistisizmin Irak'ta ilk defa ortaya çıktığı dönem ise, eski çizgiyi devam ettiren pek çok zâhidin öfkelenmiş olması bize şaşırtıcı gelmemelidir.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin Uzlaşmacı Tavrı

Gulâmu Halîl Soruşturması'ndan kurtulan mistiklerden birisi Cüneyd-i Bağdâdî [ö. 298/911?: Bağdat] idi. Cüneyd, kesinlikle bir Sûfî olmadığını, özellikle Ebû Sevr fıkhına bağlı bir fakih olduğunu ileri sür-

---

* Söz konusu kadı, daha önce üç kazâî bölgeye ayrılan Bağdat'ta siyasi ilişkileri sayesinde 262/875 yılından itibaren tek yetkili kadı olarak kendisini kabul ettiren, Irak Mâlikîlerinin reisi Kâdî İsmail b. İshak el-Cehdamî'dir (ö. 282/895) (bk. Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 199). -çev.-

90 Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, s. 101.

91 Yine daha sonraki tarihlerde Muhammed b. Fazl'ın (ö. 319/932) Belh'ten (bk. Zehebî, *Siyer*, XIV, 525) ve Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 318/930'dan sonra) Tirmiz'den (bk. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, V, 308) sürülmeleri vb. örnekler de böyledir.

92 Basra'daki mücadelede ve Gulâmu Halîl Soruşturması'nda durum böyle olduğu gibi, Sülemî'ye göre, Rey'de Yûsuf b. Hüseyin aleyhindeki infialin öncülüğünü yapanlar da kesinlikle zâhidlerdi (bk. Zehebî, *Siyer*, XIV, 250: muhtemelen *Mihenü's-sûfiyye*'den naklen).

müştü.[93] Bazı âlimler, ayıklık/bilinçlilik esasına dayanan bir Tasavvuf anlayışının onun tarafından geliştirilmeye çalışıldığını kabul ederler: Sûfînin normal hâli *sekr* (sarhoşluk, kendini kaybetme) değil *sahv*dır (ayıklık, bilinçlilik) ve Ebû Yezîd'in [Bâyezîd-i Bestâmî] tarzı *sekr* hâli örnek alınmamalıdır.[94] Bununla birlikte, Cüneyd ve Ebû Yezîd'i tamamen farklı iki yolun taraftarları olarak karşı karşıya getirmenin doğru olduğundan emin değilim. Çünkü Cüneyd, Ebû Yezîd'i takdir ediyor ve onun şatahâtları hakkında dersler veriyordu.[95] Cüneyd'in (ve şüphesiz çevresindekilerin), Ebû Yezîd tarzı mistisizmi, zâhidleri tedirgin etmeyecek bir hâle dönüştürdüklerini söylemek daha isabetli olacaktır.

Bir yönüyle onların yaptığı, mistik tecrübeyi ifade etmek üzere rahatsız edici olmayan bir dil geliştirmekti. Cüneyd'in kullandığı dilin zorluğundan söz etmiştim. Mu'tezile'nin önde gelen isimlerinden birisi onu şöyle övebilmiştir:[96]

> Bağdat'ta sizin için bir şeyhe rastladım, adı Cüneyd. Ben onun gibisini görmedim. Kâtipler (*el-ketebe*)[97] ifade ve üslubundan dolayı, filozoflar kavramlarının derinliği ve muğlâklığından dolayı, kelâmcılar da ilimdeki vukufiyeti sebebiyle onun yanına gidiyorlar.

---

93 İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs* (Kahire), s. 167 = (Beyrut, ts.), s. 193.

94 Bu yaklaşım Hücvîrî'ye (ö. 465/1072-73?: Lahor) kadar uzanır (bk. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, nşr. Valentin A. Zhukovskii, Leningrad, 1926 = tıpkıbasımı, Tahran, 1957, s. 230, 235; *The Kashf al-mahjúb, the Oldest Persian Treatise on Súfism* (çev. Reynold A. Nicholson), Leiden, 1911, s. 185, 189).

95 Serrâc, *Lüma'*, s. 346 (Bu bilgiye dikkatimiz Carl W. Ernst [*Words of Ecstasy in Sufism*, s. 11, 50] tarafından çekilmiştir).

96 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 243. Söz konusu Mu'tezilî şahıs Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî'dir (ö. 319/931?: Belh) (hk. bk. Sezgin, *GAS*, I, 622 vd.). Her ikisi de III. (IX.) yüzyıl sonlarında olgunlaşan Tasavvuf ve Mu'tezile arasındaki ilişki daha derin bir araştırmayı gerektiriyor. Örneğin Ebû Hafs en-Nîsâbûrî'nin bir Mu'tezilî olması muhtemeldir (bk. A. J. Arberry, "New Material on the *Kitāb al-Fihrist* of Ibn al-Nadīm", *Islamic Research Association Miscellany* (vol. I, [ed. A. A. M. Fayzee, London], 1948) içinde, s. 34 vd. Ayrıca bk. Josef van Ess, "Une Lecture à rebours de l'histoire du Mu'tazilisme", *Revue des études islamiques*, 46 (1978), s. 182, 192 vd., 226).

97 Zehebî bu ifadeyi "yani güzel konuşan hatipler (*büleğâ*)" şeklinde açıklamış olmakla birlikte (*Siyer*, XIV, 67), "devlet görevlileri/bürokratlar" anlamında olması daha güçlü bir ihtimaldir.

Derinlik ve kültürleri daha zayıf olan zâhidler, bu muğlaklığı genellikle nüfuz edilemezlik derecesinde görmüş olmalılar ki, Cüneyd'i onların eleştirilerine karşı dayanıklı kılan da buydu.

Ayrıca Cüneyd-i Bağdâdî ve ekolü, hem dışarıya karşı kabul edilebilir bir davranış tarzını hem içe dönük bir ben-tanımlamasını [*self-description*] vurgulayan yeni bir anlayış geliştirdiler. Ayrılık-birlik-ayrılık (*fark-cem'-fark*) ve varlık-yokluk-varlık (*bekā-fenâ-bekā*) gibi üçlü kategoriler, eski ikili kategorilerin yerini aldı. Böylelikle Sûfî, daha önce olduğu gibi, bilincini/benlik şuurunu yitirecek ölçüde ötelere gidebilecek (ilâhî aşkınlığı vurgulamaya alışmış olan zâhidleri tedirgin edecek bir gelişme), fakat ardından artık ayıklık/bilinçlilik (*sahv*) olarak tanımlanan, şekil değiştirmiş bir gerçeklik şuuruna geri dönecektir (zâhidleri rahatlatacak bir tavır).

Öte yandan Cüneyd ve ekolü, hadis rivayetlerini derlemek ya da fıkıh tahsil etmek gibi ilgileri olmayan bir mistik dindarlık biçimi teklif etmek suretiyle, mistisizmi bireylerin iç dünyalarına yönelik bir çizgiye doğru kanalize ettiler.[98] Bu yüzden, örneğin Cüneyd'in doğru bir yaşantı için getirdiği beş ilke riyâzetlerle başlar, fakat derûnî/içe dönük bir dürüstlük tavrıyla sona erer: "gündüz oruç tutmak, geceyi uyanık (ibadetle) geçirmek, yaptıklarını tam bir samimiyetle yapmak, sürekli uyanık bulunarak davranışlarını kontrol etmek ve her hâlükârda kendisini Allah'a teslim etmek".[99] O dönemde *tevekkül* (Allah'a güvenme), hem zâhidlerin –İbrahim b. Edhem gibi- müsamahasız arınma anlayışlarını hem de ilk mistiklerin –Ebû Hamza [el-Bağdâdî] gibi- mantıksız güven duygularını (nitekim Ebû Hamza bir kuyuya düştüğünde, yardım istemeyi reddetmiş ve kendisini kurtaracak bir arslanı beklemişti[100]) geride bırakmıştır. Denilebilir ki artık tevekkül, bir ailenin sorumluluğunu üstlenmekle çatışmayan bir anlayış hâline gelmişti.[101]

---

98 Dış dünyaya dönük mistisizme karşı içe dönük mistisizm hakkında bk. Mueller, "Asceticism and Mysticism", s. 74.

99 Serrâc, *Lümâ'*, s. 228.

100 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 320 vd. Benzer bir olayın Ebû Hamza el-Horasânî'nin (ö. 290/902-903) başına da geldiği rivayet edilir (bk. İbn Manzûr, *Muhtasaru Târihi Dımaşk*, XXVIII, 245).

101 Ahmed b. Hanbel, Bişr el-Hâfî'nin yaşantısındaki tek bir eksikliğe işaret ediyordu, o da evlenmemiş olmasıydı (bk. Hatîb el-Bağdâdî, [*Târîh*], VII, 73). Tevekkülün dışa ⇨

Bağdatlı Sûfîlerin hepsi Cüneyd'in saygılı ve uyumlu mistik tavrını açıktan onaylamıyordu. Eski çizgiyi sürdüren ve zâhidleri yatıştırmayı önemsemeyen mistiklerin muhalefetinin, [Ebü'l-Hüseyin] en-Nûrî hakkındaki pek çok hikayede somutlaştığı söylenebilir. Nûrî, Cüneyd'e şöyle yakınacaktır: "Sen onları *aldattın*, onlar sana büyük saygı gösterdiler. Ben ise onlara *öğüt verdim*, fakat beni taşladılar."[102] Bununla birlikte Nûrî hastalandığında Cüneyd onu ziyaret etmiş, Cüneyd hastalandığında da Nûrî onu ziyaret etmiş ve baş ucuna oturup onun hastalığını iyileştirmeye çalışmıştı.[103] İşin özünde, Massignon'ın da ileri sürdüğü gibi, Nûrî'nin açık ve net üslubu ile Cüneyd'in ortamı yumuşatmaya yönelik, olduğundan farklı görünme tavrı arasındaki zıtlık bulunuyordu.[104]

Öğüt vermek ve *aldatmak* ifadelerinin, kötü davranışları kınamakla ilgili özel çağrışımları olması muhtemeldir. Nitekim geç dönem Hanbelîlerin lideri ve bir süre Sehl et-Tüsterî'ye müridlik yapmış olan Berbehârî [ö. 329/941], "Herhangi bir kişinin, âdil/dindar olsun olmasın Müslümanlardan herhangi birisine inanç/akide konularında öğüt vermekten/nasihat etmekten kaçınmasının caiz olmadığını; bundan kaçınan kişinin Müslümanları aldatmış [ğaşşe] olacağını" ileri sürmüştür.[105] Nûrî'nin halife sarayına gitmekte olan içki küplerini kırmak gibi eylemlere cesaret ettiğine dâir pek çok rivayet nakledilir. Dolayısıyla Nûrî, Cüneyd'in

---

dönük ve zâhidâne bir Allah'a dayanma anlayışından, içe dönük mistik bir Allah'a dayanma anlayışına dönüşümü konusunda bk. Benedikt Reinert, *Die Lehre vom Tawakkul in der klassichen Sufik*, Berlin, 1968, s. 226, 264-66. Reinert'in amacı, benim yaptığım gibi genel anlamda zühdden mistisizme geçişle ilgili bir tespit yapmak olmasa da, *tevekkül* anlayışındaki değişimin III. (IX.) yüzyıl sonlarında ve özellikle Cüneyd-i Bağdâdî'nin muhitinde gerçekleştiğine işaret etmiş olması, benim söz konusu geçiş ve dönüşümle ilgili genel tespitlerimi doğrulamaktadır.

102 Ebû Nuaym, [*Hilyetü'l-evliyâ*], X, 251 vd.

103 Hatîb el-Bağdâdî, [*Târîh*], V, 1132.

104 Massignon, *The Passion of al-Hallaj*, I, 79. Cüneyd'in nesir dilinin A.J. Arberry tarafından "anlaşılmaz derecede karmaşık" şeklinde tanımlandığını daha önce aktarmıştık. Sülemî'nin Nûrî'ye ait sözlerden yapmış olduğu derlemede de benzer bir kapalılık ve anlaşılmazlık dikkatimi çekti. Ancak Nûrî'nin *Makâmâtü'l-kulûb* adlı eseri, Cüneyd'de görebileceğimiz her türlü nesir üslubundan çok daha açık ve anlaşılır bir üsluba sahiptir: bk. Paul Nwyia (ed.), "Textes mystiques inédits d'Abû-l-Hasan al-Nûrî (m. 295/907)", *Mélanges de l'université Saint-Joseph*, 44 (Beyrut, 1968), s. 117-54.

105 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, II, 26 (*Şerhu Kitâbi's-Sünne*'den naklen).

sükûnet ve dinginlikten yana tavrına olduğu kadar, onun kaçamak üslubuna da karşı çıkmış olmalıdır.

Gerçekte Cüneyd ve çevresi, Nûrî ve eski çizgiyi sürdüren mistiklerden o kadar farklı bir dil kullanıyorlardı ki, bu Nûrî ile aralarındaki iletişimi oldukça azaltıyordu. Sûfî tabakâtı yazarı Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî (ö. 340/952?: Mekke), [Ebü'l-Hüseyin] en-Nûrî'nin henüz Rakka'da bir mülteci olarak bulunduğu 270 (883-84) yılında, onunla yapmış olduğu bir kavram tartışmasını nakleder. Nûrî kendisine Cüneyd'i sorunca İbnü'l-A'râbî, [*cem'*den sonraki] ikinci *fark* ve ayıklık/bilinçlilik [*sahv*] ile ilgili yeni söylemden söz etti. Bunun üzerine Nûrî, sözde "ikinci fark" denilen şeyin aslında "birlikte olmanın" [*cem'*] farklı bir görünümü olduğunu ifade etti. Bir başka deyişle Cüneyd, bilinen mistik tecrübeyi yalnızca farklı bir dille ifade ediyordu.[106]

Sekiz yıl sonra İbnü'l-A'râbî ve iki arkadaşı, [Ebü'l-Hüseyin] en-Nûrî'yi Bağdat'ta gördüler. Yaşlı mistik başlangıçta Sûfîler ile birlikte olmak istemedi. Mihne'de yaşadığı ihanetleri unutamamış olmalıydı. Ancak sonunda onu mescitlerine götürmeye ikna ettiler ve geceyi orada geçirdiler. Cuma günü bir kayıkla Cüneyd'in bulunduğu yere gittiler. Önce herkes Nûrî'yi güler yüzle karşıladı ve Nûrî ile Cüneyd karşılıklı olarak hatıraları yâd edip şakalaştılar. Ardından bütün Sûfîlerin katıldığı ciddi bir tartışma meclisi kuruldu. Cüneyd, ilk soruya cevap vermesi için Nûrî'yi zorladıysa da o, "Ben yeni geldim, dinlemeyi tercih ederim" diyerek cevap vermeyi reddetti. Cüneyd ve diğerleri bir süre konuştuktan sonra, kendisini tekrar konuşmaya zorladılar, fakat Nûrî şöyle dedi: "Siz benim bilmediğim terimler (*elkâb*) kullanıyor ve benim alışık olmadığım bir tarzda konuşuyorsunuz; bırakın dinleyeyim ve ne kastettiğinizi anlayayım." Cüneyd-i Bağdâdî'nin terminolojisi ona yabancı geliyordu.

Nihayet birisi [Ebü'l-Hüseyin] en-Nûrî'ye, birlikten (*cem'*) sonra gelen ayrılığı (*fark*), belirtilerinin neler olduğunu ve bu [ikinci] ayrılık ile [*cem'*den önceki] birinci ayrılık arasındaki farkı sordu. Nûrî müphem ifadelere sığınarak şöyle dedi: "Ne birlik hâlinin bir görünümü ne de birlik hâlinden kurtulup kendine gelmektir; fakat onlar [yalnızca] kendilerinin

106 Bu olay ve bundan sonra anlatılacak olaylar için bk. Zehebî, *Siyer*, XIV, 74 vd. (İbnü'l-A'râbî, *Tabakâtü'n-nüssâk*'tan naklen).

bildiği bir hâle dönmektedirler." Ruveym ve İbn Atâ adlı Sûfîler, Nûrî'yi birbirine zıt iki iddiada bulunmakla suçladılar. Cüneyd onlardan, belki de yaşlandığı için söylediklerinin farkında olmayan Nûrî'ye karşı saygısızlık yapmamalarını rica etti. İbnü'l-A'râbî bu olayı anlatmayı şöyle bitirir:

> Sonra Nûrî bütün Sûfîleri terk etti ve onlara hakaretler yağdırdı. Derken hastalandı ve gözlerini kaybetti. Artık ıssız çöllerden ve mezarlıklardan hiç ayrılmıyordu. Birçok kişinin şöyle dediğini duydum: "Nûrî'yi daha önce görmeyip de sadece Rakka'dan döndükten sonra gören bir kimse, onu hiç görmemiş sayılır; çünkü o değişti (Allah onu bağışlasın)."

İşte yalnızca birlikten ve sarhoşluk [sekr] hâlinden söz edebilen; ikinci fark, ikinci ayıklık gibi kavramları içeren karmaşık ve yeni dili nasıl kullanacağını bilmeyen bir mistiğin acıklı sonu böyleydi.

Cüneyd'in yeni dili zâhid Müslümanların tepkilerini yatıştırmıştı: artık sıra mistiklerin bakış açılarını değiştirmeye gelmişti. Yani, şayet zâhidler artık denge, sabitlik ve bilinçlilik hâlini vurgulayan mistik bir dilden rahatsız olmuyorsa, zâhidlere karşı saygılı olmaları için mistiklerin önüne bir takım gerekçeler koymak gerekecekti. Örneğin Cüneyd, mistiklerden [Ebû Saîd] el-Harrâz'ın kullandığı *fenâ* ve "ikinci *bekâ*" terimlerini zâhidleri teskin etmek amacıyla muhtemelen kendisine mâl etmişti. Fakat aynı zamanda mistikleri Hârrâz gibi övünmekten –ki bu onun Mekke'den sürülmesine neden olmuştu- sakındırmayı da arzu etmiş olmalıdır. Harrâz şöyle diyordu: "Kurbiyet makamında olanların [*mukarrabîn*] günahı *ebrâr*ın sevâbıdır."[107] Şüphesiz o kendisine karşı bir nefretin doğmasını körüklemeyi arzu etmiş olamaz. Bununla birlikte bir mistik olarak, zâhidlerin incelikten uzak hâllerine tepeden bakmak ve buna rağmen onları sevmek [Ebû Saîd] el-Harrâz için çok zor olmasa gerek.

el-Vesâyâ adında henüz yayımlanmamış bir esere[108] bakılacak olursa, Cüneyd'in mistikler için bir takım yeni şeyler ürettiği görülmektedir. Bunların başında, Müslümanların üç gruba ayrılması ve kendilerine di-

---

107 Bk. dpn. 81.

108 [Cüneyd-i Bağdâdî, *el-Vesâyâ*], Reşit Efendi [Ktp.], İstanbul, [nr.] 1218/1. Hk. bk. Sezgin, *GAS*, I, 649, no. 19.

ğerlerinin yanında bir yer verilmesi gelir. Cüneyd, üç grup arasında bir takım farklılıklar öngörür. Birinci grup, [zâhirî] ibadetleri ve korkuyu (*el-ibâdât ve't-tehavvuf*) tercih edenlerden; ikinci grup zühd, şevk ve dünya zevklerinden uzaklaşmayı (*ez-zühd ve'ş-şevk ve't-tekaşşuf*) tercih edenlerden; üçüncü grup ise, fakirlik ve Tasavvuf'u (*el-fakr ve't-tasavvuf*) tercih edenlerden oluşuyordu. Sonuncu grup, kalplerini, kölelerin kalplerinde rastlanmayacak şekilde aşkla dolduruyor ve metafizik âlemin hakikatlerinden söz ediyorlardı.[109] Bu üç grup, Gulâmu Halîl gibi normal/ortalama dindarlar [the ordinary devout], Muhâsibî ve Serî es-Sekâtî gibi erken dönem zâhidler ile son olarak Cüneyd'in çevresindeki entelektüel mistikleri tam olarak karşılıyordu. Hiç şüphesiz Tasavvuf ehli diğerlerinden daha fazla bir ilgi ve teveccühe mazhar olmakla birlikte, onlarla eşit düzeyde aynı büyük yapının, aynı inananlar topluluğunun parçasıydılar.

109 Cüneyd-i Bağdâdî, *el-Vesâyâ*, [vr.] 1b, 2a.

7

HANBELÎLER VE ERKEN DÖNEM SÛFÎLER*

Gerek Hanbelî hareket gerekse klasik Tasavvuf [*classical Sufism*] III. (IX.) yüzyıl boyunca ve IV. (X.) yüzyıl başlarında Bağdat'ta şekillendi.[1] Zamanla her ikisi de Yüksek Ortaçağ Sünnî sentezinin temel unsurları hâline geldi.[2] Hanbelîlik katı ahlâk kurallarını ve genel kabullere sıkı sıkıya bağlılığı, Tasavvuf ise bazen ahlâkî kurallara karşı kayıtsızlığı ve bireysel arayışı [ferdî keşif] akla getirdikleri için, bu iki hareket arasında çatışma ve uzlaşmazlık olduğu konusunda yaygın bir kanaat oluşmuştur. Tasavvuf'a karşı çıkan çağdaş müslümanlar kendi kanaatlerini desteklemek amacıyla sık sık Geç Orta Çağlar'ın en meşhur Hanbelî ilâhiyatçısı İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) Tasavvuf karşıtı değerlendirmelerine

---

* "The Hanābila and The Early Sufis" (*Arabica*, XLVIII/3, 2001, s. 352-67) adlı makalenin çevirisidir. -çev.-

1 Hanbelî hareket için bk. Ignaz Goldziher, "Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen", *ZDMG*, 62 (1908), s. 1-28; Henri Laoust, "Le Hanbalisme sous le califat de Baghdad (241/855-656/1258)", *Revue des études islamiques*, 27 (1959), s. 67-128; Sabari, *Mouvements*, 4. bölüm; Melchert, *Formation*, 7. bölüm. Klasik Tasavvuf hakkında bk. Massignon, *Essai* (Paris, 1922); gözden geçirilmiş baskı (Paris, 1954); Richard Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums*, 2 cilt, Wiesbaden, 1996.

2 Hanbelîlik hakkında bk. George Makdisi, "L'islam hanbalisant", *Revue des études islamiques*, 42 (1974), s. 211-44; 43 (1975), s. 45-76. Tasavvuf hakkında bk. Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 cilt, Chicago, 1973 (özellikle II, 203); Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 1. bölüm.

başvururlar. Tasavvuf mistisizmine** karşı sempatileriyle dikkati çeken Batılı araştırmacılar ise daha ziyade Hanbelîlik ile Tasavvuf'un birbirini tamamladığını düşünürler. Louis Massignon, Hanbelîlerin Mâlikî Amr el-Mekkî ve çağdaşı bazı Sûfîlere değilse bile Hallâc'a çok yakın olduklarını kaydeder.[3] George Makdisi'nin tespitine göre, İbn Teymiyye de dahil olmak üzere geç dönem Hanbelîlerin birçoğu aynı zamanda Sûfîdir. İbnü'l-Cevzî ve İbn Teymiyye gibi Hanbelîlerin eleştirileri de bir bütün olarak Tasavvuf projesine yönelik olmayıp dar anlamda belirli aşırılıklarla ilgili eleştiriler olarak kabul edilmelidir.[4]

Bu çalışmanın amacı, Tasavvuf'un İslâmîliği ve meşrûluğuyla ilgili sorunu çözmek olmadığı gibi Yüksek Orta Çağlar'da Hanbelîler ile Sûfîler arasında var olan ilişkileri incelemek de değildir. Amacımız, erken dönem Bağdat Hanbelîleri ile oluşum aşamasındaki Tasavvuf hareketi içinde yer alan çağdaşları arasında var olan ilişkileri daha net ve kesin bir biçimde tanımlamaktır. Ahmed b. Hanbel ve takipçilerinin dindarlığı mistik unsurlar içeriyordu ve muhtelemen kendisinin Bişr el-Hâfî ile dostâne ilişkileri vardı. Ancak Muhâsibî ve Serî es-Sekâtî'ye kesinlikle muhalif olan Ahmed b. Hanbel'in, klasik Tasavvuf'un temelini teşkil edecek bazı uygulamalara karşı olduğu da anlaşılmaktadır. 264/877-78 yılındaki Sûfî Soruşturması'na [Sûfî Mihnesi] ön ayak olan Gulâmu Halîl'in Hanbelîlerle ilişkisi muhtemelen daha sonraları kesilecektir. Ayrıca Hanbelîlerin Cüneyd-i Bağdâdî'nin çevresindeki Sûfîlerle de hiç ilişkileri yoktu. Dolayısıyla klasik Tasavvuf'un bir buçuk asırlık bir süreçte Şâfiî mezhebi

** Tasavvuf genellikle "İslâm mistisizmi"nin karşılığı olarak kullanılmakla birlikte Melchert, ele aldığı dönem açısından bu kullanımın isabetli olmadığını, III. (IX.) yüzyıl sonlarına kadar müslümanlar arasında farklı mistisizm türlerinin mevcut olduğunu, ancak IV. (X.) yüzyıldan itibaren İslâm'da mistisizm denildiğinde Cüneyd-i Bağdâdî ile başlayan klasik Tasavvufun anlaşılabileceğini konuyla ilgili farklı makalelerinde vurgular. -çev.-

3 Massignon, *The Passion of al-Hallaj*.

4 George Makdisi, "The Hanbali School and Sufism", *Actas IV. Congresso de estudos arabes e islamicos* (Leiden, 1971) içinde, s. 71-84. [= a.mlf., *Religion, Law and Learning* içinde, V/115-126 = a.mlf., *Din Hukuk Eğitim* içinde, s. 165-78]; a.mlf., "L'Islam hanbalisant", s. 43-60. Tasavvuf düşmanlığı hakkında yeni çalışmalar için ayrıca bk. Michael Cooperson, "Ibn Hanbal and Bishr al-Hafi: A Case Study in Biographical Traditions", *SI*, 86 (1997), s. 71-101; Bernd Radtke ve Frederick de Jong (ed.), *Islamic Mysticism Contested*, Leiden, 1999.

ve özellikle Horasan'da Eş'arîlik ile sıkı ilişkiler geliştirmiş olması şaşırtıcı değildir. Kesinlikle ifade edebiliriz ki, Hanbelîler Basralı zâhid Sehl et-Tüsterî'ye daha yakındılar. 320/930'larda Hanbelîlerin lideri olan Berbehârî, onun öğrencilerindendi ve göründüğü kadarıyla başta *el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy ani'l-münker* (iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak) ilkesine bağlılıkları olmak üzere klasik dönem öncesi Sûfîlerin bazı fikirlerini paylaşıyordu.

Tasavvufun Doğuşu

Massignon'un 1920 yılında yaptığı çalışmadan bu yana, İslâm mistisizminin daha önceki dönemin zühd geleneğinden doğduğu kanaati yaygındır.[5] Jacqueline Chabbi'nin 1970'lerdeki eseriyle birlikte bir adım daha ileri gidildi ve zâhidler (*zühhâd* ve *nüssâk*) bir yana, ilk dönem müslüman mistiklerin tamamının bile açıkça "Sûfîler" (*sûfiyye*) olarak adlandırılmadığı ortaya çıktı.[6] Şiî İslâm'da kazandığı biçimler bir kenara bırakılacak olursa, V. (XI.) yüzyılda "İslâm mistisizmi" ile "Tasavvuf"un aynı şeyler olduğunu söyleyebiliriz. Ancak aynı şeyi daha önceki dönemler için bu kadar kesin bir biçimde söylemek mümkün değildir. *Sûfî* terimi köken itibariyle, daha yumuşak (ve yazın daha serin) olan pamuklu veya keten kumaşlar yerine yünden yapılmış giyecekler giymek anlamına geliyordu. Rivayete göre, kendisine "Sûfî" denilen en eski isim Ebû Hâşim (ö. 150/767-68) adında bir Kûfelidir.[7] Ahmed b. Hanbel, meşhur Bağdatlı mistik Ebû Hamza'ya "Sûfî" diye hitap etmiş ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin etrafında oluşan klasik hareket daima "Sûfî" tanımlamasıyla anılmıştır. Horasan'daki -sözde- Tasavvuf, yerel zühd hareketi Kerrâmîlik ile rekabet hâlindeydi. Jacqueline Chabbi'nin ortaya koyduğuna göre, Tasavvuf IV. (X.) yüzyıl başlarında Irak'tan Horasan'a ulaşmıştı.[8]

---

5 Öncelikle bk. Massignon, *Essai*.

6 Chabbi, "Mouvements ascétiques" (s. 5-72); a.mlf., "Soufisme iranien" (s. 37-55). Michael Cooperson tarafından (*zâhid* ve *nâsik* için) önerilen *renunciant* terimi, "mistik" karşıtı bir anlam ifade etmediği için *ascetic* teriminden daha uygundur.

7 Nicholson, "Sufism", s. 305. Ayrıca bk. Massignon, *Essai*, s. 131-33 (gözden geçirilmiş baskı, s. 153-58).

8 Chabbi, "Mouvements ascétiques". Kerrâmîlik ve Tasavvuf konusunda ayrıca bk. Sarah Sviri, "Hakīm Tirmidhī and the *Malāmātī* Movement in Early Sufism", *Classical* ⇨

Başlangıçta Tasavvuf ile *el-emr bi'l-ma'rûf*, yani "iyiliği emretmek" arasında bir ilişki vardı. [Halife] Hârûn er-Reşîd, Abbâs b. el-Mûemmel es-Sûfî'yi "iyiliği emrettiği" için hapsetmişti.[9] Mısırlı ilk Sûfîler, İskenderiye'de "iyiliği emreden" ve 200/815-16 yılında valinin otoritesine karşı gelen kavgacı tiplerdi.[10] 210/820 yılında bir Sûfî, [Halife] Me'mûn'a gelerek, iktidarı müslümanların seçimiyle mi yoksa güç kullanarak mı elde ettiğini öğrenmek istemişti.[11] İbn Tolun [Ahmed b. Tolun], kendisine itaat etmediği için bir Sûfîyi Cuma namazından sonra kırbaçlatmış ve bir deve üzerinde dolaştırarak teşhir ettirmişti.[12] Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/907-8), Bağdat'ta Halife Sarayı'na ait olan şarap testilerini kırmıştı.[13] Yine Irak kökenli olup bir zamanlar Nûrî ve Cüneyd-i Bağdâdî ile ilişkileri bulunan Bünân el-Hammâl (ö. 316/928), "iyiliği emretmeye" yeltendiği için İbn Tolun'un oğlu Hümâraveyh (270-82/884-96) tarafından cezalandırılmıştı.[14] Nihayet Cüneyd döneminde Tasavvuf, "iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama" ile ilişkisini sona erdirdi ve dışarıya karşı zararsız ama dünyevî açıdan derûnî bir mistik tavrı öne çıkardı.

Irak'ta III. (IX.) yüzyıl başlarında yaşamış ilk Mu'tezilîlerin [*proto-Mu'tazila*] birçoğu Sûfî olarak biliniyordu.[15] Mu'tezilî Sûfîler muhtemelen

---

Persian Sufism: From Its Origins to Rumi (ed. Leonard Lewisohn, New York, 1993) içinde, s. 583-613.

9 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 159.

10 Kindî, *Governors [= Vülât]*, s. 162.

11 Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, IV, 314-16 = *Les Prairies d'or*, VI, 38-43. İlk defa dikkatimi bu hikayeye çeken Michael Cooperson'a müteşekkirim.

12 Şeyhler ile eşrâfın, onun kendileri adına konuştuğunu reddetmelerinin ardından bu gelişmeler vukubulmuştu (Makrizî, *Kitâbü'l-Mukaffa'l-kebîr*, nşr. Muhammed el-Ya'lâvî, 8 cilt, Beyrut, 1991, I, 438)

13 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXII (h. 291-300), 71.

14 Hem Irak kökenli oluşu hem de Nûrî ve Cüneyd ile ilişkileri hakkında bk. Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye* (Leiden), s. 290. Hümâraveyh'le çatışması hakkında bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXIII (h. 301-320), 509 (Sülemî, *Mihenü's-sûfiyye*'den naklen). Farklı rivayetlere göre, Bünân'ı cezaya çarptıran İbn Tolun'un kendisi ve/veya Hümâraveyh tarafından atanmış olan Kâdî Ebû Ubeydullah (ö. 313/925-26: Bağdat) idi (bk. Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 324; Zehebî, *a.g.e.*, 509 vd.).

15 Örneğin bk. Arberry, "New Material on the *Kitâb al-Fihrist* of Ibn al-Nadîm", s. 34. Sarah Stroumsa ("The Beginings of the Mu'tazila Reconsidered", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 13, 1990, s. 265-93), klasik dönem öncesi Mu'tezile'nin esas itiba- ☞

çağdaşları çoğu Sûfînin kendi nefsinden ferâgat/zühd [*self-denial*] anlayışını, kendilerinin "iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama" ilkesiyle birleştirmişlerdi. Nitekim *el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy ani'l-münker* Mu'tezile'nin beş temel ilkesinden birisi hâline geldi. Bu ilkeler, ilk defa zâhid Ca'fer b. Harb (ö. 236/850-51) tarafından bir liste hâline getirilmiş olmalıdır.[16] Dönemin diğer zâhidleri [*renunciants*], Allah'a samimi bağlılık anlayışını geliştirdiler; Cüneyd ve çevresindeki Sûfîlerin mistisizm anlayışına doğru yol aldılar. Biz bu ikinci grup zâhidleri "klasik Sûfîlerin/Tasavvufun öncüleri" [*proto-Sufis*] olarak adlandıracağız. Onların kesinlikle Mu'tezile'yle ilişkilendirilmeleri söz konusu olmadığı gibi, genellikle "iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama" ile de ilişkileri yoktur. Onlar, [Ebû Nasr] es-Serrâc'ın *Kitâbü'l-Lüma' fi't-tasavvuf*'u gibi savunmacı eserler ile Sülemî'nin biyografik eseri *Tâbakâtü's-sûfiyye*'de kendilerine atıfta bulunulan erken dönem şahsiyetleridir.

Ahmed b. Hanbel ve Klasik Sûfîlerin/Tasavvufun Öncüleri

Ahmed b. Hanbel'in kişisel zühd anlayışında mistik unsurlar bulunuyordu. Bu yüzden, döneminde yaşayan klasik Sûfîlerin öncüleriyle iyi ilişkiler geliştirmiş olabileceğini düşünmek mümkündür. Ahmed b.

---

riyle bir zühd hareketi olduğunu ileri sürer. Klasik Mu'tezile'nin yalnızca III. (IX.) yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıktığı konusunda bk. Gimaret, "Mu'tazila", *EI*² [VII, 783-93] (Joseph van Ess'in eserine yapılan atıflarla birlikte).

16 *el-Usûlü'l-hamse*, İbnü'l-Murtazâ'nın yer verdiği Ca'fer'in eserleri listesinde karşımıza çıkar (İbnü'l-Murtazâ, *Klassen*, s. 73). Fuad Seyyid'e göre, Hakîm el-Cüşemî (el-Beyhakî)'nin *Şerhu "Uyûni'l-mesâil" fî ilmi'l-usûl* adlı eserinde de *el-Usûlü'l-hamse* şeklinde geçer (bk. Seyyid, *Fadlü'l-i'tizâl*, dpn. 282). Ancak buradaki "beş" ifadesinin geriye dönük bir kullanımdan ibaret olması mümkündür. Zira elimizdeki erken dönem kaynaklarında yalnızca *el-Usûl* adlı bir eserden söz edilir: bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist* (J. W. Fück, "Some Hitherto Unpublished Texts on the Mu'tazilite Movement From Ibn al-Nadim's *Kitâb-al-Fihrist*" [*Professor Muhammad Šafi' Presentation Volume*, ed. S. M. Abdullah, Lahore, 1955 içinde], s. 66'dan naklen); Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlü'l-i'tizâl*, s. 282. Joseph van Ess ("Mu'tazilisme", s. 218), beş ilkeyi Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a (ö. 235/849-50?) nispet eder. Ayrıca Ca'fer b. Harb *Nasîhatü'l-âmme* adında ve muhtemelen "iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama" ile ilgili bir kitap yazmıştı (Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 282; İbnü'l-Murtazâ, *Klassen*, s. 73). Mu'tezile'yi Bağdat'a taşıdığı söylenen çağdaşı İsâ b. Subeyh'e (ö. 226/840-41) de *en-Nasîha* adlı bir kitap nispet edilir (İbnü'n-Nedîm: Fück'ten naklen, a.g.m., s. 62).

Hanbel kutsallık taşıyan hatıraların gücüne inanıyordu. Nitekim sopa cezası için elbiseleri çıkarıldığında, gömleğinin kolunda bir kese olduğunu farkettiler. Kesenin içinde [Hz.] Peygamber'e ait iki saç teli vardı.[17] Daha sonraları da, bu saç tellerinden birer tane gözlerinin üzerine ve bir tane de dilinin üzerine konularak gömülmesi talimatını vermişti.[18] *Abdâl* denilen müstesna zâhidler hakkında sahip olduğumuz hadis bilgisinin büyük bir kısmı Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde yer alır. Bu kişilerin sayısı değişmez, birisi öldüğünde mutlaka yerine bir başkası geçer. Onlar ile geç dönem Tasavvuftaki *kutb* düşüncesi arasında açık bir benzerlik olduğu görülmektedir.

İbn Ebû Ya'lâ'nın Hanbelî mezhebi hakkındaki biyografi [tabakât] kitabında klasik Sûfîlerin öncülerinden birkaçına rastlamak mümkündür. Fakat çoğunun Ahmed b. Hanbel ve arkadaşlarıyla ilişkisi çok zayıftır. Bu şahıslardan, aynı zamanda Sülemî'nin *Tabakâtü's-sûfiyye* adlı eserinde kendilerine yer ayrılmış olanlar şunlardır (Verilen cilt ve sayfa numaraları İbn Ebû Ya'lâ'nın eserine aittir):

Ma'rûf el-Kerhî (ö. 200/815-16: Bağdat): I, 381-89

Ahmed b. Ebü'l-Havârî (ö. 230/844-45 [doğrusu: 246/860]: Şam ?): I, 78

Muhammed b. [Muhammed b.] Ebü'l-Verd (ö. 263/877?: Bağdat): I, 317 vd.

Ebû Hamza [el-Bağdâdî el-Bezzâz] (ö. 269/882-83 ?: Bağdat): I, 268 vd.

Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 298/911?: Bağdat): I, 128 vd.

İbn Ebû Ya'lâ'nın Kâdî Yahyâ b. Eksem'den naklettiğine göre Ma'rûf [el-Kerhî], Ahmed b. Hanbel'i genç yaşlarındayken gördüğünü söylemiş ve kendisinin de onayladığını ima ederek ondan duyduğu şu sözü aktarmıştır: "Öldüğünde unutulup gideceğini bilen kimse iyilik yapar, kötülük değil."[19] Yine İbn Ebû Ya'lâ'nın Sûfîler ve diğer zâhidler hakkındaki ilk biyografi yazarlarından [Ebû Saîd] İbnü'l-A'râbî'den naklettiğine göre, Ahmed b. Hanbel, Ma'rûf'u bir *abdâl* olarak tanımlamış ve

17 Sâlih b. Ahmed [b. Hanbel], *Sîretü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, s. 63; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, IX, 202; Hanbel b. İshak, *Mihne*, s. 61.

18 İbnü'l-Cevzî, *Muntazam* (Beyrut), XI, 288.

19 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 381.

dinî bilgisinin (*'ilm*, yani hadis bilgisi) az olduğunu söyleyenlere karşı onu savunmuştur: "İlim, Ma'rûf'un elde ettiğinden farklı bir şey mi ki?"[20] Ma'rûf büyük bir Bağdatlı zâhiddi ve onun zühd anlayışının Ahmed b. Hanbel'inkine oldukça yakın olduğunu düşünebiliriz. Bununla birlikte, Ahmed'in *Kitâbü'z-Zühd* adlı muhteşem eserinde Ma'rûf'tan herhangi bir şey nakledilmez.[21]

Listedeki ikinci isim olan İbn Ebü'l-Havârî meşhur bir muhaddisti. Dolayısıyla listede yer almış olması şaşırtıcı değildir. Bağdat seyahati sırasında Ahmed b. Hanbel'i de ziyaret etmiş olması normaldir. Üçüncü sıradaki Muhammed b. [Muhammed b.] Ebü'l-Verd ise, büyük Sûfîler ve onların selefleri ile yakın ilişkileri olan kimselerdendi. Cüneyd-i Bağdâdî'nin Serî es-Sekatî ve Hâris el-Muhâsibî gibi üstadlarına öğrencilik yapmış ve Cüneyd'in yanında bulunmuştur.[22] Ayrıca, Hanbelî mezhebine ait en eski biyografik eser niteliğini taşıyan Ebû Bekir el-Hallâl'ın (ö. 311/923) *Tabakât*'ında da açıkça zikredilmiştir. Bununla birlikte, Sülemî tarafından rivayet edilen sözleri mistik olmaktan çok zâhidânedir ve kendisinin meşhur Sûfî öğrencileri yoktur. İbn Ebû Ya'lâ, Hallâl kanalıyla, başta abdest için kullanılan su olmak üzere fıkhî meseleler hakkındaki sözlerini ve Ahmed b. Hanbel'in eş-Şâfiî'nin kitaplarını yazdığına dair iddiayı kendisinden rivayet etmiştir. Söz konusu rivayete göre Ahmed bu iddiayı reddeder.

Dördüncü sırada yer alan Ebû Hamza el-Bağdâdî'nin klasik Tasavvuf'a diğerlerinden daha yakın olduğunu kesinlikle ifade edebiliriz. İbnü'l-A'râbî'nin belirttiğine göre, Bağdat Cuma Mescidi'nde Sûfîler

---

20 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 382: muhtemelen Hatîb el-Bağdâdî'den (*Târîh*, XIII, 201) nakleder. İbnü'l-A'râbî hk. bk. Sezgin, *GAS*, I, 660 vd. Ma'rûf'un biyografisi konusunda İbn Ebû Ya'lâ'nın verdiği bilgilere dikkatimi çektiği için Michael Cooperson'a bir kez daha teşekkür ederim.

21 İbn Hacer *Ta'cîlü'l-menfa'a bi zevâidi ricâli'l-eimmeti'l-erba'a* (nşr. İkrâmullah İmdâdü'l-Hak, 2 cilt, Beyrut, 1416/1996) adlı eserinde, Ahmed b. Hanbel'in *Kitâbü'z-Zühd*'ünde bulunan fakat *Kütüb-i Sitte*'de yer almayan râvîlerin bir listesini verir. İbn Hacer'in üzerinde çalıştığı *Kitâbü'z-Zühd* nüshası, Ahmed'in *el-Müsned*'inde bulunanların üçte biri kadar hadis içeriyordu (*a.g.e.*, I, 243). Yaklaşık olarak on bine ulaşan bu rakam, elimizdeki nüshalarda bulunan hadislerin sayısından oldukça yüksektir (elimizdeki nüshalar için bk. Sezgin, *GAS*, I, 506).

22 Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 236; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 315.

için oluşturulan ilk ders halkası, Serî es-Sekatî'nin diğer bir öğrencisi [Ebû Ali] Hasan el-Mûsûhî'ye (ö. 256/869-70?) ait olup onun ardından (acaba Musûhî'nin ölümü üzerine mi?) Ebû Hamza'nın halkası teşekkül etmiştir.[23] Ebû Hamza, yine İbnü'l-A'râbî tarafından Ahmed b. Hanbel ile ilişkilendirilir.[24] Rivayete göre, Ahmed'in halkasında bulunmuş ve Ahmed kendisine "Bu konuda ne dersin Sûfî?" diye sormuştu.[25] Bu rivayet, Ahmed'in *Sûfî* terimini bildiğini ve erken dönem mistiklerden birisi için kullandığını göstermektedir. Ahmed'in sorusunda alaycı bir üslup bulunmakla birlikte, İbnü'l-A'râbî'nin rivayeti Ebû Hamza'nın bu olayı övünerek anlattığını ortaya koyuyor. Öyle ya da böyle, hikaye Ahmed ile Ebû Hamza arasında uzun süreli bir beraberlik olduğu konusunda herhangi bir fikir vermiyor. Aslında tüm bildiğimiz şundan ibarettir: Ahmed onu sadece bir kere görmüş ve sırf giydiği elbiseden hareketle bir zâhid olarak kabul etmişti.

Cüneyd-i Bağdâdî, yüzyılın en önemli Sûfî lideriydi ve âdeta mistik tecrübeyi ifade edecek yeni bir dil geliştirmişti. İbn Ebû Ya'lâ, sırf Ahmed b. Hanbel hakkında bazı hikâyeler anlatmış olmasından hareketle onu bir Hanbelî olarak tanımlar ve bunun için onların bir araya gelmiş olmaları da gerekli değildir. Öyle anlaşılıyor ki Cüneyd, Hallâl'ın *Tabakât*'ında yer almıyordu.

İbn Ebû Ya'lâ'nın *Tabakât*'ında yer alan iki kişi daha vardır ki, bunlar her ne kadar önde gelen şahıslar olarak anılmasalar da, Sülemî'nin *Tabakât*'ında önemli bir zâtın üstadları arasında -Muhâsibî ve Serî es-Sekatî ile birlikte- adları geçmektedir: Muhammed b. Hüseyin el-Bürcülânî (ö. 238/852-53) ve Muhammed b. Mesrûk (ö. 298/910?: Bağdat).[26] Öyle anlaşılıyor ki, Muhammed b. Mesrûk'a Hallâl da yer vermiştir.

---

23 Zehebî, *Siyer*, XII, 581 (İbnü'l-A'râbî'nin *Tabakâtü'n-nüssâk*'ından naklen). İbnü'l-A'râbî ayrıca, Ebû Hamza'nın ilk defa Rusâfe Câmii'nde (Bağdat'ın Doğu Yakası) ve ardından Medînetü'l-Mansûr Câmii'nde (Bağdat'ın Batı Yakası) vaaz ettiğini bildirir (*a.g.e.*, XII, 168). Müsûhî'nin halkası Rusâfe Câmii'nde de toplanmış olabilir.

24 Bk. Sezgin, *GAS*, I, 660 vd.

25 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 268 (İbnü'l-A'râbî'den naklen). Benzer bir rivayet için bk. Zehebî, *Siyer*, XIII, 168.

26 Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 233; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 213.

İbn Ebû Ya'lâ iki kişiyi daha Sûfî olarak tanımlamakla birlikte, bu tanımlamayla ne kastettiğini ya da bu tanımlamanın Ahmed b. Hanbel'le ilişkilerini de ifade edip etmediğini açıklamaz.[27] Bunlardan Bedr el-Megâzilî (ö. 282/895: Bağdat), Ahmed b. Hanbel'in kendisi hakkındaki övgüleri Hallâl tarafından nakledilen meşhur bir zâhiddi.[28] Ne var ki yine İbn Ebû Ya'lâ'nın naklettiğine göre, Muhâsibî, Cehm'in [b. Safvân] fikirlerini, yani Kur'an konusundaki sapık doktrini (muhtemelen Kur'an'ın lafzının yaratılmışlığı doktrini) terketmesi için onu zorlamış ve Ahmed b. Hanbel de bu sebeple onun hakkında öfkeyle karışık serzenişlerde bulunmuştur.[29] Meşhur zâhid Bişr el-Hâfî (ö. 227/841?: Bağdat), erken dönem Hanbelîlerce tanınıyor ve *Kitâbü'l-Vera'* gibi III. (IX.) yüzyılın son döneminde yazılmış Hanbelî eserlerinde kendisine sık sık atıf yapılıyordu (*Kitâbü'l-Vera'*da on sekiz yerde geçiyor, buna karşın diğer meşhur ilk Sûfîlere hiç yer verilmemiş).[30] Bununla birlikte, İbn Ebû Ya'lâ'nın *Tabakât*'ında kendisine müstakil bir yer ayrılmamıştır (kız kardeşi Mühha'ya ayrıldığı hâlde). Ahmed b. Hanbel, Bişr'den haberdar olmasına karşın onunla konuşmayı bile reddediyor,[31] hatta onun hakkındaki övgüleri bile eleştiri niteliği taşıyordu.[32] Massignon, Ahmed ile Bişr arasındaki uzlaşmazlığın tabakat yazarlarının ileri sürdüğünden daha derin olduğu kanaatindedir.[33]

Hanbelîler arasında Ahmed b. Hanbel'i yakinen tanıyan en meşhur zâhidler, Abdülvehhâb (ö. 251/865?) ve İbrahim el-Harbî (ö. 285/899) idi. İkisinin de Tasavvuf geleneği içinde önemli bir yeri yoktur. Dolayısıyla genel olarak bakıldığında, erken dönem Tasavvuf'u içinde birkaç isim –aynı dönemde *ashâbü'r-re'y*e yakın bulunabilecek olanlardan daha fazla

27 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 36 vd., 425 vd.

28 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 78'den naklen.

29 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 233.

30 Ahmed b. Hanbel (doğrusu Ebû Bekir el-Merrûzî), *Kitâbü'l-Vera'* (nşr. Kârût), Beyrut, 1983.

31 Ahmed b. Hanbel (doğrusu Ebû Bekir el-Merrûzî), *Kitâbü'l-Vera'* [nşr Kârût], s. 70.

32 "Eğer Bişr evlenseydi, durumu daha iyi olacaktı" (Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII, 73).

33 Massignon, *Essai*, s. 231. Muhâsibî'nin açıkça kelâm ve fıkıh usulü ile ilgilendiği dikkate alındığında, Massignon'un Bişr ile Muhâsibî arasında yaptığı mukayese pek isabetli görünmemektedir. Zira kimse Bişr'i bu konularla ilgilendiği için suçlamamıştır.

sayıda- Ahmed b. Hanbel'e yakındı. Fakat resmin karışık olduğu net bir biçimde görülmektedir. Şayet Hanbelî Gelenekçiliği [ehl-i hadîs anlayışı] ile Bağdat Tasavvufu aynı çevrede doğup gelişmişse bile, çok erken bir dönemde –muhtemelen Ma'rûf el-Kerhî'nin neslinde- saflarını ayırmaya başlamış olmalıdırlar.

Öte yandan Ahmed b. Hanbel'in klasik Sûfîlerin öncülerinden bazılarını ağır bir biçimde eleştirdiği rivayet edilir. Cüneyd'in iki hocası, Serî es-Sekatî (ö. 253/867?: Bağdat?) ile Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857-58: Bağdat?) idi. Ebû Saîd el-Harrâz ve Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî gibi daha pek çok meşhur Sûfî, aynı şekilde Serî es-Sekatî'nin öğrencileriydi. Serî es-Sekatî, İbn Ebû Ya'lâ'nın *Tabakât*'ında yer almaz ve bir başka Hanbelî kaynağında, Kur'an'ın yaratılmışlığı konusundaki tartışmalar sebebiyle Ahmed b. Hanbel tarafından kûfûr ile itham edildiği rivayet edilir.[34] Muhâsîbî'ye gelince; kelâmla meşgul olduğu için Ahmed tarafından ağır ifadelerle suçlandığına dair kayıtlar çok yaygındır.[35] Nitekim Hanbelîlerden saklanırken vefat etmiş ve cenaze namazında yalnızca dört kişi bulunmuştur.[36] Ehl-i hadîsin önde gelen isimlerinden Ebû Zür'a er-Râzî (ö. 264/878: Rey) de, Muhâsibî'nin eserlerine karşı dikkatli olunması uyarısında bulunur.[37]

Ahmed b. Hanbel, klasik Sûfîlerin gayet önemli olan öncülerine karşı katı bir muhalefet yürütmekle kalmamış, aynı zamanda belli başlı Tasavvufî uygulamaları da reddetmiştir. Kur'an'ı ezberlemeye çalışan bir kimsenin bir taraftan mescide devam ederken, aynı zamanda hadis öğrenmeye çalıştığı [talebü'l-hadîs], ancak bu ikisini [mescide devam etmek ve hadis öğrenmek] bir arada yürütemediği söylendiğinde Ahmed b. Hanbel, hem mescide devam etmesinin hem de hadis öğrenmesinin gerekli

---

34 İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân* (Haydarâbâd), III, 14 (Ya'kûb el-Hanbelî'nin *Kitâbü'l-Hurûf* adlı eserinden naklen).

35 İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs* (Beyrut, ts.), s. 187 = (nşr. 'Îsâm Fâris el-Herestânî, Beyrut, 1994), s. 219; İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 233 vd.; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XVIII (h. 241-250), 209 vd. (hepsi Hallâl'ın *K. Sünne*'sinden naklen). Ayrıca bk. Christopher Melchert, "The Adversaries of Ahmad b. Hanbal", s. 243 vd. [bu kitapta s. 88 vd. -çev.-].

36 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 215 vd. (muhtemelen Sülemî'nin *Kitâbü Miheni's-sûfiyye*'sinden nakleder).

37 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 215.

olduğunu ifade etmiştir.[38] İbadet amacıyla oradan oraya dolaşmaya ise karşıdır: "*Siyâhan*ın İslâm'la hiçbir ilgisi yoktur."[39] Kendisine, dua etmek, Kur'an okumak ve Allah'ı zikretmek için biraraya gelen bir gruptan söz edildiğinde Ahmed'in cevabı şöyle olmuştur: "Kur'an'ı bir mushaftan okumak, Allah'ı kendi kendine zikretmek ve hadis öğrenmekle meşgul olmak yeterlidir. Bu tür amaçlar için toplanmak ise kınanacak bir bid'attir."[40] Genel olarak bakıldığında, Cüneyd'in karşılıklı istifade amacıyla yapılan düzenli toplantıları da içeren Tasavvuf anlayışı, Ahmed b. Hanbel'in pek hoşuna gitmemiş olmalıdır.

III. (IX.) Yüzyıl Sonları

Ahmed b. Hanbel'i izleyen nesildeki Hanbelî ehl-i hadîs anlayışı hakkında sahip olduğumuz kaynaklar, Hanbelî ehl-i hadîs anlayışı ile gelişmekte olan Tasavvuf arasındaki ilişkiler konusunda Gulâmu Halîl Soruşturması dışında fazla bir şey söylemezler. Gulâmu Halîl (ö. 275/888: Bağdat), bir zâhid ve h. 264 yılı başlarında (m. 877 sonbaharı) Bağdat'a gelmiş olan meşhur bir hatipti. Kendi adıyla anılan soruşturma da aynı yıl cereyan etmişti.[41] Gulâmu Halîl, "Allah aşkı" söyleminden rahatsızdı ve insanların korkuyu daha iyi duyumsayacakları konusunda kendi başına vaazlar veriyordu. Nihayet gölge hâlife Muvaffak'ın annesini ikna ederek Bağdat muhtesibini kendi emri altında çalıştırmayı başardı ve haklarında soruşturma yapmak üzere, yaklaşık yetmiş Sûfînin ismini tespit etti. Bunların büyük bir kısmı ya kaçtı ya da gizlendi. Geriye kalanlar ise tutuklandılar ve bazıları bir süre hapiste kaldı.

---

38 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 23. [Yazarın ifadesinden/çevirisinden ne kastedildiği tam olarak anlaşılamamaktadır. *Tabakât*'ta yer alan ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla, durumu hakkında bilgi istenen şahıs, mescide Kur'an öğrenmek/okumak ve öğretmek/okutmak için gitmekte, ayrıca hadis dersine katılmaktadır. -çev.-]

39 İbn Hânî', *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, II, 176.

40 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 255.

41 Zehebî, *Siyer*, XIV, 71. Zehebî bu bilgiyi Ebû Nuaym'dan nakleder. Ancak *Hilyetü'l-evliyâ*'da (X, 250) tarih bulunmadığı gibi, metin de Hatîb el-Bağdâdî (*Târîh*, V, 134) tarafından aktarılan metinden farklıdır. Louis Massignon (*The Passion of al-Hallaj*, I, 80) söz konusu tarihin ya "266 yılı civarı" ya da "262/875" yılı (*a.g.e.*, I, 576) olabileceği tahmininde bulunur.

Gulâmu Halîl Soruşturması, öncelikle Bağdat Sûfîliğinin çizgisinde bir değişime yol açmış olması açısından önemlidir. Cüneyd-i Bağdâdî, kesinlikle bir Sûfî olmayıp özellikle Ebû Sevr'e bağlı bir fıkıh öğrencisi olduğunu söyleyerek tutuklanmaktan kurtuldu.[42] Cüneyd'in (ve kuşkusuz onun çevresindekilerin), zâhiren makbul bir tavır ve ben-tanımlamasını [*self-description*] vurgulayan yeni bir mistisizm türü geliştirme yönündeki çabaları devam etti. Ayrılık-birlik (*fark-cem'*), varlık-yokluk (*bekâ-fenâ*) şeklindeki eski ikili kategorilerin [*dichotomies*] yerini, ayrılık-birlik-ayrılık (*fark-cem'-fark*) ve varlık-yokluk-varlık (*bekâ-fenâ-bekâ*) şeklinde üçlü kategoriler [*triads*] aldı. Böylelikle Sûfî, daha önce olduğu gibi, bilincini/benlik şuurunu yitirecek kadar ötelere gidebilecek (ilâhî varlığın aşkınlığını vurgulayan zâhidleri tedirgin edecek bir gelişme), fakat ardından (zâhidleri rahatlatacak biçimde) ayıklık/bilinçlilik olarak tanımlanan, şekil değiştirmiş bir gerçeklik şuuruna geri dönecektir. Öyle görünüyor ki Cüneyd ve ekolü, hadis toplamak, bir ailenin geçimini temin etmek gibi hususlarla pek fazla ilgilenmeyen, mistik bir zühd tarzı teklif etmek suretiyle, aynı zamanda mistisizmi bir içsel yönelişe zorlamışlardır.[43]

Gulâmu Halîl Soruşturması, gelişmekte olan Tasavvuf'a karşı Hanbelî düşmanlığını ifade eden bir olay gibi de görülebilir mi? Pek de öyle görünmüyor. Zira Gulâmu Halîl, İbn Ebû Ya'lâ'nın *Tabakât*'ında yer almaz. Hanbelî muhaddis Ebû Dâvud es-Sicistânî (ö. 275/889: Basra) tarafından da şiddetle bir hadis tahrifçisi olmakla itham edilir.[44] Son olarak, Gulâmu Halîl'in devlet otoritesini kullanarak Sûfîlere sıkıntı vermesi Hanbelî siyasetiyle uyuşmaz. Zira Ahmed b. Hanbel'in halefi ve Gulâmu Halîl'in çağdaşı olan [Ebû Bekir] el-Merrûzî'nin (ö. 275/888) naklettiğine göre Ahmed, insanları bir yanlışlığı düzeltme konusunda yöneticilere müracaat etmekten vazgeçirmeye çalışıyordu.[45]

---

42 İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü iblîs* (Kahire), s. 167 = (Beyrut, ts.), s. 193 = (Beyrut, 1994), s. 225 (İbn Atâ'dan naklen).

43 Bk. Christopher Melchert, "The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.", *SI*, 83 (1996), özellikle s. 64-69 [bu kitapta s. 249-58].

44 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, V, 79.

45 Ahmed b. Hanbel (doğrusu Ebû Bekir el-Merrûzî), *Kitâbü'l-Vera'* (nşr. Kârût), s. 117.

Bilindiği üzere Wilferd Madelung ve Fuat Sezgin, Gulâmu Halîl'in bir Hanbelî olduğunu belirtmektedirler.[46] Hanbelîlik'le ilişki konusundaki güçlü delil, *Kitâbû Şerhu's-Sünne* adlı bir eserin kendisine nispet edilmiş olmasıdır.[47] Baştan birkaç paragraf dışarıda bırakılacak olursa söz konusu metin, İbn Ebû Ya'lâ'nın tamamen aktardığı ve 320/930'larda Hanbelî eylemcilerin lideri olan Berbehârî'ye (ö. 329/941: Bağdat) nispet ettiği *Şerhu "Kitâbû's-Sünne"* ile hemen hemen aynıdır.[48] Bu durumda, ya geç dönem Hanbelîlerin lideri bazı meseleler hakkında Gulâmu Halîl'le tamamen görüş birliği içerisindeydi ve onun ifadelerini aynen tekrar etmişti ya da eserin Gulâmu Halîl'e nispeti hatalıdır. *Şerh*'te yer alan hususların yalnızca IV. (X.) yüzyılda yazılmış olabileceğini düşünmek mümkün değildir.[49] Eserin Bağdat'ta Ebû Hamza tarafından ortaya atılmış olan *şevk* (özlem) ve *muhabbet* (aşk) terimlerini kullanan kişiler konusunda özellikle uyarılarda bulunmuş olması, Gulâmu Halîl'e nispetini güçlendirmektedir.[50]

---

46 Wilferd Madelung, "Ghulam Khalil", *EI²*; Sezgin, *GAS*, I, 511. [Yazarın atıf yaptığı madde söz konusu ansiklopedide bulunmadığı gibi, W. Madelung tarafından yazılmış böyle bir madde de tespit edilememiştir: bk. Farhad Daftary, "Bibliography of the Works of Wilferd Madelung", *Culture and Memory in Medieval Islam: Essays in Honour of Wilferd Madelung* (ed. F. Daftary and J. W. Mari, London, 2003) içinde, s. 5-40. -çev.-]

47 Sezgin, *GAS*, I, 511.

48 Massignon'un Şam yazmasından tıpkıbasım yaptığı alıntılar için bk. Massignon, *Recueil*, s. 212-14. Söz konusu eserin tamamı kısa bir süre önce Berbehârî'ye nispetle yayımlanmıştır: Berbehârî, *Şerhu's-Sünne*, nşr. Muhammed b. Saîd el-Kahtânî, 3. bs. Kahire, 1316/1996. Aynı metin için bk. İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, II, 18-43.

49 Eserin son baskısını neşreden, Gulâmu Halîl'in değil yalnızca Berbehârî'nin III. ve IV. yüzyıl otoritelerine atıfta bulunmuş olabileceğini ileri sürer (bk. Kahtânî, "Tercümetü'l-İmâm el-Berbehârî" [neşredenin girişi]: Berbehârî, *Şerhu's-Sünne*, s. 16; ayrıca s. 54 vd. = İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, II, 33. Ancak bize öyle geliyor ki, kendi görüşünün kaynaklarını göstermek için yaptığı atıf (*ani'llâh ve an rasûlih... ve an ashâbih ve ani't-tâbi'în ve ani'l-karni's-sâlis ile'l-karni'r-râbi'*) bağlamsal olarak ele alındığında, III. ve IV. yüzyıllara değil, [Hz.] Peygamber'den sonraki üçüncü ve dördüncü nesillere yöneliktir.

50 Massignon, *Recueil*, s. 214 = Berbehârî (adına nispetle), *Şerhu's-Sünne*, s. 56 = İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, II, 34; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 393. İbn Atâ, tutuklananlar arasında Ebû Hamza'nın adını da zikreder: bk. İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs* (Beyrut, ts.), s. 193 = (Beyrut, 1994) s. 225.

Her şeye rağmen, metnin Gulâmu Halîl'den ziyade Berbehârî'ye ait olması daha muhtemel görünüyor. Bunun pek çok nedeni vardır. Öncelikle, eserin sahâbeye değil Peygamber'e nispet edilen "hadis" üzerindeki vurgusu, sahâbeye nispet edilen hadislere de aynı değeri veren III. (IX.) yüzyıl Hanbelî eserleriyle uyuşmaz. Ayrıca eserde en kötü bid'atçiler olarak Râfızîler (Hanbelî söylemine göre aşırı Şîa), Mu'tezile ve Cehmiyye'ye (Kur'an'ın yaratılmış olduğunu söyleyenler) işaret edilir. Sonra bid'atçilerin başı olarak iki Mu'tezilî şahıstan söz edilir: Ebü'l-Hüzeyl [el-Allâf] (ö. 235/849-50?) ve Hişâm el-Füvâtî (III./IX. yüzyılın ilk yarısı).[51] Ahmed b. Hanbel'in itikadi görüşlerini ortaya koyduğu, bizzat kendisine ait çeşitli metinlerde, Mu'tezile hiç de öyle önde gelen bir konumda değildir. Bu durum, klasik Mu'tezile ekolünün ancak III. (IX.) yüzyıl sonlarına doğru, yani Gulâmu Halîl'in ölümünden sonra teşekkül ettiğine dair en son tespitlere de uygun düşmektedir.[52] *Şevk* ve aşka (*muhabbet*) davet edenlere karşı yapılmış bir uyarı, mutlaka Bağdat kökenli olmak durumunda değildir. Zira aşktan (*muhabbet*) ve korkunun azaltılmasından bahseden ve muhtemelen Berbehârî'nin doğrudan tepki göstermiş olabileceği, özellikle Basralı bir grup da mevcuttu.[53] Son olarak, söz konusu metin, iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklamayı bir görev olarak ortaya koyar.[54] Bu, ileride üzerinde duracağımız üzere, Berbehârî'nin tarzı olup Ebû Bekir el-Hallâl ve bizzat Ahmed b. Hanbel tarafından temsil edilen, önceki Hanbelî geleneğine muhaliftir. Yanlışlıkları düzeltme işini kendi üzerine almaktansa, devlet otoritesini kendi hizmetine sunmaları konusunda yöneticileri ikna eden Gulâmu Halîl'in yöntemine de aykırıdır.

---

51 Berbehârî (adına nispetle), *Şerhu's-Sünne*, s. 61, 62 vd. = İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, II, 37 vd.

52 Henri Laoust (*İbn Batta*, s. xv, xvi), Ahmed b. Hanbel'e ait altı akîde metni tespit eder. Bunlara İbn Ebû Ya'lâ da yer verir: bk. *Tabakât*, I, 24-36, 130 vd., 241-46, 294 vd. (aynen tekrarı için bk. 329 vd.), 311-13; 341-45. Mu'tezile ismen bile bu âmentülerin sadece yarısında zikredilmektedir: iki yerde fiillerin sorumluluğu konusundaki görüşlerini red sadedinde, bir yerde de günah ile küfrün aynı şey olduğunu belirtmek için. Ayrıca bk. Melchert, "Adversaries of Ahmad b. Hanbal", s. 239 vd. [bu kitapta s. 82 vd.]. Klasik Mu'tezile ekolünün geç dönemdeki teşekkülü konusunda bk. yukarıda dpn. 15.

53 Zehebî, *Târîh*, XX (h. 261-280), 277 (İbnü'l-A'râbî'nin *Tabakâtü'n-nüssâk*'ından naklen). [Melchert Basra Tasavvufu konusunu, bu kitaptaki 10. makale olarak çevirisini yaptığımız müstakil bir makalede ele almıştır. -çev.-]

54 Berbehârî (adına nispetle), *Şerhu's-Sünne*, s. 58 = İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, II, 35.

Taberî ve Hallâc

Ebû Bekir el-Hallâl'dan Hanbelî mezhebinin ilk biyografi [tabakât] yazarı olarak birkaç defa söz ettik. Hallâl, aynı zamanda ilk defa Ahmed b. Hanbel'in fıkhî görüşlerini derlemiş, böylelikle âdeta mezhebin kurucusu olmuştur. Onun *Kitâbü'l-Hass ale't-ticâra* adlı eseri, dinî faaliyetlerde bulunmak adına kazanç getiren işleri bırakmak aleyhinde bir tartışma niteliğinde olup açıkça Sûfîleri yeren bir bölüm içermektedir.[55] Ancak, göründüğü kadarıyla bu bölümün asıl hedefi, toplum içinde parazit olma tehdidi taşıyan, [Ebû Bekir] el-Merrûzî'nin çağdaşı (yani Cüneyd öncesi) Sûfîlerdir. Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923: Bağdat) Hanbelîlerin eziyetlerine maruz kalması da yine Hallâl'ın sağlığında olmuştur. Onu evine hapsetmişler, kendisinden hadis dinlemek için gelmek isteyenlere engel olmuşlar ve cenazesinin aynı gün kaldırılmasını da engellemişlerdi.[56] Hanbelîlerin Taberî'ye yönelik öfkelerinin nedeni hakkında, ortaçağda yapılmış ve güvenilirlik açısından birbirinden farklı dört yorum tespit etmiştik.[57] Çağdaş bir yorum, Hanbelîler ve erken dönem Sûfîler açısından dikkat çekicidir: Louis Massignon'un yaptığı bu yoruma göre söz konusu öfke, Hanbelîlerin o tarihlerde hapiste olan Hallâc'a destek vererek kendilerinin isyanına taraftar olmayan Taberî'den nefret etmeleriyle alakalıdır.[58] Ne yazık ki Massignon hiçbir kaynak vermediği gibi, temel kaynaklarda da bu yorumu destekleyecek bir bilgi bulunmamaktadır.

Taberî'yi ev hapsine mahkum ettikleri sırada, Hanbelîlerin lideri Hallâl değil, genellikle Ebû Bekir [Abdullah] İbn Ebû Dâvûd (ö. 316/929: Bağdat) olarak tanımlanan başka bir kimseydi.[59] Ebû Bekir, Hanbelî mu-

---

55 [Ebû Bekir el-]Hallâl, *Kitâbü'l-Hass ale't-ticâra ve's-sınâ'a ve'l-'amel ve'l-inkâr alâ men yedde'î et-tevekkül fî terki'l-'amel ve'l-hucce aleyhim fî zâlik*, nşr. Ebû Abdullah Mahmud b. Muhammed el-Haddâd, Riyad, 1407, s. 143-45.

56 Zehebî, *Siyer*, XIV, 272; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 164; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam* (Beyrut), XIII, 217 (hepsi Hâkim en-Nîsâbûrî'nin *Târîhu Nîsâbûr*'undan naklen).

57 Bk. Melchert, "Adversaries of Ahmad b. Hanbal", s. 247 vd. [bu kitapta s. 92 vd.].

58 Bk. Massignon, *The Passion of al-Hallâj*, I, 32.

59 İbnü'l-Cevzî, *Muntazam* (Beyrut), XIII, 217; Zehebî, *Siyer*, XIV, 277; İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, III, 295. Yâkût el-Hamevî, [Hanbelîlerin lideri olarak] meşhur olmayan üç isim sayar: Ebû Abdullah el-Cessâs, Ca'fer b. Arafe ve el-Beyâdî (bk. *İrşâdü'l-erîb* [Beyrut], VI, 2450 vd.). İbn Kesîr ise, Hanbelîlerin lideri olarak babasının ar- ⇨

haddis Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin oğlu olmakla birlikte, bir muhaddis olarak fazla bir şöhreti yoktu. Hadisin yanısıra astroloji ve tıp eğitimi de almış ve göründüğü kadarıyla Hanbelî hareketine yalnızca hayatının son dönemlerinde katılmıştı.[60] Bir süre başında bulunduğu hareket onun ölümünden sonra da devam etmiştir. Zira [Hz.] Muhammed'in cennetteki makamı [*makâm-ı mahmûd*] konusundaki tartışmalar sebebiyle, 317/927-28 yılında Hanbelîler ile Taberî'nin müntesipleri arasında kanlı bir kavga yaşanmıştı.[61] Bu dönemde Hanbelîlerin lideri ise muhtemelen Ebû Bekir en-Neccâd (ö. 348/960) idi. Zira İbn Ebû Ya'lâ, onun biyografisi içesinde, İsrâ sûresi 79. ayet hakkındaki Hanbelî yorumu destekleyen bir grup hadis rivayetine yer verir.[62]

Berbehârî

Daha sonraki on yıl içerisinde, Ebû Muhammed el-Berbehârî adında yeni bir Hanbelî lider ortaya çıktı. Berbehârî, muhtemelen fıkıh ve hadis alanlarında Ahmed b. Hanbel'in halefi [Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed] el-Merrûzî'nin (III./IX. yüzyıl ehl-i hadîsi açısından bunlar arasında genellikle bir ayrım gözetilmiyordu) ve daha önce de belirttiğimiz gibi zühd konusunda Sehl et-Tüsterî'nin öğrencisiydi.[63] İşte Hanbelîler ile klasik Sûfîlerin/Tasavvufun öncüleri [*proto-Sufism*] arasındaki yeni ilişki bu noktada ortaya çıkmaktadır. 321/933 yılında Hanbelîler câmilerde Muâviye'ye lanet okuma teklifini protesto ettiler. Vezir, Berbehârî'nin tutuklanmasını emrettiyse de, o saklandı. Taraftarları ise Basra'ya sürüldü-

dından Zâhirî mezhebinin imamı olan Ebû Bekir b. Dâvûd'un adını verir (İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 310 yılı olayları). Ancak bu şahsın vefat tarihi (297/910) kendisinin konumuzla ilgisi olmadığını göstermekte olup *el-Bidâye ve'n-nihâye*'de "Ebî" lafzının düştüğü kolayca farkedilir. Fakat Zâhirî lider hem elimizdeki iki ayrı baskıda hem de İstanbul'da bizzat incelediğim iki yazma nüshada zikredilmektedir.

60 İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, III, 294-96.

61 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, VIII, 213 (317 yılı olayları). İbnü'l-Esîr, Taberî'nin adını zikretmez. Ancak kavgaya neden olan, İsrâ suresinin 79. ayetinin tefsiri konusunda, Taberî'nin de kendi döneminde Hanbelîlerle arası açıktı (bir önceki dipnota bk.). İbnü'l-Esîr, Hanbelîleri Ebû Bekir el-Merrûzî'nin müntesipleri olarak tanımlar.

62 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, II, 9-11.

63 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, II, 18.

ler. 323/935'te Berbehârî'nin taraftarları toplumsal ahlâkı korumak adına bir isyan başlatarak dükkanları yağmaladılar, şarap satıcılarıyla şarkıcı kadınlara saldırdılar ve müzik aletlerini kırdılar. Yine Hanbelîler, 327/939 yılında Şâban ayının 14'ünü 15'ine bağlayan gece [Berat Gecesi] kutlama yapan kişileri taciz ettiler. Berbehârî bu defa da saklanmayı başardı, ancak yardımcısı Dellâ' tutuklandı ve kaçma girişiminde bulunurken öldürüldü. 329/941'de yeniden inşâ edilmiş bir Şiî câmiini yıkmaya çalıştılar. Berbehârî aynı yıl gizlendiği yerde vefat etti.[64]

Berbehârî'nin bilfiil iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama konusundaki çabaları, bu anlayışın klasik dönem öncesi Tasavvuf geleneğinden ödünç alındığının bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Daha önce de gördüğümüz gibi, –ihtiyaç duyulması hâlinde- meşrû otoriteye rağmen bilfiil "iyiliği emretmek", terimin ilk defa ortaya çıkışına yakın bir zamandan itibaren Sûfîlerle birlikte anılıyordu. Hanbelîler arasında uzun bir geçmişi yoktu. Wilferd Madelung'un ortaya koyduğu kadarıyla, [Halife] Emin'in azledilmesinden sonra, ancak Me'mûn'un oraya yerleşmeyi kabul etmesinden daha önce, Bağdat'ta kamu düzenini sağlama sorumluluğunu üstlenenler Hanbelî ehl-i hadîs mensupları değildi.[65] İbn Ebû Ya'lâ Ahmed b. Hanbel'e ait altı akîde metnini aslına uygun olarak nakletmiştir ve bunların hiçbirisinde "iyi müslümanların iyiliği emredip kötülüğü yasaklamaları gerektiği" şeklinde bir ifade yer almaz.[66] Şüphesiz Ahmed b. Hanbel böyle bir sorumluluğa inanıyordu (zira bu Kur'ânî bir ifadedir), ancak buna özellikle dikkat çekmemiştir. Aksine bu akîde metinlerinden birkaçında, fiilî otoriteye (*el-eimme, es-sultân*) itaat emredilmekte ve isyandan uzak durulması konusunda uyarıda bulunulmaktadır.[67] Ahmed b. Hanbel'in fıkhî görüşleri (*mesâil*) konusundaki derlemelerin tamamın-

64 320'li yıllardaki Hanbelî eylemler hakkındaki bu özet için bk. Laoust, "al-Barbahari", *EI²* [I, 1039-40]. Bu konuda ayrıca bk. İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, II, 44; Laoust, *Ibn Batta*, xxxvi-xli; Sabari, *Mouvements*, 4. bölüm.

65 Wilferd Madelung, "The Vigilante Movement of Sahl b. Salama al-Khurasani and the Origins of Hanbalism Reconsidered", *Journal of Turkish Studies*, 14, 1990, s. 331-37. Krş. Ira M. Lapidus, "The Seperation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society", *International Journal of Middle East Studies*, 6, 1975, s. 363-85: özellikle s. 382-84.

66 Bk. yukarıda dpn. 52.

67 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 26, 130, 244.

da, "iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama" ile ilgili alt bölümler bulunmakla birlikte, bunlar esas itibariyle bireysel uyarı ve nasihatlerle ilgili olup kamu otoritesine karşı çıkmakla ya da kamu otoritesini yanlışlıkları önlemeye zorlamakla hiçbir ilgileri yoktur.[68]

Ebû Bekir el-Hallâl, "iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama" konusunda bir kitap yazmış ve bugüne ulaşmış olan kitap yayımlanmıştır. Kitapta Hallâl'ın şarabı, şarkıcı kadınları ya da camilerde yapılan yeni icad edilmiş [bid'at] kutlamaları onayladığına dair bir işaret olmamakla birlikte, hâkim olan eğilim bilfiil müdahaleyi teşvik etmeme yönündedir. Bireysel kınama kamu gücüne dayanandan daha evlâdır.[69] Bir kimse Evzâî'ye "Kim iyiliği emretmeli ve kötülüğü yasaklamalıdır?" diye sormuş ve Hallâl'ın naklettiğine göre Evzâî şu cevabı vermiştir: "Böyle bir şey yaptığı zaman kabul göreceğini düşünen herkes." Evzâî muhtemelen bu görevin şiddet kullanmadan ifa edilmesini kastetmektedir.[70] Şarap ile karşılaşan bir kimse aslında –mümkünse- onu dökmeli ve kabını kırmalı, ancak herhangi bir şekilde kamufle edilmiş kaplara dokunmamalı ve sarhoş edici içkileri araştırmaya girişmemelidir.[71] Bir şarkı veya vurmalı çalgı aleti [davul, tef vs.] sesi duyan kimse, sesin kaynağını araştırmamalı ve yalnızca ortalıkta duran enstrumanları kırmalıdır.[72] İyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama konusunda Berbehârî ve taraftarlarının Hallâl'ın kendilerine söylediklerinin neredeyse tamamına aykırı bir tutum izlemeleri izaha muhtaç bir durumdur.

Şerhu's-Sünne'nin yalnızca birkaç satırı zâhidlerin önem verdikleri hususlara temas etmekle birlikte, geneli Sehl et-Tüsterî'nin rivayet

---

68 *el-Emr bi'l-ma'rûf* konusunda yayımlanmak üzere olan kitabının ilgili bölümünü gösterme nezâketi gösteren Michael Cook'un katkısını burada itiraf etmeliyim. [Yazar burada, Michael Cook'un *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge, 2000) adlı çalışmasını kastediyor olmalıdır. Cook'un konuyla ilgili daha sonra yayımlanmış bir kitabı daha bulunmaktadır: *Forbidding Wrong in Islam: An Introduction*, Cambridge, 2003. -çev.-]

69 [Ebû Bekir el-]Hallâl, *el-Emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy ani'l-münker*, nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Kahire, 1975, s. 101 vd., 108.

70 Hallâl, *el-Emr bi'l-ma'rûf*, s. 124.

71 Hallâl, *el-Emr bi'l-ma'rûf*, s. 134 vd., 138, 141. Benzer ifadeler için bk. Ahmed b. Hanbel (doğrusu Ebû Bekir el-Merrûzî), *Kitâbü'l-Vera'* (nşr. Kârût), s. 118.

72 Hallâl, *el-Emr bi'l-ma'rûf*, s. 115, 142.

edilmiş olan öğretileriyle uyum içindedir. Berbehârî, bu dünyada Allah'ı gördüğünü iddia edenlere ve Allah'ı tefekkür edenlere (*el-fikra fi'llâh*) karşı uyarır.[73] Sehl et-Tûsterî'ye gelince; Serrâc, Allah'ı etrafa nur saçan bir taht üzerinde gördüklerini nakleden bir grup Basralı zâhidden söz eder ve ardından Sehl'in bir öğrencisine ait hikâyeyi anlatır. Hikâyeye göre, öğrencisi kendisine, her gece Allah'ın hayalinin gözünün önüne geldiğini anlatmış, Sehl de ona o gördüğü şeye tükürmesini söylemiştir. Ertesi gece öğrencisi tükürmüş ve gerçekten de artık o hayali görmez olmuştur.[74] Vaazlarında para kazanmayı reddeden (*inkâru'l-kesb*) Mu'tezilî zâhidlere karşı, Berbehârî alım-satımın mübah olduğunu ilan eder. Hanbelî geleneğine daha yakın bir vurgu taşımakla birlikte, bu da Sehl et-Tûsterî'nin öğretisiyle uyum içerisindedir.[75] Berbehârî'nin kadınlarla yalnız kalan [halvet] kimselerin yanı sıra şevk ve aşka davet edenlere karşı yapmış olduğu uyarılar, muhtemelen hâlâ Bağdat Sûfîlerinin izlerini taşıdığını göstermektedir. Bununla birlikte, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, bu tutumun Basra'ya dayanan bir geçmişi de olabilir. Yine bu tutumu, kendilerini kulluktan âzâde sayan zâhidleri ağır bir dille eleştiren Sehl et-Tûsterî'nin öğretileriyle uzlaştırmak zor olmayacaktır.[76]

İyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak, *Şerhu's-Sünne*'de müslümanın görevlerinden birisi olarak karşımıza çıkar (her ne kadar Berbehârî "kılıç dışında, el ile, dil ile ve kalb ile" şeklinde bir ayırım yapsa da).[77] Berbehârî şunları söyler: "Müttakî veya günahkâr bir müslümana inanca ilişkin [*fi'd-dîn*] konularda nasihat etmekten kaçınmak câiz değildir. Kim bundan kaçınırsa Müslümanları aldatmış olur (*ğaşşe*)..."[78] Bu çarpıcı ifadeler, Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî'nin Cüneyd-i Bağdâdî'ye yönelik şu meşhur

73 Berbehârî (adına nispetle), *Şerhu's-Sünne*, s. 37 = İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, II, 23.

74 Serrâc, *Lüma'*, s. 428.

75 Sehl, hem kişinin kendi geçimini temin etmesinden (*iktisâb*), hem de Allah'ın kendisine lütfettikleriyle yetinmesinden (*tevekkül*) yanadır (bk. Serrâc, *Lüma'*, s. 195; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 195. Ayrıca bk. Reinert, *Tawakkul*, s. 247 vd., 272 vd.). [Bu konudaki] Hanbelî geleneği için bk. Hallâl, *el-Hass ale't-ticâra*.

76 Sehl et-Tûsterî, *Kelâmü [Kelimâtü] Sehl [b. Abdullah et-Tûsterî]*, derleyen: [Ebü'l-Kâsım] es-Sıkıllî (yetişme çağı: 400'ler/1000'ler?), Köprülü ktp. (İstanbul), nr. 727/1, vr. 103b.

77 Berbehârî (adına nispetle), *Şerhu's-Sünne*, s. 58 vd. = İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, II, 35.

78 Berbehârî (adına nispetle), *Şerhu's-Sünne*, s. 43 vd. = İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, II, 26.

sitemine benzemektedir: "Sen onları aldattın (*ğaşeştehüm*), onlar sana büyük saygı gösterdiler. Ben ise onlara nasihat ettim (*nesahtü lehüm*), fakat beni taşladılar."[79] Berbehârî bu noktada Cüneyd öncesi Tasavvuf geleneğine yakın durmaktadır. Ancak Sehl et-Tüsterî'nin de Müslümanlara nasihat etmeye davet ettiği nakledilmekte olup, Berbehârî'nin bu öğretiyi ondan almış olması ihtimali daha fazladır.[80]

İyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak aynı zamanda Mu'tezile'nin beş ilkesinden birisidir. Berbehârî kendi itikad eserinde Mu'tezile'ye karşı sıcak bir tavır sergilemez.[81] Savunma amacıyla da olsa kelâmı reddeder:

> Kur'an ve Sünnet'te kapalı olan hususlarda [müteşâbih] *tevakkuf* et, hiçbirini yorumlama (*la tüfessir şey'en*). Ehl-i bid'at'i reddetmek için herhangi bir yol arama. Zira onlar karşısında susman tavsiye edilmiştir. Onlara, sana karşı kullanacakları bir imkân verme.[82]

Mu'tezile de Berbehârî'ye karşı sıcak değildir ve onun hakkında yıpratıcı hikâyeler anlatırlar.[83] Fakat Ahmed b. Hanbel'in bu konudaki suskunluğuna ve Hallâl'ın aşırı ihtiyatlı tutumuna karşın, Berbehârî'nin "iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklamayı" kabul etmiş olması, Mu'tezile'yle arasında kısmî bir görüş birliğini akla getirmektedir. Hanbelîler arasında zaman zaman ortaya çıkan Mu'tezîle câzibesi, Ebû Ya'lâ b. el-Ferrâ', İbn Akîl ve İbn Kayyım el-Cevziyye gibi şahıslarda farkedilmektedir.[84]

---

79 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 251 vd.; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, V, 132.

80 Sülemî, *el-Mukaddime fi't-tasavvuf ve hakîkatih* (nşr. Yûsuf Zeydân, Kahire, 1987), s. 72 vd. = (nşr. Hüseyin Emin, Bağdat, 1984), s. 52 (Sehl et-Tüsterî'den naklen). Ancak Hüseyin Emin'in neşrinde *en-nasîha* yerine *et-tadhiye li'l-müslimîn* ifadesi yer alır.

81 Berbehârî (adına nispetle), *Şerhu's-Sünne*, s. 45 = İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, II, 27 (Hişâm el-Füvâtî'ye muhalif); *Şerh*, s. 61, 63 = *Tabakât*, II, 37 (iki yerde); *Şerh*, s. 64 = *Tabakât*, II, 38 (Sümâme b. Eşres, Ebü'l-Hüzeyl ve Hişâm el-Füvâtî'ye muhalif).

82 Berbehârî (adına nispetle), *Şerhu's-Sünne*, s. 63 (*lâ ta'kis şey'en* şeklindedir ve bu da kabul edilebilir) = İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, II, 39.

83 Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlü'l-i'tizâl*, s. 325: "Ebü'l-Kâsım b. Sehleveyh" (yetişme çağı: IV./X. yüzyıl) biyografisi içinde.

84 Örnekler için bk. George Makdisi, "Ethics in Islamic Traditionalist Doctrine", *Ethics in Islam* (ed. Richard G. Hovannisian, Malibu, California, 1985) içinde, s. 47-63 [= a.mlf., *Religion, Law and Learning* içinde, IV/47-63 = a.mlf., *Din Hukuk Eğitim* içinde, s. 143-64].

Berbehârî'yi ise ilk örnek olarak kabul edebiliriz. Bu açıdan Berbehârî ile kendisinden yaşça küçük olan Basralı çağdaşı İbn Sâlim (ö. 350'ler/961-70) arasında bir benzerlik de söz konusu olabilir. İbn Sâlim, onun gibi Sehl et-Tüsterî'den istifade etmiş (muhtemelen doğrudan değil), Eş'arîlere muhalefet etmiş ve fıkıhta Hanefî mezhebine intisab etmiştir.

Sonuç olarak, erken dönem Tasavvuf hareketinin, çağdaşı Hanbelî harekete çok yakın olduğu konusunda güçlü deliller bulunmadığı anlaşılmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in, klasik Sûfîlerin öncülerinden, önemli sayılabilecek herhangi bir kimseyle yakınlığı olmadığı gibi, aksine Ahmed b. Hanbel onlardan ikisine, yani Serî es-Sekatî ile Muhâsibî'ye ve aynı zamanda zikir meclisleri gibi çok önemli Sûfî kurumlara muhalifti. Gulâmu Halîl'e nispet edilen Sûfî Soruşturması/Mihnesi muhtemelen bir Hanbelî faaliyeti değildi. Bununla birlikte karşısında herhangi bir Hanbelî tepki de bulmamıştır. Söz konusu soruşturmada toplumsal ahlâk ve âdâbı korumak için yöneticilere müracaat edilmiş olması, hem Ahmed b. Hanbel'in yöneticilerle her türlü ilişkiden kaçınma yönündeki tercihiyle hem de bir sonraki yüzyılda Berbehârî öncülüğünde ortaya çıkan isyanla tezat teşkil etmektedir. Berbehârî ile birlikte, Hanbelî gelenek ile Sûfî gelenek şaşırtıcı bir biçimde yan yana gelmiş gibi görünmektedir. Aslında IV. (X.) yüzyıl başlarında kendilerini ibadete vermiş bir grup Hanbelî vardı.[85] Ancak muhtemelen onlar da, kendi dönemlerinin Tasavvuf anlayışından ziyade Cüneyd öncesi eski zühd geleneğine daha yakındılar.

85 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, II, 43 (İbn Batta'dan naklen).

8

EHL-İ HADİS'İN DİNDARLIĞI*

Marshall G. S. Hodgson'ın 1974 yılında ölümünün ardından yayımlanan *The Venture of Islam* adlı kitabı, İslâm tarihi ve medeniyeti hakkında yapılmış en dikkat çekici incelemelerden birisi olma özelliğini hâlâ korumaktadır.[1] Kitap, anlaşılması oldukça güç üslubu başta olmak üzere, bir giriş kitabında bulunmaması gereken bazı ciddi kusurlar taşıyor. Dahası, kaçınılmaz olarak birçok yönden güncelliğini yitirmiş durumdadır. Örneğin, üçüncü ciltte ortaya koyduğu modernleşme teorisi tenkidi sebebiyle Hodgson'ı çok beğenebilirsiniz, ancak yapılan diğer tenkitler karşısında modernleşme teorisi o kadar itibar kaybetti ki, artık Hodgson'a ihtiyacımız kalmadı. Bununla birlikte, araştırmacıların İslâm tarihine yaklaşım tarzları üzerinde Hodgson'ın bazı sürekli etkileri söz konusudur. Örneğin, onun üretmiş olduğu yeni terimlerin pek çoğunu benimsememiş olsak bile, geleneksel terminolojiyi kullanma konusunda bize bir bilinç kazandırdığı kesindir. "Cemâ'i-Sünnî", "İslâmîleşmiş [*Islamicate*]", "Arapçı önyargı" vb. özel terimleri duyar duymaz, İslâm tarihi

* "The Piety of the Hadith Folk" (*International Middle East Journal*, 34, 2002, s. 425-39) adlı makalenin çevirisidir. -çev.-

1 Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 cilt, Chicago, 1974. [Kitap *İslâm'ın Serüveni* (çev. Metin Karabaşoğlu vdğr., İstanbul 1993) adıyla Türkçeye tercüme edilmiş olmakla birlikte, Hodgson'ın İslam medeniyeti araştırmaları hakkındaki değerlendirmelerini ve kendi metodolojisini ortaya koyduğu "Introduction to the Study of Islamic Civilization" (*The Venture of Islam*, I, 3-69) başlıklı giriş kısmı bu tercümede yer almamaktadır. -çev.-]

konusundaki bir takım geleneksel yaklaşımların tehlikeleri konusunda uyarılmış olmaktayız.

Hodgson'ın en dikkate değer meydan okumalarından birisi, dönemlendirme konusundaki geleneksel yaklaşıma yöneliktir. İslâm tarihini Sünnî kelâmının tercihlerine göre –esas itibariyle Hulefâ-i Râşidîn (m. 661'e kadar), ardından Emevîler ([Hz.] Osman hariç) (m. 750'ye kadar) ve sonra Abbâsîler (m. 1258'e kadar) şeklinde- tasnif etmek yerine Hodgson'ın teklifi şöyledir: Mervânîlerlerin ortaya çıkışına (m. 685) kadar devam eden bir "iptidai dönem" [*primitive period*], ardından Büveyhîlerin ortaya çıkışına (m. 945) kadar devam eden bir "klasik dönem" ve sonra Moğol işgaline kadar süren bir "ileri orta dönem" [*high middle period*].[2] Bu makalenin başlıca hedeflerinden birisi, IV. (X.) yüzyıl başlarında belirginleşmiş olan Sünnî sentezi oluşturan unsurları daha net bir biçimde tanımlamaktır –özellikle de birbiriyle rekabet hâlindeki dindarlık biçimlerini-.

Dindarlık Hodgson için önemliydi. Zira onun yapmaya çalıştığı şey, bir medeniyeti "İslâmî" [*Islamic*] diye adlandırmanın neden doğru bir yaklaşım olduğunu göstermekti ("Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih" alt başlığını da bu yüzden koymuştur). Bir Quaker* olarak Hodgson, Müslümanların da kendilerine has bir İç Işığa [*inner light*]** sahip olduklarını düşünüyordu ki, bu ciddiye alınması gereken bir değerlendirmedir. Kendi türettiği *Şeriat-eksenli (düşünen)ler* [*Sharia-minded*] terimi hakkında yaptığı tanımlama, bir kesimin temel dünya görüşü hakkında yapılmış benzersiz bir değerlendirmedir. Bunlar, vahiy kaynaklı hukuku [fıkıh] büyük bir ihtimamla işleyen ve başkalarına aktaran, inananların hayatlarını şekillendirme konusunda gelenek, akl-ı selîm, bireysel tecrübe ya da başka bir şeyden ziyade hukukun/fıkhın belirleyici olması gerektiğini

---

2 Hodgson, *The Venture of Islam*, I, 234.

* Quakerlar hakkında bk. s. 73 -çev.-

** *Inner Light*: Quaker inancına göre, insanın ruhunda mevcut olup onu yöneten ilâhî kudret, Hz. İsâ'nın insanlara tuttuğu ışık. Quakerlar, zâhirî dinî pratik ve gelenekler, hatta bizzat İncil yerine doğrudan İsâ'dan gelen ve "İçteki İsâ" (*Christ within*) diye de ifade ettikleri bir tür mânevî ilhamı esas alırlar. Bu kavram ikinci kuşak Quaker terminolojisinde zaman zaman "vicdan" ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır (bk. Melvin B. Endy, "Penn, William", *Encyclopaedia of Religion*, XI, 229; John Bowker, *Consice Dictionary of World Religions*, Oxford, 2000, s. 272; Hamit Atalay, *İngilizce-Türkçe Sözlük*, 2 cilt, Ankara: Türk Dil Kurumu, 1999, I, 1826.) -çev.-

düşünen müslümanlardı. Fakat açıkçası Hodgson'ın sempatisi esas itibariyle Sûfî mistiklere yönelikti ve değerlendirmelerinde onlara daha geniş yer veriyordu. Dolayısıyla, "Şeriat-eksenli (düşünen)ler"e de yakın bir ilgi göstermesi -özellikle de teşekkül dönemi niteliği taşıyan III. (IX.) yüzyıl itibariyle- yerinde olmuş gibi görünmektedir. Acaba "Şeriat-eksenli (düşünen)ler"in kimlerden oluştuğu konusunda daha kesin bir kanaate sahip olabilir miyiz? Onların dindarlık anlayışları ile akla gelebilecek diğer kulluk biçimleri, özellikle de Tasavvuf ve *edeb* (dar anlamıyla, edebiyat; geniş anlamıyla, saray kültürü) arasında nasıl bir farklılık olduğu konusunda daha kesin şeyler söyleyebilir miyiz?

Bugün elimizde III. (IX.) yüzyıl kelâmına dair az çok detaylı bir harita bulunuyor.[3] Aynı yüzyılda İslâm hukukunun gelişimi son zamanlarda önemli bir ilgiye mazhar oldu.[4] Hâlâ ilk dönemi hakkında geniş ölçüde kabul görmüş tarihsel bir değerlendirme bulunmamakla birlikte, Sûfîler ve selefleri de bugüne kadar pek çok çalışmaya konu oldu.[5]

---

3 Bk. Watt, *Formative Period* (Edinburgh, 1973) [= *Teşekkül Devri* (Ankara, 1981)]. Daha yeni bir çalışma olarak öncelikle bk. Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft* (Berlin, 1991-95).

4 Schacht'ın *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* [Oxford, 1950] adlı klasik eserine ilave edilebilecek yeni çalışmalar şunlardır: Norman Calder, *Studies in Early Islamic [Muslim] Jurisprudence* (New York, Oxford, 1993); Wael B. Hallaq, "Was al-Shâfi'î the Master Architect of Islamic Jurisprudence?", *International Journal of Middle East Studies*, 25, 1993, s. 587-605 [= "Şafi'î Hukuk İlminin Başmimarı mıydı?" (çev. İ. Hakkı Ünal), *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü* (haz. M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara, 2000) içinde, s. 49-72]; G. Makdisi, "Tabaqât-Biography", s. 371-96 [= a.mlf., *Din Hukuk Eğitim* içinde, s. 353-82]; Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law*, Leiden, 1997; Jonathan E. Brockopp, "Early Islamic Jurisprudence in Egypt: Two Scholars and Their Mukhtasars", *International Journal of Middle East Studies*, 30, 1998, s. 167-82.

5 Bu konudaki oldukça yeni bir çalışma olarak bk. Alexander Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History*, Leiden, 2000. En önemli simaların pek çoğu Richard Gramlich tarafından *Altevorbilder des Sufitums*'ta (2 cilt, Wiesbaden, 1995-96) tetkik edilmiştir. Horasan'daki Kerrâmî ve Melâmetî hareketleri konusunda Jacqueline Chabbi ("Mouvements ascétiques") bir çığır açmış; Sara Sviri ise "Hakîm Tirmidhî and the Malâmatî Movement in Early Sufism" adlı makalesinde bunu daha da geliştirmiştir. III. (IX.) yüzyıl sonlarına kadar kendileri için *sûfî* terimi kullanılan zâhidler genellikle, IV. (X.) yüzyıl ve sonrasında yaşayan Sûfîlerce kendi selefleri olarak kabul edilen kimseler değillerdi. Terimin bir gruptan diğerine nasıl geçtiği hâlâ izah edilebilmiş değildir. Bu konuda bk. B. Radtke, "Tasawwuf", *EI²*, X, 313-17.

Ancak yüzyılın en etkili fıkhî-kelâmî hareketlerinden birisi, yani esas itibariyle Hodgson'ın "*Hadith folk*" [ehl-i hadîs] adını verdiği grup, dindarlık açısından neredeyse hiç incelenmedi.[6] Hodgson'ın *Şeriat-eksenli (düşünen)ler* terimi, II. (VIII.) yüzyıldan IV. (X.) yüzyıla ya da daha geç bir döneme kadar tedricen profesyonel bir meslek grubu hâline gelen ve hiç şüphesiz çok sayıda kelâmî tavır ve eğilimi etkileyen, zamanla kendilerine "ulemâ" denilen, dindar [pious] erkek ve kadınlardan oluşan bir topluluğu ifade ediyordu.[7] Ehl-i hadîsi incelemek "Şeriat-eksenli (düşünen)leri" incelemekten daha kolaydır. Çünkü onlar kelâm, fıkıh ve dindarlık açısından kendilerine özgü programları bulunan ve tam olarak tanımlanmaları mümkün, kendi varlıklarının farkında olan [self-conscious] bir zümreydi.

Hodgson daha önceki *traditionalists* [gelenekçiler] teriminin yerine *Hadith folk* [Hadis cemaati = ehl-i hadîs]* terimini teklif etmişti. Ben de kendisine karşı bir minnettarlık ifadesi olmak üzere burada bu terimi kullanıyorum. "Hadis" açıkça, onlar tarafından Kur'an'ın yanısıra dinî otoritenin başlıca kaynağı kabul edilen şeyi ifade eder.[8] *Hadith folk* [ehl-i

---

6 Hodgson'ın değerlendirmesi için bk. *The Venture of Islam*, I, 315-409 (özellikle 386-92). Bir istisna olmak üzere, daha sonraları Ahmed b. Hanbel ve öğrencilerinin zahidliği Nimrod Hurvitz tarafından incelenmiştir: ***Ahmad Ibn Hanbal and the Formation of Islamic Orthodoxy*** (doktora tezi, Princeton University, Princeton, N.J., 1994), 6. bölüm; a.mlf., "Biographies and Mild Asceticism: A Study of Islamic Moral Imagination", *SI*, 85 (1997), s. 41-65. Hurvitz, Ahmed b. Hanbel'in zühd sisteminin mutedil yapısını, bu sistemin *el-emr bi'l-ma'rûf* ile ilişkisini ve gelişmekte olan fıkıh ve kelâm ekolü üzerindeki kaynaştırıcı/birleştirici etkisini vurgulamaktadır. Benim başlıca eleştirim, Hurvitz'in özellikle Sûfîler ile Ahmed b. Hanbel'in çevresi dışında kalan diğerleri hakkındaki kaynaklarının zayıflığına yöneliktir.

7 Hodgson, *The Venture of Islam*, I, 238. [Bu profesyonelleşme ve meslekleşme süreci hakkında geniş bilgi için bk. Makdisi, *Religion, Law and Learning*, X/43-48; XI/236-52 (= *Din Hukuk Eğitim*, s. 298-303, 308-22). -çev.-]

* Hodgson'ın *Hadith folk* terimini, Arapça *ehl-i hadîs* teriminin birebir İngilizce tercümesi olarak kullandığı anlaşılıyor. Bu yüzden biz de, Melchert'ın sadece bu makalesinde yer verdiği bu terimi her geçtiği yerde -tıpkı daha yaygın olarak kullandığı *traditionalist* teriminde olduğu gibi- Türkçe'ye "ehl-i hadîs" şeklinde aktardık. Farklı bir çevreye işaret ettiği izlenimi uyandırmamak için "Hadis cemaati" gibi farklı bir çeviriyi tercih etmedik. -çev.-

8 Hodgson, *The Venture of Islam*, I, 386. *Hadis* anlamı açık bir terim değildir. Çünkü Hodgson'ın da ifade ettiği gibi, III. (IX.) yüzyılda sahâbe ve diğer ilk dönem ⇨

hadîs] terimi, *traditionalist* [gelenekçi] teriminin akla getireceği, gelenekçilerin muhaliflerine nazaran daha eskiye dayanan bir programa sahip oldukları şeklindeki, doğruluğu kesin olmayan bir kanaatin uyanmasını da önlüyor. Ancak buna rağmen *traditionalist* terimini de kullanmaya devam edeceğim, çünkü *hadith folk* teriminin uygun bir tekil yapısı ve sıfat biçimi bulunmamaktadır (her ne kadar Hodgson *Hadîsî* şeklinde bir deneme yapmış olsa da[9]). Bağdat ehl-i hadîsi modern araştırmalarda zaman zaman "Hanbelîler" adıyla karşımıza çıkmakla birlikte, bir sonraki yüzyılda belirli bir fıkıh mezhebi teşekkül edinceye kadar geçen dönemde bu hareketi incelerken ben söz konusu adlandırmayı kullanmamayı tercih ediyorum.[10]

III. (IX.) yüzyıl ehl-i hadîsinin kendisini ifade etmek için tercih ettiği terim *Ehl-i sünnet* idi.[11] Ancak ehl-i hadîsi *Sünnî* terimiyle ifade etmek de kanaatimizce pek uygun görünmüyor. Çünkü bu terim artık "Sünnîler, Şiîler ve Hâricîler" şeklindeki daha genel bir üçlü ayırımı akla getiriyor. En azından III. (IX.) yüzyıl ve öncesi için, sadece böyle bir üçlü ayırım yapmak kolaycı bir yaklaşım olduğu gibi aynı zamanda ispatı da imkânsızdır. Öncelikle, III. (IX.) yüzyıla ait Şiîlik tanımları ile daha sonraki dönemlerde yapılan tanımlar arasında ciddi farklılıklar vardı. Ör-

müftîlerine ait rivayetleri de ihtiva etmesine karşın, günümüzde genellikle "[Hz.] Peygamber'e ait hadis rivayetleri" anlamında kullanılmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in sık sık sahâbenin sözlerine ve uygulamasına başvurması konusunda Spectorsky'nin "Ahmad Ibn Hanbal's *Fiqh*" adlı makalesine bakılabilir. eş-Şâfiî'nin eleştirilerinin Müslümanları [Hz.] Peygamber'in *hadisleri* ile sahâbenin *âsârı* arasında kesin bir ayırım yapmaya zorladığı görüşü, Schacht'a (*Origins*) kadar uzanır. Daha sonra yapılmış çalışmalar ortaya koymaktadır ki, eş-Şâfiî'nin görüşlerinin daha kapsamlı hukuk düşüncesi üzerindeki etkilerine III. (IX.) yüzyılın son çeyreğinden önce rastlamak hemen hemen imkânsızdır. Bu konuda bakılabilecek en uygun çalışma Hallaq'ın "Was al-Shâfi'î the Master Architect?" adlı makalesidir.

9 Hodgson, *The Venture of Islam*, I, 389.

10 Krş. Lapidus, "The Seperation of State and Religion", özellikle s. 382-84; Madelung, "Origins of Hanbalism", s. 331-37. Lapidus III. (IX.) yüzyıldan önce bir Hanbelî hareketin varlığından söz ederken, Madelung dar anlamda Hanbelîliğin farklı vurguları olduğunu ve daha geç bir dönemde ortaya çıktığını gösterir.

11 Örneğin Ahmed b. Hanbel'in itikadi görüşlerine ilişkin İbn Ebû Ya'lâ'nın naklettiği I. III, IV ve VI numaralı akîde metinlerine bakınız (İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 24. 242, 294, 345). [Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen akîde metinleri hk. bk. bu kitapta, s. 78-79. -çev.-]

neğin ehl-i hadîs mensubu [*traditionalist*] ricâl tenkitçileri, [Hz.] Ali ve ailesine karşı özel bir saygı anlamı taşıyan ve ehl-i hadîs tarafından da göz yumulan *teşeyyu'* ile [Hz.] Ebû Bekir ve [Hz.] Ömer'e karşı çıkmak anlamına gelen ve bir kimseyi müslüman cemaatin dışına çıkardığını düşündükleri *Râfızîliği* normalde birbirinden ayırıyorlardı. III. (IX.) yüzyıl ehl-i hadîsi kendisini, eşit bir vurguyla Kaderiyye, Mürcie, Mu'tezile ve diğer kelâmî fırkalardan da ayırıyordu. Bu durum "Sünnî-Şiî" şeklindeki basit ve anakronistik bir ikili tasnifle izah edilemez. Sünnî-Şiî kutuplaşması IV. (X.) yüzyıl ortalarına kadar güçlü değildi; tamamen "Sünnî" bir öz-farkındalık [*self-awareness*] ve karşılıklı olarak birbirini tanıma anlayışı ancak V. (XI.) yüzyılda ortaya çıktı. Sonuç itibariyle çağdaş araştırmacılar, bizzat ehl-i hadîse ait olan, kendilerini ezici çoğunluk olarak tasavvur etme anlayışını teyit etmekten kaçınmalıdırlar –ki onları "Sünnîler" diye adlandırmak bunu çağrıştıracaktır-.[12] Ehl-i hadîsin kendilerini "Ehl-i sünnet" olarak adlandırmaları, görüşlerinin daha sonraki büyük Sünnî câmianın görüşleriyle aynı olması açısından değil –ki öyle değildi-, daha sonraki câmianın bilinçli bir şekilde onları kendi selefleri olarak kabul etmeleri açısından önemlidir. Bu yüzden biz onların dindarlık biçimlerini kavramak zorundayız.

Muhalifleri onları "Ehl-i sünnet" olarak adlandırmamayı tercih ediyor ve daha başka terimler öne sürüyorlardı.[13] Câhız, [Hz.] Ali'nin düşmanlarına övgüler yağdıran ve Allah'a gözle görünür bir cisim izâfe etmek (*tecsîm*, *tasvîr*) gibi ahmakça fikirleri etrafa yayanları *Nâbite* (zararlı otlar gibi çoğalanlar anlamında) diyerek yeriyordu. Diğer yazarlar benzeri kusurları yükledikleri bu kişiler için *Haşviyye* ("avam halk" anlamında) terimini kullandılar. Ehl-i hadîs, "İnşaallah mü'minim" dedikleri için Mürcie tarafından "Şükkâk" (şüpheciler) ve ilâhî kadere sıkı sıkıya bağlı oldukları için de Kaderiyye tarafından "Mücbire" veya "Cebriyye" diye adlandırıl-

12 *Sünnî* teriminin ifade ettiği birden fazla anlam için bk. Hodgson, *The Venture of Islam*, I, 278. Farklı Sünnîlik biçimlerinin teşekkülü hakkında yapılmış yeni bir çalışma olarak bk. John B. Henderson, *The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish and Early Christian Patterns*, Albany, 1998, özellikle s. 41 (birçok türü içinde geç dönem ortodoksisi gibi azınlık durumundaki erken dönem ortodoksisinin de bulunduğu kilise tarihiyle mukayese yapılmakta) ve 53 (Sünnîliğin kronolojisi).

13 Me'mûn'un kendilerini gayri meşrû bir şekilde "Sünnet" ile irtibatlandırmaları konusundaki şikayeti için bk. Taberî, *Annales*, III, 1114 = *Târîh*, VII, 632.

maktan müştekiydi.[14] Ehl-i hadîs için bu terimlerden herhangi birisini kullanmak, aynen onları "Ehl-i sünnet" diye adlandırmakta olduğu gibi taraf tutmak anlamına gelecektir ki, bunların hepsi çağdaş araştırmacılar için hiçbir yararı olmayan kullanımlardır.

İslâm dünyasının tüm büyük merkezlerinde ehl-i hadîs bulunuyordu. Nîşâbûr'daki ehl-i hadîsin lideri, Rey ve Bağdat'taki ehl-i hadîsin liderlerine mektuplar yazmış ve Kur'an'ın *muhdes* olduğunu (yani bir zamanlar var olmadığını) iddia eden Dâvûd ez-Zâhirî konusunda onları uyarmıştı.[15] Bağdat ehl-i hadîsi de, "telaffuz edilen şekliyle Kur'an'ın yaratılmışlığını" ileri sürdüğü için şehirden kovdukları meşhur muhaddis Buhârî konusunda Nîşâbûr'dakileri uyarmıştı.[16] Ancak şüphesiz hakkında en fazla bilgiye sahip olduğumuz merkez Bağdat'tır ve burada ehl-i hadîs özellikle Ahmed b. Hanbel'i imam olarak görmektedir. Çalışmamızın malzemesi de esas itibariyle III. (IX.) yüzyıl sonları Bağdat'ına aittir. Ehl-i hadîsin dindarlığı konusunda sık sık bizzat Ahmed b. Hanbel'e ait alıntılara başvurulacaktır. Bu alıntıların Ahmed b. Hanbel'in kendi görüşlerini ne ölçüde yansıttığını kesin olarak söylemek güçtür. *Kitâbü'l-Vera'* (gayri meşrû olma ihtimali taşıyan her şeyden kaçınmaya özen gösterme anlamında "Özenlilik Kitabı") gibi bir kitap yüzeysel bir biçimde okunduğunda görülecektir ki, başlıkta Ahmed b. Hanbel'in adı bulunmakla birlikte kitap başkaları tarafından derlenmiştir. Bu tür kitaplar, bir tek yazardan ziyade bir ekolün ürünü olmaları itibariyle, daha ziyade bir ekolün dindarlık anlayışını tasvir etmek açısından faydalıdırlar. Gerçekten de bizzat Ahmed b. Hanbel'in dindarlığını tasvir etmenin onun etrafındaki topluluğunkini tasvir etmekten daha zor olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz.

---

14 Bu tür terimlerin pek çoğu hk. bk. A. S. Halkin, "The Hashwiyya", *Journal of the American Oriental Society*, 54, 1934, s. 1-38. Hodgson'un tenkitleri (*The Venture of Islam*, I, 391 vd.) haklı olmakla birlikte, Halkin'in çalışması Arapça ifadelerin yazımı dışında çok az güncellemeye muhtaçtır. Ayrıca bk. Charles Pellat, "Nâbita", *EI²* [VII, 843-44]; Vedâd el-Kâdî, "The Earliest Nâbita and the Paradigmatic Nawâbit", *SI*, 78 (1993), s. 27-61. İbn Ebû Ya'lâ tarafından nakledilen I nolu akîde metninin sonunda Ahmed b. Hanbel, farklı terimlerin kullanımına karşı çıkar (İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 35 vd.).

15 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 373 vd.; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XX (h. 261-280), 92 vd.

16 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 31.

Ehl-i hadîs dindarlığının [*traditionalist piety*] göze çarpan iki özelliği şunlardır: Tavizsiz bir ciddiyet ve son derece ahlâkçı bir İslâm toplumu anlayışı. Uzmanlaşmaya (hatta belki de siyasetle ilgilenmeye) karşı oluş, ehl-i hadîsi Mu'tezilî zâhidlerden ve erken dönem Sûfîlerden ayırıyordu. Hiç azalmayan ciddiyetleri ve katı bir entelektüel hoşgörüsüzlük, onların dindarlığını üst düzey aydın çevreler arasında yaygın olan *zühd*den farklı hâle getiriyordu. Bununla birlikte farklı kesimler arasında, daha sonraki yüzyıllarda ortak bir Sünnî topluluğun temellerini sağlamlaştırmaya yetecek kadar asgari müşterek mevcuttu.

Ciddiyet

Benim tespitime göre, ehl-i hadîs dindarlığının [*the piety of the hadith folk*] dikkat çekici ilk özelliği tavizsiz ciddiyettir. Bunun bir örneği gülmekten kaçınmalarıdır. Bu II. (VIII.) yüzyıl sonlarında zâhidler arasında oldukça yaygın bir tavırdı. Fudayl b. İyâz (ö. 803), gülmekten sakındırıyordu ve otuz yıllık bir arkadaşı onun güldüğünü hiç görmemişti.[17] Antakyalı Yûsuf b. Esbât (ö. 810-11), otuz yıl boyunca hiç gülmemiş ve kırk yıl boyunca hiç şaka yapmamıştı (*yemzehu*).[18] Meşhur Suriyeli zâhid Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 830-31) şöyle öğüt veriyordu: "Ârifin gülmesi gülümseme şeklindedir."[19] Bu öğüt daha sonraki ehl-i hadîs çevreler arasında da yaygındı. Sık sık Bişr el-Hâfî (ö. 841) ile Ahmed b. Hanbel arasında zayıf bir ilişki kurulur. Bişr'in gülen bir kimseyi, bu hâl üzere ölmemesi konusunda uyardığı rivayet edilir.[20] İsmail b. Uleyye (ö. 809?), halkasında Ahmed b. Hanbel'in bulunduğu bir sırada güldükleri için öğrencilerine kızmıştı.[21] Abdülvehhâb (ö. 865?) bir zâhiddi ve rivayete göre Ahmed b. Hanbel kendisinden sonra halef olarak onu belirlemişti.[22]

---

17 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 100.

18 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 240. [Yazar burada bir alıntı hatası yapmış olmalı. Zira verilen kaynaktaki bilgiye göre, Yûsuf b. Esbât, Hasan'ın [Hasan-ı Basrî olmalı] gülmediğini ve şaka yapmadığını rivayet etmektedir. -çev.-]

19 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, IX, 267.

20 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, III, 314 vd.

21 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 72.

22 Ahmed b. Hanbel (doğrusu Ebû Bekir el-Merrûzî), *Kitâbü'l-Vera'*, nşr. M. Seyyid Besyûnî Zağlûl, Beyrut, 1988, s. 10.

Oğlu, Ahmed b. Hanbel'i hiçbir zaman gülerken görmediğini, onun yalnızca gülümsediğini nakleder. Bir defasında oğlunun annesiyle birlikte güldüğünü görmüş ve "Kur'an'ı iyi bilen bir kimse [sâhibü Kur'ân] hiç bu şekilde güler mi?" diye sormuştur.[23] Muhammed b. Dâvûd el-Kantarî (ö. 871-72) ve Abbâs et-Türkufî (ö. 881?), güldükleri veya gülümsedikleri hiç görülmemiş diğer iki Bağdatlı muhaddistir.[24] Kûfeli muhaddis Ubeydullah b. Mûsâ el-Absî'nin (ö. 829) güldüğünün hiç görülmemiş olması, en azından III. (IX.) yüzyıl Şiîlerinden bazılarının ne kadar gelenekçi [ehl-i hadîs eğilimine sahip] oldukları konusunda bir ölçü kabul edilebilir.[25]

Bu demek değildir ki, ehl-i hadîsin hepsi gülmekten kaçınıyordu. Bazıları gülmüş ve Hz. Peygamber'in azı dişleri görünecek kadar güldüğüne dair hadisleri hepsi rivayet etmiştir (genellikle "onun gülüşünün aslında gülümseme şeklinde olduğu" kaydı düşülse de).[26] Şayet hepsi gülmekten kaçınmış olsaydı, kaçınanların dikkat çekici bir yanı kalmamış olacaktı. Bununla birlikte, ehl-i hadîse mensup bir kimsenin biyografisinde onun şaka yapmaktan ve gülmekten hoşlandığına çok az rastlanmasına karşın, gülmekten kaçınmanın arzu edilen bir şey olduğu anlaşılmaktadır.[27]

---

23 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XI, 26 vd.

24 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, V, 253; XII, 143.

25 Zehebî, *Târîh*, XV (h. 211-220), 285. Erken dönem Şiî gelenekçiliği hk. bk. Momen, *Introduction*, s. 74-79. [Şiî gelenekçiliği ile kastedilen Ahbâriyye ekolü ise bu konuda bk. *a.g.e.*, s. 117-18, 222-25. -çev.-] Ehl-i hadîsin önde gelenleri (Ahmed [b. Hanbel], Ebû Dâvûd [es-Sicistânî]), Ubeydullah b. Musa'yı Şiîlikle itham etmekle birlikte kendisinden hadis rivayet etmişlerdir. *Traditionist* (hadis râvisi/muhaddis) ve *traditionalist* (yalnızca nassın otoritesini savunan) terimleri arasındaki ayrımı George Makdisi'ye borçluyuz (bk. "Ash'arî and Ash'arites", s. 49 [= a.mlf., *Din Hukuk Eğitim* içinde, s. 46]). III. (IX.) yüzyılda bile ehl-i hadîs kabul edilmeyen seçkin muhaddisler -Buhârî ve Taberî gibi- bulunuyordu. [*Traditionalist* teriminin Türkçeye "gelenekçi" şeklinde tercümesi daha yaygın olmakla birlikte, biz çoğu zaman "ehl-i hadîs" şeklinde tercüme etmeyi tercih ettik. -çev.-]

26 Gülmek hakkındaki hadis literatürü için bk. Ludwig Ammann, *Vorbild und Vernunft. Die Regelung von Lachen und Scherzen im mittelalterlichen Islam*, New York, 1993, 3. bölüm. Ammann'ın tespit ettiği genel kurala göre, bir kimse meşrû bir gerekçe –esas itibariyle neşe veya hayranlık- olmadıkça gülmemelidir. Ammann, bu kuralı en geç III. (IX.) yüzyıl başlarına kadar götürür (s. 81-84). Bu tarih tam olarak, daha geniş çaplı bir hareket olan "Şeriat-eksenli (düşünen)ler" arasından ehl-i hadîsin ortaya çıktığı tarihtir.

27 Benim tespit edebildiğim tek istisna, önemli sayılabilecek bir *ricâl* tenkitçisi olan ve Bağdat'ta yetişip orta dönemde Horasan'a göç eden Sâlih Cezera'dır (ö. 906: Buhara). ☞

Gülmemenin temel amacı, kanaatimce insanın ilgisini ciddi dinî meselelerle sınırlamasını sağlamaktır. Burada aklımıza William James'in *ilâhî* [*divine*] terimi için yaptığı tanım geliyor: "İnsanın kendisini, küfür ya da şakayla değil, ciddiyet ve ağırbaşlılıkla karşılık vermek zorunda hissedeceği türden bir aslî gerçeklik."[28] Her türlü eğilime sahip fakihler, abdest alırken ya da namaz kılarken gülen bir kimsenin bunları iade etmesinin gerekli olup olmadığını tartışmıştır.[29] Sözünü ettiğimiz ehl-i hadîs mensuplarının yaptığı ise yalnızca, gülmekle ilgili yasağın alanını genişleterek gündelik hayatın diğer alanlarına da taşımaktır. Hodgson, "Kur'an'da ifade edilen Birr'e ve onun ahlâkî taleplerine kendini adamaktan" söz eder ki, hiçbir şeyin bunu zayıflatmasına izin verilmemelidir.[30]

Diğer tüm ilgilerden kopup samimi bir şekilde kendini kulluğa adamak, farklı biçimlerde tezahür etmiştir; örneğin gelenekte, [Hz.] Ali taraftarlarının [alists] satranç oynamaya karşı olması gibi. Ahmed b. Hanbel'in yakın takipçisi Ebû Bekir el-Merrûzî (ö. 275/888), [Hz.] Peygamber'den şöyle bir hadis rivayet eder: "Satranç oynayan lanetlenmiştir, onları seyreden de domuz eti yemiş gibidir."[31] Diğer hadis rivayetlerine göre ise, [Hz.] Peygamber satranç oynayanları lanetlemesi için Allah'a niyaz eder ya da Allah'ın onları lanetlediğini nakleder.[32] Onları satranca karşı olmaya

---

Onun yaptığı şakalara örnek olarak bk. Zehebî, *Târîh*, XXII (h. 291-300), 67. Pek çok rivayet onun Şiîliğe muhalif olduğunu ortaya koyarken, *kelâma* (spekülatif teoloji) ilgi duyduğunu gösteren hiçbir rivayet yoktur. Ammann (*Vorbild*, s. 87 vd.), erken dönem Basralı muhaddis İbn Sîrîn'den (ö. 729) söz eder. Göründüğü kadarıyla gülmek ve şaka yapmak onun karakteristik özelliklerinden değildi. Bununla birlikte, örneğin İbn Hacer'in *Tehzîbü't-Tehzîb*'inde (IX, 214-17) adı geçmez.

28 William James, *The Varieties of Religious Experience*, New York, 1929, s. 39.

29 Ehl-i hadîs eğilimini yansıtan görüşlere bir örnek olmak üzere bk. Sâlih b. Ahmed [B. Hanbel], *Mesâilü'l-İmâm Ahmed*, nşr. Fazlurrahman Muhammed, 3 cilt, Delhi, 1988), II, 463 vd. (Burada Ahmed b. Hanbel, abdestin değil namazın iade edilmesi gerektiği görüşündedir). Bu konudaki diğer görüşleri bir arada görmek için bk. Tahâvî, *Muhtasaru "İhtilâfü'l-ulemâ"*, ihtisar eden: [Ebû Bekir el-] Cessâs er-Râzî, nşr. Abdullah Nezîr Ahmed, 5 cilt, Beyrut, 1995, I, 161 vd.

30 Hodgson, *The Venture of Islam*, I, 368.

31 Ahmed b. Hanbel (doğrusu Ebû Bekir el-Merrûzî), *Kitâbü'l-Vera'* (nşr. Besyûnî), s. 92.

32 Ukaylî, *Kitâbü Du'afâi'l-kebîr*, nşr. Abdülmutî' Emîn Kal'acî, 4 cilt, Beyrut, 1984, IV, 261; Ahmed b. Hanbel (doğrusu Ebû Bekir el-Merrûzî), *Kitâbü'l-Vera'* [nşr. Besyûnî] s. 79. İlk rivayetin kesin bir biçimde reddedilmiş olması, ehl-i hadîs görüşüne muhalif ⇨

sevkeden şey nedir? Fakihler ittifakla satranç üzerinde bahse girişilmesine karşı çıkarlar.[33] Bazı Kûfeli muhaddisler, satrancın Mecusîlikle ilişkilendirebileceği görüşündedir.[34] Rivayete göre Kādî Ebû Yûsuf (ö. 798), satranç oyunu üzerinde bahse girişen ya da satrancın kendisini namazdan alıkoymasına izin veren kimsenin şahitliğini kabul etmemiştir.[35] (Ebû Yûsuf gibi Hanefîler, şüphesiz ehl-i hadîs içinde yer almıyorlardı; onların dindarlığı hakkında anlatılanlar da, bir yandan cezbedici öte yandan itici bir görünüm arz eder. Örnek olarak iki rivayeti ele alalım. Birisine göre, Ebû Hanîfe asla gülerken görülmemiş ve yalnızca gülümsemiş, ikincisine göre ise pek çok şaka yapmıştır.[36]) Kumar oynamak haramdı; satranç oynayanın namazlarını geçirebileceği endişesi ise, müzik aletleri çalmak gibi diğer oyalayıcı eğlenceler hakkındaki muhalif tavırla ilgiliydi.[37]

Ahlâkçı Toplum (Cemaat) Anlayışı

Ehl-i hadîs dindarlığının bir diğer dikkat çekici niteliği, ahlâkçı bir İslâm toplumu (cemaati) tasavvuruna sahip olmalarıdır. Müslümanlar için cemaatin ne kadar önemli olduğu, bugüne kadar pek çok gözlemcinin dikkatini çekmiştir. Hodgson, İslâm toplumuna mensubiyeti, bir kimsenin özel bir düzleme taşınması olarak tanımlar:

> Hakikat ve meşrûiyet yalnızca onların cemaatinde mevcuttu; fakat bu yüzdendir ki o cemaate bağlılıkta birleşenler, bunu reddedenlerden yalnızca toplumsal olarak değil evrensel olarak da daha üst bir düzlemde,

---

olduğunu göstermez. Benzer bir durum, [Hz.] Peygamber'in "Kur'an'ın mahlûk olduğunu" ifade ettiği çok sayıdaki merdûd hadis rivayeti için de söz konusudur.

33 Richard Wieber, *Das Schachspiel in der arabischen Literatur*, Bonn, 1972, s. 137-48.

34 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 205.

35 Hassâf, *Edebü'l-kādî*, nşr. Ferhad Ziyâde, Cessâs'ın şerhi ile birlikte, Kahire, 1978, 304 vd.

36 Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, Beyrut, 1985, s. 44 vd.; Kureşî, *Cevâhir* (Haydarâbâd), I, 407 ("Fadl b. Ğânim" maddesi içerisinde).

37 Benzer bir değerlendirme için bk. F. Rosenthal, "Shatrandj", *EI²* [IX, 366-68]. Bu konuda birinci el kaynak olarak başvurulabilecek en uygun eser Âcurrî'nin (ö. 970-71) *Tahrîmü'n-nerd ve'ş-şatranc ve'l-melâhî*'sidir (nşr. Muhammed Saîd Ömer İdris, y.y.: Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, 1984; nşr. Mustafa Abdülkadir, Beyrut, 1988).

inananlar arasındaki tek gerçek farklılığın dindarlık seviyesine göre belirlendiği bir düzlemde yer alıyorlardı.[38]

W. Montgomery Watt da aslında şunu iddia etmekteydi: Müslümanlar karakteristik olarak, cemaate üyeliklerinin kendilerini koruyan şey olduğu hissine sahiptirler. Bu yüzden kutsal hukukun nihai amacı, gündelik hayatın detaylarını düzenlemekten ziyade, [mensuplarını] koruyan cemaatin sınırlarını belirlemektir.[39]

Daha geniş bir cemaate duyulan ilginin kanıtı, örneğin [218-237] 833-852 yılları arasında cereyan eden Mihne olayının ehl-i hadîs mensubu kurbanlarının kendi direnişlerini izah biçimlerinde görülebilir. Ahmed [b. Hanbel], kendisinin boyun eğmediğini, çünkü birisinin bunu yapması gerektiğini söylemişti.[40] Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylemeyi reddettiği için neredeyse İsfahan'dan kovulma noktasına gelen Bekkâr b. Hasan (ö. 852-53?) aynı sebeple direnmişti.[41] eş-Şâfiî'nin halefi Mısırlı Büveytî (ö. 846?) de böyle yapmış ve Irak'ta hapisteyken vefat etmişti.[42] Ahmed [b. Hanbel] ya da çağdaşlarından birisinin, kurtuluşun cemaate üyelik sayesinde elde edileceğini veya hukukun temel amacının İslâm cemaatinin sınırlarını belirlemek olduğunu açıkça ifade ettiklerini

38 Hodgson, *The Venture of Islam*, I, 365.

39 W. Montgomery Watt, "The Conception of the Charismatic Community in Islam", *Numen*, 7 (1960), s. 77-90.

40 Hanbel b. İshak, *Mihne*, s. 44. Hemen hemen yukarıdaki kadar erken bir rivayete göre, diğer tutuklular Ahmed [b. Hanbel]'e mektup yazarak, kendisinin (Kur'an konusunda) geri adım atması hâlinde İslâm'dan da dönmüş olacağı tehdidinde bulunmuşlardı: bk. Aynî, *Ikdü'l-cümân (h. 219 yılı olayları)*, Topkapı Sarayı [Müzesi Ktp.], nr. 2911/A8, vr. 203a (Sûlî'den, o da Abdullah b. Ahmed'den naklen). Geç dönem Hanbelî geleneğinde, Ahmed [b. Hanbel]'in kendisinden istendiği şekilde cevap vermiş olması hâlinde kâfir olacağı açıklamasında bulunduğu rivayet edilir: bk. Cemmâ'îlî, *Mihnetü'l-İmâm [Ahmed b. Muhammed b. Hanbel]*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Kahire, 1987; İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, s. 419 vd.

41 "İnsanların gözleri benim üzerimde. Şayet (Kur'an'ın mahlûk olduğu şeklinde) cevap verecek olursam, korkarım onlar da (istendiği gibi) cevap verirler ve kâfir olurlar": bk. Ebü'ş-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, II, 131; Ebû Nuaym, *Geschichte Isbahans*, I, 238.

42 Mısır valisi, Büveytî hakkında hüsnü niyet sahibiydi ve ondan "Kur'an'ın mahlûk olduğunu" kendisine gizlice söylemesini istemişti. Fakat Büveytî, "Yüzbinlerce kişi anlamını bilmeden beni örnek alacaktır" diyerek bunu reddetti. Bk. Zehebî, *Siyer*, XII, 61.

söyleyemeyiz. Hâlbuki Ahmed [b. Hanbel], bir kişinin günahları (hukuk ihlalleri) sebebiyle değil sadece yanlış inançları (Kur'an ve hadisi inkâr etmek, ki bunlar Watt'ın ifadesiyle cemaatin sınırlarını belirleyen şeylerdir) sebebiyle cemaatin dışına çıkacağını ısrarla vurgulamıştır.[43]

Watt, cemaatin önemi konusundaki vurgunun izlerini Arap kabile tecrübesine kadar geriye götürür. Hodgson, kozmopolit ticaret erbâbının ihtiyaçlarının yanısıra ilk dönem Müslüman milis kuvvetlerinin ihtiyaçlarının da kesinlikle gelişmekte olan şeriata ruh verdiğini kabul eder.[44] Bununla birlikte artık klasik İslâm kültürünün içinde geliştiği şehir muhitinin hâkim etkisini görmekte ve bu kültür üzerinde çöl hayatına ait hatıraların belirleyici bir etkisi olup olmadığı konusunda tereddüt etmekteyiz.[45] Özellikle ehl-i hadîsin Rekabîlerden* farklı olduğunu vurgulamalıyız. Bizzat Ahmed [b. Hanbel] göçebe hayata karşıydı. Örneğin, bir iç çatışma olması hâli dışında şehirde yaşamayı tavsiye ediyordu[46] İslâm cemaatini tanımlama konusunda, Watt'ın "karizmatik cemaat" formülü kesinlikle yetersizdir. Bu formülün dikkate almadığı bir husus, İslâm'daki ibadetin meşhur "sınırlı cemaatçi" yönüdür: herkes aynı yöne dönüyor, aynı hareketleri yapıyor ve aynı sözleri tekrarlıyor, ama ne Hristiyan papazın cemaati temsil etmesi gibi arkadaşlarını temsil eden herhangi bir kimse ne de en sondaki selam dışında ibadet edenlerin mistik buluşması söz konusudur.

Öyle görünüyor ki, ehl-i hadîs tarafından algılandığı şekliyle cemaat, esas itibariyle çöl hayatının gereksinimlerinden değil, [her yerde hâzır ve nâzır olan] içkin bir Tanrı ile beraberlik düşüncesine karşı aşkın

---

43 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakāt*, I, 26, 27, 343.

44 Örneğin bk. Hodgson, *The Venture of Islam*, I, 346.

45 Örneğin bk. Calder, *Studies*, 8. Bölüm.

* Rekabîler (Rechabites): Rekab oğlu Yahonadav'a (Jonadab ben Rechab) tâbi olan bir Yahudi tarikatı. Mülk sahibi olmaya ve ziraatle uğraşmaya karşı olan, yarı göçebe yaşam biçimini dinî bir sorumluluk olarak algılayan Rekabîlerin en belirgin özelliği, Mısır'dan Çıkış döneminin uygulamalarına sıkı sıkıya bağlı ve yeniliklere karşı olmalarıdır. Bu yönüyle gelenekçi-fundamentalistlerin erken dönem temsilcileri olarak kabul edilebilirler (bk. "Rechabites", *Encyclopaedia of Religion*, XIII, 1610-1611; Bowker, *Consice Dictionary of World Religions*, s. 478; *AnaBritannica*, "Rekabîler".) -çev-.

46 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakāt*, I, 409.

bir Tanrı'ya itaat üzerine yapılmış bir vurgudan –yani, Max Weber'in ideal tipler terminolojisiyle, mistik olmaktan çok zâhidâne (ahlâkçı) bir yönelişten[47]- kaynaklanmaktadır. Örneğin bu anlamdaki cemaat, gönüllü üyelik ve gerçek eşitliğin geçerli olduğu, sözleşme esasına dayanan bir toplumun ayırt edici niteliklerinin pek çoğuna sahiptir. Gönüllü üyelik ve eşitlik, ferdi sürekli bir şeyi yapıp başka bir şeyi yapmama konusunda tercihe zorlayan ahlâklılık üzerindeki vurgudan kaynaklanmaktadır. Bu vurgu aynı zamanda tüm fertlerden aynı tercihlerde bulunmalarını talep eder. Hâlbuki mistikler, hiyerarşi ve uzmanlaşmayı kabul eden, organik bir cemaat anlayışına ulaşmaktadırlar, zira içlerinden bazıları Allah'a başkalarından daha yakın kabul edilecektir. Hodgson'ın isabetle kaydettiği gibi, belki de ehl-i hadîsi mistisizmden ziyade ahlâkçı bir eğilime sevkeden şey, aslında şehirlerdeki ticari hayatın beklentileriydi. Hodgson, "tek tanrılı ahlâkçı toplumun/cemaatin Şeriat-eksenli (düşünen) muhafızlarından" söz etmektedir.[48]

Ehl-i hadîsin cemaat anlayışının zâhidâne (ahlâkçı) karakteri, onların *tevekkül*e, yani "hayatını sadece, peşinde koşmadan kendiliğinden gelen şeylerle sürdürme çabası"na yönelik tepkilerinde açıkça kendisini göstermektedir. Ahmed [b. Hanbel] şöyle diyordu:

> *Tevekkül* iyi bir şeydir. Fakat insan başkalarına yük olmamalıdır. Kendisini ve ailesini başkalarına bağımlı olmaktan kurtarabilmek için çalışmalıdır.[49]

---

47 Weber, *Economy and Society*, s. 544-51. "Zâhidâne" ve "mistik" arasındaki dikotomiye dikkat çeken daha başka kimseler de vardır. Gert H. Mueller'in makalesi ("Asceticism and Mysticism") bunların başarıyla özetlenmesi sonucu ortaya çıkmış bir çalışmadır. *Mystical* [mistik] kelimesinin zıddı olup *moralistic* [ahlakçı] anlamı taşıyan *ascetical* [zâhidâne] ile muhtemelen *self-indulgent* [nefsî arzularına düşkün] kelimesinin zıddı ve daha yaygın bir kullanılıma sahip olan, *renunciant* [diğerkâm] anlamındaki *ascetic* [zâhid] terimi kolaylıkla birbirine karıştırılmaktadır. Ancak *ascetical* terimi Weber'in tercihidir ve öyle görünüyor ki biz de bu kavramı kullanmaya mecburuz.

48 Hodgson, *The Venture of Islam*, II, 200.

49 Bk. Hallâl, *el-Has ale't-ticâra*, s. 158. Ayrıca bk. Reinert, *Tawakkul*, s. 255 (Hallâl'ın eserinin Şam baskısından aktarır). Hallâl'ın eserinde bu anlamda daha pek çok nakil bulunduğu gibi daha başka eserlerde de bu tür nakiller yer alır: örneğin bk. Ahmed b. Hanbel (doğrusu Ebû Bekir el-Merrûzî), *Kitâbü'l-Vera'* (nşr. Besyûnî), s. 24

Weber'in tespitine göre, mistikler dünyayı terkedebilmek için, başkalarının onlar adına dünyada kalması düşüncesini esas alırlar. Bu da zâhidleri kızdıran bir yaklaşımdır. Weber [bu tespiti yaparken], muhtemelen manastır hayatına yönelik, erken dönem Protestan eleştirilerinden hareket etmektedir. Bununla birlikte, Ahmed [b. Hanbel]'in tevekkül konusundaki ihtiyatlı tutumundan daha açık ve net bir açıklayıcı örnek bulmak imkânsızdır. Aynı şekilde, yukarıda Mihne'ye boğun eğmeyen bazı kişilerden naklettiğimiz cemaat ilgisini ortaya koyan örnekler de, aslında bireysel tercihi öne çıkarmaktadır: yani Cemaatin bir bütün olarak yükselişi ya da çöküşü söz konusu olmayıp, Ahmed [b. Hanbel], Bekkâr [b. Hasan] ve Büveytî, diğer [müslüman] bireylerin izleyecekleri örnekler ortaya koymaktadırlar.

Cemaati korumaya yönelik ilgi, mükemmelliğe karşı bir husumet gibi görünebilir. Hodgson, erken Abbâsî döneminde geliştirilen şekliyle şeriat hakkında şunları söyler:

> Şeriatın, Medine'nin ve ardından Mervânî Arapların kültürel homojenliğine saygı mirası, artık tüm müslümanları şehirli orta sınıfın hâkim olduğu bir hayat tarzına uyum sağlamaya zorlayan bir baskı unsuru hâline gelmiş ve bu hayat tarzı kaçınılmaz olarak sıradan insanlar tarafından da benimsenmişti. Şer'î İslâm, bir dindarlık yarışı istemediği gibi, bir tek amaca hasredilmiş diğer hiçbir özel uğraşıyı da onaylamıyordu. Hiç kimseden çekinmeden dini yaşamak isteyen birisinin yapması gereken şey, en azından dışarıya karşı vasat bir uyum görüntüsü vermekti.[50]

İşte bu yüzden ehl-i hadîs mensupları, kontrollü bir riyâzetten yana olmakla birlikte karakteristik olarak aşırılıklara karşıydılar. Kısa bir süre önce Maher Jarrar tarafından özel bir incelemeye konu edildiği gibi, yalın ayak dolaşmak bu konuda uygun bir örnektir.[51] Yalın ayak dolaşmak bir tevazu işaretidir ve özellikle hadis peşinde koşmak [talebü'l-hadîs], cenaze merasimlerinde yürümek gibi topluca yapılan dinî faaliyetlerde kendisini

50 Hodgson, *The Venture of Islam*, I, 344.

51 Maher Jarrar, "Bišr al-Hâfî und die Barfüßigkeit im Islam", *Der Islam*, 71 (1994), s. 191-240.

gösterir.[52] Bişr el-Hâfî'nin her zaman ve her yerde yalın ayak dolaşması, her zaman ve her yerde Allah'a karşı mütevazı olmak anlamına geliyordu.[53] Fakat ehl-i hadîs pek de öyle düşünmüyordu.[54] Muhtemelen kaynaklarda daha fazla karşılaşılabilecek daha zayıf bir tevazu ifadesi de, bir binek hayvanına binmeksizin yürümektir. Örneğin Ahmed b. Hanbel'in yapmış olduğu beş hac ziyareti, yürüyerek yaptıkları ve bir binek hayvanıyla yaptıkları şeklinde bir ayırıma tâbi tutularak sayılır.[55] Böylelikle ehl-i hadîs mensupları aşırı zâhidler gibi tevazudan yana olmakla birlikte, onun fazla aşırı olmayan bir biçimini tercih etmektedirler.

Açıkça görülüyor ki, en önemli mesele ideal davranış kurallarını herkesin ulaşabileceği bir çerçevede tutabilmektir. Yarın endişesi taşıyan bir kimsenin günahkâr olacağının söylendiğini işiten Ahmed [b. Hanbel], "Kim bu kadar katı olabilir ki?" diye yakınır.[56] Asıl meselenin "ideal Medine"nin kültürel homojenliğini korumak olduğu konusunda Hodgson kadar emin değilim. Onlar böyle bir homojenliğin varlığını nasıl tespit edebilirlerdi ki? Daha da önemlisi, Medine'nin bu niteliğini onlar için cazip hâle getiren şey neydi? Bence asıl mesele daha ziyade ahlâkî taleplerin temel niteliğine saygılı olmaktı. Bir ahlâkî talep herkes için, her yerde ve her zaman kaçınılmaz olarak aynıdır. Örneğin zina bazen yasak bazen serbest değil, her zaman yasaktır; kendi ailesinin geçimini temin etmek bazen gerekli bazen vazgeçilebilir görülen bir husus olmayıp her zaman gereklidir. Şayet bir kimse, yarın endişesi duymamak gibi herkesin yapamayacağı bir şeyler yapmışsa, bu kesinlikle Allah'tan gelen bir ahlâkî talebin karşılığı değildir. Daha ziyade, "Bak neler yapabiliyorum!" tarzında bir maharet gösterisi niteliği taşımaktadır. Dolayısıyla ehl-i hadîs tarafından kaçınılmaz olarak vaktini boşa harcamak, yani azarlanmayı hak edecek biçimde dikkatini evrensel dinî görevlerden başka şeylere çe-

52 Jarrar, "Bišr al-Hâfî und die Barfüßigkeit im Islam", s. 220.

53 Jarrar, "Bišr al-Hâfî und die Barfüßigkeit im Islam", s. 231.

54 Jarrar, "Bišr al-Hâfî und die Barfüßigkeit im Islam", s. 200 vd.

55 Hallâl'a (*el-Hass ale't-ticâra*, s. 138) göre beş hac ziyaretinden ikisi, İbn Ebû Hâtim (*el-Cerh ve't-ta'dîl*, I, 304) ve Ebû Nuaym'a (*Hilyetü'l-evliyâ*, IX, 175) göre ise üçü yürüyerek yapılmıştı.

56 Ahmed [b. Hanbel (doğrusu: Ebû Bekir el-Merrûzî)], *Kitâbü'l-Vera'*, nşr. Muhiddin Nasr el-Kürdî, Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1340, s. 80.

virmek gibi algılanacaktır. İbn Kesîr, Ahmed [b. Hanbel] ve Ebû Zür'a er-Râzî'nin Muhâsibî ve çevresindeki diğer ilk Sûfîler aleyhindeki tavırlarını izah ederken böyle bir değerlendirme yapar: "Onların dünya zevklerinden uzak durma... ve etkin, titiz bir nefis muhasebesi konusunda söyledikleri şeyler, hakkında herhangi bir [ilâhî] emir bulunmayan hususlardır."[57]

Daha olumlu bir yaklaşımla, belirli bir amaca hasredilmiş özel uğraşılara yönelik ehl-i hadîs tepkisini, çok yönlülüğü teşvik etme çabası olarak da görebiliriz. Kur'an'ı ezberlemeye çalışan bir kimsenin bir yandan da mescide devam edebileceği ya da hadis öğrenebileceği [talebü'l-hadîs], ancak bu ikisini bir arada yürütemeyeceği söylendiğinde, Ahmed b. Hanbel hem mescide devam etmesinin hem de hadis öğrenmesinin gerekli olduğunu ifade etmiştir.[58]

Bu durumda, cemaatten -ehl-i hadîs tarafından tasavvur edildiği şekliyle- dışlanmanın neden kolay bir şey olmadığı ve onların cemaatinin neden birbiriyle rekabet eden gruplara ayrılmadığı soruları tam bir bulmacadır. Bunlar da mistik değil ahlâkî temellere dayanan dinî cemaatin sıradan özellikleridir. Örneğin cezalandırılmamış zina fiili, ahlâkçı yaklaşıma sahip olanlar açısından Allah'a karşı süreklilik arzeden bir hakaret gibi görünür ve zinakâr kişi kendisini cemaatten uzaklaştırmıştır. Mistikler ise aksine, bireyin işlediği zina fiilini muhtemelen İç Işığa [the inner light] havale etme eğilimindedirler.[59] Pratik cevap, her türlü dindarlığın hem zâhidâne (ahlâkçı) hem de mistik unsurlar içerdiği şeklinde olmalıdır. Ehl-i hadîs dindarlığının mistik unsurlarından birisi, insanları yanlış davranışlarından, yani günahlarından dolayı cemaatten dışlamayı reddetmeleridir. Daha dikkatli bir ifadeyle, ehl-i hadîsin müslümanları kulluk derecelerine göre sınıflandırma (Hodgson'ın ifadesiyle, "İnanan-

57 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, X, 330.

58 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 23.

Çevirenin notu: Yazarın buradaki ifadesinden/çevirisinden ne kastedildiği tam olarak anlaşılamamaktadır. Ancak aynı rivayeti bir başka çalışmasında daha özet ve anlaşılır bir biçimde şöyle aktarır: "Kur'an'ı ezberlemeye çalışan bir kimsenin, bir taraftan mescide devam ederken aynı zamanda hadis öğrenmeye çalıştığı, ancak bu ikisini bir arada yürütemediği söylendiğinde Ahmed ... şeklinde cevap vermiştir" (bk. bu kitapta s. 268).

59 Bk. Mueller, "Asceticism and Mysticism", s. 104. [İç Işık hk. bk. bu kitapta s. 282]. -çev.-]

lar arasında yegâne gerçek farklılık dindarlık derecelerine göredir") ve böylelikle hiyerarşiye dayalı bir derecelendirmeyi kabul etme başarısını gösterdikleri söylenebilir. Bu hiyerarşi sayesinde, kurallara uymayanları dışlamak zorunda kalınmayacak, yalnızca onlara mütevazı bir edayla yukarıdan bakılacaktı. Sonuç olarak, hiyerarşi ile bireysel itaat/kulluk vurgusunun birlikteliği, ehl-i hadîse göre, Allah'a itaatin/kulluğun alenî bir ritüel niteliği taşıdığı fikrini vermektedir.[60] Hukuk, her yerde vahyedilmiş bir davranış tarzını esas alıyor gibidir. *Şeriat*, bir terim olarak başka eserlerde olduğu gibi III. (IX.) yüzyıl ehl-i hadîsinin eserlerinde de oldukça az kullanılmış olmakla birlikte, göründüğü kadarıyla aslında tam anlamıyla böyle bir şeydir.[61] Dolayısıyla ehl-i hadîsin akılcı teolojiye [kelâm] dargınlıkları, onun genel geçer davranış kalıplarının bağlarından kurtulma tehdidi içermesiyle ilgili olmalıydı. Aslında Tasavvuf ve bir ölçüde *edeb* konusundaki ehl-i hadîs kuşkusu da aynı şeyle ilişkilidir.

Sûfî Dindarlığı İle Karşılaştırma

Ehl-i hadîsin dindarlığı konusunda yapılacak tanımlama, diğer kesimlerin dindarlıklarının daha net bir biçimde tanımlanması sonucunu doğurması hâlinde daha da değerli hâle gelecektir. III. (IX.) yüzyıl ortalarına kadar devam eden zühd geleneğinin sıkı sıkıya bağlı olduğu şey esas itibariyle, diğer tüm ilgilerden kopup samimi bir şekilde kendini kulluğa adamaktı. Dolayısıyla erken dönem zâhidlerin dindarlığı, hem kendilerinin çağdaşı olan hem de onlardan kısa bir süre sonra yaşamış olan ehl-i hadîsin dindarlığına benziyordu.[62] Bununla birlikte Cüneyd (ö. 911?) önderliğindeki klasik Tasavvufun ortaya çıkışından önceki dönemde bile ta-

---

60 Hukukun [fıkıh] rehberlik ettiği ve tabakât kitaplarında tekrar tekrar tasvir edildiği şekliyle müslüman hayatı, Catherine Bell'in kısa bir süre önce "ritüel-benzeri faaliyetler" diye tanımladığı şeyin birçok özelliğini taşımaktadır: şekilcilik, gelenekçilik [ehl-i hadîs tavrı], değişmezlik ve kural hâkimiyeti. Bk. Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, New York, 1997, 5. bölüm.

61 Bk. A. Kevin Reinhart, "Islamic Law as Islamic Ethics", *Journal of Religious Ethics*, 11/2, 1983, s. 188 vd.; Wilfred Cantwell Smith, "The Concept of Shari'a Among Some Mutakallimün", *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*, ed. George Makdisi, Leiden, 1965, s. 585, 598 vd.

62 Jacqueline Chabbi, Fudayl b. İyâz'ın (ö. 803: Mekke) dindarlığı ile III. (IX.) ve IV. (X.) yüzyıl Hanbelîlerinin dindarlıkları arasında gözle görünür bir benzerlik tespit eder: ☞

vır [farklılıkları] çok belirgindi. Meşhur zâhid Bişr el-Hâfî, *Kitâbü'l-Vera'* gibi Hanbelî eserlerinde sık sık karşımıza çıkar (Söz konusu eserde on sekiz yerde geçiyor; buna karşın klasik Tasavvuf'un diğer meşhur öncülerinden hiçbirisine yer verilmemiş). Ne var ki Ahmed [b. Hanbel]'in onun hakkındaki övgüleri [bile] eleştiri niteliği taşıyordu: "Eğer Bişr evlenseydi, durumu daha iyi olacaktı."[63] Massignon, Ahmed ile Bişr arasındaki uzlaşmazlığın tabakat yazarlarının ileri sürdüğünden daha derin olduğu kanaatindedir.[64]

Ahmed [b. Hanbel]'in Muhâsibî (ö. 857-58) ile ilişkileri daha kötüydü ve Muhâsibî gizlenmek zorunda bırakılmıştı.[65] Muhtemelen Ahmed'i kızdıran, her şeyden önce Muhâsibî'nin kelâmla meşgul olmasıydı ki, Muhâsibî bu yönüyle İbn Küllâb'a yakındı.[66] Ebû Zür'a er-Râzî (ö. 878) ise aynı zamanda Muhâsibî'nin zühd konusundaki eserlerini de açıkça reddediyor, yalnızca Kur'an ve hadisten öğüt almanın yeterli olduğunu söylüyordu.[67]

Ahmed [b. Hanbel], yalnızca Sûfîlerin son derece önemli olan seleflerine muhalif olmakla kalmamış, aynı zamanda Sûfîlerin belli başlı uygulamalarını da reddetmişti. [Örneğin] ibadet amacıyla oradan oraya dolaşmaya karşıydı: "*Siyâha*nın İslâm ile hiçbir ilgisi yoktur."[68] Dua etmek, Kur'an okumak ve Allah'ı zikretmek için biraraya gelen bir gruptan söz edildiğinde, Ahmed'in cevabı şöyle olmuştur: "Kur'an'ı bir mushaf-

---

bk. Chabbi, "Fudayl b. 'Iyâd, un précurseur du Hanbalisme", *Bulletin d'études orientales*, 30 (1978), s. 331-45 (özellikle 340-45).

63 Ahmed b. Hanbel (doğrusu Ebû Bekir el-Merrûzî), *Kitâbü'l-Vera'* (nşr. Besyûnî), s. 94; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII, 73.

64 Massignon, *Essai*, s. 231. Muhâsibî'nin açıkça kelâm ve fıkıh usulüyle ilgilendiği dikkate alındığında, Massignon'un Bişr ile Muhâsibî arasında yaptığı mukayese pek isabetli görünmemektedir. Zira kimse Bişr'i bu konularla ilgilendiği için suçlamamıştır.

65 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 215 vd. Göründüğü kadarıyla, Muhâsibî önce Kûfe'ye kaçmış ve oradan Ahmed b. Hanbel'e, onun kendisine karşı çıktığı konuda tövbe ettiğini bildirmiş, Ahmed ise onun tövbesini kabul etmemişti: bk. Zehebî, *Târîh*. XVIII (h. 241-250), 209.

66 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 62 vd., 233 vd.; Zehebî, *Siyer*, XI, 174 vd.; van Ess, *Hâris al-Muhâsibî*, s. 9.

67 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 215.

68 İbn Hânî', *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, II, 176.

tan okumak, Allah'ı kendi kendine zikretmek ve hadis öğrenmekle meşgul olmak yeterlidir. Bu tür amaçlar için toplanmak ise kınanacak bir bid'attir."[69] Genel olarak bakıldığında, Cüneyd[-i Bağdâdî]'nin karşılıklı istifade amacıyla yapılan düzenli toplantıları da içeren Tasavvuf anlayışı, Ahmed b. Hanbel'in pek hoşuna gitmemiş olmalıdır.

Ehl-i hadîs dindarlığının yukarıda işaret edilen iki önemli özelliği –ciddiyet ve sözleşmeye dayanan, ahlâkçı bir cemaat anlayışı- söz konusu olduğunda ise, ehl-i hadîs ile Sûfîler pek anlaşamazlar. Ciddiyet konusunda Cüneyd şunları söylemiştir: "İyi huylu bir berduşun arkadaşlığını kötü huylu bir zâhide tercih ederim."[70] Güldüğü ya da gülümsediği hiç görülmemiş bir Sûfî hakkındaki yorumlara burada geri dönecek değilim. Sözleşme esasına dayanan cemaat gündeme geldiğinde de mistiklerin eğilimi, hiyerarşi ve uzmanlaşmayı kabul eden, organik bir cemaat anlayışından yanadır. Cüneyd ve yol arkadaşları, ehl-i hadîsin müsamaha gösterdiğinden daha fazla uzmanlaşmışlardı. Örneğin, Kur'an ezberleme ve hadise hâlâ belirli bir alaka gösteriyorlarsa da, zamanlarının büyük bir kısmını açıkça diğer disiplinlere hasrediyorlar ve Sûfî adanışın beklentileriyle çatıştığında zaman zaman hadis toplamayı kesin bir dille reddediyorlardı.[71] Bilgi seviyeleri düşük zâhidlere saygı gösterme konusunda

---

69 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 255.

70 Serrâc, *Lüma'*, s. 177. "Zâhid" anlamındaki *kâri'* terimi hk. bk. Goldziher, *Introduction*, s. 127, dpn. 35.

71 Sûfîlerin de iyi muhaddisler oldukları konusunda fazlaca ısrar edilse de, Tasavvuf ile hadis rivayeti arasında belli ölçüde uzlaşmazlık olduğuna dair pek çok delil bulunmaktadır. Örneğin Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 1038) önde gelen bir muhaddisti ve yaygın kabule göre *Hilyetü'l-evliyâ*'yı kısmen büyük muhaddisler ile büyük zâhidlerin aynı geleneğin parçası olduklarını kesin bir biçimde ortaya koymak için yazmıştı. Bununla birlikte Cüneyd'in şeyhi Serî es-Sekatî'nin (ö. 867?) şu sözünü nakletmektedir (*Hilyetü'l-evliyâ*, X, 125): "Şayet bir kimse (riyazetle) işe başlar va daha sonra hadis yazmaya geçecek olursa şevkini ve gücünü kaybeder. Hâlbuki hadis yazmakla işe başlayıp daha sonra riyazet yoluna girerse (*tenesseke*) hedefine ulaşır." Açıkça görülüyor ki, *tenessük* [riyâzet] ve hadis toplamak birlikte yürütülemeyecek şeylerdi. Ebû Nuaym biraz ileride (*a.g.e.*, X, 127), Serî [es-Sekatî]'nin bir kimse tarafından kendisine hatırlatılan bir hadis rivayetini eleştirdiğini -"Bu kabir azığı değildir" diyerek- aktarır ve Serî'nin çok az hadis rivayet ettiğini belirtir. [*Hilye*'deki metin şöyledir: "(Cüneyd'in naklettiğine göre) kendisine bir hadisten söz edildiğinde Serî şu değerlendirmeyi yapmıştır: Kabir azığı konusunda bundan daha müsned bir hadis yoktur." -çev.-]

Cüneyd'in mistikler adına yaptığı savunma, açıkça hiyerarşi esasına dayanan bir İslâm cemaati anlayışına işaret etmektedir.[72]

Ancak şu kadarı var ki, klasik Sûfîlerin ehl-i hadîse seleflerinin bir kısmından daha yakın oldukları kesindi. Burada özellikle Mu'tezilî zâhidler ve kazanç (kesb) konusunda ehl-i hadîs ile aralarında ciddi bir ihtilaf bulunan Kerrâmiyye'yi kastediyoruz. Mu'tezile, en fazla akılcı teolojisi sebebiyle meşhur olmuşsa da, kesinlikle bir zühd hareketi olarak doğmuştu. Nitekim "Mu'tezile" ismi de günahkâr toplumdan rücû edişi ifade etmektedir.[73] Onlar ancak tedricen ve II. (VIII.) yüzyıl sonlarında, yani hemen hemen ehl-i hadîsin genel dinî hareketten koptuğu sıralarda genel zühd hareketinden ayrılmışlardı.[74] *Sûfî* terimi, Cüneyd ve halkasındakiler için kullanılmadan önce Mu'tezilî zâhidler için kullanılıyordu. Erken dönem Mu'tezilî zâhidler ve az çok Mu'tezile'nin zühd [asceticism] anlayışını benimseyen geç dönem Kerrâmîler, normal yollardan kazanç temin etme konusunda zaman zaman tam bir ferâgat/zühd [*renunciation*] tavrı sergiliyorlar ve sadaka ile yaşamayı daha tercihe şâyân buluyorlardı.[75]

---

72 Bk. Christopher Melchert, "The Transition from Asceticism to Mysticism", *SI*, 83 (1996), s. 69 vd. [bu kitapta s. 256-58]; Cüneyd'in *el-Vesâyâ* adlı eserine atıfla.

73 Kur'an'da da *i'tezele* fiili, İbrahim'in babasından, içinde yaşadığı toplumdan ve onların putlarından rücû edişini, kopuşunu ifade eder (bk. Meryem 19/48 vd.). Sarah Stroumsa'nın "The Beginings of the Mu'tazilah, Reconsidered" adlı makalesi, konu hakkında çok önemli bir çalışmadır.

74 Bunun bir sonucu olarak, Ahmed b. Hanbel önceleri Mu'tezilî lider Amr b. Ubeyd'den (ö. 761-62) hadis rivayet ederken, sonra onun adını zikretmeden rivayet etme yoluna gitmiş ve ancak son dönemlerinde ondan herhangi bir şey rivayet etmeyi tümüyle reddetmiştir (bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XI, 184).

75 Mu'tezile ve Kerrâmiyye hk. bk. Ess, "Mu'tazilisme", 46 (1978) s. 163-240 (özellikle 192); 47 (1979), s. 16-69. Ebû İmrân er-Rakâşî (III./IX. yüzyılda yetişmiş), ilk Mu'tezilîlerden birisiydi ve *mekâsibe* inanmıyordu (bk. İbnü'l-Murtazâ, *Klassen*, s. 77). Klasik Mu'tezile'den birisi olan Rummânî (ö. 994) *Tahrîmü'l-mekâsib* üzerine bir kitap yazmıştı (Sezgin, *GAS*, VIII, 114, no. 21). Kerrâmîlerin kesbi inkâr etmeleri konusunda bk. Josef van Ess, *Ungenützte Texte zur Karrâmîya*, Heidelberg, 1980, s. 30-32; a.mlf., "Mu'tazilisme", s. 190; Massignon, *The Passion of al-Hallaj*, III, 227; Margaret Malamud, "The Politics of Heresy in Medieval Khurasan: The Karramiya in Nishapur", *Iranian Studies*, 27 (1994), s. 43 vd. Makdisî'nin (Mukaddesî) hiçbir zaman zühd, kayırmacılık, tevazû ve dilencilikten uzak kalamadıklarını söyleyerek Kerrâmiyye ile alay edişini de burada kaydetmek isteriz (Makdisî/Mukaddesî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 41). *Kesb* daha sonraki dönemlerde Eş'arî kelâmında insanın kendi fiilleriyle ilişkisini ☞

Ehl-i hadîs ise, yukarıda belirttiğimiz gibi, herkesin kendi geçimini (ve ailesinin geçimini) temin etmesi gerektiğini güçlü bir biçimde vurguluyordu. Cüneyd'in çevresindeki Sûfîler, bâtınî zühdü tercih ederek zâhirî *tevekkûl*e karşı çıkıyorlardı.[76] Dolayısıyla onların *tevekkûl* konusundaki tavırları, klasik Sûfîlerin ehl-i hadîsi teskin edebilmek için giriştikleri orta yolu bulma çabalarının bir örneğidir. (Nîşâbûr'da Kerrâmiyye'nin bölgesel muhalifleri, Sülemî'nin "Melâmetiyye" adını verdiği mistiklerdi. Tabiatıyla Melâmetiyye'nin, V. (XI.) yüzyılın ikinci çeyreğinde kendileriyle aynı çizgide buluştuğu Bağdat Sûfîlerinin konumuna benzer bir konumu vardı.[77] Şimdilik, Basra'da yaşanan gelişmeler konusunda, Nîşâbûr'da yaşananlar kadar kesin bilgilere sahip değiliz.* Şu kadarı var ki, Sehl et-Tüsterî ve Sâlimiyye'nin hem klasik tevekkül anlayışına hem de hayatını kazanmak için çalışmaya değer verdikleri anlaşılmaktadır.)

*Ehl-i Edeb*in Dindarlığı ile Karşılaştırma

*Ehl-i edeb*in, yani kendilerini edebiyata adayanların dindarlığı, ehl-i hadîsinkinden ayrılması gereken bir diğer dindarlık türüdür. Bir kategori olarak *zühd* III. (IX.) yüzyılın *edeb* literatüründe ve hadis derlemelerinde aynı ölçüde göze çarpıyordu.[78] Muhtemelen *edeb* literatüründe hâkim olan bir tek cemaat anlayışı söz konusu değildi. Öyle görünüyor ki, diğer tüm ilgilerden kopup samimi bir şekilde kendini kulluğa adamak ve hiç değişmeyen ciddiyet, ehl-i hadîsin dindarlığı ile *ehl-i edeb*inkini birbirinden ayırıyordu. Kendini kulluğa adamak bağlamında ehl-i hadîsin

---

ifade eden bir terim hâline geldi, ancak burada üzerinde durduğumuz konu itibariyle kesinlikle böyle bir anlam taşımamaktadır.

76 Bu konuda yapılmış klasik çalışma Benedikt Reinert'in *Die Lehre vom tawakkul in der klassichen Sufik* (Berlin, 1968) adlı eseridir.

77 Bk. Sülemî, *Risâletü'l-Melâmetiyye*, nşr. Ebü'l-Alâ Affîfî (*el-Melâmetiyye ve's-sûfiyye ve ehlü'l-fütüvve* içinde) Kahire, 1945, s. 86-120. Bu konuda yapılmış en önemli çalışmalar Chabbi ("Mouvements ascétiques") ve Sviri'nin ("Hakîm Tirmidhî") makaleleridir.

* Yazar, Nîşâbûr'daki gelişmeleri bu makalesinden daha önce, Basra'daki gelişmeleri ise daha sonra yayımladığı makalelerinde ele almıştır. Bu iki makale kitabımızın son iki bölümünü oluşturmaktadır. -çev.-

78 Bk. Chabbi, "Mouvements ascétiques", s. 24. Chabbi'nin tespitlerine göre, *edeb* kitaplarının *zühd* bölümleri, mucize ve kerametleri hadis kitaplarının benzer bölümlerinden daha fazla öne çıkarmaktadır.

tercihi, iyi bir müslümanın kendisini ilgilendirmeyen şeyleri [mâlâyâni] terketmesi gerektiği ilkesinden yanaydı. Bu anlamdaki bir hadis rivayeti, ehl-i hadîse en yakın altı kişiden [*Kütüb-i Sitte* müelliflerini kastediyor] birisi olan Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 889) tarafından, bir kişinin dini için yeterli kabul edilen dört rivayet arasında sayılır.[79] Ehl-i hadîs, "kendisini ilgilendirmeyen şey" ifadesiyle kastedileni, esas itibariyle *kelâm* (spekülatif teoloji) olarak anlamış olmalıdır.[80] Bununla birlikte Irak'ta, kendisini ilgilendirmeyen şeyi terketme [ilkesinin] her türlü anlamsız merak için geçerli olduğunu ima eden hikayeler dolaşıyordu. Bir adam, bir odanın inşaatının ne kadar sürede tamamlanacağını, yani daha açık bir ifadeyle "kendisini ilgilendirmeyen bir soru" sormuş ve ardından bir ay oruç tutarak kendisini cezalandırmıştı. Bir başkası, birisine ne yaptığını sorup ardından da uyukladığı için adamı azarlaması sebebiyle, yani "kendisini ilgilendirmeyen bir şey sorduğu ve kendisini ilgilendirmeyen bir konuda konuştuğu" için, çok uzun bir süre kendi kendisini suçlamıştı.[81] Daha geniş bir anlamda ele alındığında, kendisini ilgilendirmeyen şeyi terketmek, *edeb* alanında belirgin bir yeri olan ansiklopedik bilginin peşinden gitmeyi engelleyen bir şey olmalıdır. Örneğin, rivayete göre Ebû Dâvûd kollarından birisi geniş diğeri dar bir gömlek giyer ve bunun sebebi sorulduğunda şöyle cevap verir: "Geniş olan defterler(i taşımak) içindir; diğerine ise ihtiyacım yok."[82] Zaruri olana bu kadar bağlı kalan ve daha fazlasını istemeyen bir kimseyi, *Kitâbü'l-Hayevân* [Câhız'ın] gibi bir şey eğlendirememiş olmalıdır.

---

79 من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه ["Kendisini ilgilendirmeyen şeyleri terketmesi, kişinin iyi Müslüman olduğunun göstergesidir" anlamında -çev.-] (Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, IX, 57; İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 161).

80 Ahmed [b. Hanbel], "kendisini ilgilendirmeyen şeyin ne olduğunu" soran bir kimseye, bu soruyu Mu'tezilî kadı İbn Ebû Duâd'a sorması gerektiğini söylemiştir (Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, IX, 186).

81 İbn Ebü'd-Dünyâ, *Muhâsebetü'n-nefs*, nşr. Mecdî Seyyid İbrahim, Kahire, ts., s. 42, 57 vd. Hakîm et-Tirmizî, bu hadisi naklederek açıkça tüm gereksiz fiillerin yanısıra aşırı yeme, aşırı konuşma ve aşırı servetten uzak durulması gerektiğini ifade eder (Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl fî ma'rifeti ehâdîsi'r-Rasûl*, İstanbul, 1293 = tıpkıbasım, Beyrut, ts., s. 131.

82 Zehebî, *Târîh*, XX [h. 261-280], 362 (İbn Dâse'den naklen).

O dönemde mizahın *edeb* sahasında önemli bir kategori olduğunda hiç şüphe yoktur. Hâlbuki ehl-i hadîse göre mizah, kişinin ahlâkî hassasiyetindeki ve Allah'a karşı saygısındaki gevşekliğin göstergesiydi. Basralı dilci Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 869?) genellikle makbul bir muhaddis olarak kabul edilmiyordu. Hoşgörüsüyle meşhur olan ricâl tenkitçisi İbn Hibbân el-Büstî (ö. 965), Ebû Hâtim'in çok şakacı bir kişiliğe (*mudâabe*) sahip olduğunu belirtmekle birlikte, "*ehl-i edeb*in asla kaçınamayacağı şeyler" içermesine rağmen rivayet ettiği hadislerin güvenilir (*müstakîm*) olduğunu da savunmaktadır.[83] Kanaatimizce, *edeb* sahasının sınırları ile hadis ilmini sınırları şeylerin birebir örtüşmediği burada açıkça görülmektedir. Şakaya düşkünlüğü (*kesîru'l-mudâabe*), neredeyse tek başına, kıraat alimi İbn Mücâhid'i (ö. 936) ehl-i hadîs saflarının dışında bırakmaya yetmişti.[84] Yâkût'un [el-Hamevî] anlattığı hikayeye göre, İbn Mücâhid bir grup din adamıyla birlikte bir meyve bahçesine girer. İçlerinden birisi kendisinin ciddi konuşmalardan kaçınması hakkında bir yorum yapmaya kalkınca, İbn Mücâhid tepkisini şöyle ifade eder: "Bir meyve bahçesinde nefse hâkim olmaya çalışmak (*te'âkul*), bir câmide eğlenceye dalmak (*tehâlu'*) gibidir."[85] Ehl-i hadîsin itaatin tüm zamanlarda ve her yerde aynı ölçüde talep edildiği konusundaki ısrarına karşı, *ehl-i edeb*in farklı yerlerde farklı kurallara saygı duyduğunu gösteren, bundan daha açık bir ifade bulmak hemen hemen imkânsızdır. Dolayısıyla *edeb*in esas itibariyle mescidlerde/câmilerde değil evlerde öğretilecek olması ve ehl-i hadîsin İbn Kuteybe (ö. 889?) ve İbn Ebü'd-Dünyâ (ö. 894) gibi şahsiyetleri benimsememiş olması şaşırtıcı değildir.[86]

Aynı zamanda, III. (IX.) yüzyılın farklı kelâmî gruplara mensup müslümanları arasında dindarlık açısından pek çok ortak nokta mevcuttu. Örneğin "uzanıp yatmamak" farklı kesimlere göre mükemmel bir âdâb-ı muâşeret kuralı olarak kabul ediliyordu. (Müslüman onurunun

---

83 Ebû Hâtim hakkındaki değerlendirmeler için bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV, 257 vd.

84 İbnü'n-Nedîm, *Fihrist* [Flügel], s. 31 (üçüncü fen, birinci makâle).

85 Yâkût [el-Hamevî], *İrşâdü'l-erîb* [Leiden], II, 119 = [Beyrut], II, 523.

86 İbn Kuteybe'nin reddedilişini, ehl-i hadîs eğilimini tam Mütevekkil tarafından müsait hâle getirildiği sırada benimsemiş olmasına bağlayan Gérard Lecomte'a katılamadığımızı belirtmek isteriz: bk. Gérard Lecomte, "Le problème d'Abû 'Ubayd", *Arabica*, 12 (1965), s. 164; a.mlf., *Ibn Qutayba*, 2. Kısım, 1. Bölüm. Bir zâhid olarak İbn Ebü'd-Dünyâ'nın konumu hakkında çağdaş araştırmacılar arasındaki kafa karışıklığı hk. bk. Chabbi, "Mouvements ascétiques", dpn. 24.

bundan daha iyi bir ifadesi olabilir mi?) Ehl-i hadîs ile başlayacak olursak; Ahmed [b. Hanbel], Horasanlı muhaddis İbrahim b. Tahmân'dan (ö. 784-85?) söz edildiğinde, hasta olmasına karşın oturur vaziyete gelmiş ve şu açıklamayı getirmişti: "Yatarak sâlih kimselerden söz etmek yakışık almaz."[87] Ahmed'in halefi Abdülvehhâb, namaz esnasında bir yere dayanma konusunda şöyle uyarıda bulunmuştu: "Kendisini hâlsiz hisseden kimsenin oturup sonra ayağa kalkması daha iyidir."[88] Çok önemli bir muhaddis olmamakla birlikte meşhur bir kıraat alimi olan Ebû Bekir b. Ayyâş (ö. 809?), hadis ile *edeb* arasında bir yerde duruyordu.[89] Rivayete göre kırk yıl boyunca hiç uzanıp yatmamış olması, sergilediği pek çok riyâzet örneğinden birisiydi.[90] Selm b. Sâlim (ö. 810?) bir Mürcî idi, dolayısıyla ehl-i hadîse mensup değildi ve rivayet ettiği hadisler onlar tarafından kabul edilmiyordu.[91] O da hiç yatarken görülmemişti.[92] Sûfîlere dönecek olursak; ölüm döşeğindeki hâli dışında, Serî es-Sekatî'nin yattığına hiç rastlanmamıştı.[93] Kendisine bir döşekte yatması teklif edildiğinde, Sûfî İbrahim el-Havvâs (ö. 903-4?) şöyle demişti: "Yaratılmış bir şey üzerinde yatmayı reddediyorum."[94] Açıkça görülüyor ki, ayaklarını uzatmadan oturmak ya da dik durmak İslâmî tasavvurda makbul bir davranış tarzıydı. Bu türden ortak kabule mazhar olmuş az sayıda davranış biçimi vardır ki, bunlar kelâmî farklılıkları aşmış bir cemaat hissi uyandırıyordu. Daha sonraki yüzyıllarda ortaya çıkacak olan birleşik Sünnî cemaat anlayışının temeli de bu duyguya dayanmaktadır.

---

87 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VI, 110.

88 Ahmed b. Hanbel (doğrusu Ebû Bekir el-Merrûzî), *Kitâbü'l-Vera'* (nşr. Kârût), s. 89.

89 *Kütüb-i Sitte*'nin beşinde adı geçmekle birlikte, ricâl tenkitçileri onun güvenilirliği konusunda pek iyi değerlendirmeler nakletmezler. Bu değerlendirmeler için bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, XII, 34-37. Ahmed b. Hanbel'in [doğrusu Ebû Bekir el-Merrûzî'nin] *Kitâbü'l-Vera'*ında (nşr. Besyûnî, s. 70) kendisinin Kur'an [*halku'l-Kur'ân*] konusundaki görüşü aktarılır.

90 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV, 380.

91 Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, IX, 142-44.

92 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, V, 141 [doğrusu "IX, 141" -çev.-].

93 Kuşeyrî, *Risâle* (Kahire, 1318), s. 12 = (nşr. Abdülhalîm Mahmud ve Mahmud b. eş-Şerîf, Kahire, 1972), I, 80.

94 [Abdülkerim b. Muhammed er-]Râfi'î, *Kitâbü't-Tedvîn fî zikri ehli'l-'ilm bi Kazvîn*, [Süleymaniye Ktp.], Lâleli, nr. 2010, vr. 120b.

Sonuç

Ehl-i hadîs, yaklaşık olarak II. (VIII.) yüzyılın sonlarında farklı bir grup olarak ortaya çıktı ve IV. (X.) yüzyılda önemini kaybetti. Tarihçiler, onların IV. (X.) yüzyılda Bağdat'ta yaşayan ve zaman zaman Şiîlere karşı ayaklanan takipçilerinden genellikle "Hanbelîler" ya da sadece "el-âmme (avam)" diye söz ederler. Bu arada onların kendilerini adlandırmak için kullandıkları *Ehl-i sünnet* tabirini, Şîa dışındaki hemen hemen tüm gruplar kendileri için kullanmıştır. Hatta Mu'tezilîler bile, fiilen çoğunluğu teşkil etmemelerine rağmen, aslında öyle olması gerektiği düşüncesinden hareketle kendilerini *Ehl-i sünnet ve'l-cemaat* diye adlandırıyorlardı.[95] (Ehl-i hadîsin dindarlığı ile III. (IX.) yüzyıl Şiîlerinin dindarlığı arasında bir karşılaştırma yapmadım, ancak böyle bir karşılaştırmanın yapılması gerektiğini düşünüyorum. En azından Şiî hareketin bir kanadı, Şîa hadislerinde görülebilecek birçok benzerlik taşıyabilir).

Bununla birlikte belirli bir dönemde ehl-i hadîsin önemi büyüktü. Halife Me'mûn onların etkisini kırmak için büyük bir çaba sarfetti. Mütevekkil ve sonraki halifelerin birçoğu ise en azından onların bir grubuyla ilişki kurmaya çalıştılar.[96] Bunun nedeni, belirli ölçüde, onların geliştirdikleri programın geniş halk kesimlerinin ilgisine mazhar olması ve buna bağlı olarak pek çok müslüman düşünürün kendilerini onunla özdeşleştirmesiydi. Programları aşırı bir model olmasına ve uzun süre varlığını sürdürebilmesini sağlayacak ölçüde tüm kesimleri kapsayıcı [*catholic*] olmamasına rağmen, dünden bugüne onların dindarlık biçimleri evrensel olarak muteber kabul edilen ideal İslâm'a ruh vermiştir.[97]

---

95 [Kâdî] Abdülcebbâr, *Fadlü'l-i'tizâl*, s. 187. Bağdat Mu'tezilesi'nin lideri Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin (ö. 931?) eserleri arasında *Kitâbü's-Sünne ve'l-cemâa* adında bir eser bulunmaktadır: bk. Johann Fück, "Neue Materialien zum Fihrist", *ZDMG*, 90 (1936), s. 305. Bu metinlere dikkatimi çeken Patricia Crone'a teşekkür ederim.

96 Daha fazla bilgi için özellikle bk. Hinds, "Mihna"; Christopher Melchert, "Religious Policies of the Caliphs from al-Mutawakkil to al-Muqtadir", *ILS*, 3 (1996), s. 316-42 [bu kitapta 2. makale].

97 "İdeal", "normatif", "muteber" ve "yaşanan" İslâm için bk. J. D. J. Waardenburg, "Official and Popular Religion as a Problem in Islamic Studies", *Official and Popular Religion* (ed. Pieter Hendrik Vrijhof ve Jacques Waardenburg, The Hague, 1979) içinde, s. 340-86.

Ehl-i hadîsi, yalnızca ayrıntılı ve karmaşık kuramlar geliştirmeye inatla karşı çıkışlarından hareketle, can sıkıcı kimseler olarak değerlendirme konusunda, İslâm hukuku ve İslâm teolojisi araştırmacıları arasında yaygın bir kanaat mevcuttur. Aynı şekilde İslâm mistisizmi araştırmacıları da, sırf ezoterizme* şüpheyle bakmalarından hareketle onları can sıkıcı kimseler olarak görürler. Bu arada *edeb* araştırmacıları ise onları öncelikle asık suratlılık ve somurtkanlık açısından değerlendirmiş olmalıdırlar. Ancak söz konusu araştırmacılar, ehl-i hadîsin karmaşık kuramlar geliştirmenin, mistisizmin ve edebiyatın büyüsüne neden kapılmadıklarını yorumlayamadıkları gibi fakihlerin, kelâmcıların, Sûfîlerin ve edebiyatçıların da ehl-i hadîsin programını neden bu kadar fazla benimsediklerini (örneğin, hukuku ve teolojiyi esas itibariyle bir yorum/tefsir faaliyeti olarak yeniden tanımlamalarında olduğu gibi) doğru bir biçimde açıklayamamaktadırlar. Doğrusunu söylemek gerekirse, bir kimseyi sadece bir koluna ihtiyaç duyduğu için düzgün görünmeyen bir elbise giymeye sevkeden ihlâs bizleri duygulandırmalıdır. İslâm medeniyetini anlamlı kılan bu ihlâsı takdir etmeliyiz.

* Ezoterizm: Yalnızca seçkin bir azınlığa hitap eden, bâtınî ilim anlayışı; mistik seçkincilik. -çev.-

9

ERKEN DÖNEM ZÂHİDLER ve HADİS RİVAYETİ*

Klasik Tasavvuf, III. (IX.) yüzyılın son çeyreğinde Bağdat'ta belirgin hâle geldi.[1] XI. yüzyıl başlarında [h. IV. yüzyıl sonları ve V. yüzyıl başları] yaşayan biyografi/tabakât yazarları, Tasavvuf için sahâbe nesline kadar uzanan mânevî bir silsile oluşturmayı başardılar. Onlar, Sûfîlerden bir önceki nesli "zâhidler" (*zühhâd*, *nüssâk* veya *'ubbâd*) diye tanımladılar.[2] Zâhidler dünyevî zevklerden mahrum bir hayat sürüyorlar, zamanlarının normalden çok daha fazlasını Kur'an okumaya ve ibadete ayırıyorlar, hayata bakışları da genellikle ciddiyet ve ağırbaşlılık esasına dayanıyordu.[3]

---

* Yazarın, *The Muslim World* (92, Fall 2002) adlı dergide yayımlanmış olan "Early Renunciants as *Hadîth* Transmitters" adlı makalesinin çevirisidir. -çev.-

1 Burada "klasik Tasavvuf" ile kastedilen, Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 298/911?) çevresinde belirginleşen, ruh ve gönül dinginliği ile içe dönük pasif bir dindarlık anlayışına dayanan [quietist] mistik akımdır. Klasik Tasavvufun daha geç bir dönemde Horasan'a girişi konusunda bk. Chabbi, "Mouvements ascétiques" (s. 5-72). Diğer bölgelerdeki –örneğin Basra'daki- durum henüz araştırılmaya muhtaçtır. Ancak şimdilik Alexander Knysh'in *Islamic Mysticism: A Short History* (Leiden, 2000) adlı çalışmasına, ayrıca önde gelen şahsiyetler hakkında Gramlich'in eserine (*Alte Vorbilder des Sufitums*) bakılabilir. [Yazarın daha sonra kaleme aldığı "Basran Origins of Classical Sufism (Klasik Tasavvuf'un Basra'daki Kökleri)" adlı makalesinin çevirisi bu kitabın 10. makalesidir. -çev.-]

2 Bugüne ulaşmış olan en önemli tabakât kitapları, Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Kitâbü Tabakâtü's-sûfiyye*'si ile Ebû Nuaym'ın (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-evliyâ*'sıdır.

3 Ofer Livne-Kafri'nin "Early Muslim Ascetics and the World of Christian Monasticism" (*Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 20, 1996, s. 105-29) adlı makalesi. II. (VIII.) ⇨

İçlerinde sürekli Allah'ı düşünmekten söz edenler bulunmakla birlikte, [Allah ile] karşılıklı aşk ve mistik nitelikli bütünleşmeye [*cem'*] dair fikirler henüz ortaya çıkmamıştı. Çok azı yünlü giyecekler giyiyordu. Fakat III. (IX.) yüzyıl sonlarına kadarki dönemde açıkça *sûfiyye* diye kendilerinden söz edilenler ise, daha sonraki Sûfî tabakâtı yazarlarınca "öncüler" olarak tanımlanmayan, önemsiz ve itibarsız şahsiyetlerdi.[4] Çağdaş araştırmalar da büyük ölçüde, Tasavvuf'un daha önceki zühd geleneği içinden doğup geliştiği tezini teyit etmektedir.[5]

Sûfî tabakâtı yazarlarına göre, daha önceki bu zâhidlerin [*renunciants*] büyük bir çoğunluğu aynı zamanda hadis râvisi olarak da faaliyet gösteriyorlardı. (Ben genellikle *zühhâd* ve *nüssâk* terimlerinin karşılığı olarak "ascetics" yerine, Michael Cooperson'ın bana önerdiği "renunciants" ifadesini kullanıyorum. Amacım, Max Weber tarafından ileri sürüldüğü[6] gibi mistisizmin "asketisizme" karşı olduğunu ima etmekten kaçınmaktır.* Bizim tarafımızdan yeniden inşa edilmiş şekliyle, III. (IX.) yüzyılda yaşayan ehl-i hadîsin (fıkıh ve kelâm alanında ağırlıklı olarak aklî tefekkürü değil hadisi esas alanlar) dindarlığı, Tasavvuf kaynaklarının takdim ettiği şekliyle II. (VIII.) yüzyıl zâhidlerinin dindarlığıyla aynıydı.[7] Dola-

---

yüzyıl zâhidlerini diğerlerinden ayıran uygulamalar hakkında yapılmış yararlı bir araştırmadır.

4 Açıkça "Sûfî" olarak adlandırılan daha önceki zâhidlerin mistisizmle karakterize edilmeleri çok karşılaşılan bir durum değildir. Onlar genellikle "iyiliği emredip kötülüğü yasaklayan" kişiler olarak tanımlanırlar. Örneğin Mu'tezile içinde böyle bir kesim vardı (onlar hakkında bk. Arberry, "New Material on the *Kitâb al-Fihrist* of Ibn al-Nadîm"). Bernd Radtke'nin de belirttiği gibi (Radtke, "Tasawwuf", *EI*², [X, 313 vd.]), "Sûfî" teriminin Cüneyd-i Bağdâdî'nin çevresindeki mistikler için kullanılır hâle gelmesinin nasıl ortaya çıktığı konusu henüz aydınlatılabilmiş değildir.

5 Bk. L. Massignon, *Essai* (Paris, 1954). Bu eserin İngilizce çevirisi de yayımlanmıştır: *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, İngilizceye çeviren: Benjamin Clark, Notre Dame, 1997.

6 Weber, *Economy and Society*, s. 544-51. "Zâhidâne" ve "mistik" arasındaki dikotomiye dikkat çeken daha başkaları da bulunmaktadır. Mueller'in makalesi ("Asceticism and Mysticism") bunların başarıyla özetlenmesi sonucu ortaya çıkmış bir çalışmadır.

* Yazar "zâhid" kavramının karşılığı olarak *ascetical* ya da *renunciant* kelimelerinin tercihi konusunda kesin bir kanaate ulaşamadığını daha önce ifade etmişti (bk. bu kitapta s. 294). Yazarın bu konudaki tercihiyle ilgili olarak ayrıca bk. s. 349. -çev.-

7 Bir giriş olarak Chabbi'nin "Fudayl b. 'Iyâd, un précurseur du Hanbalisme" adlı makalesine bakılabilir.

yısıyla hadis ile Tasavvuf ortak kökenlere sahipti (örneğin, hadis derleyicilerinin kendi aralarından belli sayıdaki belirli kişileri, daha sonraki dönemlerde Sûfîlerin gözde kavramlarından birisi olan *abdâl* terimiyle tanımlamış olmaları[8] bunu teyit etmektedir). Peki, hadis ve Tasavvuf tam olarak ne zaman birbirinde ayrıldı?

Zengin ricâl tenkidi edebiyatı, hadis derleyicilerinin ve tenkitçilerinin zâhid selefleri hakkında ne düşündüklerini bizlere sunmaktadır. Şunu ifade etmeliyiz ki, III. (IX.) yüzyılın önde gelen ricâl tenkitçileri (hadis râvileri hakkında değerlendirme yapanlar), II. (VIII.) yüzyıl sonlarında yaşamış olan zâhidleri –en azından birer hadis râvisi olmaları açısından– büyük ölçüde ihmal etmişlerdir. Hâlbuki onlar, haklarında değerlendirmede bulundukları kişilerin çoğuna saygılı davranma eğilimindeydiler. Kendi çağdaşları olan zâhidlere karşı ise daha şüpheci bir tavır geliştirmişler ve onların rivayet ettikleri hadislerin çok daha fazlasını gözden düşürmüşlerdir. Nihayet III. (IX.) yüzyıl sonlarına doğru klasik Tasavvufun gelişmesiyle birlikte, mistik gelenek kendi yolunu çizmiş oldu. Her ne kadar bu yolun bağlıları hadis rivayet etmeye devam etmişlerse de, IV. (X.) yüzyıl ve sonrasında yaşayan hadis uzmanları onları neredeyse tamamen yok saymışlardır.

Ricâl Tenkidi Kitaplarında Zâhidler

Hadis rivayeti ile zâhidâne ve mistik uğraşıların ortaya çıkardığı kültür arasında hiçbir çatışma olmadığı kanaati, Batılı araştırmacılar arasında oldukça yaygındır (Batılı araştırmacıları çoğu zaman çağdaş Müslümanlara karşı Tasavvuf'u savunurken görürüz ki, bu benim hiçbir zaman içinde yer almak istemediğim bir tartışmadır[9]). George Makdisi'ye göre, Sûfîlerin çoğu hadis rivayet ettikleri sürece Tasavvuf tam anlamıyla "Sünnî" olmak zorundaydı:

---

8 Bk. Goldziher, "Abdâl", *EI²* [I, 94] (Sûfîlerce kullanılan şeklini vurgular); J. Chabbi, "Abdâl", *Encyclopaedia Iranica*, [I, 173-74] (erken dönemde hadis ile arasındaki ilişkiye dikkat çeker).

9 Tasavvuf karşıtlığı hakkında bk. Bernd Radtke ve Frederick de Jong (ed.), *Islamic Myticism Contested*, Leiden, 1999; Elizabeth Sirriyeh, *Sufis and Anti-Sufis*, Richmond, 1999; Alexander Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition*, Albany, 1999.

> En başından itibaren hadis, eğitim-öğretimin aracıydı. Sûfî tabakâtı eserleri hadis uzmanlarının [*tradition-experts*] adlarıyla doludur. Hiçbir zaman bir Sünnî olmayan Tasavvuf sorunu olmamıştır; zira Tasavvuf, İslâmî ilimler içinde "Sünnîlik" vasfını en fazla taşıyan hadisin güvencesi altındaki Sünnî İslâm'ın bir parçası olarak gelişmiştir.[10]

Zâhidler ve Sûfîler hakkında yazılmış erken dönem tabakât kitaplarında ele alınan isimlerin pek çoğunun, bilfiil hadis rivayetinde bulunan hadis râvileri olarak tanıtıldıkları konusunda Makdisi kesinlikle haklıdır. Hatta hadis râvileri listelerinde yer alan zâhidlere bir göz atmak suretiyle, hadis rivayet eden zâhidlerin hadis uzmanlarınca ne kadar takdir edildiklerini de söylemek mümkündür. İşte bu çalışmanın ilk adımını da böyle bir inceleme oluşturmaktadır.

En elverişli Tasavvuf tarihi kaynağı, Sülemî'nin (ö. 412/1021: Nîşâbûr) kayıp olan *Târîhu's-sûfiyye* adlı eserinin bir özeti niteliğindeki *Tabakātü's-sûfiyye*'sidir. *Târîhu's-sûfiyye*'de 1000 isim yer almasına karşılık, *Tabakāt* 100 isim içerir ve bunlar, her birisi yirmi şahıstan oluşan beş nesil/tabaka hâlinde tasnif edilmiştir.[11] Birinci nesil/tabaka, kronolojik olarak İbrahim b. Edhem (ö. 163/779-80?: Şam) ile Hamdûn el-Kassâr (ö. 271/884-85: Nîşâbûr) arasındaki isimleri, yani denilebilir ki, büyük ölçüde klasik Sûfîlerin öncüleri olan zâhidleri içermektedir. İkinci nesil/tabaka, Ahmed b. Ebü'l-Verd'den (ö. 263/877: Bağdat) Ebû Ali el-Cûzcânî'ye (ö. yak. 320/932) kadar devam etmekte ve -kelimenin tam anlamıyla- Sûfîlerin ilk neslinin büyük bir kısmını içermektedir. Üçüncü nesil/tabaka ise Ebû Hamza el-Bağdâdî (Sülemî, 289/901-2 yılında vefat ettiğini söyler) ile başlar ve Ebü'l-Hasan İbnü's-Sâiğ ed-Dîneverî (ö. 331/943: Eski Kahire) ile sona erer.

Şimdi de bu şahısların hadis râvisi olarak ne kadar yer tuttuklarını görelim (aşağıdaki listede bir kişi şayet "aktif" olarak hesaba katılmış-

---

10 George Makdisi, "The Sunni Revival", *Islamic Civilization 950-1150*, ed. D. S., Oxford, 1973, s. 163.

11 Sülemî'nin *Târîh*'i ve *Tabakāt*'ı hakkında Pedersen'in *Tabakātü's-sûfiyye*'ye [Leiden, 1960] yazdığı girişe (özellikle s. 50-62) ve daha yeni bir çalışma olmak üzere Jawid A. Mojaddedi'nin *The Biographical Tradition in Sufism* (Richmond, 2001) adlı eserine bakılabilir.

sa, bu demektir ki, Sülemî onun hadis rivayet ettiğini söylemiştir; şayet "kabul edilmiş" olarak hesaba katılmışsa, şu dört kitaptan birisinde ya da daha fazlasında bir hadis râvisi olarak güvenilir bulunmuş demektir: Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd*'ı, Zehebî'nin *Târîhu'l-İslâm*'ı, İbn Hacer el-Askalânî'nin *Tehzîbü't-Tehzîb*'i ve *Lisânü'l-Mîzân*'ı[12]):

Nesil/Tabaka	Aktif	Kabul Edilmiş	Kabul Edilmemiş
1	17 (85%)	7 (35%)	13 (65%)
2	14 (70%)	2 (10%)	18 (90%)
3	3 (15%)	2 (10%)	18 (90%)

Tablo 1: Sülemî'nin Tabakât'ında yer alan isimlerin hadis râvisi olarak tasnifi

Giderek azalan bir eğilim açıkça görülmektedir. Her nesilde daha az sayıda Sûfî bilfiil hadis rivayetiyle meşgul olmuş ve özellikle IV. (X.) yüzyılda, hadis tenkitçilerinin hesaba katmak zorunda oldukları aktif râvilerin oranında çok belirgin bir düşüş yaşanmıştır. Ayrıca oranların en yüksek olduğu ilk nesildekilerin çoğunluğu (üçe karşı dört) güvenilir kabul edilmesine karşın, ikinci nesildekilerin hiçbirisi güvenilir bulunmamıştır.

Bir diğer önemli Tasavvuf tarihi kaynağı, Ebû Nuaym'ın (ö. 430/1038: İsfahan) *Hilyetü'l-evliyâ*'sıdır.[13] Bu eser Müslüman zâhidlerin biyografilerini içerir ve onları, Hulefâ-i Râşidîn'den başlayarak IV. (X.) yüzyılın meşhur Sûfîlerine kadar yüzeysel bir kronolojik tasnife tabi tutar. *Hilyetü'l-evliyâ*, ele aldığı şahısların hadis râvisi olarak yürüttükleri faaliyete özellikle vurgu yapar; zira biyografilerin büyük bir kısmı, ilgili

12 Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071: Bağdat) *Târîhu Bağdâd*'ı, esas itibariyle hadis râvileri olmak üzere Bağdat'ta yaşamış ya da en azından Bağdat'tan geçmiş olan şahısları kapsayan bir tabakât kitabıdır. Zehebî'nin (ö. 748/1348?: Şam) *Târîhu'l-İslâm*'ı, hadis râvileri ağırlıklı olmak üzere tüm bölgelerde yaşayan Müslümanların yer aldığı çok hacimli bir tabakât kitabıdır. İbn Hacer'in (ö. 852/1449: Kahire) *Tehzîbü't-Tehzîb*'i, *Kütüb-i Sitte*'de geçen hadis râvilerini toplayan bir tabakat kitabı olup Mizzî'nin (ö. 742/1341: Şam) *Tehzîbü'l-kemâl* adlı eserinin gözden geçirilmiş bir hâlidir. *Lisânü'l-Mîzân* ise, Zehebî'nin *Mîzânü'l-i'tidâl* adlı eserinin gözden geçirilmesi ve *Tehzîbü't-Tehzîb*'de geçen isimlerin atılmasıyla ortaya çıkmış bir eserdir.

13 Bk. Raif Georges Khoury, "Importance et authenticité des textes de Hilyat al-awliyâ", *SI*, 46 (1977), s. 73-113; Mojaddedi, *The Biographical Tradition in Sufism*, 2. bölüm.

şahsın rivayet etmiş olduğu hadislerden yapılmış örnek alıntılarla sona ermektedir. Doğrusu İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200: Bağdat), Ebû Nuaym'ı öfkeli bir tonla eleştirmiş ve *Hilye*'yi sadece ele aldığı şahısların karakterleri hakkında fikir veren seçme hikâyelerle sınırlandırması ve onların rivayet ettikleri hadislere ya da tefsire dâir görüşlerine yer vermemesi gerektiğini belirtmiştir.[14] İbnü'l-Cevzî ayrıca Ebû Nuaym'ı, ilk dört halife, Sûfyân es-Sevrî, eş-Şâfiî, Ahmed b. Hanbel vb. pek çok erken dönem şahsiyetini hatalı bir biçimde Tasavvuf ile irtibatlandırmakla da itham eder.[15] Çağdaş eleştirmenler de onun izinden giderek, *Hilyetü'l-evliyâ*'nın Tasavvuf'u meşrûlaştırmak amacıyla yapılmış ustaca bir çalışma olduğunu ileri sürmektedirler. Çağdaş araştırmalara örnek olmak üzere Hamid Dabashi'den bir alıntı yapalım:

> (Hallâc çizgisini benimseyen) Harakânî'nin karşısında Ebû Nuaym el-İsfahânî yer alır... Onun *Hilyetü'l-evliyâ* adlı muazzam derlemesi, İslâm mistisizmi için saygın ve meşrûiyeti kendisinden kaynaklanan [*self-legitimizing*] bir silsileyi yeniden inşa etme yolunda atılmış cesur bir adımdır. Zira bu çalışma sayesinde, Müslüman mistiklerin ilk nesilleri Hulefâ-i Râşidîn'e kadar geri götürülmüş; dolayısıyla [Hz.] Ebû Bekir, [Hz.] Ömer, [Hz.] Osman ve [Hz.] Ali ilk Sûfîler arasında değerlendirilmiş olmaktadır.[16]

Ancak bu konuda benim şüphelerim var. Ebû Nuaym'ın kendisi bir Sûfî olmaktan ziyade bir hadis uzmanı olarak öne çıkıyordu.[17] Güvenilir bilgilere sahip olup olmadığı konusunda ne düşünürsek düşünelim, acaba onun gerçekten Hulefâ-i Râşidîn'in dindarlığı ile ilgilendiğini kabul

---

14 İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve* (nşr. Muhammed Abdülmuîd Han, 4 cilt, Haydarâbâd, 1355-56; 2. bs., 1968), I, 2 = (nşr. İbrahim Ramazan ve Said el-Lahhâm, 2 ciltte 4 cilt, Beyrut, 1409/1989), I, 6 vd.

15 İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve* (Haydarâbâd), I, 3 = (Beyrut), I, 6 vd.

16 Hamid Dabashi, "Historical Conditions of Persian Sufism During the Seljuk Period", *Classical Persian Sufism* (ed. L. Lewisohn, New York, 1993) içinde, s. 142.

17 Zehebî'nin Ebû Nuaym'ın biyografisinde ortaya koyduğu hadis ve Tasavvuf dengesi dikkate alınmalıdır: bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXIX (h. 421-440), 274-80 (kaynaklarla birlikte). J. Pedersen, daha ümitsiz bir şekilde onun Sûfîliği hakkında bilinen çok az malumatı toplamaya çalışmıştır (bk. J. Pedersen, "Abû Nuaym al-Isfahânî", *EI²* [I, 142]).

etmemiz mi gerekiyor? Ayrıca Ebû Nuaym, sahâbe ve tâbiînin zühd hayatı hakkındaki bu ciltler dolusu malumatı kendisi icat etmedi. Aksine bu malumat, ilk dindar müslümanların ve daha sonraki zâhidlerin hadis râvilerince nasıl hatırlandıkları konusunda bir kanıt olarak kullanılmalıdır. Son olarak anakronizme düşmemeye de dikkat etmeliyiz. Zira hadis râvileri, müfessirler ve Sûfîleri birbirinden ayıran çizgiler belki İbnü'l-Cevzî'nin döneminde belirginleşmiş olabilir; ama *Hilyetü'l-evliyâ* açıkça ortaya koymaktadır ki, Ebû Nuaym'ın yaşadığı dönemde o kadar belirgin değildi.

Hilyetü'l-evliyâ'nın ilk ciltlerinde yer alan zâhidlerin büyük çoğunluğu aynı zamanda önemli hadis râvileridir. Örneğin, Basralı tâbiînî inceledikten sonra Medineli ve Mekkeli tâbiîne geçen üçüncü ciltte elli ayrı biyografi yer alır. Ebû Nuaym bu elli ismin hepsini bilfiil hadis rivayetiyle meşgul olan kişiler olarak tanıtır. Bunlardan kırk altısı aynı zamanda *Kütüb-i Sitte*'de karşılaşabileceğimiz râvilerdir. *Kütüb-i Sitte*'de yer almayan dört râviden üçü de, en azından İbn Ebû Hâtim tarafından hadis râvisi olarak değerlendirilmiş ve kabul edilmiştir.[18] Kısaca tamamı bilfiil hadis rivayetinde bulunmuş ve bu elli kişiden kırk dokuzu hadis râvisi olarak "kabul edilirken" sadece bir tanesi "kabul edilmemiştir". Daha sonraki nesillerde ise durum oldukça farklıdır. Aşağıda, eserin yayımlanan son üç cildinde yer alan isimlerle ilgili bir özet sunulmuştur:

Ölüm Tarihleri	Aktif	Kabul Edilmiş	Kabul Edilmemiş
H. 151-200	29 (62%)	24 (51%)	23
H. 201-250	31 (32%)	19 (19%)	79
H. 251-300	24 (41%)	4 (7%)	54
H. 301'den sonra	18 (31%)	4 (8%)	55

Tablo 2: Ebû Nuaym'ın Hilyetü'l-evliyâ'sında yer alan isimlerin hadis râvisi olarak tasnifi

18 İbn Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 327/938: Rey), *el-Cerh ve't-ta'dîl* adlı eserinde erken dönem hadis râvilerinden yaklaşık on dokuz bin tanesini, kendilerinden hadis aldıkları ve kendilerine hadis rivayet ettikleri şahısların adlarıyla birlikte listeler. Ele aldığı şahıslardan yarısına yakının da güvenilir olup olmadıkları konusunda değerlendirmeler aktarır.

(Ebû Nuaym, ele aldığı şahısların çoğunun ölüm tarihini vermez; bu yüzden buradaki ölüm tarihleri büyük ölçüde benim Ebû Nuaym'a kadar uzanan uzun isnad zincirlerinden çıkararak elde ettiğim sonuçlardır.) Açıkça görülmektedir ki, daha fazla sayıda zâhid, hadis râvisi olmaktan ziyade zâhidliğiyle hatırlanmıştır. Ebû Nuaym'ın ele aldığı şahıslar içerisinde hadis râvisi olarak tanıtılanların sayısı Sülemî'ye nazaran daha fazladır. Hiç şüphesiz bunun nedeni, Ebû Nuaym'ın da bir hadis derleyicisi olması ve yazdığı tabakât kitabını diğer hadis derleyicileri ile doldurmuş olmasıdır. Bununla birlikte açıkça bir düşüş eğilimi gözlenmektedir: İlk zâhidlerin çoğu, III. (IX.) yüzyılın önde gelen ricâl tenkitçileri tarafından hadis râvisi olarak kabul edilebilecek derecede önemli râviler olmakla birlikte, III./IX. ve IV. (X.) yüzyıl zâhidlerinden sadece birkaçı bu derecede önemli râvilerdi. Bu erken dönem zâhid hadis râvilerinin aldıkları gerçek puanlar da aynı şekilde düşüktür. Genel olarak bakıldığında, h. 250 ya da daha öncesinde vefat etmiş olup da hadis râvisi olarak "kabul edilenler" içinde olumsuz değerlendirmeye muhatap olanlar, olumlu değerlendirmeye muhatap olanların yaklaşık üç katı kadardır. H. 250'den sonra vefat edip de hadis râvisi olarak kabul edilenler hakkındaki kabul ve red değerlendirmeleri ise hemen hemen aynı orandadır.

Son olarak, karşılaştırma amacıyla biraz daha farklı bir tablo sunacağız; Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd*'ında yer alan zâhidler, *Tehzîbü't-Tehzîb*'de ya da *Lisânü'l-Mîzân*'da nasıl görünüyorlar:

Ölüm Tarihleri	Aktif	Kabul Edilmiş	Kabul Edilmemiş
H. 151-200	2 (40%)	5 (56%)	3
H. 201-250	24 (71%)	6 (25%)	18
H. 251-300	22 (28%)	6 (27%)	18
H. 301-350	13 (25%)	3 (23%)	10

Tablo 3: Târîhu Bağdâd'da yer alan zâhidlerin/Sûfîlerin hadis râvisi olarak tasnifi

Önceki tablolar gibi bu tablo da, hem hadis râvisi olarak gözle görünür biçimde etkin olmuş zâhidlerin oranında hem de ricâl tenkitçilerinin ilgisine mazhar olan zâhid hadis râvilerinin oranında –ikincisinde çok daha aşırı olmak üzere- zaman içerisinde bir düşüş yaşandığını gösteriyor. Hadis râvilerinin mazhar olduğu ilgideki bu düşüşün en fazla yaşandığı dönem IX. yüzyıl başları [h. II. yüzyıl sonları ve III. yüzyıl başları]

iken, zâhidlerin hadis râvisi olarak faaliyetleri konusundaki düşüş daha sonraları ortaya çıkmıştır.

Zâhidler ile Hadis Râvileri Neden Birbirinden Ayrıldı?

Bütün bunlardan sonra ortaya çıkmış oluyor ki, Makdisi tarafından ileri sürülen "klasik Tasavvufun hadisin güvencesi altında geliştiği" tezi sınırlandırılmalıdır. Öncelikle, klasik Tasavvuf'un şekillendiği III. (IX.) yüzyıl sonlarına gelindiğinde, öncekilerden daha az sayıda zâhid bilfiil hadis rivayetiyle meşguldü. İkincisi, hadis rivayet eden Sûfîler ile onların diğer zâhid çağdaşları içinde önde gelen hadis uzmanlarınca olumlu değerlendirmeye muhatap olanların sayısı, daha önceki nesillerdeki zâhid hadis râvilerine göre daha azdı. Bir başka çalışmamda, özellikle III. (IX.) yüzyıl Hanbelîliğinin, gelişmekte olan Tasavvuf hareketinin hadis rivayeti dışında Kur'an okuma ve zikir meclisleri düzenlemek gibi hayati uygulamalarına muhalif olduğunu ısrarla vurgulamıştım.[19] Hatta onların dindarlığının tonu, zaman zaman erken dönem Sûfîlerinkinden önemli ölçüde farklılaşıyordu. Örneğin, ehl-i hadîsin geliştirdiği sürekli ciddiyet tavrında bu farklılaşma görülebilir.[20]

Çoğu zaman sırf zaman yetersizliği, aynı zamanda hem hadis rivayetiyle hem zühd mesleğiyle meşgul olmayı zorlaştırmış olmalıdır. Örneğin İbn Hibbân'a göre, Münkedir b. Muhammed'in (ö. 180/796-97) kendisini ibadete vermiş olması, düzenli bir şekilde hadis ezberlemesine engel olmuştur.[21] Her ne kadar her ikisinin de yapılması gerektiği cevabını almışsa da, birisi Ahmed b. Hanbel'e hem hadis peşinde koşup hem de mescidde ibadet etmenin imkânsız olduğunu söylemişti.[22] Kendisinden yapılan bazı nakillerden anlaşıldığına göre Serî es-Sekatî, onlarla meşguliyetini doğru bir program dâhilinde yürüten kimse için hadis ile zühd [mesleği] arasında bir uyumsuzluk olmadığını, önce hadisle başlayıp sonra zühde (*nüsk*) yönelmek gerektiğini ve bunun tersi bir yol

19 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 255. Daha genel bir değerlendirme için bk. Melchert, "The Hanâbila and the Early Sufis" [bu kitapta 7. makale].

20 Bk. Melchert, "The Piety of the Hadith Folk" [bu kitapta 8. makale].

21 Bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, X, 318.

22 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 23.

takip etmenin doğru olmadığını düşünüyordu.[23] Serî, muhtemelen ezber yeteneği için gençliğin avantajlarından yararlanmayı hesaba katmış olmalıdır. Bununla birlikte Nîşâbûrlu Muhammed b. İbrahim b. Hamş (ö. 353/964-65), küçük yaşlarında hadis öğrenmiş, sonra sadece Tasavvuf ile ilgilenmeye başlamış ve daha sonraları tekrar hadise yönelmiş, fakat yetersizliği ortaya çıkmıştır.[24] Muhaddis, ezberlediği hadisleri hafızasında tutabilmek için yazdıklarını günlük olarak tekrar etmek zorundaydı. Açıkçası Tasavvuf böyle bir tekrara fırsat bırakmayacak kadar çok zaman alıcı bir meşguliyetti.

III. (IX.) yüzyılın neden zâhidlerin hadis rivayetiyle meşguliyeti terketme eğilimi sergiledikleri dönem olduğunu anlamak zor değildir. Çünkü bu yüzyıl, zühd anlayışının had safhaya ulaştığı, buna bağlı olarak aynı zamanda hem kendini kulluğa ve ibadet hayatına adama eğitimine hem de hadis çalışmalarına devam etmenin daha da zorlaştığı bir dönemdi. III. (IX.) yüzyıl, bizzat çalışarak hayatını kazanmaktan ziyade geçimini tesadüflere/zuhurâta bağlı olarak sağlama anlayışının esas olduğu, destansı bir *tevekkül* çağıydı.[25] Dolayısıyla insanlar giderek artan bir biçimde, düzenli bir aile hayatı ile bir zâhid hayatı arasında tercih yapmak zorunda kalıyorlardı. Ebû Bekir en-Nîsâbûrî (ö. 324/936), evlendikten sonra artık her gün beş buğday tanesiyle yaşamaya ve her gece uyanık kalmaya dayanamayacağını söylemiştir.[26] Ehl-i hadîs mensupları bu durumdan rahatsızdı. Ahmed b. Hanbel, yarın endişesi taşımanın günah sayılacağını söyleyen bir kimseyi "Kim bu kadar güçlü olabilir ki?" diye eleştirmişti.[27] O, Bişr el-Hâfî'nin (ö. 227/841) evlen(e)memiş olmasını da teessüfle karşılıyordu.[28] IV. (X.) yüzyıla gelindiğinde, Cüneyd-i Bağdâdî'nin çevresindeki Sûfîler, zâhirî tevekkülü terkedip onun yerine bâtınî bir ahlâkî tavra yöneldiler. Onlar geçim teminiyle meşguliyeti tümüyle reddetme (*inkâru'l-kesb*) anlayışını, Mu'tezilî zâhidlere ve kendilerinin (Horasan'da-

23 Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye* [Leiden], s. 48.

24 İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân* (Haydarâbâd), V, 25 (Hâkim en-Nîsâbûrî'den naklen).

25 Bk. Reinert, *Tawakkul* (Berlin, 1968).

26 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, X, 122.

27 Ahmed b. Hanbel (doğrusu Ebû Bekir el-Merrûzî), *Kitâbü'l-Vera'* (Kahire-1340 = tıpkıbasımı, İskenderiye, 1993), s. 80.

28 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII, 73.

ki) takipçileri olan Kerrâmîlere bıraktılar.[29] IV. (X.) yüzyılda, hem hadis hem zühd (mesleği) ile meşgul olmak, önceleri olduğu gibi daha kolay hâle gelmiş olmalıdır. Ancak o döneme kadar, hadis ve zühd gelenekleri neredeyse bütün bir yüzyıl boyunca birbirinden tamamen ayrılmıştı.

Muhtemelen hadis IV. (X.) yüzyıl boyunca ve giderek artan bir farkla, çalışanlarından daha fazla şey talep eden bir uğraş hâline gelmiş olmalıdır. Yüzyılın başlarında, meşhur muhaddislerden birkaç bin hadisi ezbere bilmeleri bekleniyordu. Örneğin, Kûfeli Hafs b. Gıyâs (ö. 194/814?) üç veya dört bin, Mekkeli Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) ise yaklaşık yedi bin hadis rivayet etmişti.[30] Yüzyılın daha sonraki dönemlerinde, bunun tam aksine, örneğin yüz bin hadis bilmeyen bir kişinin evlenme ve boşanma konularında fetvâ verme yeterliliğine sahip olup olmayacağı konusunda Ebû Zür'a er-Râzî'nin (ö. 264/878) tereddüt ettiği nakledilir.[31] Şurası kesindir ki, Ebû Zür'a'nın döneminde yüz bin hadis bilmek daha kolaydı; çünkü yazılı notlar o dönemlerde her yerde kabul ediliyordu. Hâlbuki Hafs ve Süfyân, bunu yazılı notlar olmaksızın başarmak zorundaydılar. V. (X.) yüzyılda, Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri gibi güvenilir hadis derlemelerinin kabul görmesiyle birlikte, hadis ilmi biraz daha kolaylaşmış olmalıdır. Ancak yine o döneme kadar, zühd ve hadis gelenekleri bir yüzyıl boyunca birbirinden ayrıydı.

Öte yandan, savunmacı söylemler aksini iddia etse de, zâhidler ve Sûfîler zaman zaman açıkça hadis toplama ve rivayet etme faaliyetine karşı çıkmışlardı. Muhammed b. Yûsuf el-İsfahânî (ö. yak. 200/815-16) ve Bişr el-Hâfî kendi hadis notlarını yakmışlar ve az sayıda hadis rivayet etmişlerdi.[32] Meşhur Suriyeli hadis râvisi İbn Ebû'l-Havârî'nin (ö. 246/860)

---

29 Mu'tezile ve Kerrâmiyye hakkında bk. Ess, "Une Lecture à rebours de l'histoire du Mu'tazilisme", s. 192. Ebû İmrân er-Rakâşî (yetişme çağı: IX. yüzyıl), *mekâsibe* inanmayan ilk Mu'tezilîlerden idi (bk. İbnü'l-Murtazâ, *Klassen*, s. 77). Klasik Mu'tezile içinde yer alan Rummânî (ö. 384/994) de *Tahrîmü'l-mekâsib* konulu bir eser yazmıştı (bk. Sezgin, *GAS*, VIII, 114, no: 21). Kerrâmîlerin *kesb* aleyhindeki tavırları konusunda ise bk. Van Ess, *Karrāmīya*, s. 30-32; a.mlf., "Mu'tazilisme", s. 190; Massignon, *The Passion of al-Hallaj*, III, 227.

30 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 195 (Hafs için); IX, 179 (Süfyân için).

31 Zehebî, *Siyer*, XIII, 69.

32 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 227 (Muhammed için); İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 445 (Bişr için). Bu örnekler Franz Rosenthal'in şu çalışmasında kısaca ele alınır: "Of ☞

kendi kitaplarını denize attığı ve daha önce zorunlu birer araç olmalarına rağmen artık böyle olmadıklarını söylediği rivayet edilir.[33] Muhammed b. Muâz (ö. 334/945-6) da, Ebü'l-Velîd et-Tayâlisî ve başkalarından hadis dinlemiş, sonra bir Sûfî olmuş ve kitaplarını gömmüştü. Kendi hadis koleksiyonunu yeniden oluşturmaya başladığında ise, daha önce ezberlediği hadislerden sadece bir tanesini hatırlayabilmişti.[34] Ca'fer el-Huldî (ö. 348/959-60), bir Sûfî kendisini caydırdığı için gençliğinde Abbâs ed-Dûrî'den hadis dinlemeye gitmediğini anlatmıştır.[35] İbn Hafîf (ö. 371/982?) ise, Sûfîlerin caydırmasına rağmen kağıtlarını ve mürekkebini gizleyerek hadis derlemiştir.[36]

Elimizde zâhidlerin hadis toplama faaliyetine karşı muhalif tavırlarını ortaya koyan, doğrudan kendilerine ait bazı ifadeler de bulunmaktadır. Örneğin Fudayl b. İyâz'ın (ö. 187/803) şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Muhaddislerin [*ashâbü'l-hadîs*] sesini işittiğim zaman, beni bir işeme ihtiyacı sarar ve beni onlardan uzaklaştırır."[37] Fudayl, kendisinden para istenmesini hadis rivayet etmesi istenmesine tercih ediyor[38] ve ilim adamlarının (*ulemâ*) değil hikmet sahibi kimselerin (*hukemâ*) peygamberlerin varisleri olduğunu ısrarla vurguluyordu.[39] Kendisine bir hadisten söz edildiğinde Serî es-Sekatî, bunun kabir azığı olmadığı uyarısında bulunmuştu.[40] Serî, karşılıklı hadis rivayetleri alış-verişinde (*mûzâkere*) bulu-

---

Making Many Books There Is No End", *The Book in the Islamic World* (ed. George N. Atiyeh, Albany, 1995) içinde, s. 40 vd., 53.

33 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 78.

34 Bk. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân* (Haydarâbâd), V, 385 (İbn Asâkir'in *Târîhu Dımaşk*'ından naklen: "Abdülazîz b. Muhammed el-Yahsubî").

35 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII, 227.

36 İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi'l-müfterî*, s. 191.

37 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 94. [Muhaddislere yönelik şu uyarısı Fudayl'ın tavrı konusunda daha net bir fikir verir: "Kur'an'a yönelin, ibadete yönelin, tavafa yönelin! Zaman hadis zamanı değildir. Zaman ağlama, boyun eğme ve gururu kırma zamanıdır" (İbn Hibbân, *es-Sikât*, nşr. Seyyid Şerefüddin Ahmed, 9 cilt, y.y.: Darü'l-fikr, 1975, VIII, 378). -çev.-]

38 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 86.

39 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 92.

40 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 126 vd. Bişr el-Hâfî'nin benzer bir sözü için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII, 70, 71.

nulan meclisleri, "aylak adamların bir araya geldiği yer" (*mûnâhan li'l-battâlîn*) diye tahkir etmiştir.[41] Ebû Muhammed el-Cerîrî (ö. 312/924?), hadis ilminin bu temel kurumunu doğrudan tenkit eder: "*Mûzâkere* için oturmak [uhrevî] kazanç kapısını kapatmak, *mûnâsaha* (nasihatleşme) için oturmak ise kazanç kapısını açmak demektir."[42]

Zâhidlerin hadis mesleğine karşı ne gibi itirazları vardı? Öncelikle ricâl tenkitçiliği gıybete, yani Müslümanları gıyâben tahkir etmeye benziyordu. Bir keresinde Ahmed [b. Hanbel], Îsâ b. Yûnus'un (ö. 191/806-7?) bir hadisi rivayet edip etmediği konusunda sadece Bişr'in söz söyleyebileceğini ifade etmiş; Bişr de böyle kişilerin yanında kendisinin karar verme yeterliliğine sahip olmadığını söyleyerek hayıflanmıştı.[43] Meşhur zâhid Ebû Türâb en-Nahşebî'nin (ö. 245/859-60) Ahmed b. Hanbel'i "Ulemâ'yı çekiştirme!" (*lâ tağteb el-ulemâ*) diye uyardığı söylenir. Ahmed b. Hanbel de ona, "Dikkat et! Bu gıybet değil nasihattir" diye cevap vermiştir.[44] Muhammed b. Bündâr (ö. 292/904-5), "falanca zayıftır, falanca büyük yalancıdır" demenin kendisi için çok zor olduğunu söyleyince, Ahmed b. Hanbel, o ve onun gibi diğer uzmanlar sessiz kaldığı takdirde cahillerin aslâ zayıf olanı güvenilir olandan ayıramayacağını söyleyerek itiraz eder.[45] İbn Ebû Hatîm (ö. 327/938) de, kötü hadis râvileri aleyhinde konuşmanın gıybet olmadığı konusu üzerinde hassasiyetle durur.[46] Bununla birlikte, Yahyâ b. Maîn'in ricâl tenkitçileri tarafından iftira edilip lekelenen bazı kimselerin uzun yıllardır Cennet'te konaklamakta olduklarını iddia ettiği kendisine iletildiğinde, İbn Ebû Hâtim'in elindeki kitabı düşürdüğü ve birden ağlamaya başladığı rivayet edilmiştir.[47]

Öyle anlaşılıyor ki zâhidler, hadis râvilerinin kendini beğenmiş tavırlarına da çok bozuluyorlardı. Bişr el-Hâfî'nin, hadis peşinde attığı her

41 Serrâc, *Lûma'*, s. 180. *Târîhu Bağdâd*'da karşımıza çıkan şekliyle mûzâkere hakkında yapılmış yararlı bir inceleme olarak bk. Munir-ul-Din Ahmed, "The Institution of al-Mudhâkara", *ZDMG*, Supplementa 1/2 (1969), s. 595-603.

42 Serrâc, *Lûma'*, s. 179.

43 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII, 77.

44 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XII, 316.

45 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 287.

46 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 23.

47 Zehebî, *Siyer*, XIII, 268.

adım için Allah'a dua edip istiğfar etmesinin nedeni de bu olmalıdır.[48] Ayrıca Bişr'in, hadis rivayet etmeyi nefsi arzu ettiği için, bunu yapmaktan kaçındığı şeklinde bir açıklama yaptığı ve "Ne zaman bir şeyi arzu edersem, onu terk ederim" dediği nakledilmiştir.[49] Hafıza yarışı (*mûzâkere*) da muhtemelen bir gösteriş vesilesi olarak itici ve rahatsız edici bulunmuş olabilir. Hatta öyle görünüyor ki zâhidler, hadis râvilerinin başkalarına telkin ettikleri şeyleri bizzat uygulamakta başarısız olmalarından da büyük rahatsızlık duyuyorlardı. Bişr el-Hâfî'nin bazı hadis râvilerine söylediği şu söz meşhurdur:

> Bu mallardan zekât vermenin sizin için zorunlu olduğunu bilebilirsiniz. Eğer birinizin iki yüz dirhemi varsa onun beş dirhem zekât borcu vardır. İşte aynı şekilde eğer sizden biriniz iki yüz hadis öğrenmişse, onlardan beş tanesini uygulamak zorundadır. Aksi takdirde, yarın başınıza gelmesi kaçınılmaz olan şeye karşı dikkatli olun![50]

Zâhidler zaman zaman, sadece rivayet etmekle kalmayıp hadisleri uygulayan kimseler olarak mûdafaa edilmişlerdir. Ebû Nuaym'a göre, Ma'rûf el-Kerhî'nin (ö. yak. 200/815-16) sahip olduğu bilginin (*'ilm* = hadis) bilincinde olması ve onu uygulamaya [amel] itina göstermesi, kendisini fazla rivayette bulunmaktan alıkoymuştur.[51] Ebû Bekir el-Attâr'a göre, Cüneyd-i Bağdâdî şeriat bilgisine (*'ilmü'ş-şerîa*) sahipti; fakat bu bilginin sorumluluğunu üstlenmiş olması onu hadis rivayet etmekten alıkoyuyordu.[52] Tespit ettiğimiz bu mazeretler meşhur bir çağdaş şahsiyet hakkında olmadığından, mutlaka güvenilir olmak durumunda değildir. Ancak, bu mazeretleri ileri süren kişiler yaşadıkları dönemde kendilerini ibadete adadıkları için hadis rivayetinden geri kalan kimseler olarak görülmüş olmasalardı, bu tür mazeretler ileri sürülmezdi.

Hiç şüphesiz hadis râvileri ile zâhidler arasındaki bu muhalefeti abartmamalıyız. Pek çok hadis râvisi de, kendini beğenmişlik ve kişinin

48 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, IV, 344 vd.

49 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII, 70; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 355.

50 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII, 69.

51 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 367.

52 Bk. Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 142 (Ebû Bekir el-Attâr'dan naklen).

başkalarına telkin ettiği şeyleri bizzat uygulamakta başarısız olması hususunda uyarılarda bulunmuştur. Jacqueline Chabbi, hadis râvileri camiasından pek hoşlanmayan Fudayl b. İyâz'ın dindarlığı ile III./IX. ve IV. (X.) yüzyıl Hanbelîlerinin dindarlığı arasında önemli bir farklılık tespit edememiştir.[53] Bişr el-Hâfî'nin hadis râvileri ve onların hayat tarzları aleyhindeki beyanlarının bir kısmı, Hanefîleri övmek ve onların ehl-i hadîs mensubu muhaliflerini yermek için yanlış isnatlarda bulunmasıyla tanınan Ahmed b. es-Salt tarafından aktarılmıştır.[54] Diğer taraftan, IV. (X.) yüzyıl ve sonrasında bile hâlâ "zâhid" olarak tanımlanmalarına rağmen özel anlamda "Sûfî" olmadıkları anlaşılan şahıslara rastlamak mümkündür. Örneğin, meşhur Şâfiî fakih Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 476/1083: Bağdat) böyledir.[55] Her asırda, hem zâhid hem hadisle bilfiil meşgul olan müslümanlar bulunmuştur.

Sonuç olarak ortaya çıkan şudur: II. (VIII.) yüzyılda öne çıkan zâhidlerin çoğunluğu aynı zamanda önde gelen hadis râvileridir. Ancak IV. (X.) yüzyıl ve sonrasında, önde gelen hadis râvilerinin çok az bir kısmı aynı zamanda önde gelen Sûfîlerdir; önde gelen Sûfîler arasında hadis uzmanlarına da nadiren rastlanabilir. Zâhidlerin ricâl tenkidi kitaplarındaki durumundan da anlaşılabileceği gibi, dönüşüm III. (IX.) yüzyıl boyunca gerçekleşmiştir. Yüzyıl ilerledikçe, unutulmayan zâhidlerin aynı zamanda aktif bir hadis râvisi olmaları ihtimali çok azalmış, hadis uzmanlarının dikkatlerini çekmeleri ihtimali ise daha da zayıflamıştı.

---

53 Chabbi, "Fudayl b. Iyâd", özellikle s. 340-45.

54 Bk. Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 344; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, III, 157. Ahmed b. es-Salt hk. bk. Dickinson, "Ahmad b. al-Salt and His Biography of Abū Hanīfa" (s. 406-17). Ahmed b. Hanbel ile Bişr el-Hâfî arasındaki ilişkiler ya da daha kesin bir ifadeyle onlar arasındaki ilişkiler hakkında gelişen yazılı literatür, Michael Cooperson tarafından mükemmel bir çalışmaya konu edilmiştir: "Ibn Hanbal and Bishr al-Hāfī", *SI*, 86 (1997), s. 71-101. Benim kanaatime göre, Bişr'in aşağılayıcı ifadeleri ile Sûfî nüfuzu arasındaki ilişki Cooperson'ın ileri sürdüğünden daha az olup bundan ziyade hadis râvilerinin kendi aralarındaki tartışmalarla ilgilidir.

55 Zehebî (*Siyer*, XVIII [nşr. M. Nuaym el-Araksûsî, 1984], 454), Sem'ânî'nin onu "zâhid" diye nitelendirdiğini nakletse de, ben Sem'ânî'nin *Kitâbü'l-Ensâb*'ında ("Fîrûzâbâdî" maddesi) bu ifadeye rastlayamadım. İbnü'l-Cevzî onu "dünya zevklerinden uzak yaşayan ve meşrûiyeti konusunda kesinlik olmayan her şeyden kaçınan" (كان قشف العيش متورعا) bir kimse olarak tanımlar (*el-Muntazam* [Haydarâbâd], IX, 7 = [Beyrut], XVI, 230). Sübkî ise (*Tabakât*, IV, 216), tüm dualarının makbul olmasıyla meşhur olduğunu kaydeder.

10

KLASİK TASAVVUF'UN BASRA'DAKİ KÖKLERİ*

Tarih [bilimi] büyük ölçüde anakronistik yaklaşımların kökünü kazımaktan ibarettir. Tasavvuf tarihinin önünde büyük bir engel olarak duran anakronistik yaklaşımlardan birisi, daha sonraki dönemlerde oluşmuş yapıları erken dönemlere ait gibi kurgulama yönündeki hiç de şaşırtıcı olmayan bir eğilimdir. III. (IX.) yüzyılda kimin "Sûfî" olduğu konusundaki kanaatlerimiz, Nîşâbûrlu Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Tabakâtü's-sûfiyye* adlı eserinden ve bir kısmı bu esere dayanan diğer birkaç kitaptan beslenmeye yatkındır.[1] Sülemî ilk tabakada/nesilde, Fudayl b. İyâz (ö. 187/803: Mekke), İbrahim b. Edhem (ö. 163/779-80?: el-Cezîre), Zünnûn (ö. 246/861?: Cîze), Bişr el-Hâfî (ö. 227/841?: Bağdat), Serî es-Sekatî (ö. 253/867?: Bağdat) ve Muhâsibî (ö. 243/857-58: Bağdat?) hakkındaki bilgilere yer verir (Bunlar VIII. yüzyıl sonları ve esas itibariyle IX. yüzyıl başları [h. II. yüzyıl ortaları ve III. yüzyıl başları] için genellikle kabul edilen önemli isimlerdir). Massignon'ın (Hallâc'a kadar uzanan) Tasavvuf silsilesi de büyük ölçüde bu çizgiyi takip eder. Bir klasik Cüneydî Tasavvuf silsilesi olarak bu çizgiye aslında benim de ciddi bir itirazım yoktur.[2]

---

* "Basran Origins of Classical Sufism" (*Der Islam*, 82/2, 2005, s. 221-240) adlı makalenin çevirisidir. -çev.-

1 Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, ed. J. Pedersen, Leiden, 1960; ed. N. Şerîbe, Kahire, 1953. Sûfî tabakât geleneği hakkında bk. Jawid A. Mojaddedi, *The Biographical Tradition in Sufism*, Richmond, 2001.

2 Tasavvuf tarihi hakkında modern dönemde yazılmış temel kaynak Louis Massignon'ın ⇨

Sorun şurada: Bildiğimiz kadarıyla, bu şahıslardan hiçbirisi kendi yaşadıkları dönemde "Sûfî" ([es-]sûfî) olarak adlandırılmamışlardır. (Ancak şunu ifade etmeliyim ki, İbrahim b. Edhem'in İbrahim b. Beşşâr es-Sûfî adında bir bağlısı bulunduğunu tespit ettim.[3]) Bununla birlikte, onların çağdaşı bazı şahıslara o dönemde "Sûfî" denilmiştir. Modern tarihçi için can sıkıcı olan, Sülemî'nin kabul ettiği "öncüler" ile kendi dönemlerinde "Sûfî" olarak adlandırılan isimler arasında pek çok ortak özellik varmış gibi görünmesidir. Herşeyden önce, her iki grup da zühd hayatı yaşar, zamanlarının büyük bir kısmını Kur'an okumak ve ibadetle (namaz ve zikir) geçirir ve genellikle dünya hayatına karşı ciddi ve katı bir tutum geliştirir. Onları birbirinden ayıran şeyin ne olduğunu söylemek oldukça güçtür.

Bu durumda bizim çözmemiz gereken tarihsel sorun ikiye katlanmaktadır: 1) VIII. yüzyıl sonları ve IX. yüzyıl başlarında [h. II. yüzyıl ortaları ve III. yüzyıl başları] neden bazı şahısların "Sûfî" diye adlandırıldıklarını tespit etmek, 2) Onlar için kullanılmakta olan *Sûfî* teriminin, nasıl olup da Sülemî tarafından tanımlanan kişiler için kullanılır hâle geldiğini görebilmek. Kendilerinden "Sûfîler" diye söz edilen şahısların ilk defa ne zaman ortaya çıktıkları konusu daha önce araştırıldı ve ben bu konuda yeni bir bilgiye sahip değilim. Tespit edilen tarih VIII. yüzyılın son üçte biri [h. II. yüzyıl ortaları] gibi görünmektedir.[4] Bernd Radtke, *Sûfî* teriminin zaman içerisinde yön değiştirmesiyle ilgili ikinci probleme şöyle işaret eder:

> Zâhidlerden [*the religiosi* = *nüssâk*] farklı olarak, onlar [kendilerine Sûfî denilenler] arasında şeriata aykırı [*antinomian* = ibâhî/bâtınî], toplumdan uzak ve iktidar karşıtı eğilimler öne çıkıyordu... Her ne kadar zâhidler genellikle bu tür uygulamalara (zikir ve *semâ*) karşı çıksa da, II. (VIII.) yüzyılda hâlâ belirli ölçüde itibarsız bir marjinal grubu ifade eden *Sûfî*

Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane (Paris, 1922; gözden geçirilmiş yeni baskı, Paris, 1954) adlı eseridir. İngilizce çevirisi: *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, İng. çev. Benjamin Clark, Notre Dame, 1997.

3 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 346. Aynı şeye Massignon da dikkat çeker (*Essay*, s. 105).

4 Nicholson, "Sufism", s. 305. Ayrıca bk. Massignon, *Essay*, s. 104-07.

terimi, III. (IX.) yüzyıl içerisinde, tam olarak bilmediğimiz bir takım nedenlerden ötürü mistik hareketin bütünü için kullanılır hâle geldi.[5]

(Tam olarak belirginleştiğinde, Radtke'nin ilk Sûfîleri diğerlerinden ayıran şeyle ilgili tanımlamasını kısmen kabul edebilirim; ancak meseleyi net bir biçimde ortaya koyma işini kendisine havale ediyoruz). Benim önerim, çözümün kısmen de olsa III. (IX.) yüzyıl Basra'sında, özellikle de Ebû Hâtim el-Attâr'ın halkasında aranmasıdır.

Öyle görünüyor ki, II. (VIII.) yüzyıl Basra'sı Müslüman dindarlığının gelişiminde öncü rolü oynamıştır. "Bir Kûfeli'nin hukukî kavrayışı (fıkhı) ve bir Basralı'nın kulluğu (ibadeti)" ifadesi, darb-ı mesel hâline gelmiş bir söz gibidir.[6] Erken dönem zühd geleneği konusunda elimizdeki yegâne geniş kaynak durumundaki *Hilyetü'l-evliyâ* adlı eserinde Ebû Nuaym (ö. 430/1038: İsfahan), sahâbeden ve Medine'nin yedi fakihinden sonra önceliği Basralılara verir.[7] Suriye'deki zühd geleneği Basra'dakinin bir uzantısı gibi görünmektedir.[8] Bir zühd hareketi iken teolojik bir harekete dönüşen Mu'tezile, ilk defa Basra'da ortaya çıkmış ve III. (IX.) yüzyıl boyunca bağımsız bir Basra kolu daima varlığını sürdürmüştür.[9] Himayesi altında klasik Sünnî Tasavvuf'un şekillendiği Cüneyd[-i Bağdâdî], kelimenin tam anlamıyla Bağdatlıydı; fakat onun önde gelen hocalarından birisi olan [Hâris] el-Muhâsibî'nin Basra ile önemli bağlantıları vardı ve bir rivayete göre orada ölmüştü.[10]

---

5 Radtke, "Tasawwuf", *EI²*, X, 313 vd.

6 Bk. Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 321 [كان يقال فقه كوفي و عبادة بصري].

7 Basralılar: *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 198 – III, 133; VI, 149-315; Medineliler: III, 133-266; Mekkeliler: III, 266-381; Yemenliler: IV, 4-81; Kûfeliler: IV, 82 – V, 119; Suriyeliler: V, 120 – VI, 148. Michael Cooperson tarafından önerilen "renunciant" (*zâhid* ve *nâsik* anlamında) terimi, "mistik" (mystic) karşıtı bir anlam çağrıştırmadığı için, "ascetic" teriminden daha uygundur.

8 Ess, *Theologie und Gesellschaft*, II, 102.

9 Stroumsa, "The Beginnings of the Mu'tazilah, Reconsidered" (s. 265-93).

10 Abbâdî, *Tabakât*, s. 27.

Çevirenin notu: Sûfîlerin örtülü olarak anlatmak istedikleri ya da kelimelerle ifade edilemeyecek bazı hususları anlatabilmek amacıyla kullandıkları, sözlü ya da yazılı olmayan ve "işâret/işârât" adı verilen anlatım üslubu ve yöntemi hakkında bk. P. Nwyia, "Ishâra", *EI²*, IV, 113-14; Süleyman Uludağ, "İşâret", *DİA*, XXIII, 423; a.mlf., "İşârî Tefsir", *a.g.e.*, s. 424-428.

Ebû Hâtim'in Cüneyd, [Ebû Saîd] el-Harrâz ve diğer önde gelen Bağdatlılarla şahsi ilişkileri vardı. Onun *işârât*tan (imâlâr)* ilk defa söz eden kişi olduğu söylenir. Onun takipçilerine açıkça "Sûfîler" deniyordu ve daha önceki Sûfîler gibi onlar da "emr-i bi'l-marûf ve nehy-i ani'l-münker" (iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama) ile irtibatlandırılmışlardı. Daha önceki Sûfîlerin birçoğundan farklı olarak Ebû Hâtim normal yollardan kazanç teminine karşı çıkmıyordu. Öyle görünüyor ki Ebû Hâtim, daha önceki itibarsız Tasavvuf ile Cüneyd ve onun halkasına nispet edilen klasik Sünnî Tasavvuf arasındaki kayıp halkadır.

II. (VIII.) Yüzyılın İlk Dönemlerinde Zühd

Kendisine "Sûfî" denilen ilk isim olarak şöhret bulan şahıs Ebû Hâşim (ö. 150/767-68?) adındaki bir Kûfelidir.[11] Daha önceleri zühd, yani riyâzet niteliği taşıyan uygulamaların bilinçli olarak benimsenmesi, dinî hareketin bütün grupları arasında ortak bir tavır gibi görünmektedir. Bu riyâzetlerin en belirgini yün [*sûf*] giymektir ki, Sûfî adlandırması da buradan gelir. Müslümanların bunu Hristiyan zâhidlerden almış olmaları muhtemeldir.[12] Erken dönem Basralı zâhidlerden Ebû'l-Âliye'nin (ö. 90/709) yün, yani "ruhban kıyafeti" giyen bir başka zâhidi azarladığı rivayet edilir.[13] Pamuk ve ketene nazaran yün gözyaşından daha fazla etkilendiğine göre, yün giyenler dağınık ve pejmürde görünmeyi tercih etmiş olmalıdırlar.[14] Dağınık ve pejmürde görünmek, âdet hâline gelmiş tavır

11 Bk. dpn. 4.

12 Göran Ogén, "Did the Term *"sūfī"* Exist before the Sufis?" (*Acta Orientalia*, 43, 1983, s. 33-48) adlı makalesinde, bu konuda Süryânîce'den hareketle filolojik bir kanıt sunar ve Müslümanların "Sûfîler" olarak adlandırılmaları konusunda kesinlik arz etmeyecek kadar dağınık bilgiler ortaya koyar. Ayrıca bk. Tor Andræ, "Zuhd und Mönchtum", *Le Monde Oriental* (Uppsala), 25 (1931), s. 296-327 (özellikle 300). Livne-Kafri'nin çalışması ("Early Muslim Ascetics and the World of Christian Monasticism") ise, Hristiyan ruhbanlığı ile aralarındaki süreklilik ilişkisinden ziyade erken dönem Müslüman zâhidlerin uygulamaları hakkında yapılmış kapsamlı ve başarılı bir incelemedir.

13 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 217. Aynı zamanda bir başka rivayete göre Ebû'l-Âliye, [Hz.] İsâ b. Meryem'in yünden yapılmış bir cübbesi olduğundan söz ederken olumlu bir ifade kullanmıştır (*a.g.e.*, II, 221). Krş. Massignon, *Essay*, s. 104 (aynı örnekler yer alır).

14 Muhâsibî'ye göre, dağınık ve pejmürde görünmek yün giyme nedenlerinden birisiydi (bk. Muhâsibî, *el-Mesâil fî a'mâli'l-kulûb*, nşr. Abdülkadir Atâ, Kahire, 1969, s. 104).

ve davranışları eleştirenlere cazip gelecektir. Meşhur bir antropologun da belirttiği gibi, statükodan yana olanlar genellikle "düzgün" bir görünümü "dağınıklığa" tercih ederken, statükodan rahatsız olanlar genellikle "dağınıklığı" tercih ederler.[15] Örneğin günümüzde, kamgarn kumaştan [astragan, kaşmir, krep vb.] yapılmış takım elbise giyen zengin avukatların tüvit takım giyen dar gelirli akademisyenlerden daha şık göründüklerini düşünürüz. Bu durum, karakteristik olarak *emr-i bi'l-ma'rûf* ile meşgul olan Müslümanların şık görünümlü olmayan yünlü giyecekleri tercih etmeleriyle benzerlik arz etmektedir. Yün aynı zamanda emekçi sınıfın da tipik giysisiydi. Nitekim Basralı zâhid Mâlik b. Dînâr (ö. yak. 130/747-48), *kârileri* faydasız övgülerden etkilenmemeye, buna karşın yünlü cübbe (*dâria*) giymeye ve bir çoban âsâsı taşımaya teşvik ederdi. Muhâsibî, onu hamal ve denizcilerin kıyafeti olarak öneren kimselerin sözlerine yer verir.[16] Taberî de yünlü giyecekler içerisinde dilenen bir kimseden söz eder.[17] Pamuk ve keten ile kıyaslandığında yün sıcak mevsimlerde –Irak'ta senenin büyük bir bölümü demektir- daha rahatsız edici olmalıydı.[18] Yine hadis rivayetleri gösteriyor ki, yün özellikle de ıslandığında muhtemelen çok kötü kokuyordu.[19]

---

15 Mary Douglas, *Natural Symbols*, London, 1970, s. 72.

16 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 364; Muhâsibî, *Mesâil*, s. 104. Suriyeli bir zâhide göre, İsrailoğulları içindeki hahamların hepsi âsâ ile dolaşmıştır (bk. Ebû Nuaym, *a.g.e.*, V, 238). Muhâsibî'nin kendilerine atıfta bulunduğu yün savunucuları, onu aynı zamanda önceki milletler içindeki dindar kimselerin (*sâlihîn*) kıyafeti olarak da tanımlarlar (bk. Muhâsibî, a.y.). İbn Kuteybe'nin aktardığı bir kıssada, bir kimse adı belirtilmeyen bir hikmet ehline (*hakîm*), yaşlı ve hasta olmadığı zamanlarda bile neden hep âsâ kullandığını sorar. Hikmet sahibi şahsın cevabı şöyledir: "Bir seyyah olduğumu bana hatırlatsın diye!" (İbn Kuteybe, *'Uyûnü'l-ahbâr*, [Kahire, 1346/1928], II, 323).

17 Taberî, *Annales*, II, 1452. Bu örneğe Josef van Ess tarafından dikkat çekilmiştir (*Theologie und Gesellschaft*, II, 88). Yün giymek konusunda daha pek çok örnek için bk. Ess, *a.g.e.*, indeks: "sûf" terimi; Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums*, indeks: "wolle" terimi.

18 Yün giyen kimselerin küçük bir mescidde çok terlemeleriyle ilgili olarak bk. Ebû Dâvûd, "Tahâret", 128 ("Bâbü'r-Ruhsa fî terki'l-gusl").

19 Bk. [Ebû Bekir] İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, nşr. Saîd el-Lahhâm, Beyrut, 1409/1989, VI, 39 ("Kitâbü'l-Libâs / fî lübsi's-sûf"); Ebû Dâvûd, "Libâs", 6 ("Bâb fî lübsi's-sûf ve'ş-şa'r"); Tirmizî, "Sıfatü'l-kıyâme", 38; İbn Mâce, "Libâs", 4 ("Bâbü Lübsi's-sûf").

Nihayet yün rahatsız edici bir biçimde vücuda batar ve kaşındırırdı. Medineli tâbiînin önde gelenlerinden Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/712-13?), aynı anda yeni Emevî halifesi Abdülmelik'e ve onun veliahdı olarak iki oğlu Velîd ve Süleyman'a biat etmediği için otuz, elli veya yüz kamçı yemişti. Bir rivayete göre, İbnü'l-Müseyyeb soğuk bir günde düşmanca dövülmüş, ardından üzerine soğuk su dökülmüş ve üzerine yünden bir cübbe giydirilmişti. Farklı bir rivayete göre, üzerine kıldan yapılmış bir gömlek (*mûsûh*, *tûbbân min şa'r*) giydirilmişti; yani açıkça görülüyor ki, yün rahatsızlık verici bir şeydi.[20]

Radtke şeriata aykırı, toplumdan uzak ve iktidar karşıtı eğilimlerden, klasik [Tasavvuf] öncesi ilk Sûfîlerin tipik özellikleri olarak söz eder. II. (VIII.) yüzyılda onlar herhangi bir gruptan farklı görünmezler. Aslında hiçbir dönemde şeriata aykırı bir tavır bulmak pek kolay değildir.[21] Zâhidlerin yöneticileri küçük gören yaklaşımları, hürriyet adına değil yüksek ahlâkî değerler adına ortaya konmuş tavırlardı. Bu konuda benim karşılaştığım tek istisna, mezhepler tarihi [firak] yazarı Malatî'nin (ö. 377/987-88) olumsuz bir dille söz ettiği *Rûhâniyye*'dir –muhtemelen

20 Bk. İbn Sa'd, *Biographien*, V, 93-94 = *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, V, 125-28; Ahmed b. Hanbel [doğrusu Abdullah b. Ahmed b. Hanbel], *ez-Zühd*, Mekke, 1357 = tıpkıbasım, Beyrut, 1403/1983, s. 459, 466; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 168-72. İbn Sa'd'ın aktardığı bir başka rivayete göre İbnü'l-Müseyyeb, Abdullah b. Zübeyr'in valisi tarafından, İbnü'z-Zübeyr'e halife olarak biat etmediği için ya da valinin dördüncü hanımından usulüne uygun bir biçimde boşanmadan bir başkasıyla evlenmesini eleştirdiği için dövülmüştür (*Biographien*, V, 90-91 = *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, V, 122-23). III. (IX.) yüzyılda yaşamış Bağdatlı bir zâhidin ismi Ebû Ali [Hasan] el-Müsûhî (ö. 256/869-70?) idi. Onunla Cüneyd-i Bağdâdî arasında geçen bir konuşma için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII, 367. Bağdatlı bir Sûfî olan Hallâc, daha başka ayırt edici giysilerin yanı sıra zaman zaman kıldan yapılmış gömlekler (*mûsûh*) giyerdi (*a.g.e.*, VIII, 112). Yine dövüldükten sonra yün giydirilen şahıslarla ilgili erken döneme ait bir örnek için bk. Ess, *Theologie*, II, 88.

21 *The Encyclopaedia of Islam*'ın "Ibâhâ" maddesinin W. Madelung (Şiîlik kısmı) ve M. G. S. Hodgson ("Tasavvuf" kısmı) tarafından kaleme alınan bölümlerinde, "şeriata aykırı [*antinomian* = ibâhî/bâtınî] eğilimlerin erken bir tarihten itibaren daha radikal Şiî çevrelerde güçlü olduğu" iddia edilir. Fakat tahkir etmekten daha fazla bir tarihsel kaynak değeri taşıyıp taşımadıkları şüpheli olan geç dönem mezhepler tarihi kaynaklarında yer alan bilgiler dışında bir kanıt ileri sürülmez. Ayrıca "Sûfîler arasında şeriata aykırı eğilimlerin daha sonraki dönemlerde geliştiği" iddia edilir ve tarikatlar dönemine ait örnekler verilir: bk. "Ibâhâ", *EI*², III, 662-63.

o da kendisinden daha önce yaşamış Mısırlı bir firak yazarı olan Huşeyş b. Esrem'den (ö. 253/867) almıştır-. Malatî, diğer büyük kötülüklerin yanı sıra zina ve içki içmeyi savunan iki isim zikreder: Rebâh ve Küleyb.[22] İkinci isim muhtemelen Câhız'ın kısa Sûfî-zâhidler (*es-sûfiyye mine'n-nüssâk*) listesinde yer alan Küleyb ile aynı şahıstır.[23] Mezhepler tarihi kaynaklarındaki tahkir ve kötülemelerin onların gerçek fikirleri konusunda yeterli bir kanıt olup olmadığına şüpheyle bakılabilirse de, bu ifadeler şeriata aykırı tavırlarıyla kötü bir şöhrete sahip olan Sûfîler hakkında yeterli bir kanıttır. Bununla birlikte "Rebâh"ın, Basralı bir muhaddis ve zâhid olan ve zaman zaman Râbia el-Adeviyye ile ilişkilendirilen Riyâh b. Amr el-Kaysî (ö. 170'ler/787-97?) ile aynı şahıs olması da muhtemeldir.[24] Ricâl tenkitçisi Ebû Zür'a er-Râzî (ö. 264/878: Rey) onu iyi niyetli (*sadûk*) bir hadis râvisi olarak kabul ederken, Ebû Dâvûd (ö. 275/889: Basra) onu zındıklıkla (gizli inançsızlık) itham etmiştir.[25] Sorun, hiç kimsenin onu bir "Sûfî" olarak tanımlamamış olmasıdır. Hâlbuki Sülemî'nin *Tabakât*'ında olmasa bile, en azından Ebû Nuaym'ın *Hilyetü'l-evliyâ*'sında ve klasik Sûfîlerin geriye dönük olarak oluşturulmuş meşrû öncülerini tetkik amacıyla yazılmış diğer eserlerde onun adına rastlıyoruz. Dolayısıyla şeriata aykırılık, klasik öncesi Sûfîleri, Cüneyd'in çevresindeki klasik Sûfîlerin Sûfî olmayan öncülerinden ayıran bir vasıf değildi.

---

22 [Ebü'l-Hüseyin] el-Malatî, *Die Widerlegung der Irrgläubigen und Neurer*, ed. Sven Dedering, İstanbul, 1936), s. 73-74 = *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'* (nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Kahire, 1949 ; tıpkıbasım, 1418/1997), s. 93-94. Ayrıca bk. Massignon, *Recueil*, s. 7.

23 Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, nşr. Abdüsselam Muhammed Hârûn, Kahire, 1467/1948, I, 366.

24 Söz konusu isim için bk. İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu'allimî el-Yemânî, Haydarâbâd, 1381-86, IV, 14; İbn Hacer, *Tebsîru'l-müntebih*, II, 588. Biyografiler için bk. Zehebî, *Siyer*, VIII (nşr. Nezîr Hamdân, 1981), 155-56 (dipnotlarla birlikte). Pek çok kaynak açıkça onun için "el-Basrî" adlandırmasını yapar ve Ebû Nuaym onu Basralı tebeu't-tâbiîn içinde sayar (*Hilyetü'l-evliyâ*, VI, 192-97). Fakat İbn Ebû Hâtim ve Zehebî tarafından bir Kûfeli olarak tanımlanmıştır (bk. İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, III, 511; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân* [Haydarâbâd], II, 469: "Riyâh b. Amr" md.). Massignon, firâk yazarının yazımını [Rebâh] doğru, hadis derlemecilerinin "Riyâh" şeklindeki yazımını ise yanlış kabul eder (*Essay*, s. 79-80).

25 Bk. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, II, 469.

Bunun tam aksine, toplumdan uzak eğilimler [ile ilgili örnekler] kaynaklarda hiç de az değildir. Yukarıda adı geçen Mâlik b. Dînâr, üç şeyi tevâzuun yardımcısı olarak tavsiye etmiştir: diline hâkim olmak, affedilmek için sık sık özür dilemek ve toplumdan uzaklaşmak (*uzlet*).[26] Sûfyân es-Sevrî (ö. 161/778?: Basra) bir başka zâhide yazmış olduğu bir mektupta şunları ifade eder: "İnsanlardan uzaklaşman ve az sayıda insanla görüşmen şart. Eskiden insanlar bir araya geldikleri zaman birbirlerinden istifade ederlerdi; fakat bugün böyle değil. Kurtuluşun onlardan uzaklaşmakta olduğu kanaatindeyiz."[27] Sûfyân b. Uyeyne (ö. 198/814: Mekke) mescide [Mescid-i Harâm] geldiğinde Fudayl b. İyâz evindeydi [mescide gelmiyordu ve yeri boştu]. İbn Uyeyne onu evinden çağırıp, yerine ne zaman döneceğini sorunca Fudayl şöyle demişti: "Zaman insanlarla görüşme zamanı değil."[28]

Son olarak, II. (VIII.) yüzyıla hâkim olan ana çizgide iktidar karşıtı eğilimlere rastlamak da oldukça kolaydır. Açıktan isyan muhtemelen olumlu değerlendirilen bir şeydi: Örneğin Saîd b. Cübeyr'in Haccâc'a karşı isyanı ve onun tarafından öldürülmesi, Sünnî tabakât literatüründe kendisine olumlu puan kazandırmıştır.[29] İktidar karşıtı eğilimlerin yaygın ifadesi *el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy ani'l-münker* idi. Bu bir Kur'an ifadesiydi (Âl-i İmrân 3/110); dolayısıyla hiçbir zaman sadece bir grubun ayırıcı özelliği olamazdı. Bu ifade uygulamada birbiriyle irtibatlı iki eylemi kapsıyordu: yanlış/kötülük yapan yöneticileri eleştirmek ve yöneticilerin hukuku uygulamakta başarısız oldukları durumlarda kötülükleri sivil inisiyatifle düzeltmek.[30] [İlgili] hadise göre, "nasihat/tavsiye etmek"

---

26 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 377. Onun çöplüklerde köpeklerle birlikte yaşamayı tavsiye ettiği de rivayet edilir (*a.g.e.*, II, 359, 369).

27 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VI, 376. Öyle görünüyor ki insanlar onunla birlikte yaşamaktan hoşlanmamış olmalılar. Çünkü kendisinden rivayet edilen toplumdan uzak olma yanlısı ifadeler arasında şu da yer almaktadır: "Eğer komşuları bir zâhidden memnun iseler, o bir dalkavuk demektir." (*a.g.e.*, VII, 50).

28 Ahmed b. Hanbel (doğrusu Ebû Bekir el-Merrûzî), *Kitâbü'l-Vera'* (nşr. Besyûnî), s. 13 = (nşr. Kârût), s. 8-9. [Bu kaynaklarda aktarılan rivayetlere bakılırsa, Fudayl'ın Sûfyan b. Uyeyne'ye yönelik bir tepkisi olduğu da anlaşılıyor. -çev.-]

29 Johan Weststeijn ve Alex de Voogt, "Sa'îd b. Ğubayr: Piety, Chess and Rebellion", *Arabica*, 49 (2002), s. 383-86.

30 Geç dönem İslâm hukuk literatüründe "emr-i bi'l-ma'rûf" ile ilgili tartışmalar için bk. Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge, 2000.

(*nush, nasîha*) Müslümanlara yapmaları gereken şeyleri söylemeyi de kapsar. *Tağyîr* ise bilfiil kötülükleri düzeltmek anlamında kullanılan bir başka terimdir. Kesinlikle biliyoruz ki, II. (VIII.) yüzyılda bilfiil yöneticileri eleştirenler sadece Sûfîler değildi. Mâlik b. Dînâr, bir vergi memurunu bir tüccarın kayığını serbest bırakmaya zorlamış ve Basra valisini eleştirmişti.[31] Sûfyân es-Sevrî'nin bazı valilere, hatta halifeye karşı sert tavırları hakkında pek çok rivayet vardır.[32] Ahmed b. Hanbel (ö. 241/885: Bağdat), İbn Ebû Zi'b'in (ö. 159/775-76?) meşhur fakih İmam Mâlik'ten (ö. 179/795) daha iyi olduğunu, çünkü Mâlik sessiz kaldığı hâlde onun (halife) Ebû Ca'fer el-Mansûr'a karşı *emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker* yaptığını belirtmiştir.[33]

Radtke ayrıca, *zikir* ve *semâ*ı erken dönem Sûfîlerin başkalarına rahatsız edici gelen tipik eylemleri olarak tanımlar. Zikrin II. (VIII.) yüzyıla hâkim olan ana çizgiyle irtibatlandırılması oldukça zor görünüyor. Şüphesiz bu terim, Kur'an'da olduğu gibi bazen, teknik anlamı dışında sadece "hatırlamak" anlamında kullanılır. Bununla birlikte zühd literatüründe genellikle Allah'a övgü ve şükür ifade eden sözleri tekrarlamakla bağlantılı olarak geçer: Örneğin Kûfeli Mesrûk (ö. 63/682-83?), kalben Allah'ı anan bir kimsenin alış-veriş yapıyor bile olsa namazda sayılacağını, dudaklarını kıpırdatmasının ise çok daha iyi olacağını ifade etmiştir.[34] Zikir genellikle biçimsel ve önceden programlanmış bir aktivitedir. Hasan-ı Basrî (ö.

---

31 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 374, 384.

32 Örneğin bk. Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 42 (Ebû Ca'fer), 45 (Muhammed b. İbrahim), 46-47 (Ma'n b. Zâide), 49 (Abdüssamed b. Ali ve Mehdî). Bu konuda ayrıca bk. Steven C. Judd, "Competitive Hagiography in Biographies of al-Awzâ'î and Suyfân al-Thawrî", *Journal of American Oriental Society*, 122, 2002, s. 25-37 (özellikle 31-36).

33 Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-'İlel* (nşr. Vasiyyullah), I, 509, 539 = *el-Câmi' fi'l-'İlel* (nşr. Beyzûn), I, 188, 198.

34 Ahmed b. Hanbel, *Zühd*, s. 418. Aynı söz Hilal b. Ebû Ubeyde (Abîde ?) adlı bir kimseye (*a.g.e.*, s. 457) ve bir başka Kûfeli, Ebû Ubeyde b. Abdullah b. Mes'ûd'a (ö. 80/699 sonrası) da nispet edilmiştir (Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, IV, 204). Ebû Nuaym, Ebû Ubeyde ile ilgili bu rivayetin senedinde Ahmed b. Hanbel'in ismini de verir. Bu ya *Kitâbü'z-Zühd*'den yapılmış ve benim tespit edemediğim bir başka alıntıdır ya da kitabın Mekke baskısı için esas alınan ve Ortaçağ'da mevcut olan nüshadan küçük olduğu anlaşılan yazma nüshada bu rivayet bulunmamaktadır. *Kitâbü'z-Zühd*'ün hacmi hakkında bk. İbn Hacer, *Ta'cîlü'l-menfa'a bi zevâidi ricâli'l-eimmeti'l-erba'a*, Haydarâbâd, 1324, s. 8 = (Beyrut), I, 243.

110/728: Basra), Selef-i sâlihîn'in Allah'ı zikredecekleri zaman abdestli olmaya ne kadar özen gösterdiklerini hatırlar.[35] Suriyeli fakih Evzâî (ö. 157/773-74?) Sabah Namazı'ndan sonra zikrullahı bitirmeden kimseyle konuşmazdı; ancak kendisine bir şey söyleyen olursa cevap verirdi.[36] Yüzyıla hâkim olan ana çizgide, cemaat hâlinde yapılan zikre rastlamak da mümkündür: Örneğin Basralı Sâbit el-Bünânî (ö. 120'ler/738-48) her günün onda birini öğrencileriyle birlikte zikir yaparak geçirirdi.[37]

Aksine *semâ*ın II. (VIII.) yüzyılda çok rastlanılan bir şey olmadığı anlaşılıyor. "Aslında" diyor Jean During, "Kur'an tilaveti dışında, dinî amaçlarla müzik dinleme geleneği III. (IX.) yüzyıl ortalarına kadar kendisini kabul ettirmiş değildi."[38] Bu muhtemelen abartılı bir ifadedir. Zira İbnü'l-Cevzî'nin öfkeli bir üslupla aktardığına göre, VIII. yüzyılın ilk dönemlerinde [h. I. yüzyıl sonları ve II. yüzyıl başları] yaşamış Şamlı bir âbid olan Sa'd b. Abdullah, *fukarâ*ya kasîdeler (muhtemelen *zühdiyât* türünden) okuyan bir cariye satın almıştı. Kûfeli Avn b. Abdullah'ın (ö. 120/737-38'den önce) da, ibadetlerini bitirdikten sonra kendisine nasihat eden ve kasideler söyleyen bir cariyesi vardı.[39] Fakat III. (IX.) yüzyılın son dönemlerine kadar *semâ*ın sözde Sûfîler ile çok yakın bir ilişkisi yoktu. Dolayısıyla özetleyecek olursak; klasik öncesi erken dönem Sûfîlerde görülen ve başkalarını rahatsız ettiği söylenen şeyler, öyle anlaşılıyor ki, ya VIII. yüzyılın ilk dönemlerinde [h. I. yüzyıl sonları ve II. yüzyıl başları] yaşamış önde gelen itibarlı şahsiyetlerin karakteristik özellikleriydi ya da III. (IX.) yüzyıl ortalarına kadar yaşamış neredeyse hiç kimse bu özelliklere sahip değildi.

---

35 Ahmed b. Hanbel, *Zühd*, s. 315.

36 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VI, 143.

37 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 323.

38 Jean During, "Musique et rites: le *samâ'*", *Les voies d'Allah: les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujord'hui* (eds. Alexandre Popovic ve Gilles Veinstein, Paris, 1996) içinde, s. 159. Aynı zamanda bk. Arthur Gribetz, "The *samâ'* Controversy: Sufi vs. Legalist", *SI*, 74 (1991), s. 44; Massignon, *Essay*, s. 106.

39 İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs* (Beyrut, 1994), s. 316-17. Ebû Nuaym nasihat ettiğinden söz etmez; ancak Avn'ın Bişr adında bir cariyesi olduğundan, onun Kur'an'ı çok ahenkli ve hüzünlü bir edayla okuduğundan ve sonuçta Avn'ın yanında bulunan herkesin başlarındaki örtüleri atıp ağladığından söz eder (*Hilyetü'l-evliyâ*, IV, 264).

Klasik Öncesi Sûfîler ile Sünnîlerin Öncülerinin Birbirinden Uzaklaşması

Sünnî hareketin ilk temsilcilerinin zühd karşıtı tavırlarının II. (VIII.) yüzyıl boyunca devam eden hikâyesinin şüphesiz ayrıntılı bir biçimde anlatılması gerekiyor. Ancak burada sadece konunun çerçevesini en kısa hâliyle ortaya koymaya çalışacağız. Zühd gösterisine yönelik kuşkunun oldukça uzun bir geçmişi vardır. Örneğin şu [Tevrat ifadesine] bakınız: "Ayrıca o gün, her peygamber, peygamberlik yaptığı dönemdeki kuruntu ve tasavvurlarından utanacak ve insanları aldatmak için çuldan giysi giymeyecek."[40] Dolayısıyla Ebü'l-Âliye'nin yün eleştirisinde özü itibariyle olağan dışı bir durum söz konusu değildir. Bazen aynı kişiye dışa dönük zâhidâne tavırların hem lehinde hem de aleyhinde görüşler atfedilir. Örneğin Hasan-ı Basrî, yünü dindarlık timsali pek çok kimseyle özdeşleştirmiş; örneğin Halife Ömer b. Abdülazîz'e, Mûsâ'nın [a.s.] binek kullanmak yerine yürüdüğünü, çok zayıfladığını ve bunların yanı sıra yün giydiğini, ayrıca kendisinin yün giyen yetmiş Bedir gazisi ile görüştüğünü söylemiştir.[41] Öte yandan Hasan-ı Basrî'nin keten giydiği rivayet edilir ve gerek Sünnî gerekse Mu'tezilî kaynaklar onun yün giyen kimseleri, görünüşte mütevazı davranmakla övündükleri için kınadığı konusunda ittifak ederler.[42]

II. (VIII.) yüzyılın hemen hemen son üçte birlik diliminde, tam da kendilerine "Sûfî" denilen kimselerin ortaya çıktığı dönemde, yeni gerilimin işaretleri belirgin hâle gelir. Gerilim hadis rivayeti ile zühd arasında açıkça görülebiliyordu. Süfyân es-Sevrî'nin insanları tam bir samimiyetle (yani hiçbir dünyevi çıkar gütmeden) *hadis* peşinde koşmaya davet ettiği, kendisinin bu işe düzgün bir niyetle başlamamakla birlikte sonradan böyle bir niyete kavuştuğunu itiraf ettiği ve hadis peşinde koşarken Allah rızasını hedeflemediği, şimdi de bu yüzden cezalandırıldığı için hayıf-

40 Zekeriya, 13/4, NASB. [The New American Standard Bible]

41 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 134, 137; VI, 196; İbn Sa'd, *Biographien*, VII/1, 123 = *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VII, 169; Câhız, *Beyân*, III, 153; İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr*, II, 372. [Hz.] Süleyman'ın yün giydiği konusunda Hasan-ı Basrî'den nakledilen bir rivayet için bk. Ess, *Theologie*, II, 65.

42 İbn Sa'd, *Biographien*, VII/1, 123, 126 = *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VII, 169. Yün hakkındaki benzer bir yorum için bk. Câhız, *Beyân*, III, 153.

landığı konusunda pek çok rivayet bulunmaktadır.[43] [Abdullah] İbnü'l-Mübârek (ö. 181/797: Hît), bir dönem Mekke'de hadis rivayet etmekten kaçınmıştı; çünkü Muhammed b. Yûsuf el-İsfahânî (ö. yak. 200/815-16) kendisine bunu yasaklamıştı.[44] Yine bir başkası, Tarsus'ta iken İbnü'l-Mübârek'i hadisleri konulara göre tasnif etme yeniliğine [bid'at] bulaşmakla itham etmişti. O da, hadis aşkı kendisini yeniden geri dönmeye itinceye kadar, yirmi gün boyunca uzak durmayı başarabilmişti.[45]

Öyle görünüyor ki, dışa dönük zâhidâne yaşantıya karşı çıkan ilk Müslüman âlim, Kûfeli olmakla birlikte Mekke'de faaliyet gösteren Sûfyân b. Uyeyne'dir. Hasan-ı Basrî gibi erken dönem Sûfîler dışa dönük tevazuu içe dönük olanla birleştirmeye çağırırken, Sûfyân biraz daha ileri giderek şöyle diyordu: "Zühd, tûl-i emelden kaçınmak demektir, sert ve katı yiyecekler yemek değil."[46] Sûfyân, peygamberlere ait bir örneğe atıfta bulunarak zühdün en gösterişsiz şeklini savunmuştur:

> Zühd Allah'ın yasakladığı şeylerle ilgilidir. Allah tarafından meşrû olduğu beyan edilen ve Allah'ın senin için mübah kıldığı şeyler söz konusu olduğunda; [unutma ki] peygamberler evlenmiş, binek kullanmış ve yemişlerdir. Ancak Allah onlara bir şeyi yasakladığı zaman onun yasağını kabul etmişlerdir; dolayısıyla onlar bu konularda zâhiddirler.[47]

---

43 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VI, 362 (daha dindar olabilmek için [ilim öğrenmek]), 367 (düzgün bir niyete kavuşması), 371 (kendi kendini suçlaması), 384 (bir başkasının, Allah'ın onu bağışladığını –"hadis peşinde koşmam da dâhil"- rüyasında gördüğüne dair rivayet). Ayrıca bk. *a.g.e.*, VII, 64 ("Hadis için ayırdığım zaman dışında kendimi asla kınamadım"). İbrahim b. Edhem'in, "*haddesenâ* (falanca bize rivayet etti) *haddesenâ*" diyerek dikkatleri kendi üzerine çektiği için Sûfyân'ı eleştirdiği rivayet edilmiştir (*a.g.e.*, VI, 34).

44 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 230.

45 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 165.

46 İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr*, II, 356. Neredeyse tamamıyle benzer bir ifade ("veya aba giymek değil" ilavesiyle birlikte) için bk. Vekî' b. el-Cerrâh, *ez-Zühd*, nşr. A. Abdülcebbâr el-Feryevâî, Riyad, 1994, I, 222. Krş. İbn Ebü'd-Dünyâ, *ez-Zühd*, nşr. Yasin Muhammed es-Sevvâs, Şam, 1420/1999, s. 63; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VI, 386 (aynı söz Sûfyan es-Sevrî'ye nispet edilir).

47 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 297. İsâ Peygamber'in evlenmekten kaçınan bir kimse olduğu herkesçe bilinmektedir. Ancak Sûfyân bunu sadece onun özel (insan türünden bir babası olmaksızın) yaratılışı sebebiyle kadınlara karşı herhangi bir arzu ⇨

Sûfyân b. Uyeyne meşhur "nefse karşı cihâd"ın da ilk savunucularındandır.[48]

Araştırmalarımın daha önceki bir aşamasında, bu aşamaya geldiğimde Sûfî olmayan zâhidlerden (ki Sülemî ve diğerleri, onları klasik Sûfîlerin öncüleri olarak kabul ederler) farklı olarak ilk Sûfîlerdeki başkalarına rahatsız edici gelen özellikleri belirleyebileceğimi düşünmüştüm. Sanırım, kabul görmeyen Sûfîleri ana çizgiyi oluşturan ilk Sünnîlerden ayıran özellikler olarak, "şeriata aykırı, topluma uzak ve iktidara muhalif olmak"tan, aynı şekilde zikir ve *semâ*dan daha uygun iki doktrin tespit edebiliriz: 1) normal yollardan kazanç temin etmeyi reddetmek (*inkâru'l-kesb*) ve geçimini tesadüflere/zuhurâta bağlı olarak (genellikle zekat vb. şeyler olduğunu düşünebiliriz) sağlamayı tercih etmek; 2) iyiliği emredip kötülüğü yasaklamak (*emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker*). Bu özellikler aslında, II. (VIII.) yüzyıl sonları ve III. (IX.) yüzyıl başlarında yaşayan klasik öncesi Sûfîlerle ve [klasik Sûfîlerin] çağdaşı Sünnî olmayan kelâmî/ teolojik gruplarla –özellikle Mürcie ve Mu'tezile- ilişkilidir.[49]

Ne yazık ki, bu özelliklerin büyük ölçüde hem klasik öncesi ilk Sûfîlerin hem de Sülemî'nin klasik Sûfîlerin öncüleri olarak kabul ettiği şahısların ortak özellikleri olduğu anlaşılmaktadır. *İnkâru'l-kesb* bağlamında ticarete güvensizliğin ana çizgi tarafından erken bir dönemde benimsendiğini söyleyebiliriz. Hasan-ı Basrî şöyle hayıflanır: "Çarşı-pazar ile meşgul olan insanlarda hayır yoktur. Onlardan birisinin hile yoluyla kardeşinin bir dirhemini aldığı kulağıma geldi."[50] Mâlik b. Dînâr da şu uyarıda bulunmuştur: "Çarşı-pazar serveti artırır; fakat dini alır götürür."[51] (Hasan-ı Basrî geçimini emekli maaşıyla, Mâlik b. Dînâr da Kur'an nüshası

---

hissetmemesiyle açıklar (*a.g.e.*, VII, 299. Benzer bir rivayet için bk. Ahmed b. Hanbel, *Zühd*, s. 97).

48 "Cihâd on kısımdır; düşmana karşı cihâd bunlardan birisi, senin nefsine karşı cihâdın ise diğer dokuzudur." (Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 284).

49 Mürcie'nin *emr-i bi'l-ma'rûf*a bağlılığı konusunda bk. Wilferd Madelung, "The Early Murji'a in Khurâsân and Transoxania and the Spread of Hanafism", *Der Islam*, LIX (1982), s. 32-39: özellikle s. 36-37. Emr-i bi'l-ma'rûf şüphesiz Mu'tezile'nin tanımlayıcı temel ilkeleri (*usûl-i hamse*) arasında da yer alır.

50 Ahmed b. Hanbel, *Zühd*, s. 351; Fesevî, *K. el-Ma'rife ve't-târîh*, II, 42.

51 Ebu Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 385.

yazarak temin ediyordu.) Öte yandan Muhâsibî, ticaret yapmayı reddeden –muhtemelen özellikle Dördüncü İç Savaş (Suriye'de Emîn'in Me'mûn'a karşı yürüttüğü ve 195-98 yılları arasında oldukça uzun süren savaş) sırasında- iki sûfîden söz eder: Abdullah b. Yezîd ve Abdek.[52] Mu'tezile'ye mensup bazı isimler de aynı şekilde normal yollardan kazanç temin etmeyi reddetmekle tanınıyordu. Örnek olarak Ebû İmrân er-Rakāşî (yetişme çağı: III./IX. yüzyıl başları) ve Rummânî (ö. 384/994) verilebilir.[53] Nihayet III. (IX.) yüzyılda, normal yollardan kazanç temin etmeyi reddetmek, Mu'tezilî zühd geleneğini kendi içinde eritme eğilimindeki Kerrâmiyye'ye özgü bir doktrin hâline geldi.[54] Ancak Muhâsibî, bu doktrini öncelikle Şakîk b. İbrahim el-Belhî'ye (ö. 194/809-810: Kûlân, Mâverâünnehir) nispet eder: "Kendisinden rivayet edildiğine göre Şakîk, kazanç peşinde koşmanın (*hareke*) günah olduğunu iddia etmiştir."[55] İbrahim b. Edhem'in, kazanç teminine karşı çıkması sebebiyle Şakîk'e sitem ettiği rivayet edilir.[56] Şakîk, Sülemî'nin *Tabakātü's-sûfiyye*'sinde yer alır. Dolayısıyla *inkāru'l-kesb*, kabul görmeyen klasik [Tasavvuf] öncesi Sûfîleri, klasik Sûfîlerin kabul gören öncülerinden ayırmak bakımından, şeriata aykırı, topluma uzak ve iktidara muhalif olmak vb. diğer özelliklerden daha elverişli değildir.

Daha önceki bir makalede, emr-i bi'l-ma'rûf sorumluluğunu üstlenmiş, klasik öncesi erken dönem Sûfîlere pek çok örnek vermiştik: "iyiliği emrettiği" için Hârûn er-Reşîd tarafından hapsedilen Abbâs b. el-

---

52 Muhâsibî, *el-Mekâsib* [nşr. Abdülkadir Atâ, *el-Mesâil fî a'mâli'l-kulûb* ile birlikte, Kahire, 1969], s. 212 = (nşr. Abdülkadir Atâ, Beyrut, 1987), s. 64.

53 Bk. İbnü'l-Murtazâ, *Klassen*, s. 77 (Ebû İmrân); [Sezgin], *GAS*, VIII, 114 (Rummânî, *Tahrîmü'l-mekâsib*).

54 Özellikle bk. Ess, "Mu'tazilisme", s. 190, 192; a.mlf., *Karrâmîya*, s. 30-32; Massignon, *The Passion of al-Hallaj*, III, 227. "Kerrâmiyye" adı yaygın olarak kullanılır hâle gelmiş olmakla birlikte, hareketin liderini öven ve "Kirâm" şeklinde yazılmasını gerektiren erken döneme ait bazı şiirler titiz bir incelemeye tabi tutulmalıdır. Bk. İbn Hacer, *Tebsîru'l-müntebih*, III, 1191. Edmund Bosworth, onları tanımladığı ilk makalesinde ("The Rise of the Karâmiyyah in Khurasan", *Muslim World*, L, 1960, s. 5-14) daha farklı bir yazılışı tercih etmişti.

55 Muhâsibî, *el-Mekâsib* [Kahire], s. 194 = [Beyrut], s. 61. Massignon da onun izinden gider (*Essay*, s. 173).

56 Ebu Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 37.

Mûemmel es-Sûfî; İskenderiye'de "iyiliği emreden" ve 200/815-16 yılında valinin otoritesine karşı gelen kavgacı tipler; Me'mûn'u eleştiren bir şahıs (ki Me'mun onu cezalandırmak yerine kendisini başarılı bir biçimde savunmuştu); Ahmed b. Tolun'u eleştiren bir şahıs (İbn Tolun adamı cezalandırmıştı) vdğr.[57] Bu isimlere, daha sonraları valinin otoritesine karşı gelmek suçundan müebbet hapis cezasıyla Irak'a sürülecek olan Mısırlı kadı İsâ b. el-Münkedir'in (ö. 215/830-31'den sonra: Bağdat) çevresinde bulunan Sûfîler ile 255/869 yılında bölgedeki Zeydîler işbirliği içerisinde, [Hz.] Hasan soyundan gelen iki kişi adına Kûfe'yi birkaç haftalığına ele geçiren Sûfîler de ilave edilebilir.[58] Her ne kadar Sûfî diye adlandırılmasa da, [Hz.] Ali soyuna mensup Abdullah b. Muâviye el-Hâşimî de Emevîlere karşı açık isyanını başlattığı zaman (127/744) yün giyiyordu.[59] Öte yandan Sülemî'nin klasik Sûfîlerin öncüsü kabul ettiği pek çok isim de yine emr-i bi'l-ma'rûf ile –özellikle de yöneticileri eleştirme anlamında- birlikte anılıyorlardı: örneğin İbrahim b. Edhem ve [Ebü'l-Hüseyin] en-Nûrî.[60]

Emr-i bi'l-ma'rûf konusunda Sünnî gelenek net değildir. Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Nasr'ın [el-Huzâî (ö. 231/846)] "yaratılmış Kur'an" [*halku'l-Kur'ân*] tezine muhalif olduğuna ne kadar inanırsa inansın, onun isyanı (ki emr-i bi'l-ma'rûf adına gerçekleştirmişti) karşısında yapacak hiçbir şey bulamayacak ve bazı Bağdatlı fakihlere, halifeye (Vâsık) kalben buğzetmekle birlikte itaatsizlik etmemeleri ve Müslümanlar arasında bir

57 Bk. Christopher Melchert, "The Hanâbila and the Early Sufis", *Arabica*, 48 (2001), s. 352-367: özellikle s. 354 [bu kitapta s. 7. makale; özellikle s. 262-63 -çev.-].

58 Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, III, 240. Bir anakronizm örneği olarak Jonathan Brockopp'un değerlendirmesine işaret edelim: Brockopp, İbnü'l-Münkedir'in çevresindeki Sûfîleri mistikler olarak düşünür ve İbnü'l-Münkedir'in yakın arkadaşı olan İbn Abdülhakem'in (ö. 214/829) erken dönem Mısırlı mistiklerden Zünnûn'a (ö. 245/860?) yönelik baskı ve soruşturmada başı çekmiş olması ihtimalini bir çelişki olarak değerlendirir. Söz konusu baskı ve soruşturma hakkında bk. Zehebî, *Siyer*, XI, 534 (Sülemî'nin *Mihnü's-sûfiyye*'sinden naklen). O dönemde "Sûfî" ile mistisizm arasında henüz zorunlu bir ilişki olmadığı ve Zünnûn'un kendi döneminde bir Sûfî olarak bilinip bilinmediği konusunda bir netlik olmadığı anlaşıldığı zaman, söz konusu çelişki ortadan kalkacaktır. Kûfe hakkında bk. [Ebü Bekir es-]Sûlî, *Kniga listov* (*Kitâbü'l-Evrâk* [226-256/839-851 yılları arası]), ed. Enes Halidov, St. Petersburg, 1998, s. 366.

59 Bu örneğe Joseph van Ess dikkat çeker (*Theologie und Gesellschaft*, II, 88).

60 Ebü Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 10 (İbn Edhem); Zehebî, *Siyer*, XIV, 76 (Nûrî).

çatışmaya sebep olmamaları gerektiğini söyleyecekti.[61] Öyle görünüyor ki, Ahmed b. Hanbel daha önceki yüzyıllarda yaşamış olan ve yöneticileri eleştirme konusunda yeterince cesur davranan Müslümanları takdir ediyor olsa da, kendi döneminde bu tür eleştirilerin yapılmaması tavsiyesinde bulunuyordu. Nitekim Bağdatlı bir müntesibi kendisine "Bir kimse ne zaman iyiliği emredip kötülüğü yasaklamakla meşgul olmalıdır?" diye sorduğunda ona şu cevabı vermişti: "Zaman kötülüğü yasaklama zamanı değil... Otoriteye muhalefet etme! (*lâ tetearrad li's-sultân*) Çünkü onun kılıcı kesmeye hazırdır; emrinde çalışanlar da öyle."[62]

Bu durumda, Radtke tarafından kurgulandığı şekliyle şu iki gurubun var olduğunu düşünmemeliyiz: 1) Sünnîliğin öncüsü olan genel dinî hareket ve 2) kötü bir itibarları olan Sûfîler. Öyle görünüyor ki, var olan gruplar şunlardı: 1) Sünnîliğin öncüsü olan genel dinî hareket II. (VIII.) yüzyılın sonlarında tüm zâhidlere şüpheyle bakmaya başladı, 2) klasik Sûfîlerin öncüleri –kendi yaşadıkları dönemde "Sûfî" diye adlandırılmazlar- ve 3) kötü bir itibarları olan klasik [Tasavvuf] öncesi Sûfîler. Şüphesiz Bişr el-Hâfî ve Riyâh b. Amr el-Kaysî gibi sınırda duran ve hangi gruba dâhil oldukları kesin olarak belli olmayan şahıslar da vardı. Bişr el-Hâfî'ye erken dönem Hanbelî geleneğinde sık sık atıfta bulunulur; fakat o aynı zamanda Sülemî'nin öncü kabul ettiği isimlerdendir (dolayısıyla hem birinci hem de ikinci gruba dâhildir). Göründüğü kadarıyla Riyâh da öncü isimlerden birisidir; fakat aynı zamanda klasik öncesi Sûfîlerden birisiyle birlikte eleştiriye maruz kalmıştır (dolayısıyla hem ikinci hem de üçüncü gruba dâhildir).

VIII. yüzyıl sonları ve IX. yüzyıl başlarındaki [h. II. yüzyıl ortaları ve III. yüzyıl başları] ilk Sünnî hareketi zâhidlerden ayıran şeyin ne olduğuna gelince; kuvvetle muhtemeldir ki bu, her şeyden önce Sünnîliğin öncülerinin, bütün Müslümanlar için aynı oranda mümkün olan bir dindarlık tarzını destekleme yönündeki kararlılığıydı. II. (VIII.) yüzyılın erken dönemlerinde, yani Müslümanların toplumun üst kesiminde küçük bir

61 231/846 yılındaki isyan hakkında bk. Zehebî, *Siyer*, XI, 167-68 (Sûlî'den naklen); Hanbel b. İshak, *Mihne*, s. 81-83; İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 145.

62 İbn Hânî', *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, II, 175. Ahmed b. Hanbel'in bilfiil yanlışlıkları düzeltmeye karşı uyarıcı ifadeleri için bk. [Ebû Bekir el-]Hallâl, *K. el-Emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy ani'l-münker*, nşr. İsmail el-Ensârî, Kahire, 1969.

elit grup hâlinde bulunduğu dönemlerde Sünnînin öncüleri zâhidlerden hoşlanıyorlardı. Fakat artık, Müslümanların belirgin bir çoğunluk hâline gelmesiyle birlikte, elit tarzı bir [dindarlık] daha az uygulanabilir görünmeye başladı. Hasan-ı Basrî'nin döneminde, şayet bütün Müslümanlar dinî faaliyetler sebebiyle ekonomik faaliyetlerden uzak kalacak olsa, hiç kimse giyecek elbise ya da yiyecek bir şey bulamamaktan endişe etmek durumunda değildi. Zira (büyük ölçüde) zimmî vergi mükelleflerinin ürünleri karşılığında ödemek zorunda oldukları *atâ* uygulaması hâlen devam ediyordu. Ancak Sûfyân b. Uyeyne ya da Ahmed b. Hanbel zamanında artık şartlar değişmişti.[63] Sülemî'nin öncü kabul ettiği şahısları, VIII. yüzyıl sonları ve IX. yüzyıl başlarında [h. II. yüzyıl ortaları ve III. yüzyıl başları] yaşayan Sûfîlerden ayıran şeyin ne olduğunu söylemek ise çok daha zordur; çünkü Sûfîler hakkındaki rivayetler çok yetersizdir. Kabul görmeyen teolojik/kelâmî hareketler (özellikle de Mu'tezile) ve başarısız politikalar (Mısır'ın bağımsızlığı gibi) ile irtibatlı olmak önemli bir rol oynamış olmalıdır.

Ebû Hâtim el-Attâr

Her üç kol –*Sûfî* terimi, Sülemî tarafından öncü olarak kabul edilmek ve belirgin Sünnîlik– Basralı Ebû Hâtim el-Attâr'da (ö. 260'lar/874-84) buluşur. Hem Basralı [Ebû Saîd] İbnü'l-A'râbî'nin (ö. 340/952?: Mekke) *Tabakâtü'n-nüssâk* adlı biyografi eserinde hem de Sülemî'nin *Târîhu's-sûfiyye*'sinde ona ait bir bölüm yer alıyordu; ancak her iki eser de günümüze sadece başka kitaplar içinde serpiştirilmiş atıflar hâlinde ulaşmıştır.[64] Ebû Hâtim, Sülemî'nin elimizde mevcut olan kısa biyografi eseri *Tabakâtü's-sûfiyye*'de ve hatta garip bir biçimde Ebû Nuaym'ın

63 Krş. Leah Kinberg, "Compromise of Commerce: A Study of Early Traditions Concerning Wealth and Poverty", *Der Islam*, 66 (1989), s. 195: "Dünya malına karşı zühd, neredeyse İslâm'ın ana çizgisini oluşturuyordu. Mal ve zenginliği tercih eden gelenekler ise ancak iktidarın ekonomik gücünü elinde bulunduran burjuvanın bir ayrıcalığı olarak ortaya çıktı." Benzer bir yaklaşım için bk. Shelomo Dov Goitein, "The Rise of the Near-Eastern Bourgioisie in Early Islamic Times", *Journal of World History*, 3, 1956, s. 583-604.

64 İbnü'l-A'râbî hk. bk. [Sezgin], *GAS*, I, 660-61; Sülemî hk. bk. *a.g.e.*, I, 671-74. Aşağıda Zehebî'nin İbnü'l-A'râbî'den yaptığı pek çok alıntıya işaret edilecektir. Sülemî'nin *Târîh*'inden yapılmış alıntılar için bk. 69, 91 ve 93 nolu dipnotlar.

Hilyetü'l-evliyâ'sında yer almaz. Bununla birlikte Abdullah el-Ensârî'nin *Tabakâtü's-sûfiyye*'sinde onun adına kısa bir bölüm bulunur –muhtemelen öncelikle *Târîhu's-sûfiyye*'deki ve nihayet İbnü'l-A'râbî'deki ilgili bölümlere dayanmaktadır-.[65] Aşağıdaki satırlar esas itibariyle Zehebî'nin İbnü'l-A'râbî'den yaptığı alıntılara dayanmaktadır.

Ebû Hâtim'in doktrinini net bir şekilde ortaya koymak üzere, Zehebî onun sözlerinden sekiz kısa ifade aktarır. Bu ifadelerin temel vurgusu, dışa vurulan zühdü şiddetle reddetmektir. İnsan hem kendi nazarında hem de başkaları nazarında kendisini önemsiz hâle getirmek suretiyle tevazu sahibi olmalıdır. Örneğin şöyle der: "Her kim Allah'ın nimetlerini hatırlarsa kendi yaptıklarını unutur"; "Yazıklar olsun sana! Ne kadar çok ağlayıp feryat ediyorsun. (Davranışlarını) düzelt ve rahatla."[66] Ebû Hâtim'in entari, cübbe ve yün giysilerle (*fuvât*, *ebrâd*, *sûf*) ibadet eden ve kendilerini açığa vuran zâhidler hakkındaki şu değerlendirmesi de aynı şeyi ifade etmektedir: "Siz özelliklerinizi açığa vuruyor ve ilgi çekmeye çalışıyorsunuz. Keşke sizin ne tür insanlar olduğunuzu bilseydim!"[67] Bir başka çalışmamda, mistik özellikleri baskın olan bir dindarlık anlayışının ilk defa Ebû Hâtim'in öldüğü tarihlerde, yani onun öğrencilerinin neslinde ortaya çıktığını ileri sürmüştüm.[68] Aslında Ebû Hâtim'in akıllarda kalan sözlerinden hiçbirisi, bir mistik tarafından ifade edilebileceği gibi, dikkat çekici bir biçimde Allah'la bütünleşmekten [*cem'*], karşılıklı Allah aşkından veya Allah'ın yaratılmışlara içkinliğinden [*hulûl*] bahsetmez. Ancak çağdaşlarının ifadelerinde olduğu gibi onun sözlerinde de, bir süre sonra mistisizmin doğuşuna katkıda bulunacak olan "benliğini yok sayıp kendisini bütünüyle Allah'a verme" düşüncesine rastlamak mümkündür. Öte yandan Sülemî, Ebû Hâtim'in Irak'ta ilk defa *ulûmü'l-işârât*'tan (tarifi

65 Abdullah el-Ensârî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, nşr. Muhammed Sürûr Mevlâî, y.y., 1342, s. 93-94.

66 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XX (h. 261-280), 211-12.

67 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XX (h. 261-280), 212. Hişâm el-Fûtî (el-Fuvâtî), III. (IX.) yüzyılın ilk dönemlerinde yaşamış önde gelen Basralı bir Mu'tezilîdir (hk. bk. Fück, "Neue Materialen zum Fihrist", s. 318). Onun lakabı [el-Fûtî/el-Fuvâtî] açıkça zâhidlerin tipik giysilerinden birisine gönderme yapıyor.

68 Christopher Melchert, "The Transition From Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.", *SI*, 83 (1996), s. 51-70 [bu kitapta 6. makale].

imkansız şeylerle ilgili işaretler, imâlar) söz eden kimse olduğunu ileri sürer ki, bu da daha ziyade Cüneydî mistisizm çizgisini akla getirmektedir.[69]

Ebû Hâtim normal yollardan kazanç temin etmeyi reddetmemiştir. Aksine geçimini bir eczacı olarak temin ettiği ve sıradan bir tüccar gibi göründüğü anlaşılmaktadır.[70] İbnü'l-A'râbî, onun Bağdatlı öğrencisi Ruzeyk en-Neffât'ın bir anısını aktarır: Ruzeyk bir gün Ebû Hâtim'i müşterisine bir malı satmaya çalışırken görür ve ona bir şey sorar. Aldığı cevap şöyledir: "Bu sorunun yeri burası değil, işimi bitirinceye kadar sabret."[71]

Ebû Hâtim'in takipçileri mutedil Sünnîlikle yakın ilişki içindeydiler. En azından onlardan birisinin *kelâm*a bakışı olumluydu. İbnü'l-A'râbî, Ebû Hâtim'e yakın olan yedi Basralı sayar: İbnü'ş-Şüveytî, Ebû Saîd el-Ganevî, Merzûkî, Abdülcebbâr es-Sülemî, Hasan b. el-Müsennâ, Ahmed b. Amr b. Ebû Âsım [en-Nebîl] ve Cüzûî. İbnü'l-A'râbî son dört ismi şöyle tanımlar: "Dinî kurallara (*nüsük*) ve iyiliği emredip kötülüğü yasaklamaya sıkı sıkıya bağlı, Ehlü's-sünne ve'l-hadîs mensubu ve Mescid'e [Basra Cuma Mescidi] devam eden Sûfîler. Onların şehirde bir ağırlıkları ve nüfuzları vardı."[72] Bu Sûfîler, Ehlü's-sünne ve'l-hadîs mensubu olmaları yönüyle Bağdat Hanbelîlerine yakın durmaktadırlar. Zira Ahmed b. Hanbel, kendi akîdesini "Ehlü's-sünne ve'l-hadîs akîdesi" olarak tanımlamıştır.[73] Ancak iyiliği emredip kötülüğü yasaklayan kişiler olarak, klasik öncesi Sûfî geleneğe daha yakın, IV. (X.) yüzyıla kadar fiilen iyiliği emretmekle meşgul olmayan Hanbelîlere ise daha uzak görünürler.[74]

---

69 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XV (h. 211-220), 212 (Sülemî'den naklen). [*Ulûmü'l-işârât* ifadesinin "tasavvuf" anlamında kullanıldığı konusunda bk. Uludağ, "İşâret", s. 423. -çev.-]

70 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XV (h. 211-20), s. 211-12 (İbnü'l-A'râbî'den naklen).

71 Bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, s. 212.

72 Bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*. *Târîhu'l-İslâm*'ın bu cildini neşreden Tedmürî, benim tek bir şahıs olarak saydığım ismi, "Ahmed b. [Ebû] Ömer" ve "İbn Ebû Âsım" şeklinde iki ayrı şahıs olarak sayar. Ben de, onun يحلون olarak okuduğu yeri, eserin Köprülü (1071 nr.) nüshasından ينتحلون النسك şeklinde okudum.

73 Ahmed b. Hanbel, Akîde metni-I: İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 31. Ahmed b. Hanbel'in [İbn Ebû Ya'lâ tarafından nakledilen] akîde metinlerinin numaralandırılması hk. bk. Laoust, *Ibn Batta*, xv-xvi [bk. bu kitapta s. 78-79 -çev.-].

74 Yanlışlıkla Hanbelîlerin yaptığı bir şey olarak algılanan iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama konusunda III. (IX.) yüzyıla dair bir örnek için bk. Madelung, "Origins of ⇨

İbnü'l-A'râbî, Ebû Hâtim'in Basralı takipçilerinden birisi olan Ebû Saîd el-Ganevî hakkında şu ilave bilgiyi verir: "*Kelâm*la ilgili bazı meselelere eğilimi vardı ve *kelâm* bilirdi."[75] Aynı şekilde bu da Hanbelî tavrına benzemez; zira Ahmed b. Hanbel *kelâm*ı bütünüyle ve şiddetle reddetmişti. Ebû Hâtim'in müntesiplerinin belirgin Sünnî karakteri dikkate alındığında, Ganevî'yi benim "ılımlı-akılcı" [*semi-rationalist*] adını verdiğim eğilim dışında herhangi bir kelâmî eğilime nispet etmek oldukça zor görünüyor. Ilımlı-akılcı eğilim, Muhâsibî'nin önde gelen bağlılarından birisi olduğu, ehl-i hadîs doktrinlerini onların akılcı muhaliflerinin [ehl-i re'y] yöntemleriyle savunma ve geliştirme eğilimidir.[76]

Bu Basralılar içinde, müstakil olarak genel biyografi kaynaklarında tespit edebildiğim tek isim Ahmed b. Amr b. Ebû Âsım'dır; yani Basralı muhaddis, fakih ve zâhid Ebû Bekir b. Ebû Âsım en-Nebîl (ö. 287/900: İsfahan).[77] Onun bugün için kayıp olan eserleri arasında, rivayete göre kırk bin hadis rivayeti içeren çok büyük bir *Müsned* ve her biri yirmi bin hadis rivayeti içeren daha küçük iki hadis derlemesi bulunmaktadır.[78] Düşünün ki, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'i yaklaşık yirmi bin rivayet, Buhârî'nin *Sahîh*'i ise yaklaşık yedi bin rivayet içermektedir. Erken dönem biyografi yazarları İbnü'l-A'râbî ve Ebû Nuaym el-İsfahânî, İbn Ebû Âsım'ın kıyası reddettiğini ve Zâhirî hukuk ekolüne mensup olduğunu rivayet ederler. Ancak Zehebî bu tanımlamaya şüpheyle yaklaşır; çünkü İbn Ebû Âsım, Dâvud ez-Zâhirî'nin kabul etmediği kırk sahih hadisi bir araya getiren bir kitap derlemiştir.[79] Onun bugüne ulaşan eserlerinden birisi, eş-Şâfiî'nin kullandığı hadis rivayetlerine dair bir derlemedir.[80] Aslında V. (XI.) yüzyıldan önce Zâhirî mezhebine müntesip olan bir kimse muhtemelen "Dâvûdî" diye adlandırılıyordu; bu da İbn Ebû Âsım'ın on-

---

Hanbalism", s. 331-37. Karşıt bir yaklaşım için bk. Lapidus, "The Separation of State and Religion", s. 363-85 (özellikle s. 382-85).

75 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XX (h. 261-280), 212.

76 Bk. Christopher Melchert, "The Adversaries of Ahmad Ibn Hanbal", *Arabica*, 44 (1997), s. 234-253 [bu kitapta 1. makale; ayrıca bk. s. 55-57].

77 Bk. [Sezgin], *GAS*, I, 522; Florian Sobieroj, *Ibn Hafîf aš-Šîrâzî*, Beirut, 1970, s. 92.

78 Zehebî, *Siyer*, XIII, 436.

79 Zehebî, *Siyer*, XIII, 430-31.

80 [Sezgin], *GAS*, I, 522, no. 7.

lardan birisi olmadığını gösteren bir başka ipucudur. Fakat bu aşamada bunun fazla bir önemi de yoktur. Zira bu erken dönemde, bir kimsenin bazen bir Zâhirî bazen de bir Şâfiî olarak görünmüş olması pek şaşırtıcı değildir. Kaldı ki Dâvud ez-Zâhirî kendisi bile belli ölçüde bir Şâfiî idi.[81] Bu noktada Zâhirîlik ve Şâfiîlik demek, hukuk/fıkıh alanında *hadis*i ve Kur'an'ı akla dayalı olarak kullanmak ve teoloji/kelâm alanında ehl-i hadîs itikadını aklî yöntemlerle savunmak demektir; yani yine ılımlı-akılcı bir yaklaşım.[82]

Kelâm alanında, İbn Ebû Âsım'a nispet edilen *Kitâbü's-Sünne* tuhaf bir biçimde eksik görünüyor. Kitap, bir Şâfiîden beklenebileceği gibi, esas itibariyle [Hz.] Peygamber'e dayanan hadis rivayetlerinden oluşuyor. Kaderiyye, Râfızîler ve Mürcie'yi mahkum ediyor; fakat *re'y* (hukukun/fıkhın kaynaklarından birisi olarak aklî düşünce) ile ilgili meseleler, Kur'an'ın ve bir kimsenin Kur'an telaffuzunun (*lafz*) yaratılmışlığı, imanın hem söz hem ameli içerip içermediği konularında sessiz kalıyor. (Kitapta, imanın arttığı, fakat azalmadığını –zaman zaman Mâlik b. Enes ile özdeşleştirilen bir görüş- ifade eden bir cümle bulunuyor.[83]) Diğer bir ifadeyle, bu kitap ılımlı-akılcı bir yaklaşımla uyum içerisinde olmakla birlikte, Kur'an telaffuzunun yaratılmışlığı gibi ayırt edici niteliği olan inanç esasları eksiktir.

İbn Ebû Âsım en-Nebîl, 269/883 yılında Halife Mu'temid tarafından İsfahan kadılığına atanır.[84] Onun atanması, daha geniş ölçekteki ılımlı-akılcı Basralıları destekleyen yapıya uygun düşmektedir. Bu yapı,

---

81 Örneğin, eş-Şâfiî hakkında yazılmış ilk iki biyografi eseri Dâvûd ez-Zâhirî'nin ürünüdür (bk. Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, s. 92).

82 Zâhirî ekolü hakkında bk. Melchert, *Formation*, s. 178-90; Devin Stewart, "Muhammad b. Dâ'ûd al-Zâhirî's Manual of Jurisprudence", *Studies* (ed. B. Weiss) içinde, s. 99-158.

83 İbn Ebû Âsım, *Kitâbü's-Sünne*, Beyrut, 1980, II, 630. Mâlik'in görüşü farklı şekillerde rivayet edilmiştir: İbn Vehb'in rivayetine göre, iman artar, fakat azalıp azalmadığı konusunda bir şey söylemek istemez (İbn Abdülber, *İntikâ*, s. 33); İbnü'l-Kâsım'ın rivayetine göre, iman artar, fakat azaldığını söylemeyi kesin bir dille reddetmiştir (Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I, 174); İbn Vehb'in rivayetine göre, azalır, fakat artmaz (Zehebî, *Siyer*, VIII, 59) ve ehl-i hadîsin dediği gibi, iman söz ve ameldir: artar ve eksilir (Kâdî İyâz, *a.g.e.*, I, 173-74).

84 Ebû Nuaym, *Geschichte Isbahâns*, I, 82; Zehebî, *Siyer*, XIII, 435 (Ebû Musa el-Medînî'den naklen)

Mu'temid ve onun üvey kardeşi, gölge halife Muvaffak döneminde zirveye ulaşmıştı.[85] İbn Ebû Âsım, yerli zâhidlerden Ali b. Metteveyh'i hapsettiği için yaklaşık 282/895-96 yılında görevden alındı. Ali b. Metteveyh, zâhidlere [tekkelere] ayrılan ödenekler hakkındaki bir tartışma esnasında ona hakaret etmişti. (Muhtemelen İbn Ebû Âsım, mahalli vakıfların denetçisi sıfatıyla bu ödenekleri dağıtmakla sorumluydu.)[86] Biyografiler genellikle kendisinin Ebû Türâb en-Nahşebî'ye (ö. 245/859-60: Hicaz) öğrenciliğini vurgularken, İbn Ebû Âsım'ın Ebû Hâtim'den ne öğrendiğini söylemek oldukça güçtür.[87]

Basralı olmayan öğrencileri söz konusu olduğunda İbnü'l-A'râbî, Ebû Hâtim el-Attâr'a öğrencilik yapmak için Basra'ya gelen üç Bağdatlı'nın ismini verir: Muhammed b. Vehb, Ya'kūb ez-Zeyyât ve Ruzeyk en-Neffât.[88] Sonuncu kişi hakkında daha fazla bilgiye ulaşamadım. Ebû Hâtim ve Ebû Ali b. ed-Dârî'nin yanı sıra Ebû Türâb en-Nahşebî'ye de öğrencilik yapan ikinci ismi (ö. 280'ler/894-903) Cüneyd-i Bağdadî tanıyordu.[89] İlk isim (ö. yak. 270/883-84) ise, Cüneyd'in yakın arkadaşlarından birisi olarak tanımlanabilir; Cüneyd onun cenazesinin Serî es-Sekatî'nin yanına defnedilmesine nezaret etmiştir. O da, Ebû Hâtim el-Attâr'ın yanı sıra Ebû Ali (b.) ed-Dârî'ye öğrencilik yapmıştır.[90] Sülemî, benzer bir isim taşıyan bir başka Bağdatlının daha Ebû Hâtim'e öğrencilik yaptığını kaydeder. İsmi Ebû Ca'fer Ahmed b. Vehb es-Sûfî'dir (ö. 270/883-84 veya kısa bir süre sonra) ve o da Bağdat'ta Cüneyd'le birlikte olmuştur.[91] Muhammed ile Ahmed'in aynı şahıs oldukları, fakat Hâtib el-Bağdâdî'nin her birine ayrı

85 Bk. Melchert, "Religious Policies of the Caliphs From al-Mutawakkil to al-Muqtadir", s. 338-40 [bu kitapta s. 129-32].

86 Ebü'ş-Şeyh, *Tabakātü'l-muhaddisîn*, III, 380-81.

87 İbn Ebû Asım'ın biyografileri için bk. [Sezgin], *GAS*, I, 522; Zehebî, *Târîh*, XXI (h. 281-290), dpn. 75.

88 Zehebî, *Târîh*, XX (h. 261-280), 211.

89 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV, 408; Zehebî, *Târîh*, XXI (h. 281-290), 344. Gördüğü kadarıyla Ebû Nuaym tarafından Ebû Ya'kūb ez-Zeyyât diye isimlendirilmiş olmakla birlikte (*Hilyetü'l-evliyâ*, X, 223-24, 342), bu şahıs Zehebî'nin sözünü ettiği Ebû Ya'kūb ez-Zeyyât'tan (ö. 262/876) farklı bir kimsedir: bk. Zehebî, *Târîh*, XX (h. 261-280), s. 208.

90 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, III, 333.

91 Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, V, 190; Zehebî, *Târîh*, XX (h. 261-280), 57.

bir biyografi tahsis ettiği düşünülebilir. Ayrıca Kuşeyrî, Ebû Türâb en-Nahşebî'yi de Ebû Hâtim'in öğrencilerinden birisi olarak tanımlar.[92] Bu konuda kronolojiyi tespit etmek zordur; çünkü burada kullanılan *sahibe* fiili muhtemelen onların belirli bir tarihte buluşmuş olmalarından daha fazla bir anlam ifade etmiyor. Aslında aynı şey, İbn Ebû Âsım en-Nebîl ile Ebû Türâb en-Nahşebî arasındaki ilişki hakkında da söylenebilir.

Sülemî, Ebû Hâtim'i doğrudan Cüneyd ve Ebû Saîd el-Harrâz'ın *üstâd*ı olarak tanımlar.[93] [Ebû Nasr] es-Serrâc da bizzat Harrâz'ın şu ifadelerini aktarır:

> Ebû Hâtim el-Attâr'ı ve faziletini duydum. Kendisi Basra'daydı. Bu yüzden Eski Kahire'den kalkıp onun bulunduğu yere doğru yola çıktım. Basra'ya ulaşıncaya kadar hiç durmadım ve vardığımda Basra'nın Cuma Mescidi'ne girdim. Ebû Hâtim orada oturuyordu ve etrafında müntesiplerinden bir kısmı bulunuyordu...[94]

Serrâc'ın aktardığı ifade Allah'a hamdetmenin yanı sıra, esas itibariyle Harrâz'a, Ebû Hâtim'in ders verdiği bir kişi olarak övgüde bulunmaktadır. Ebû Nuaym el-İsfahânî, III. (IX.) yüzyılda yaşamış birkaç Basralı gibi Ebû Hâtim el-Attâr'a da müstakil bir yer ayırmamıştır. Fakat Ebû Türâb en-Nahşebî'den söz ederken, onun, hakkında başka yerde bilgi vermediği Ebû Hamza el-Attâr el-Basrî adlı birisiyle görüştüğünü kaydeder.[95] Nüshalardaki karışıklık, Ebû Hâtim ile Ebû Hamza adındaki birisini tek bir isim hâline getirmiş olmalıdır.

Ebû Hâtim el-Attâr Basra'da mevcut olan, Cüneyd'in ortayolcu mistisizmine benzer anlayışlardan, özellikle belirli bazı "mânevî şahsiyetler"den ve muhtemelen Sehl et-Tüsterî'den (ö. 283/896?: Basra) farklı bir çizgideydi. Söz konusu "mânevî şahsiyetler"den kastımız, Allah'a olan sevgilerinin Allah korkusunun kendilerinden uzaklaşmasına neden olduğunu iddia ederek, bir başka Basralı zâhid Gulâmu Halîl'in (ö.

92 Kuşeyrî, *Risâle* (Kahire, 1359/1940), s. 18 = *Das Sendschriften al-Qušayris* (çev. Richard Gramlich), Wiesbaden, 1989, s. 61.

93 Bk. Zehebî, *Târîh*, XV (h. 211-220), 212.

94 Serrâc, *Lüma'*, s. 180.

95 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 220.

275/888: Basra) öfkesini üzerlerine çeken ve Basralılar arasında azınlıkta kalan müfrit bir gruptur.[96] Sehl et-Tüsterî söz konusu olduğunda ise; muhtemelen Sehl yalnızca Ebû Hâtim'in ölümünden sonra gittiği için, onlar arasındaki ilişkiye dair herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Ancak oluşum aşamasındaki Şâfiî mezhebinin bazı Basralı mensupları -yani Ebû Hâtim'in takipçilerinin benimsediği eğilim- yüzünden Sehl sıkıntıya maruz kalmıştı.[97]

96 Gulâmu Halîl ve Bağdat'ta yürüttüğü Sûfî Soruşturması hk. bk. Massignon, *The Passion of al-Hallaj*, index: "Ghulâm Khalîl"; Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, s. 101; Melchert, "Transition", s. 65-66 [bu kitapta s. 251-52; ayrıca bk. s. 98, 269-70 -çev.-] –yine Zehebî kanalıyla İbnü'l-A'râbî esas alınır-; Gramlich, *Alte Vorbilder*, II, 384-85, "Abû l-Husayn al-Nûrî".

97 Bk. G. Bowering, "Sahl al-Tustarī", *EI²*, VIII, 840-41. [Sehl et-Tüsterî'nin zühd tavrı, Tasavvuf hareketi ve Hanbelîlik'le ilişkileri konusunda ayrıca bk. bu kitapta s. 243, 250, 261, 274, 276-79. -çev.-]

11

NÎŞÂBÛR'DA SÛFÎLER VE HASIMLARI*

Sayıları oldukça fazla olan birinci el kaynaklar ve bazı başarılı çağdaş araştırmalar sayesinde, Nîşâbûr'da Tasavvuf ve onunla bağlantılı diğer akımların III. (IX.) yüzyılın geç döneminden, söz konusu akımların tarihi konusundaki temel kaynaklarımızın ait olduğu döneme, yani milâdî 1000'li yılların başlarına [h. 390'lar] kadar süren gelişim seyri konusunda artık çok fazla bilgiye sahibiz. Jacqueline Chabbi, biyografik kaynakları inceledi ve III. (IX.) yüzyılın geç döneminde Nîşâbûr'un, esas itibariyle iki yerel zühd [*renunciant*] akımı, yani Kerrâmiyye ve Melâmetiyye arasında paylaşıldığı konusunda güçlü tezler ortaya attı.[1] Tasavvuf –açıkça böyle adlandırılır- kesinlikle Irak'tan ithal edilmiş ve yerel Melâmetî ekolünü ancak V. (XI.) yüzyılda kendi içinde eritmişti. Daha sonra yapılan araştırmalar neredeyse bütünüyle Chabbi'nin yorumunu teyit etmektedir. Benim ilave etmek istediklerim ise şunlardır: Bir Melâmetî ekolünün olu-

---

* Yazarın, *Iran: Journal of Persian Studies* adlı dergide (39, 2001, s. 237-49) yayımlanmış olan "Sufis and Competing Movements in Nishapur" adlı makalesinin çevirisidir. -çev.-

1 Michael Cooperson'dan ödünç aldığım "renunciant" terimi burada Arapça *zâhid* terimini karşılamaktadır. *Zâhid* terimini "ascetical" yerine "renunciant" terimiyle çevirmeyi tercih ettim; çünkü bu terim mistik olana (*mystical*) karşı oluş anlamı çağrıştırmamaktadır. Max Weber'e ait olan, "asketik" dindarlığın mistik dindarlığa muhalif oluşu konusunda bk. Christopher Melchert, "The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Third/Ninth Century", LXXXIII (1996), s. 51-70 [bu kitapta 6. makale].

şumunu daha kesin çizgilerle tanımlamak ve bunu esas itibariyle Ebû Osman el-Hîrî'nin (ö. 298/910: Nîşâbûr) eseriyle ilişkilendirmek; bu ekolün daha sonraki bir aşamada Irak Tasavvufu tarafından özümsenmesini daha kesin bir biçimde tanımlamak; Kerrâmiyye, Melâmetiyye ve Tasavvuf'un, özellikle de "iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama" yoluyla siyasete müdahalelerini tartışmak ve son olarak onların gelişmekte olan hukuk/fıkıh ekolleriyle bağlantılarını tespit etmek.

Horasan Merkezli Zühd Ekolleri

Çalışmalarında Tasavvuf kaynaklarını esas alan Louis Massignon, Horasan'da Tasavvuf'un başlangıcını, II. (VIII.) yüzyıl sonlarında Basra'dan Horasan'a taşınmış olan İbrahim b. Edhem'in (ö. 163/779-80?: Yukarı Mezopotamya) takipçilerine dayandırır.[2] Onların en önemlisi de Şakîk b. İbrahim el-Belhî (ö. 184/810 [doğrusu 194/809-810]: Kûlân) idi. Şakîk, yeni bir *tevekkül* tanımıyla ve kazanç temini için çalışmayı (*kesb*) reddetmesiyle öne çıkan yeni bir ekol geliştirmişti. İbrahim b. Edhem'e göre *tevekkül*, gayr-i meşrû olana karşı meşrû kazanca dayanmak anlamına geliyordu. Şakîk'e göre ise, insana değil Allah'a dayanmak demekti. İbrahim düzensiz/tesadüfî işlerden [zuhurât] elde edilen gelirle geçimini temin ederken, Şakîk kazanç temini için çalışmayı (*kesb*) zararlı bir uğraş olarak tümüyle reddediyordu. Belh merkezli bu yeni ekol, Şakîk'in öğrencisi Hâtim b. el-Esam (ö. 237/851-52: Vâşecird) ve Ahmed b. Hıdraveyh (ö. 240/854-55) tarafından sürdürülmüştür. Bu ekolün ilkelerini Nîşâbûr'da öğretenler ise, Ahmed b. Harb (ö. 234/849) ile Ebû Hafs el-Haddâd en-Nîsâbûrî (ö. 265/878?) idi.[3]

---

2 Massignon, *Essai*, s. 258-59. Krş. Affîfî, *Melâmetiyye*, s. 31.

3 Bk. Massignon, *Essai*, s. 258-59; Affîfî, *Melâmetiyye*, s. 32. Massignon, Sem'ânî'nin *Kitâbü'l-Ensâb*'ına dayanarak, Muhammed b. Fadl el-Belhî'den (ö. 243) de Şakîk'in öğretisini yayan bir kimse olarak söz eder. Ancak öyle görünüyor ki, Şakîk'in öğretisini yayan kişi, 319/931-32 yılında Semerkand'da vefat etmiş olan Muhammed b. Fadl'dır. 243 tarihi ise bir sonraki isme, yani Kûfeli zâhid müellif Hennâd b. es-Serî'ye aittir (bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, "Âbid" maddesi). *Tevekkül* konusunda klasik bir çalışma olarak bk. Reinert, *Tawakkul* (Berlin, 1968). Ayrıca bk. L. Lewisohn, "Tawakkul", *EI²* [X, 376-78].

Ahmed b. Harb ve Ebû Hafs ile birlikte artık karşımıza Kerrâmiyye ve Melâmetiyye, yani Horasan'ı Irak, Suriye ve erken dönem Tasavvuf faaliyetlerinin yürütüldüğü diğer bölgelerden ayıran iki zühd ekolü çıkmaktadır. Ne Ahmed b. Harb ne de Ebû Hafs bir Kerrâmî idi; fakat Kerrâmiyye, adını İbn Harb'ın öğrencisi olan Muhammed İbn Kerrâm'dan (ö. 255/869: Kudüs yakınları) alıyordu.[4] C. E. Bosworth, Kerrâmiyye hakkında ilk müstakil çalışmayı yaptı ve onların Nîşâbûr siyasetindeki rolü üzerinde durdu.[5] Jacqueline Chabbi, Tasavvuf tarihi yazımının taraflı ve yanıltıcı olduğu kuşkusundan hareketle, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin (ö. 405/1014: Nîşâbûr) *Târîhu Nîsâbûr* adlı eserinin günümüze ulaşmış olan muhtasarını inceledi ve şu sonuca ulaştı: Bu eserde Ebû Bekir el-Vâsıtî'den (ö. 320/932'den sonra) önceki hiçbir şahıs açıkça "Sûfî" olarak tanımlanmamış olup, bu sıfat IV. (X.) yüzyıl boyunca onun dışında sadece birkaç kişi için daha kullanılmıştır.[6] Chabbi, Tasavvuf geleneğinin güvenilirliğini gözden geçirmeye yönelik bir başka çalışmasını da Makdisî'nin (yetişme çağı: 375/985; "Mukaddesî" şeklindeki okunuşun doğruluğu şüphelidir) *Ahsenü't-tekâsîm* adlı coğrafya eseri üzerinde yaptı ve şu sonuca ulaştı: Horasan zâhidlerinin çok büyük bir kısmının Sûfî değil Kerrâmî ya da Makdisî'nin zaman zaman tanımladığı şekliyle "Hânekâiyyûn"dan oldukları anlaşılmaktadır.[7] Chabbi, Kerrâmiyye'nin başlangıcı olarak, hem zâhidleri hem de vâizleri/hatipleri yetiştiren Ahmed b. Harb'ı tespit

4 Bu ismin "Kerâm" şeklinde mi yoksa "Kerrâm" şeklinde mi okunacağı konusunda kaynaklar hemfikir değildir. Sem'ânî'nin tercihi Kerrâm'dır (*el-Ensâb*, "Kerrâmî" maddesi). İbn Hacer de bu okunuşu tercih etmiş, ancak Kerâm şeklinde de okunabileceğini belirtmiştir (İbn Hacer, *Tebsîru'l-müntebih*, III, 1191). Aron Zysow, "Kerâm" okunuşunun doğruluğu konusunda delilleri olduğunu bana söylemişti. Ancak kendisi bu görüşünü yayınlayıncaya kadar, ben daha yaygın olan Kerrâm'ı kullanmaya devam edeceğim.

5 C. E. Bosworth, "The Rise of the Karâmiyyah in Khurasan", *Muslim World*, L (1960), s. 5-14.

6 Bk. Chabbi, "Mouvements ascétiques", s. 26-38. Chabbi "Réflexions sur le Soufisme iranien primitif" adlı makalesinde, erken dönem Tasavvuf tarihi yazımının (Kelâbâzî başta olmak üzere Serrâc, Sülemî, Kuşeyrî ve Hücvîrî) taraflılığı konusunu çok daha bütüncül bir şekilde tartışır.

7 Chabbi, "Mouvements ascétiques", s. 38-45. Makdisi hakkında bk. C. Brockelmann, *GAL*, I, 230; Suppl., I, 410-11. Makdisî nispesinin okunuşu konusunda İbn Hacer'i esas alıyorum (İbn Hacer, *Tebsîru'l-müntebih*, IV, 1384).

eder. Ancak [Muhammed] İbn Kerrâm'ın da kendi öğretisine yeni bir yön tayin ettiğini, bunu da büyük ölçüde, özellikle kırsal kesimde yaşayan ve o güne kadar sadece müslümanlaştırılmış olan mühtedilerin peşine düşerek yaptığını ileri sürer.[8]

Chabbi'nin çalışmalarından bu yana, Josef van Ess daha başka önemli metinleri yorumlu olarak neşretti ve Jean-Claude Vadet Kerrâmiyye'nin bir kelâm ekolü olarak taşıdığı önemi ortaya çıkardı.[9] Aron Zysow, Kerrâmîlerin özgün fıkhî görüşleri ile özel olarak ilgilendi.[10] Bernd Radtke, Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. yak. 295/907-908) Kerrâmiyye'ye yönelik muhalefetini inceledi ve Melâmetîlerin lideri Ebû Osman el-Hîrî'ye yazmış olduğu bir mektubu neşretti.[11] Sarah Sviri, bu mektubu en iyi şekilde kullanarak Chabbi'nin çalışmasının bir benzerini ortaya koydu ve onu daha da genişletti.[12] Ayrıca Wilferd Madelung, Margaret Malamud ve daha başkaları, yararlı özet çalışmalar ortaya koydular.[13]

Önde gelen Horasanlı Tasavvuf tarihçimiz Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021: Nîşâbûr), *melâmet* düşüncesinin Ebû Hafs'tan yayıldığını ifade eder.[14] *Risâletü'l-Melâmetiyye* adlı risâlesinde Sülemî, Melâmetîlerin sonuçta dinin bütünüyle içselleştirilmesi noktasına varan

---

8 Chabbi, "Mouvements ascétiques", s. 48-50.

9 Ess, *Karrâmîya* (Heidelberg, 1980); J. Claude Vadet, "Le Karramisme de la Haute-Asie au carrefour de trois sectes rivales", *Revue des Études Islamiques*, XLVIII (1980), s. 25-50.

10 Aron Zysow, "Two Unrecognized Karrâmî Texts", *The Journal of the American Oriental Society*, 108, 1988, s. 583-87.

11 B. Radtke, "Theologien und Mystiker in Hurāsān und Transoxanien", *ZDMG*, CXXXVI (1986), s. 536-69 (özellikle, 563-65); a.mlf., *Drei Schriften des Theosophen von Tirmid*, Beyrut, 1992. Hakîm et-Tirmizî'nin vefat tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Ortaçağ kaynaklarından birisi, onun 318/930-31 yılında hâlâ hadis rivayet etmekte olduğunu belirtir ki, bazı tarihçilerce kabul edilen tarih budur. Ayrıca onun eserlerinden birisinde, Karmatîlerin 317/929 yılında Haceru'l-esved'i yerinden almalarından söz edilir. Ancak Radtke, *Al-Hakīm at-Tirmidī. Ein islamischer Thesoph des 3./9. Jahrhunderts* (Freiburg, 1980) adlı eserinde, onun daha önceki bir tarihte vefat ettiğini enine boyuna ispata çalışır (s. 35, 38).

12 Sviri, "Hakīm Tirmidhī" (s. 583-613).

13 W. Madelung, *Religious Trends in Early Islam*, Albany, N.Y., 1988, 4. bölüm; Malamud, "The Politics of Heresy" (s. 37-51).

14 Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye* (Leiden), s. 114.

temel ilkelerini açıklar. Onlar bütün dikkatlerini Allah üzerinde yoğunlaştırmaya çalışırlar; fakat Allah'a olan bu yakınlıklarının, sıradanlığını hâlâ koruyan -ayıplanacak düzeyde olmasa da- dış görünüşlerini ve davranışlarını etkilemesine de izin vermezler.[15] Chabbi'nin tespitine göre, Melâmetîlerin bazı ilkeleri, Kerrâmîler olarak bilinen kişilerin ilkelerine tamamen tersti. Örneğin, Kerrâmî zâhidlerin özel giysileri, Melâmetîler için sıradan giysilerdi. Kerrâmiyye ve Melâmetiyye'nin birbirine rakip iki akım ve Tasavvuf'un gelişeceği daha sonraki dönemlere kadar Horasan zâhidliğinin belli başlı iki farklı biçimi olduğu kabul edilebilir bir çıkarsamadır.[16] Sülemî, davetsiz misafir olarak dışarıdan gelen Sûfîleri, Şîa ve Kerrâmiyye'nin rakipleri olarak kabul eder. Ayrıca Ebû Hafs ile Hamdûn el-Kassâr'ı (ö. 271/884-85: Nîşâbûr) Sûfîlerin birinci tabakasına, Ebû Osman el-Hîrî'yi (ö. 298/910: Nîşâbûr) de ikinci tabakasına dâhil etmek suretiyle, geriye dönük olarak yerel Melâmetî geleneğini Tasavvuf geleneğinin bir parçası olarak takdim eder.[17]

Genel olarak bakıldığında şunu söylemeliyim ki, Chabbi'nin makalesi, ilk okuyuşumda olduğu kadar dördüncü okuyuşumda da harika görünüyor. Onun tezini tashih etmek gibi bir niyetim yok. Biyografik kaynaklar üzerinde yapılacak titiz bir inceleme, onun ortaya çıkardığı gelişmelerin bir kısmını daha fazla aydınlatacaktır. (Bunlar genelde Chabbi'nin de kullandığı kaynaklar olup tek istisnası şudur: Ben Hâkim en-Nîsâbûrî'yi [*Târîhu Nîsâbûr*], Halîfe en-Nîsâbûrî'nin günümüze ulaşmış olan muhtasarı ve [Farsça] tercümesi aracılığıyla değil de, büyük ölçüde Zehebî'nin *Târîhu'l-İslâm* ve *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*'da yaptığı alıntılar aracılığıyla inceledim.)

Melâmetî Ekolünün Oluşumu

Bu tür gelişmelerden birisi, kendi varlığının farkında olan bir Melâmetî ekolünün, yani ortak bir doktrine ve belirli bir üstadlar ve öğ-

15 Bk. Afîfî, *Melâmetiyye*, s. 86-120. Afîfî'nin yaptığı analiz ve herşeyden önce onların ikiyüzlü onurluluğa karşı verdikleri mücadeleyi vurgulaması çok yerindedir (*a.g.e.*, s. 47-68).

16 Chabbi, "Mouvements ascétiques", s. 53-55.

17 Chabbi, "Mouvements ascétiques", s. 69.

renciler silsilesine sahip olduklarının bilincinde olan bir zâhidler gurubunun oluşumudur. Ortak bir doktrin ve belirli bir üstadlar ve öğrenciler silsilesini içeren, hemen hemen benzer düzeydeki bir bilinç, aynı dönemdeki hukuk/fıkıh ekollerinin de ayırt edici özelliğidir. Kuşkusuz herhangi bir grubun kendisini "Melâmetî ekolü" diye adlandırıp adlandırmadığını söylemek imkânsızdır. Çünkü Sülemî, bir sonraki yüzyıl boyunca onları böyle adlandıran elimizdeki tek kaynaktır. Üstadlar ve öğrenciler hakkında sahip olduğumuz malumat, bir ekolün Hamdûn el-Kassâr ve Ebû Hafs'a kadar değil, ancak Ebû Osman el-Hîrî'ye kadar geri götürülebileceği fikrini vermektedir. Benim tespitlerime göre, kaynaklarımız Ebû Hafs'ın öğrencileri (*min ashâbi Ebî Hafs*; *sahibe Ebâ Hafs*) olarak altı kişinin ismini verirler:

Tablo 1: Ebû Hafs en-Nîsâbûrî'nin Öğrencileri

Ebû Osman el-Hîrî[18]
Ebû Abdullah es-Siczî (yetişme çağı: III./IX. yüzyıl sonları)[19]
Şah b. Şücâ' el-Kirmânî (ö. 300/913'den önce: Kirmân)[20]
Mahfûz b. Mahmud (ö. 303 veya 304/yak. 916: Nîşâbûr)[21]
Mürte'iş (ö. 328/939-40: Bağdat)[22]
Ebû Ali es-Sekafî (ö. 328/940: Nîşâbûr)[23]

Bu isimlerden ikisi hakkında bazı soru işaretleri bulunmaktadır. Kaynaklar Hamdûn el-Kassâr'ın üç öğrencisinden söz ederler.

18 Bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXII (h. 291-300), 150 (Hâkim en-Nîsâbûrî'den naklen).

19 Bk. Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 251.

20 Sülemî bir yerde "ona intisap etti" (*intemâ ileyhi*) ifadesini kullanmış olmakla birlikte (Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 150), bir başka yerde Şah el-Kirmânî'nin sadece Ebû Hafs'ı Nîşâbûr'da ziyaret ettiğini belirtir (*a.g.e.*, s. 183).

21 Bk. Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 269.

22 Bk. Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 356.

23 Bk. Kuşeyrî, *er-Risâle fi't-tasavvuf*, sayfa kenarında not. [Yazarın herhangi bir künye bilgisi vermediği bu eser *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* olmalı -çev.-]. Ancak Sülemî sadece, Ebû Ali es-Sekafî'nin Ebû Hafs ve Hamdûn el-Kassâr ile *karşılaştığını* kaydeder: bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXIV (h. 321-330), 239: muhtemelen *Târîhu's-sûfiyye*'den naklen).

Tablo 2: Hamdûn el-Kassâr'ın Öğrencileri

Mahfûz b. Mahmud[24]
Ebû Ali es-Sekafî[25]
İbn Menâzil (ö. 331/942?: Nîşâbûr)[26]

Sekafî hakkındaki şüpheler burada da söz konusudur.[27] Yukarıdakilerin aksine, mevcut kaynaklar Ebû Osman el-Hîrî'nin en az on altı öğrencisinin adını verirler.

Tablo 3: Ebû Osman el-Hîrî'nin Öğrencileri

Ebû Ca'fer b. Hamdân (ö. 311/924: Nîşâbûr)[28]
Ebü'l-Hüseyin el-Verrâk (320/932'den önce)[29]
Mürte'iş[30]
Mahfûz b. Mahmud[31]
Muhammed b. Ali en-Nesevî (yetişme çağı: IV./X. yy. başları, Nesâ)[32]
Ebû Bekir Muhammed b. Hayyân (ö. 335/Aralık 946-Ocak 947)[33]
Ebû İshak İbrahim b. Muhammed el-Hîrî (ö. 342/954)[34]
Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Ebû Osman el-Hîrî (ö. 343/954-55)[35]
Ebû Osman Saîd b. Abdullah es-Semerkandî (ö. 343/954-55)[36]

24 Bk. Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 269.

25 Bk. Kuşeyrî, *Risâle fi't-tasavvuf*, sayfa kenarında not.

26 Bk. Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 376.

27 Bk. dpn. 23.

28 Bk. Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 336.

29 Bk. Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 298.

30 Bk. Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 356.

31 Bk. Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 269.

32 Bk. Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 435.

33 Bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXV (h. 331-350), 130.

34 Bk. Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 261.

35 Bk. Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 273.

36 Bk. Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 280.

Âişe bnt. Saîd (ö. 346/957-58)[37]

Ebü'l-Hasan el-Bûşencî (ö. 347/958?)[38]

Abdullah er-Râzî (ö. 353/964-65)[39]

Turûgâbâdî (ö. 350/961-62'den sonra: Tûs?)[40]

Muhammed eş-Şebehî (ö. 360/970-71'den önce)[41]

Ali b. Bündâr (ö. 359/969-70?)[42]

Ebû Hâmid Ahmed b. Yûsuf el-İskâf el-Aşkar (ö. 364/974-75: Mekke)[43]

İbn Nüceyd (ö. 965 veya 975?: Mekke)[44]

Bir ekol, herkesçe kabul edilen üstadları ve öğrencileri olduğu zaman teşekkül eder. Neticede Ebû Osman el-Hîrî, müstakil bir ekolün öncüsü olmaya kendisinden önceki şeyhlerden daha yakın görünüyor.

Ekolün Ebû Osman tarafından bir araya getirildiğini gösteren bir diğer kanıt da, Ebû Hafs ve Hamdûn el-Kassâr'ın görüşlerinin bir sentezini ortaya koymuş olmasıdır. Sülemî'ye göre, Ebû Hafs ve müntesipleri öğrencilerini (sâlih) amellere ve zâhidâne uygulamalara (*mücâhedât*) teşvik ederken, Hamdûn el-Kassâr ve müntesipleri öğrencilerinin önünde (bu tür) amellerin değersizliğini vurguluyor ve onların kusurlarına dikkat çekiyorlardı. Ebû Osman ise, her iki metodun da doğru zamanda kullanıldığı takdirde isabetli olduğunu söylüyor ve yeni öğrencilerini (sâlih) amellere ve zâhidâne uygulamalara teşvik ederken, daha ileri derecedekilerin dikkat-

37 Bir önceki şahsın kızı olan ve dualarının makbul olmasıyla tanınan Âişe'nin el-Hîrî'nin öğrencisi olduğu açıkça ifade edilmemiş ve o da kesin olmayan bir biçimde diğerleriyle aynı yönteme tâbi tutulmuştur. Ancak biz güçlü bir etki olduğu kanaatindeyiz (bk. Sülemî, *Zikru'n-nisve*, s. 85).

38 Bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXV (h. 331-350), 383. Ancak Sülemî (*Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 481) yalnızca Ebû Osman ile karşılaştığını belirtir.

39 Bk. Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 472.

40 Bk. Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 523.

41 Bk. Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 537; İbnü'l-Mülakkın, *Tabakâtü'l-evliyâ*, nşr. Nureddin Şerîbe, Kahire, 1393/1973, s. 243.

42 Bk. Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 533-34.

43 Bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXVI (h. 351-380), 320.

44 Bk. Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 476.

lerini bu tür amellerin eksik yanları üzerinde yoğunlaştırıyordu.[45] Olumsuz yönden bakıldığında, Ebû Hafs'ın amelleri ve zâhidâne uygulamaları teşvik etmesi, Hamdûn el-Kassâr'ın onları küçümsemesi kadar belirgin bir Melâmetî tavır olarak görünmez. Bu da Ebû Hafs'ın müstakil bir Melâmetî ekol kurmuş olmasını şüpheli hâle getirir. Olumlu açıdan bakıldığında da, Ebû Osman'ın sentezi bir kurucunun faaliyetine çok daha yakın görünmektedir. Öte yandan Ebû Osman, iki selefinden farklı olarak, öğretilerini yazılı hâle getirmiş ve bu sayede onun öğretilerinin yayılması çok daha kolay olmuştur (âdeta düzenli bir ekol tarafından yayılıyormuş gibi).[46]

Melâmetî Ekolü ve Tasavvuf

Öyle inanıyorum ki, Melâmetiyye ve Sûfîler arasındaki ilişki konusunda da Chabbi'nin bulgularının ötesine geçebiliriz (bu yüzden iki ayrı kavram olarak kullanılmıştır). Soy ağacı bakımından onlar arasında ancak uzak bir akrabalık söz konusudur. Klasik Tasavvuf h. 260'lardan (m. 874-75'en) sonra Cüneyd-i Bağdâdî'nin çevresinde şekillenmiştir. Sülemî'nin *Tabakātü's-sûfiyye*'sinde, Iraklı hocaları bulunan en eski Horasanlı, Ebû Bekir el-Vâsıtî'dir. Aynı şahıs, Hâkim'in *Târîhu Nîsâbûr*'unda da açıkça "Sûfî" diye adlandırılan ilk isimdir.[47] Sülemî'nin öğrencisi Kuşeyrî'ye göre ise, Tasavvuf'un Nîşâbûr'da ortaya çıkışı Ebû Ali es-Sekafî sayesinde olmuştur.[48] Ebû Ali es-Sekafî, ılımlı-akılcı teoloji/kelâm taraftarı olan ve klasik Şâfiî mezhebinin gerçek kurucusu İbn Süreyc (ö. 306/918: Bağdat) ile irtibatı bulunan erken dönem bir Horasanlı idi.[49] Hararetli bir Şâfiî

45 Sülemî, *[Risâletü'l-]Melâmetiyye*, s. 103. "Ameller" ile muhtemelen özellikle ibadetler kastedilmektedir.

46 Bk. Knysh, *Islamic Mysticism*, s. 96.

47 Sülemî, *Tabakātü's-sûfiyye*, s. 302.

48 Bk. [Kuşeyrî], *Risâle fi't-tasavvuf*, sayfa kenarında not.

49 Bk. Zehebî, *Siyer*, XV, 281-82 (Hâkim en-Nîsâbûrî'den naklen). İbn Süreyc ve Şâfiî mezhebi hakkında bk. Melchert, *Formation*, 5. bölüm; Hallaq, "al-Shâfi'ī", s. 595-96. "Ilımlı-akılcı" terimi, fıkhı ehl-i hadîsin malzemesinden, büyük ölçüde ehl-i re'yin metotlarını kullanarak elde eden ve ehl-i hadîsin benimsediği inanç esaslarını ehl-i re'yin delil ve tezleriyle savunan grubu ifade etmektedir. Bu grup hakkında daha fazla bilgi için bk. Melchert, "The Adversaries of Ahmad Ibn Hanbal", s. 234-53 [bu kitapta 1. makale]. Böyle bir grubun varlığına ilk defa Josef van Ess tarafından dikkat çekilmiştir ("Ibn Kullâb und die Mihna", s. 92-142 = "Ibn Kullâb et la *mihna*", s. 173-233). Ess, ⇨

ve Eş'arî olan Kuşeyrî'nin, Sekâfî'nin Tasavvuf içindeki önemini abartmış olması mümkündür. Bununla birlikte, Ebû Ali hakkındaki tarihler, Horasan Tasavvufu'nun ancak X. yüzyıl başlarına [h. III. yy. sonları ve IV. yy. başları] kadar geriye götürülebileceğini ileri süren Hâkim ve Sülemî'nin Ebû Bekir el-Vâsıtî hakkındaki tespitlerini desteklemektedir. Bilindiği gibi, Sülemî'nin anlattığı bir kıssaya göre, Ebû Hafs Bağdat'ı ziyaret etmiş ve sahip olduğu hitabet yeteneği sayesinde *fütüvvet* (pervasızca benliğini/nefsini yok saymak) konusunda Cüneyd-i Bağdâdî'nin gözünü korkutmuştu.[50] Bu ve benzeri kıssalar, Ebû Ali es-Sekafî ve Ebû Bekir el-Vâsıtî'nin gelişinden çok önceleri de Horasanlı ve Bağdatlı mistiklerin yakın ilişki içinde olduklarını düşündürmektedir. Ne var ki, Chabbi'nin bu tür rivayetler hakkındaki şüpheci yaklaşımı ("Ebû Hafs'ın Arapçasının olmadığı bilinmektedir; dolayısıyla Bağdat'ta Arapça konuşmuş ve konuşulan Arapçayı anlamış olması bir mucizedir") kolay kolay çürütülemez.[51]

Tasavvuf ve Nîşâbûr Melâmetîliği, birbirinden bağımsız olarak gelişmiş gibi görünmelerine rağmen, aynı zamanda benzer bir görünüm de arz ederler. Sülemî, Melâmetîliği tarif ederken sık sık Ebû Yezîd [Bâyezîd-i] Bestâmî'ye (ö. 261/875?: Bestâm) atıfta bulunur.[52] Cüneyd-i Bağdâdî, Bâyezîd'in kendinden geçtiği anlardaki [istiğrâk hâli] *şatahâtı* hakkında dersler vermişti.[53] Sülemî, Cüneyd-i Bağdâdî'ye hiç atıf yapmaz; ancak onun eski arkadaşı Ruveym'in (ö. 303/915-16: Bağdat ?) Melâmetî düşüncesine "yakın durduğuna" işaret eder.[54] Bağdat Tasavvufu ile Nîşâbûr

---

onlar için "ehlü'l-isbât" adını önerir. [Yazarın, kitabının 5. bölümünde genişçe yer verdiği İbn Süreyc-Şâfiî mezhebi ilişkisi ve "ılımlı-akılcılık" hakkındaki görüşlerinin bir özeti ve değerlendirmesi için bk. bu kitapta s. 55-57; ayrıca bk. 84-98 -çev.-]

50 Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 108. Melâmetîlere ait olan *fütüvvet* terimi hakkında bk. Afîfî, *Melâmetiyye*, s. 36, 42-43.

51 Bk. Chabbi, "Mouvements ascétiques", s. 63-64 (özellikle 64, dpn. 1: Burada Hücvîrî'nin *Keşfü'l-mahcûb*'una atıfta bulunulur ([Tahran], s. 154 = *The Kashf al-mahjûb* [Leiden], s. 123). Ancak bu kıssaların güvenilirliği, Ebû Osman el-Hîrî'nin Melâmetîliği bilinçli bir şekilde Irak Tasavvufu ile aynı çizgiye getirdiğini iddia eden Knysh tarafından kabul edilir (bk. Knysh, *Islamic Mysticism*, s. 96).

52 Bk. Afîfî, *Melâmetiyye*, s. 91-92 (iki kez), 94-95, 96-97 (iki kez), 101-2, 106 (iki kez), 115. Ancak Ebû Hafs ve Hamdûn el-Kassâr'a daha fazla atıfta bulunulur. "Bistâmî" şeklinde de yazılmakla birlikte doğrusu için bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, "Bestâmî" maddesi.

53 Serrâc, *Lüma'*, s. 346. Bu bilgiye dikkatimiz Carl W. Ernst tarafından (*Words of Ecstasy in Sufism*, s. 11, 50) çekilmiştir.

54 Afîfî, *Melâmetiyye*, s. 107.

Melâmetîliği arasındaki tesadûfî benzerlikler, bir dereceye kadar geriye dönük bir inşâ olabilir. Yani Iraklı Sûfîler ile Nîşâbûr Melâmetîliği arasındaki iletişim, Sülemî'nin döneminden itibaren, Melâmetîliği Irak etkisi altına sokacak biçimde yeterince iyi bir biçimde geliştirilmiş olabilir. Artık Melâmetîlik sadece Ebû Osman'ın hareketinden ibaret değildi.

Fakat Melâmetîlik ve Tasavvuf, benzer meydan okumalara karşı ortaya çıkmış tepkilerdir. Bunların başında da, içe kapanma tavrının [*repression*] ortaya çıkmasına neden olan dışa vurumcu [*demonstrative*] mistik hareketler gelmektedir. Chabbi'nin kanaatine göre, içe kapanmacı Melâmetîlik kısmen Kerrâmiyye'ye bir tepkiydi. Benim kanaatime göre de, içe kapanmacı Cüneydî Tasavvuf, kısmen 264/877-78 Soruşturması'nı tetikleyen Tasavvuf anlayışına karşı bir tepkiydi. Bu Soruşturma'da meşhur bir vâiz olan Gulâmu Halîl (ö. 275/888: Bağdat), bundan böyle Allah'tan korkmadıklarını, aksine ona aşık olduklarını söyledikleri için yetmiş civarında sûfînin yargılanmasını sağlamıştı. Ruveym ve [Ebû'l-Hüseyin] en-Nûrî (ö. 295/907-8: Bağdat), Bağdat'tan kaçanlar arasında yer alıyorlardı.[55] Cüneyd-i Bâğdâdî'nin kendisi de, kesinlikle bir Sûfî olmadığını, fakat özellikle Ebû Sevr fıkhına bağlı bir fakih olduğunu ileri sürerek tutuklanmaktan kurtulmuştu.[56] Cüneyd, mistik tecrübeyi ifade etmek üzere eski anlayışı sürdüren zâhidleri rahatsız etmeyecek bir dil geliştirmeye çalışıyordu. Örneğin, ayrılık-birlik-ayrılık (*fark-cem-fark*) ve varlık-yokluk-varlık (*bekā-fenâ-bekā*) gibi üçlü kategoriler [*triads*], eski ikili kategorilerin [*dichotomies*] yerini aldı. Ayrıca Cüneyd, hadis rivayetlerini derlemek ya da fıkıh tahsil etmek gibi ilgileri olmayan bir mistik dindarlık biçimi teklif etmek suretiyle, mistisizmi bireylerin iç dünyalarına yönelik bir çizgiye doğru kanalize etti.[57] Mistik tecrübeyi ifade etmenin bu yeni biçimleri, bildiğimiz kadarıyla, Melâmetîliğin herhangi bir unsurunu içermezler.

---

55 Özellikle bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XX (h. 261-280), 212, 277 (İbnü'l-A'râbî'nin *Tabakātü'n-nüssâk*'ından naklen). Krş. Zehebî, *Siyer*, XIII, 284. Tarih Ebû Nuaym tarafından verilmiştir (bk. Zehebî, *a.g.e.*, XIV, 71). Zehebî, Ruveym konusunda kaynak olarak Sülemî'nin *Mihenü's-sûfiyye*'sini kullanmış gibi görünmektedir (Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXIII [h. 301-320], 120). Gulâmu Halîl Soruşturması hakkında ayrıca bk. Serrâc, *Pages*; Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums*, I, 384-85.

56 İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs* (Kahire), s. 167 = (Beyrut, ts.), s. 193 (İbn Atâ'dan naklen).

57 Gulâmu Halîl Soruşturması ve Cüneyd'in buna karşı geliştirdiği tavır hakkında daha geniş bir değerlendirme için bk. Melchert, "Transition", s. 65-70 [bu kitapta s. 251-58].

Bununla birlikte, gösterişçi/dışa vurumcu olmayan, içe dönük/derûnî bir mistik anlayış Melâmetîliğin temel unsurunu oluşturmaktadır.

Konuyla ilgili, Chabbi'nin sadece değinmekle yetindiği bir diğer gelişme de, Sûfîlerin Melâmetîliği nasıl kendi içlerinde erittikleri meselesidir. Sülemî kendisini açıkça hem bir Melâmetî hem de bir Sûfî olarak kabul ederken öğrencisi Kuşeyrî kendisini açıkça ve yalnızca bir Sûfî olarak görür. Dolayısıyla V. (XI.) yüzyılın ikinci çeyreğini başlangıç noktası olarak alabiliriz. Fakat bitiş noktasını belirlemek güçtür. Şayet Kuşeyrî'nin, Ebû Hafs ve Hamdûn el-Kassâr'a öğrencilik yaptığına dair bizzat vermiş olduğu bilgiyi kabul edecek olursak, o zaman Ebû Ali es-Sekafî, Irak Tasavvufu ile Nîşâbûr Melâmîliği arasındaki ilk kaynaşmayı temsil eden kişi, yani hem Bağdat'ta hem de Nîşâbûr'da yetişen ve sonra Nîşâbûr'da Horasanlı öğrencileri yetiştiren ilk isim gibi görünmektedir.

Tablo 4: Ebû Ali es-Sekafî'nin Öğrencileri

Ebû Sehl Muhammed b. Muhammed es-Sübkî (ö. 355/966: Medine yakınları)[58]
Ebû Nasr el-Feth b. Abdullah es-Sindî (ö. 359/969: Nasrâbâd)[59]
Ebû Sehl es-Su'lukî (ö. 369/980: Nîşâbûr)[60]

58 Bk. İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâi'ş-Şâfi'iyyîn*, nşr. Ahmed Ömer Haşim ve M. Zeynühüm Muhammed A'zeb, 2 cilt, Mısır, 1993, I, 301.

59 Bk. Hâkim en-Nîsâbûrî, [muhtemelen *Târîhu Nîsâbûr*'dan bir bölüm, *Mecmûatü'l-fevâid* içinde, Süleymaniye Ktp.], Fatih, nr. 4471, vr. 40b, 41a (yanlışlıkla 40 olarak numaralandırılmış). Bu mecmûa, bir şahsın Sûfîler hakkındaki notlarını içeren bir derlemedir. 39a-41b numaralı varaklar arasındaki bölüm, "el-Hâkim Ebû Abdullah, *Târîhu Isbahân*" başlığını taşımakla birlikte, bu başlık altında yer alan biyografilerin Hâkim en-Nîsâbûrî'nin *Târîhu Nîsâbûr*'undan nakledildiği açıkça anlaşılmaktadır. Ebû Nasr es-Sindî hakkında yayımlanmış herhangi bir değerlendirmeye rastlamadım. Muhtemelen bu şahıs, Ebû Ali es-Sekâfî'den fıkıh ve kelâm öğrendiği rivayet edilen Ebû Nasr el-Feth b. Abdullah el-Herevî (ö. 359/969-70) adlı "âbid" ile aynı şahıs olmalıdır: bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXVI (h. 351-380), 194.

60 Aynı zamanda Iraklı Sûfî [Ebû Bekir] eş-Şiblî ile hem Horasan'da hem de Irak'ta yetişmiş olan Mürte'iş'in öğrencisidir (Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXVI [h. 351-380], 424). Ayrıca Sülemî'nin rivayet kaynaklarından birisine de öğrencilik yapmıştır (hk. bk. Pedersen, "Les Transmetteurs immédiats d'al-Sulamî" [neşredenin girişi]: Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye* içinde, s. 87, no. 119).

Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-Ferrâ' (ö. 372/983?)[61]

Abdullah b. Muhammed b. Fadleveyh (ö. 374/984-85)[62]

Ebû Muhammed Muhammed b. es-Serî' el-Kirmânî el-Kabbânî (ö. 376/986: Nîşâbûr)[63]

Ebû Saîd Abdullah b. Muhammed er-Râzî (ö. 382/992-93: Buhara)[64]

Ebü'l-Abbâs Ubeydullah b. Muhammed el-Büşnî (ö. 384/994)[65]

Ebû Muhammed Abdullah b. Hâmid el-İsfahânî (ö. 389/999)[66]

Kuşeyrî'nin Ebû Ali es-Sekafî ile ilgili tanımlamasını kabul etmesek bile, bir de Sekâfî'nin çağdaşı ve Ebû'l-Hüseyin b. el-Fadl'ın doktrinini benimseyen Ebû Bekir Muhammed b. Hayyân (ö. 336/935-36) vardır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Zehebî'nin verdiği bilgiye göre bu şahıs Ebû Osman el-Hîrî'nin öğrencisidir. Hâkim en-Nîsâbûrî ise onu, Bağdat'ta Şiblî'nin yakın arkadaşı olan bir Sûfî olarak tanımlar.[67] Tasavvuf ile Melâmetîliğin bu şekilde iç içe girişine Bûşencî,[68] Abdullah er-Râzî[69]

61 Hocaları arasında Melâmetî İbn Menâzil ve Iraklı Sûfî [Ebû Bekir] Şiblî de bulunmaktadır (bk. Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 539). Zehebî ise, Şiblî ile ilişkisi konusunda, sadece onunla karşılaştığı bilgisini verir (*Târîhu'l-İslâm*, XXVI [h. 351-380], 526).

62 Aynı zamanda Abdullah İbnü'l-Mübârek'in (bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXVI [h. 351-380], 557) ve Sülemî'nin rivayet kaynaklarından birisinin de öğrencisidir (hk. bk. Pedersen, "Les Transmetteurs", s. 76, no. 14).

63 Bk. Hâkim en-Nîsâbûrî, [*Târîhu Nîsâbûr*'dan alınmış bazı parçalar], vr. 39b.

64 Bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXVII (h. 381-400), 52-53 (Hâkim en-Nîsâbûrî'den naklen).

65 Bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXVII, s. 80 (Hâkim en-Nîsâbûrî'den naklen).

66 Ebû Ali es-Sekafî'den kelâm okuduğu nakledilir (bk. Sübkî, *Tabakât*, III, 306).

67 Zehebî'ye göre, hem İbn Atâ ve diğer Sûfîlerin hem de Ebû Osman el-Hîrî'nin öğrencisidir (*Târîhu'l-İslâm*, XXV [h. 331-350], 383).

68 Zehebî'ye göre, hem İbn Atâ'nın hem de Ebû Osman el-Hîrî gibi diğer Sûfîlerin öğrencisidir (bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXV, 383).

69 Sülemî'ye göre, hem Cüneyd-i Bağdâdî ve diğer Iraklıların hem de Ebû Osman el-Hîrî'nin öğrencisidir (bk. Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 472). Yine Sülemî'ye göre, onun Hakîm et-Tirmizî ile de irtibatı vardır (bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXVI, s. 91). Zehebî bunu muhtemelen Sülemî'nin *Mihenü's-sûfiyye*'sinden nakleder. Nitekim orada Abdullah er-Râzî, Belh'teki yerel mistisizm hareketini kendi içinde eriten Tasavvuf akımının önde gelen ismi olarak yer alır.

ve Ali b. Bündâr'ın[70] ilmî hayatında da rastlarız. Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Ahmed el-Cülûdî'yi (ö. 368/979) de bir Sûfî olarak niteler (*min kibâri ubbâdi's-sûfiyye*). Hâlbuki o hiç Nîşâbûr dışına çıkmamıştı ve Ebû Hafs'ın öğrencilerinin öğrencisiydi; yani bir Melâmetî idi.[71] Şayet bağımsız bir Melâmetî ekolü yalnızca Ebû Osman el-Hîrî'nin öğretisiyle oluşmuşsa, o zaman öyle görünüyor ki, onun öğrencilerinin neslinde bu ekol Irak Tasavvufu ile karışmaya başlamıştı.

Kerrâmiyye ve Melâmetiyye

Bugün sahip olduğumuz biyografik kaynaklar, Kerrâmiyye ile Melâmetiyye'nin ne zaman birbirinden uzaklaştıkları ve aralarına soğukluk girdiği konusunda önceki araştırmalara nazaran daha kesin şeyler söylememize imkân vermektedir. Onlar arasındaki bu soğukluğun IV. (X.) yüzyıldan önce sert ve belirgin olmadığı kanıtlanabilir. İbn Kerrâm'ın Nîşâbûr'daki hocası olan Ahmed b. Harb, önde gelen muhaddislerin oldukça itibar ettiği bir kimseydi. Yahyâ b. Yahyâ en-Nîsâbûrî (ö. 226/839: Nîşâbûr) kesinlikle emindi ki, şayet *abdâl* denilen kimseler varsa, Ahmed b. Harb de bunlardan birisidir.[72] Sülemî, Yahyâ b. Muâz er-Râzî'yi küçük sûfî tabakâtı eserine dâhil etmiştir. Hâlbuki bu eser İbn Harb'a yer vermez ve Kerrâmiyye'den de hiç söz etmez. Yahyâ b. Muâz, İbn Harb'ın yanına defnedilmiştir; bu yüzden Chabbi onu İbn Harb'ın öğrencileri arasında sayar.[73] Massignon, İbn Kerrâm'ın öğretileri ile Yahyâ b. Muâz'ınkiler arasındaki benzerliğe dikkat çeker ve Yahyâ b. Muâz ile onun öğrencisi İbrahim el-Havvâs'ı (ö. 291/903-4?: Rey) Kerrâmî olarak tanımlar.[74] Sülemî, İbn

70 Sülemî'ye göre, Nîşâbûr'da Ebû Osman ve Mahfûz b. Mahmud'a; Irak, Suriye ve Mısır'da ise Cüneyd, Ruveym ve diğer Sûfîlere öğrencilik yapmıştır (Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 533-34). Ayrıca Sülemî'nin rivayet kaynaklarından birisinin de öğrencisidir (hk. bk. Pedersen, "Les Transmetteurs", s. 79, no. 46).

71 Bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXVI, s. 404.

72 Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, IV, 119. III. (IX.) yüzyılda *abdâl* terimi kendilerine mânevî açıdan değer verilen muhaddisler için kullanılırdı. Bu konudaki başlıca hadis rivayetleri Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde karşımıza çıkar (bk. A.J. Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leiden, 1936-69, "bedel/abdâl" maddesi).

73 Chabbi, "Mouvements ascétiques", s. 30.

74 Massignon, *Essai*, s. 268-72.

Harb'ı ve İbn Kerrâm'ı *Tabakātü's-sûfiyye*'ye almadığı hâlde hem Yahyâ'yı hem de İbrahim'i almıştır.[75] Öyle görünüyor ki İbn Kerrâm, Yahyâ b. Muâz'ın kendisi hakkındaki mutedil bir övgüsünü nakletmiştir.[76]

İbn Kerrâm'ın Nîşâbûr'da hapse atıldığı ve sonunda da bu şehirden sürüldüğü kesin olmakla birlikte, onu suçlayanların yerli ehl-i hadîs mensupları [*traditionalists*] olup olmadığı kesin olarak bilinmemektedir.[77] İbn Ebû Huzeyme adlı bir şahsın ve daha başkalarının, neticede onun sürgüne gönderilmesi konusunda görüş birliğine vardıkları rivayet edilmiştir. Ancak bu şahıs muhtemelen, ehl-i hadîs mensubu meşhur Muhammed b. İshak İbn Huzeyme'den (ö. 311 veya 312/yak. 924) başka birisidir.[78] Herat'ta, yerli ehl-i hadîs mensuplarından Ebû Saîd ed-Dârimî'nin (ö. 280/894) ona sopa vurulmasına ve şehirden atılmasına bizzat müdahil olduğu rivayet edilmiştir.[79] Hâkim en-Nîsâbûrî, İbn Kerrâm'ın hem ehl-i hadîsin reisi İbn Huzeyme hem de ehl-i rey'in reisi Ebû Saîd tarafından övüldüğünü duymuştur.[80] Söz konusu şahısların her ikisi de birçok kez onun meclisinde bulunmuşlardır.[81]

---

75 Sülemî, *Tabakātü's-sûfiyye*, s. 98-104 (Yahyâ b. Muâz: ilk nesil/tabaka), 283-86 (İbrahim el-Havvâs: üçüncü nesil/tabaka).

76 Bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XIX (h. 251-260), 312.

77 George Makdisi tarafından tespit edildiği şekliyle, "traditionist" terimi *muhaddis*i, yani hadis araştırması yapan ve rivayet eden kişiyi ifade ederken, "traditionalist" [ehl-i hadîs/gelenekçi] terimi, sistematik olarak hukuk/fıkıh ve teolojiyi/kelâmı kuramsal akıl yürütmeye değil yazılı kaynaklara [nasslar] dayandıran kişiyi ifade etmektedir (bk. Makdisi, "Ash'ari and the Ash'arites", s. 49 [= a.mlf., *Din Hukuk Eğitim* içinde, s. 46]). III. (IX.) yüzyıl sonlarına doğru, sahip oldukları "sahih din" anlayışı [*orthodoxy*] ehl-i hadîs tarafından kabul edilmeyen pek çok muhaddis ortaya çıkmıştı. Örneğin, insanlarca telaffuz edilen Kur'an'ın [lafız] yaratılmış/mahlûk olduğunu iddia ettiği için Nîşâbûr'dan sürülen Buhârî bunlardan birisidir.

78 Bk. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân* (Haydarâbâd), V, 356 (el-Cûzcânî'nin *İ'tikâd*'ından naklen). Meşhur İbn Huzeyme hk. bk. Sezgin, *GAS*, I, 601. Şunu da ifade edelim ki, sürgün idamın tek alternatifi olmuş olabilir. "Huzeyme" isminin az kullanılan bir isim olmadığı ortadadır. Nitekim aşağıda daha başka iki İbn Huzeyme daha gelecektir.

79 Bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XIX [h. 251-260], 312-13; XX [h. 261-280], 397. Öte yandan, konu hakkındaki en detaylı anlatımlara bakıldığında, Dârimî bir kışkırtıcı olarak değil, olayı dışarıdan izleyen bir kimse olarak karşımıza çıkar.

80 Bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XIX [h. 251-260], 311. Ebû Saîd Abdurrahman b. Hüseyin (ö. 309/921) hk. bk. Kureşî, *Cevâhir* (Kahire = tıpkıbasım, Cîze, 1403/1993), II, 378 = (Haydarâbâd), I, 300.

81 Aynı zamanda Hâkim'in bir yerde İbn Huzeyme'yi genellikle Kerrâmiyye'ye özgü ka- ⇨

Göründüğü kadarıyla, Kerrâmiyye'ye yönelik Melâmetî düşmanlığına dâir elimizdeki en eski rivayet Ebû Osman'dan sonraki nesle aittir. Yine açıkça İbn Huzeyme diye tanınan Hüseyin b. el-Fadl Kerrâmîlerin kâfir olduklarını beyan etmiştir.[82] Ben, bu İbn Huzeyme hakkında herhangi bir biyografik bilgiye rastlayamadım. Ancak Sülemî, yukarıda Ebû Osman'ın öğrencileri arasında sayılan Muhammed b. Hayyân'ı, Hüseyin b. el-Fadl'ın öğretisini benimseyen bir kimse ve "Ebû Osman'ın öğrencileri içindeki *fityân*ın önde gelenlerinden birisi" olarak tanımlar.[83] İşte Hüseyin b. el-Fadl'ın şahsında, muhtemelen Ebû Osman'ın meşhur öğrencilerinden birisiyle daha karşı karşıyayız. Yine muhtemelen bu, Melâmetîlerin Kerrâmîleri suçlamasına dair elimizdeki ilk açık örnektir. Bu örnek, tarihi (IV./X. yüzyıl) açısından da İbn Huzeyme'nin İbn Kerrâm'ın şahsına yönelik suçlamasıyla uyum içerisindedir.

Hanefîlik ile Kerrâmiyye arasındaki ayırıma da işaret etmeliyim. Ess, Kerrâmîye'nin görüşlerine karşı III. (IX.) yüzyıl sonlarında Hanefî çevrelerden gelen eleştirilere dikkat çeker. Ancak o dönemde Mekhûl en-Nesefî (ö. 318/930) tarafından ehl-i bid'at hakkında yazılmış bir eser olan *er-Red alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâ*, Kerrâmîye'den hiç söz etmez.[84] Richard Bulliet, bu iki grup [Hanefîler ve Kerrâmiyye] arasındaki ayrılığın daima sınıf farklılıklarında kendisini gösterdiğini ileri sürer. Fakat ben, IV. (X.) yüzyılda herhangi bir ayrılığın varlığını gösteren bir kanıta rastlayamadım (Bunun tek istisnası, Hâkim'in hiç kimseyi her iki gruba da müntesip olarak tanımlamamış olmasıdır). Ayrıca V. (XI.) yüzyılda bir Hanefîye ait açık bir Kerrâmiyye suçlamasına da rastlamadım. Hanefîlerce kaleme alınmış ehl-i bid'at hakkındaki eserler [heresiograhpy] yeni bir araştırma alanı olarak önümüzde durmaktadır.[85] Ben sadece Hanefî-Kerrâmî ilişkilerini bir başka araştırmada ele almayı düşündüğümü söylemekle yetinebilirim.

---

bul edilen bir *hânkâh* ile irtibatlandırdığı anlaşılmaktadır (bk. Chabbi, "Mouvements ascétiques", s. 37).

82 Bk. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, V, 355-56 (Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah'tan naklen).

83 Bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXV [h. 331-350], 129 (muhtemelen *Târîhu's-sûfiyye*'den naklen). *Fityân* terimi Melâmetîler için kullanıldığında onların *fütüvvet* düşüncesini ifade eder (hk. bk. dpn. 50).

84 Bk. Ess, *Ungenützte Texte zur Karrâmîya*, s. 75; Madelung, *Religious Trends*, s. 39.

85 Bk. Keith Lewinstein, "Notes on Eastern Hanafite Heresiography", *The Journal of the American Oriental Society*, 114, 1994, s. 583-98.

Chabbi'nin görüşüne göre, Kerrâmiyye bir itibar kaybı yaşamıştır ve bunun başlıca nedeni alt sınıflara mensup insanları bir araya getirmesi ve onlara hitap etmesidir.[86] Ahmed b. Harb'ın böyle bir duruma maruz kaldığı kesin olarak sabittir. Nitekim kendisi, h. 220'li yıllarda (m. 830-840'lar) Horasan valisi Abdullah b. Tâhir tarafından tutuklanmıştır. Bunun açık gerekçesi de sınırdaki bağımsız bir askerî güce komuta etmiş olmasıdır. Vali Abdullah onun dindarlığıyla meşhur olduğunu öğrenince, şehri terk edip Mekke'ye gitmesine izin vermiştir.[87] Aynı şekilde Tâhirîler İbn Kerrâm'ı da Nîşâbûr'da bir ya da iki kez tutuklamışlardı.[88] Ahmed b. Harb bir Mürciî olmakla suçlanıyordu.[89] İbn Kerrâm'ın, imanın artmayacağı ve eksilmeyeceği şeklindeki Mürciî düşünceyle bir ilgisi vardı ve Kerrâmiyye Ebû Hanîfe'nin taraftarlarından oluşuyordu.[90] Ebû Hanîfe ve Mürcie, yöneticilere karşı aktif bir itaatsizlik anlamına gelecek biçimde "iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama" (*el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy ani'l-münker*) inancına sahiptiler.[91] Ahmed b. Harb ve İbn Kerrâm'ın bu geleneği sürdürmüş olmaları mümkündür.

Doğal olarak iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama, içe dönük bir dindarlık anlayışından yana olan Melâmetiyye'nin teşvik edeceği bir şey değildi. Nitekim Hamdûn el-Kassâr'ın buna karşı olduğuna dair birçok rivayet vardır. Müntesiplerinden birisi ona "Şu askerlerle ilgilenmem gerekiyor. Ne dersin? Nasıl davranmalıyım?" diye sormuştu. Açıkça anlaşılıyor ki, "o askerler" ile ilgilenmek kötülüğe destek olmak gibi algılanıyordu. Fakat Hamdûn şöyle cevap vermiştir: "Şayet sen onlardan daha üstün olduğunu kesin olarak biliyorsan, onlarla ilgilenme."[92] Diğer bir ifadeyle, insan kendi tevazuunun mükemmelliğini göstermek için asker-

86 Chabbi, "Mouvements ascétiques", s. 52.

87 Zehebî, *Siyer*, XI, 34 (muhtemelen Hâkim en-Nîsâbûrî'den naklen).

88 Bk. Massignon, *Essai*, s. 260-62.

89 İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, I, 149 (İbn Hibbân'dan naklen).

90 İman konusunda bk. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, I, 353-54. Hanefîlik hk. bk. Zysow, "Two Unrecognised Karrāmī Texts" (s. 583-87).

91 Bk. W. Madelung, "The Early Murji'a", s. 32-39.

92 Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 116.

lerle ilgilenmelidir. Rivayete göre, bir başka zaman Hamdûn'a "Bir kimsenin başkaları aleyhinde konuşması (*en yetekelleme ale'n-nâs*) ne zaman caiz olur?" diye sorulmuş, o da şöyle cevap vermişti: "Kendi bilgisine göre Allah'ın farz kıldığı şeylerden birisini yerine getirmek zorunda kaldığında ya da bir kimsenin bid'atçiliğe dalıp helâk olmasından korkar ve kendi bilgisi sayesinde bu durumdan kurtulacağını umarsa (caiz olur)."[93] Bid'atçilikten söz edilmesi, zalim yöneticileri –muhtemelen Ehl-i sünnet çizgisi dışında kalan Kerrâmiyye'den olmasalar da- kendi hâllerine bırakmayı akla getiriyor.

Irak Tasavvufu'nu meydana getiren birçok unsur vardı ve bunlardan bir kısmı "iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama" düşüncesine oldukça uygundu. Örneğin [Ebü'l-Hüseyin] en-Nûrî özellikle halife sarayına gitmekte olan içki küplerini kırmak gibi cesur müdahaleleriyle meşhurdu.[94] Horasan'a ulaşan ilk Sûfî dalga muhtemelen Hallâc-ı Mansûr'un kendisini terk eden müntesipleriydi; dolayısıyla onlar Cüneyd'in ruh/gönül dinginliği ve içe dönük pasif dindarlık anlayışından [*quietism*]* ziyâde Nûrî'nin açıksözlülüğüne daha yakındılar.[95] Ebû Ali es-Sekafî'nin öğrencilerinden olan Muhammed b. Ahmed el-Ferrâ' da, iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama konusunda göze çarpan bir kimseydi.[96] Öyle görünüyor ki, iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama taraftarı bir eğilimin V. (XI.) yüzyılın erken dönemlerine kadar Sûfîler ile Melâmetîleri birbirinden ayıran özelliklerden birisi olduğunu söylemek mümkündür.

C. E. Bosworth ve R. W. Bulliet, ele aldığımız dönemin sonunda yaşanan bir başka siyasi krize dikkat çekerler. Bu dönemde Gazneli Mahmud, Kerrâmîlerin lideri Ebû Bekir Muhammed b. Mahmeşâz'ın (ö. 421/1030) yükselişine vesile olmuştur. Gazneli, hem kendilerini bid'atçilikle ve insanlardan zorla para toplamakla itham etmek suretiyle muhaddislere hem de

93 Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 115.

94 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXII [h. 291-300], 71.

* İspanyol papaz Miquel Molinos'nun (1628-1696) görüşlerine dayanan bir mistik Hristiyanlık anlayışı olan Quietizm hk. bk. Leszek Kolakowski, "Quietism", *Encyclopaedia of Religion*, XII, 153-55. -çev.-

95 Chabbi, "Mouvements ascétiques", s. 64. Nûrî'nin Cüneyd'e yönelik muhalefeti konusunda bk. Massignon, *The Passion of al-Hallâj*, I, 79.

96 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXVI [351-380], 526.

Şâfiî ve Hanefî ehl-i re'y mensuplarına eziyet etmiş, böylece onları halkın gözünden düşürmüştü.[97] Hâkim en-Nîsâbûrî ve Sülemî gibi Şâfiî tabakât yazarlarının Kerrâmiyye'ye karşı düşmanlıkları, böyle bir olaydan sonra daha da artmış olmalıdır. Hâlbuki bunun tam aksine, ben Şâfiî Abdülgâfir el-Fârisî'nin (ö. 529/1134-35: Nîşâbûr) biyografi eserinde herhangi bir düşmanlığa rastlamadım.[98] İyiliği emreden ve kötülüğü yasaklayan rakipleri, Kerrâmîin yöneticilerin güçlü desteğini aldığı birkaç olaydan sonra, iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama yönündeki bir tercih Melâmetîler nazarında da en azından üzerinde düşünüp tartışılabilir bir noktaya gelmiş olmalıdır. Öyle ya da böyle gözden düşme noktasına geldikten sonra, yöneticileri eleştirmeyi reddetmenin ne yararı olabilirdi ki?

Mistik Ekoller ve Hukuk Ekolleri/Fıkıh Mezhepleri

Margaret Malamud, Tasavvuf'un Şâfiî mezhebiyle olan ilişkisinin onun yardımcı olduğu kanaatindedir. Daha yakından incelendiğinde, onun tezi pek kabul edilebilir görünmez. Bu tez büyük ölçüde kendisinin, IV. (X.) yüzyıl sonlarına ve V. (XI.) yüzyıla gelene kadar "Sûfîlerin, Müslümanların sosyal hayatını ve kurumlarını belirleyen ana çizginin dışında kaldıkları" şeklindeki iddiasına dayanmaktadır.[99] Malamud'un kanaatine göre, Tasavvuf bu ana çizgiye nüfuz edebilmiştir.[100] Hatta medre-

97 Bk. C. E. Bosworth, "Karrâmiyya", *EI²*, IV, 667-69; R. W. Bulliet, "The Political-Religious History of Nishapur in the Eleventh Century", *Islamic Civilization 950-1150* (ed. D. S. Richards, Oxford, 1973) içinde, s. 76-77. Bu makaleye ulaşmamı sağladığı için Scott Alexander'a müteşekkirim. Ayrıca bk. dpn. 5.

98 İbrahim es-Serâfînî, *el-Müntehab mine's-Siyâk li târîhi Nîsâbûr*, nşr. Muhammed Ahmed Abdülazîz, Beyrut, 1989, s. 22-23.

99 M. Malamud, "Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur", *IJMES*, XXVI (1994), s. 427.

100 Malamud, "Sufi Organizations", s. 430-31. Medresenin erken dönem tarihi hk. bk. Heinz Halm, "Die Anfänge der Madrasa", *ZDMG*, Supplementa III/1 (1977), s. 438-48. *Medrese* kavramının IV. (X.) yüzyıldaki kullanımı son derece muğlaktır. Zaman zaman *medrese* ve *mescid* kavramlarının birbiri yerine kullanıldıkları görülür. Bulliet'in kanaatine göre, bir medrese bir Sûfî ile irtibatlı olduğu takdirde büyük ihtimalle Tasavvuf eğitimi yapılan bir yer olmalıdır. Böyle bir veri, aynı zamanda Sûfî olan bir Şâfiînin adını almış olan bir medresenin dolayısıyla Şâfiî (fıkıh) eğitiminin yanı sıra Tasavvuf eğitimi de vermiş olması gerektiği kanaatine ulaşmak için yeterli değildir; hele bir de medreselerde genellikle Tasavvuf derslerinin verildiği düşünül- ➪

selerin kuruluşu aynı zamanda fıkhın da daha önce ana çizginin dışında kaldığını göstermektedir. Çünkü daha önceleri fıkhın da kendisine özgü bir yeri yoktu. Şüphesiz bu çok saçma bir çıkarımdır ve Malamud'un ana çizgiye dâhil olma konusundaki ölçütünü tartışmalı hâle getirmektedir.

Aksine, Melâmetiyye'nin baştan itibaren muteber dinî yapının merkezinde yer aldığı konusunda açık deliller bulunmaktadır. Meşhur muhaddis Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî'nin (ö. 258/872?) oğlu olan ve Haykân adıyla da tanınan Yahyâ b. Muhammed ez-Zühlî (ö. 267/881), Tâhirîler tarafından muhtemelen sınır boylarında pagan Türklere karşı savaşan milis kuvvetlerin (*kurrâ'*, *mutavvi'a*) kumandanlığına getirilmişti.[101] Onun zâhid olarak da belli bir şöhreti vardı. Bir Melâmetî olamayacak kadar erken dönemde yaşamış bir şahsiyet olsa da, Sülemî muhtemelen kayıp tabakât kitabı *Târîhu's-sûfiyye*'de, "evliya" (Allah dostları) içerisinde açıkça ona da yer verir.[102] Kumandan Ahmed b. Abdullah Hucistânî 265/878-79 yılında, iddiaya göre Saffârî Emîri Ya'kûb b. Leys adına Nîşâbûr'u işgal etmişti.[103] Bir sonraki yıl Hucistânî, Ya'kûb'un yerine geçen Amr [b. Leys] ile ilişkisini kesti ve Tâhirîlere itaatini bildirdi. Nîşâbûr'u yeniden işgal ederek Amr'a itaat eden pek çok kimseyi öldürdü.[104] 267/881 yılında Hucistânî Irak üzerine yürüdü, fakat Kûmis bölgesinden ileriye geçemedi. Rey şehri halkı şehirlerini ona karşı tahkim edip savundular ve nihayet Hucistânî Nîşâbûr'a geri döndü.[105] Orada 268/882 yılında askerlerinden

---

düğünde. Aksine V. (XI.) yüzyıl ve sonrasına dair daha mükemmel kaynaklar, medresenin özel olarak fıkıh ilmini himaye eden bir mekan olduğunu güçlü delillerle ortaya koymaktadırlar: Bu konuda özellikle bk. George Makdisi, "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad", *BSOAS*, XXIV (1961), s. 1-56 [= a.mlf., *Religion, Law and Learning* içinde, VIII/1-56 = a.mlf., *Din Hukuk Eğitim* içinde, s. 203-72]; J. Pedersen ve G. Makdisi, "Madrasa", *EI²* [V, 1123-54].

101 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XX [h. 261-280], 198-99.

102 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XX, s. 198; Halîlî, *İrşâd* (nşr. Âmir Ahmed Haydar, Mekke 1414/1993), s. 299 = (nşr. Muhammed Said b. Ömer İdris, 3 cilt, Riyad, 1409/1989), II, 811.

103 "Hucûstânî" şeklinde de harekelenmiştir (bk. Taberî, *Annales*, III, 1931 = *Târîh*, IX, 544). Hucistânî ve Horasan'da iktidarı ele geçirme girişimi konusunda bk. C. E. Bosworth, *The History of the Saffarids of Sistan and the Maliks of Nimruz*, Costa Mesa and New York, 1994, s. 127-33, 194-200.

104 Taberî, *Annales*, III, 1941 = *Târîh*, IX, 552.

105 Taberî, *Annales*, III, 2008 = *Târîh*, IX, 599.

birisi tarafından öldürüldü.[106] İşte Hucistânî'nin bulunmadığı 267/881 yılında, Yahyâ b. Muhammed ez-Zühlî onun Nîşâbûr'daki komutanlarına karşı gelişen bir isyanın başında yer aldı ve onları şehirden kovdu. Hucistânî geri dönünce, Yahyâ'yı destekleyenler bir anda ortadan kayboldular. Yahyâ da bir hamal kılığına girerek gizlice kaçmak istediyse de, yakalandı ve öldürüldü (Kaynaklarda dört duvar arasında ölüme terk edildiği, bıçaklanarak ya da işkence edilerek öldürüldüğü şeklinde farklı rivayetler bulunmaktadır).[107]

Yahyâ b. Muhammed, başlangıçta sınır akıncılarının (*guzât*), gelenekçilerin (*ashâbü'l-hadîs*) ve akılcı fakihlerin (*ashâbü'r-re'y*) ortak desteğini almıştı.[108] O, kendi düşüşünün doğrudan sorumluları olarak beş kişiyi suçlamıştır: iki Abbâs, İbn Yâsîn, Bişreveyh ve Ahmed b. Nasr el-Lebbâd.[109] Sonuncusu hariç, bu şahısların kim olduklarını tespit etmek oldukça güçtür. Sonuncu şahıs ise, Nîşâbûr'da ehl-i re'yin reisi olan Ahmed b. Muhammed b. Nasr el-Lebbâd'dır (ö. 280/893-94).[110] Hucistânî belli ki Yahyâ'nın direnişini hadis eğitimiyle ilişkilendirmişti; zira muhaddislerin bir araya gelmesi yasaklandı. Muhtemelen el-Lebbâd ve arkadaşları, Hucistânî'nin güvenliğinin tehdit altında oluşunu, kendi rakiplerine bir darbe indirmek amacıyla kendi çıkarları için kullanmışlardı. Öyle ya da böyle, Serî b. Huzeyme ed-Dîneverî'nin (ö. 275/888-89?) 270/883-84 yılında Nîşâbûr'a geldiği, ancak *zâhid* Ebû Osman [el-Hîrî] hokkasını alıp yola çıkıncaya kadar muhaddislerin rivayet edeceği hadisleri dinlemek için onun yanına gitmeye cesaret edemedikleri anlatılır. İbn Huzeyme yazdıracağı hadisleri seçerek rivayet etmişti.[111] İşte bu şekilde muhaddis-

106 Taberî, *Annales*, III, 2025 = *Târîh*, IX, 612. Taberî Zilhicce ayında öldüğünü kaydederken, Zehebî Şevvâl ayını zikreder (*Târîhu'l-İslâm*, XX [h. 261-280], 51).

107 Zehebî, *Siyer*, XII, 287, 293-94.

108 Ebü'l-Abbas es-Serrâc'ın rivayeti için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV, 218; Zehebî, *Siyer*, XII, 293. [Her iki kaynakta da, "ehlü'l-hadîs" değil "ashâbü'l-hadîs" terimi kullanılmıştır. -çev.-]

109 Bk. Zehebî, *Siyer*, XII, 287 (Hâkim en-Nîsâbûrî'den naklen). Aynı pasaj yazarın *Târîhu'l-İslâm*'ında (XX [h. 261-280], 199) da mevcuttur; ancak orada "Bişreveyh" yerine "Şâreveyh" şeklinde geçer.

110 Bk. Kureşî, *Cevâhir* (Kahire), I, 320-21, 342-43 = (Haydarâbâd), I, 122-23, 129.

111 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XX [h. 261-280], 199-200; a.mlf., *Siyer*, XII, 288; XIII, 245-46 (Hâkim en-Nîsâbûrî'den naklen).

lere öncülük yapan Ebû Osman el-Hîrî, kesinlikle ana çizginin dışında kalan birisi gibi görünmemektedir.

Mistik akımlar ile fıkıh mezhepleri arasındaki ilişki meselesi hâlâ ortada durmaktadır. Kerrâmiyye'nin Hanefî mezhebine yakın olduğu anlaşılmaktadır.[112] Muhammed b. Sâhib, IV. (X.) yüzyılın ilk yarısında daha bağımsız bir Kerrâmî duruş ortaya koymuştu.[113] Hemen hemen aynı tarihlerde Kerrâmiyye ve Melâmetiyye'nin birbirini güçlendirmiş olması ya da birbirlerini güçlendirmeleriyle birlikte aralarında giderek şiddetlenen bir muhalefetin gelişmiş olması şaşırtıcı değildir.

Hanefî mezhebi söz konusu olduğunda, kaynaklar onun bazı müntesiplerini "zâhidler" (*zühhâd*) olarak tanımlar. V. (XI.) ve daha önceki yüzyıllara ait önemli kaynakları tarayan Bulliet, "Hanefî ve zâhid" olarak nitelenen sekiz kişi, "Hanefî ve *âbid*" olarak nitelenen iki kişi, ancak "Hanefî ve Sûfî" olarak nitelenen sadece bir kişi tespit ettiğini söyler.[114] IV. (X.) yüzyılda, Hanefîlik ve Tasavvuf birlikteliği büyük ölçüde Merv, Belh ve Mâverâünnehir ile sınırlıydı.[115] Bulliet de *Sûfî* terimini "mistik" ile eş anlamlı kabul etme konusunda aceleci davranır: En azındanSülemî'nin tartışmalarından hareketle denilebilir ki, Kerrâmîliğin (o dönemde pek çok Hanefî'nin dindarlık biçimiydi) güçlü mistik unsurlar içerdiği açıkça ortadadır.[116] Ancak Bulliet, Nîşâbûr Hanefî ekolünün Tasavvuftan hoşlanmadığına işaret etmekte haklıdır.

---

112 Bk. dpn. 90. Irak'ta IV. (X.) yüzyıla ve Horasan'da V. (XI.) yüzyıla gelinceye kadar Hanefî mezhebi, belirli fıkhî görüşleri paylaşan, ama henüz fakih yetiştirmeye yönelik standart metotları ve hatta çok daha güçlü bir ihtimalle esas alınan muteber metinleri olmayan, oldukça gevşek bir gruplaşmaydı. Bk. Ya'akow Meron, "The Development of Legal Thought in Hanafi Texts", *SI*, 30 (1969), s. 73-118 (özellikle 78); Melchert, *Formation*, 6. Bölüm.

113 Zysow'a göre, "İbn Sâhib ... muhtemelen, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin Ebû Hanîfe'ye karşı yapmaya cesaret ettikleri gibi, İbn Kerrâm'a muhalefet etmiş olmalıdır." (Zysow, "Two Unrecognized Karrâmī Texts", s. 585).

114 R. W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur. A Study in Medieval Islamic Social History*, Cambridge, Massachusetts, 1972, s. 42.

115 Belh için bk. Radtke, "Theologien und Mystiker", s. 536-51.

116 Krş. Bulliet, *Patricians of Nishapur*, s. 41: "Tasavvuf tecrübesi, ele aldığımız dönemde Hanefîler arasında neredeyse hiç mevcut değildi."

Melâmetîlik söz konusu olduğunda ise, Hamdûn el-Kassâr'ın kendisinin[117] ve aynı şekilde onun öğrencilerinin öğrencisi olan Ebû Ahmed el-Cûlûdî'nin[118] Sûfyân es-Sevrî'nin mezhebine müntesip oldukları kabul edilmektedir. Ne var ki Ebû Ali es-Sekafî bir Şâfiî idi ve aynı şekilde ondan sonraki Nîşâbûrlu Sûfîlerin büyük bir kısmı, şayet böyle bir ilişki kurulacaksa, Şâfiî mezhebiyle irtibatlıydılar. Bulliet, Şâfiî mezhebinin IV. (X.) yüzyıldaki yükselişini, öncelikle bazı yeni ailelerin yükselişine, ikinci olarak da Şâfiî mezhebi ile Farsça ve mistisizm arasındaki iyi ilişkiye bağlar.[119] İlk argümanın dayanakları oldukça zayıftır: Gerek IV. (X.) yüzyıldaki Şâfiî ailelerin yeni oldukları iddiası, gerekse IV. (X.) ve V. (XI.) yüzyıllardaki Şâfiîliğin III. (IX.) ve IV. (X.) yüzyıllarda iyice yerleşmiş olan ehl-i hadîs ilim geleneğiyle [*traditionist scholarship*] ilişkisinin kesildiği iddiası ispata muhtaçtır. Farsça ve mistisizme yönelik sıcak bir ilginin varlığı konusunda bazı deliller bulunmaktadır. Ancak bölgesel Melâmetî ekolü de zaten Farsça ile iyi ilişkiler içindeydi (yukarıda değindiğimiz gibi, Ebû Hafs'ın sadece Farsça konuşmak gibi kötü bir şöhreti vardı) ve mistik bir akımdı; dolayısıyla Şâfiîlik gereksiz gibi görünmektedir.

Benim kanaatime göre, Şâfiîlik yerel ehl-i hadîs ekolünü kendi içinde eritmişti, çünkü daha elverişliydi. Ayrıca, Nîşâbûr Sûfîleri Şâfiî mezhebiyle özdeş hâle gelmişlerdi; çünkü o, sınırları belli olmayan daha önceki ehl-i hadîs ilim geleneğinin varisiydi. Nitekim İbn Süreyc'ten önceki dönemde, ehl-i hadîs fakihler sahip oldukları [fıkıh] bilgisini, aynen hadis aldıkları gibi, pek çok farklı hocadan parça parça alıyorlardı. İbn Süreyc'in öğrencilerinden itibaren Şâfiî fakihler artık daha ziyâde bir hocadan eğitim görüyorlar ve ondan fetvâ verme ya da ders verme (hocalık yapma) icâzeti alıyorlardı. İbn Süreyc'in Horasanlı öğrencilerinin sayısı Irak dışındaki diğer herhangi bir bölgeden gelenlerden daha fazla olduğu gibi, Bağdat'ta geride bıraktığı öğrenciler arasında da yine Horasanlılar sayıca üstün durumdaydı. Yeni İbn Süreyc tarzı, kısmen teknik nedenlerle eski eğitim tarzının yerini almış olmalıdır: Öncelikle, bir kimse daha ön-

117 Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 114.

118 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXVI [h. 351-380], 404 (Hâkim en-Nîsâbûrî'den naklen).

119 Bulliet, *Patricians of Nishapur*, s. 42-44; a.mlf., "Conversion to Islam and the Emergence of a Muslim Society in Iran", *Conversion to Islam* (ed. Nehemia Levtzion, New York, 1979) içinde, s. 30-51 (özellikle 39).

ceki üstadlarla ilişkisi aşikâr, eğitim metodu da basit ve anlaşılır olan bir hocadan icâzet aldığı zaman, sahip olduğu fıkhî otoritenin daha belirgin olacağı düşünülmüş olmalıdır. İkincisi, Şâfiî fıkhını belirli bir mekanda ve bir kişiden öğrenmek, (farklı hocaların peşinde) gezip dolaşmaktan daha kolay gelmiş olmalıdır. Son olarak, (belirli) bir fıkıh/hukuk sistemi üzerinde çalışmak yüz binlerce hadis rivayetini ezberleyip kendisi için onları esas alan bir sistem geliştirmekten kesinlikle daha kolaydı.[120] Birçok araştırmacının işaret ettiği gibi, Sûfîler için Eş'arîliği benimsemek Mu'tezile'yi benimsemekten daha kolaydı; çünkü Eş'arî aranedenciliği [*occasionalism*] keramete "hârikulâde" kapsamında kolaylıkla yer bulabilirken, Mu'tezile kerametleri inkâr etme eğilimine sahipti.[121] Bununla birlikte eğer Melâmetî ekolü III. (IX.) yüzyılda ehl-i hadîs ilim geleneğiyle iç içe girmiş ve söz konusu gelenek de IV. (X.) yüzyılda Şâfiî mezhebi içinde erimişse, Nîşâbûr Tasavvufu'nun da aynı şekilde Şâfiî mezhebi ile irtibatlı olması çok doğaldı.Tasavvuf'un Melâmetîliği kendi içinde eritmesi konusunda benim tezim şudur: Yöneticiler Kerrâmîlerin desteğinden memnun olduklarına göre, siyasete müdahaleyi reddetme konusundaki Melâmetî tavır giderek daha da anlamsız görülmüş olmalıdır. Dolayısıyla Melâmetîlerin Sûfîlerin siyasi aktivitesinden hoşlanmayan yaklaşımları, kendilerini Sûfîler olarak görmelerinin önünde bir engel olma özelliğini giderek kaybetmiş olmalıdır. Daha yaygın bir gelenekle irtibatlı olmak ehl-i hadîsi Şâfiîliğe cezbettiği gibi Melâmetiyye'yi de Tasavvuf'a doğru çekmiş olmalıdır. Ne var ki, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin ana gruplar olarak Şâfiîlik ve Hanefîlik'ten değil de hâlâ ehl-i hadîs ve ehl-i re'yden söz ettiğini özellikle belirtmeliyiz. Yani bölgesel geleneklerin özümsenerek eritilmesi yavaş yavaş gerçekleşiyordu ve IV. (X.) yüzyılda kesinlikle tamamlanmamıştı.

120 Bk. Melchert, *Formation*, 2. ve 6. Bölümler.

121 Örneğin bk. Madelung, *Religious Trends*, s. 46.

Kaynakça*

A. KLASİK KAYNAKLAR

Abbâdî, Ebû Âsım Muhammed b. Ahmed, *Kitâbü Tabakâti'l-fukahâi'ş-Şâfi'iyye*, ed. Gösta Vitestam (Veröffentlichungen der "De Goeje Stiftung": 21), Leiden: E. J. Brill, 1964.

Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Câmi'u'l-'İlel*: bk. **Ahmed** b. Hanbel, *Kitâbü'l-'İlel*.

..., *Kitâbü's-Sünne*, nşr. Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtânî, 2 cilt, Demmâm: Dâru İbni'l-Kayyım, 1986.

Âcurrî, Ebû Bekir Muhammed b. Hüseyin, *Tahrîmü'n-nerd ve'ş-şatranc ve'l-melâhî*, nşr. Muhammed Saîd Ömer İdris, y.y.: Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, 1984; nşr. Mustafa Abdülkadir, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1988.

Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-'İlel ve ma'rifetü'r-ricâl* :

[Abdullah b. Ahmed b. Hanbel rivayeti], nşr. Talât Koçyiğit ve İsmail Cerrahoğlu (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları: 49), I. cilt, Ankara: Doğuş Matbaacılık ve Ticaret Matbaası, 1963; nşr. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs, 4 cilt (3+Fihrist), Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1408/1988; *el-Câmi' fi'l-'ilel ve ma'rifeti'r-ricâl li'l-İmâm Ahmed b. Muhammed b. Hanbel* (nşr. Muhammed Hüsâm Beyzûn, 2 cilt, Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1410/1990) içinde, I, 68 vd.

[Ebû Bekir el-Merrûzî, Abdülmelik el-Meymûnî ve Ebü'l-Fazl Sâlih b. Ahmed b. Hanbel rivayetleri], Zâhiriyye Ktp., nr. 40/1; *el-Câmi' fi'l-'ilel* (nşr. Beyzûn) içinde, I, 15-68.

... (doğrusu Ebû Bekir el-Hallâl), *el-Akîde li'l-İmâm Ahmed b. Hanbel rivâyetü Ebî Bekir el-Hallâl*, nşr. Abdülazîz İzzeddin es-Seyravân, Şam: Dâru Kuteybe, 1408/1988.

..., *Kitâbü'r-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-zenâdika*, nşr. Abdurrahman Umeyra, Riyad: Dâru'l-livâ', 1397/1977.

---

* Christopher Melchert'ın eserleri Giriş'te "Eserleri" başlığı altında listelendiği için burada aynca yer verilmemiştir.

... (doğrusu Ebû Bekir el-Merrûzî),[1] *Kitâbü'l-Vera'*, nşr. Muhiddin Nasr el-Kürdî, Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1340 = nşr. Zeyneb İbrahim el-Kârût, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1983 (Kahire-1340 baskısının gözden geçirilmiş hâli); nşr. M. Seyyid Besyûnî Zağlûl, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1988; İskenderiye: Dâru'l-îmân, 1993 (Kahire-1340 baskısından tıpkıbasım).

... (doğrusu Abdullah b. Ahmed b. Hanbel),[2] *ez-Zühd*, Mekke 1357 = tıpkıbasım, Beyrut 1403/1983.

Aynî, Bedreddin, *İkdü'l-cümân fî târîhi ehli'z-zemân (h. 256 yılı olayları)*, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2385, 268 vr.

...., *İkdü'l-cümân (h. 219 yılı olayları)*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., nr. 2911/A8.

Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir, *el-Fark beyne'l-firak*, nşr. Muhyiddin Abdülhamid, Kahire: Mektebetü Muhammed Ali Sabîh, ts.

Bedrân, Abdülkadir, bk. İbn Asâkir.

Belhî, Ebü'l-Kâsım, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*: Fuad Seyyid (derleme ve nşr.), *Fadlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* (Tunus: ed-Dâru't-Tünusiyye li'n-nasr, 1974) içinde, s. 57-119.

Berbehârî, Ebü Muhammed Hasan b. Ali (adına nispetle), *Şerhu's-Sünne*, nşr. Muhammed b. Saîd el-Kahtânî, 3. bs., Kahire: Mektebetü's-sünne, 1416/1996.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed, *Menâkıbü'ş-Şâfi'î*, nşr. Ahmed Sakr, 2 cilt, Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1969 = Kahire: Dâru't-turâs, 1970-71.

Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Kitâbü'd-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, nşr. Bûrân ed-Dâvî, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1984.

---

1 Bu kitabın Ahmed b. Hanbel'e nispet edilmesini doğru bulmayan Melchert, "The Adversaries of Ahmad Ibn Hanbal (Ahmed b. Hanbel'in Hedefindeki Muhalifler)" dışındaki makalelerinde farklı biçimlerde ve farklı ifadelerle buna işaret eder: Ahmad Ibn Hanbal (actually, Abu Bakr al-Marrudhi), *K. Al-Wara'* / Ahmad Ibn Hanbal (i.e., al-Marrudi), *K. Al-Wara'* / Ahmad Ibn Hanbal (attrib.), *K. Al-Wara'*. Öncekilerden daha geç tarihli "Basran Origins of Classical Sufism (Klasik Tasavvuf'un Basra'daki Kökleri)"de (2005) ve *Ahmad ibn Hanbal* (Oxford: Oneworld, 2006) adlı eserinde ise *Kitâbü'l-Vera'*ı doğrudan Ebû Bekir el-Merrûzî'ye nispet eder. Kitabın Ahmed b. Hanbel'e nispetle yayımlanmış olduğu dikkate alınarak Melchert'ın bu son tercihi benimsenmemiş ve tüm makalelerdeki atıflar Kaynakça'da gösterildiği şekliyle tercüme edilmiş ya da bu şekle dönüştürülmüştür.

2 Melchert, her ne kadar bu kitapta derlenen makalelerinde *ez-Zühd*'ü doğrudan Ahmed b. Hanbel'e nispet ederek kullanmışsa da, bu makalelerden sonra yayımlanan *Ahmad ibn Hanbal* (Oxford: Oneworld 2006) adlı eserinde, diğer kitapları gibi *ez-Zühd*'ün de aslında oğlu Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'e nispet edilmesi gerektiği kaydını düşmüştür. Biz de bunu esas aldık.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-tebyîn*, nşr. Abdüsselam Muhammed Hârûn, Kahire, 1467/1948.

Cemmâ'îlî, Abdülgânî b. Abdülvâhid el-Makdisî, *Mihnetü'l-İmâm Ahmed b. Muhammed b. Hanbel*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Kahire: Hacr, 1987.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Şerhu Edebi'l-kâdî li'l-Hassâf*, nşr. Ferhad Ziyâde, Kahire: American University, 1978.

Cüneyd-i Bağdâdî, "The Book of the Cure of Souls" (nşr. ve çev. A. J. Arberry), *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1937, 220 (Arapça neşir), 226 (İngilizce çeviri).

..., *el-Vesâyâ*, Reşit Efendi Ktp., İstanbul, nr. 1218/1.

Dârimî, Ebû Saîd Osman b. Saîd, *Kitâbü'r-Red ale'l-Cehmiyye*, ed. Gösta Vitestam, Lund: C.W.K. Gleerup, 1960.

..., *Reddü'l-İmâm ed-Dârimî Osman b. Saîd ale'l-Merîsî el-anîd*, nşr. M. Hâmid Fikî, Kahire: Matbaatü Ensâri's-sünneti'l-Muhammediyye, 1358 = y.y.: Dâru'l-Furkân, 1985?.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *K. Mesâilü'l-İmâm Ahmed*, nşr. Muhammed Behcet el-Baytâr, Kahire: Dâru'l-menâr, 1353/1934 = tıpkıbasım, Beyrut: M. Emîn Demc, ts.

..., *Risâletü'l-İmâm Ebî Dâvûd es-Sicistânî ilâ ehli Mekke fî vasfi sünenih: Selâsü resâil fî ilmi mustalahi'l-hadîs* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Halep: Mektebü'l-matbûâti'l-İslâmiyye, 1417/1997) içinde, s. 27-54.

..., *Sü'âlâtü Ebî Dâvûd li'l-İmâm Ahmed b. Hanbel fî cerhi'r-ruvât ve ta'dîlihim*, nşr. Ziyâd Muhammed Mansûr, Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1414/1994.

Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Geschichte Isbahāns*, ed. Sven Dedering, 2 cilt, Leiden: E. J. Brill, 1931, 1934.

..., *Hilyetü'l-evliyâ*, 10 cilt, Kahire: Matbaatü's-saâde, 1352-57/1932-38.

Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrahim el-Kûfî, *İhtilâfü Ebî Hanîfe ve'bni Ebî Leylâ*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, Kahire: Matbaatü'l-Vefâ, 1357.

Ebû Zür'a ed-Dımaşkî, *Târîh*, nşr. Şükrullah Ni'metullah el-Kûcânî, 2 cilt, Şam: Mecmeu'l-lûgati'l-Arabiyye, 1980 = yeni bir sayfalandırma ve Halîl Mansûr tarafından yazılan yeni bir giriş ve notlarla tıpkıbasımı, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1996.

Ebü'l-Arab, Muhammed b. Ahmed et-Temîmî, *Kitâbü'l-Mihan*, nşr. Yahyâ Vehîb el-Cebûrî, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1403/1983 = tıpkıbasım 1408/1988.

Ebû'ş-Şeyh, Abdullah b. Muhammed el-İsfahânî, *Tabakātü'l-muhaddisîn bi İsbahān ve'l-vâridîne aleyhâ*, nşr. Abdülgafûr A. H. el-Belûşî, 4 cilt, Beyrut: Mûessesetü'r-risâle, 1987-1990.

Enderâbî, Ebû Abdullah Ahmed b. Ebû Ömer, *Kurrâ'âtü'l-kurrâ'i'l-ma'rûfîn bi rivâyâti'r-ruvâti'l-meşhûrîn*, nşr. Ahmed Nasîf el-Cenâbî, Beyrut: Mûessesetü'r-risâle, 1985.

Ensârî, Abdullah, *Tabakātü's-sûfiyye*, nşr. Muhammed Sürûr Mevlâî, y.y., 1342.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan, *Makālâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, nşr. Hellmut Ritter, 3. bs., Wiesbaden, 1963.

.....(al-Aš'arī, Abū l-Hasan), *Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam*, ed. Hellmut Ritter, 2nd edn., Wiesbaden: Franz Steiner, 1963.

Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb, *K. el-Ma'rife ve't-târîh* (KMT), nşr. Ekrem Ziya Ömerî, üçüncü baskı, 4 cilt, Medine: Mektebetü'd-dâr, 1410/1989.

Hâkim en-Nîsâbûrî, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*, nşr. Muazzam Hüseyin, Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1937 = tıpkıbasım, Medine: el-Mektebetü'l-ilmiyye, 1977.

..., muhtemelen *Târîhu Nîsâbûr*'dan[3] bir bölüm: *Mecmûatü'l-fevâid* içinde, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 4471, vr. 39a-41b.

Hakîm et-Tirmizî, *The Beginnings of the Affair of ... al-Hakīm al-Tirmidhī*: Bernard Radtke ve John O'Kane (notlarla birlikte çeviren), *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two Works by al-Hakīm al-Tirmidhī* (Richmond: Curzon, 1996) içinde, s. 15-36.

..., *Nevâdiru'l-usûl fî ma'rifeti ehâdîsi'r-Rasûl*, İstanbul, 1293 = tıpkıbasım, Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

Halîfe b. Hayyât, *Kitâbü't-Tabakāt rivâyetü Ebî İmrân Mûsâ et-Tüsterî*, nşr. Ekrem Ziya Ömerî, Bağdat: Matbaatü'l-'Ânî, 1387/1967 = *Kitâbü't-Tabakāt*, nşr. Süheyl Zekkâr, ikinci baskı, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1414/1993.

..., *Târîh*, nşr. Ekrem Ziya Ömerî, ikinci baskı, Şam: Dâru'l-kalem = Beyrut: Mûessesetü'r-risâle, 1977.

Halîlî, Ebû Ya'lâ Halil b. Abdullah, *el-İrşâd fî ma'rifeti ulemâi'l-hadîs* (Silefî rivayeti), Ayasofya Ktp. (İstanbul), [nr.] 2951; nşr. Âmir Ahmed Haydar, Mekke, 1414/1993; nşr. Muhammed Saîd b. Ömer İdris, 3 cilt, Riyad, 1409/1989.

3 Melchert'ın "Neysâbûr" ve "Neysâbûrî" şeklindeki yazımları, kitapta esas aldığımız *TDV İslâm Ansiklopedisi* imlâsı gereğince "Nîsâbûr" ve "Nîsâbûrî" şeklinde değiştirilmiştir.

Hallâl, Ebû Bekir, *el-Emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy ani'l-münker*, nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Kahire, 1975 [kısaltmalı atıflar bu baskıya]; nşr. İsmail el-Ensârî, Kahire, 1969.

..., *Kitâb el-Hass ale't-ticâra ve's-sınâ'a ve'l-amel ve'l-inkâr alâ men yeddeî et-tevekkül fî terki'l-amel ve'l-hucce aleyhim fî zâlik*, nşr. Ebû Abdullah Mahmud b. Muhammed el-Haddâd, Riyad, 1407.

..., *Müsned min mesâili Ebî Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel*, nşr. Ziyaeddin Ahmed, Dakka: Asiatic Society of Bangladesh, 1975.

Hanbel b. İshak, *Zikru mihneti'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Muhammed Nağaş, Kahire: Dâru neşri's-sekâfe, 1397/1977.

Hassâf, Ebû Bekir Ahmed b. Ömer, *Edebü'l-kâdî*, yazma: Millet Ktp. (İstanbul), Feyzullah Efendi, nr. 660; Köprülü Ktp. (İstanbul), Fâzıl Ahmet Paşa, nr. 546; nşr. Ferhad Ziyâde, Cessâs'ın şerhi ile birlikte, Kahire: American University Press, 1978.

..., *Kitâbü'l-Hiyel ve'l-mehâric*, nşr. Joseph Schacht, Hannover: Heinz Lafaire, 1923.

Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, nşr. Ahmed Ömer Hâşim, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1986.

..., *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*, 14 cilt, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1349/1931 = tıpkıbasım, Kahire: Mektebetü'l-Hancî ve Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.

Hemedânî, Muhammed b. Abdülmelik, *Tekmiletü Târîhi't-Taberî*, nşr. Albert Yûsuf Ken'ân, Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâtûlîkiyye, 1958.

Hırakî, Ebü'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin, *Muhtasaru'l-Hırakî*, nşr. M. Züheyr eş-Şâviş, Şam: Müessesetü Dari's-selâm, 1378; *Metnü'l-Hırakî*, nşr. Ebû Huzeyfe İbrahim b. Muhammed, Tanta: Dâru's-sahâbe li't-türâs, 1413/1993.

Hucvîrî, Ebü'l-Hasan Ali b. Osman, *Keşfü'l-mahcûb*, nşr. Valentin A. Zhukovskii, Leningrad, 1926; tıpkıbasımı, Tahran: Müessese-i Matbûât-i Emîr-i Kebîr, 1957 = *The Kashf al-mahjúb, the Oldest Persian Treatise on Súfism* (çev. Reynold A. Nicholson), Leiden: E. J. Brill, 1911.

Huşenî, Muhammed b. el-Hâris, *Kudâtü Kurtuba ve ulemâü İfrîkıyye*, nşr. İzzet el-Attâr el-Hüseynî, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1372.

..., *Tabakâtü ulemâi İfrîkıyye*, nşr. Mohammed ben Cheneb, Paris: Leroux, 1915.

İbn Abdülber, Ebû Ömer Yûsuf en-Nemerî, *el-İntikâ fî fedâili's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ' Mâlik ve'ş-Şâfi'î ve Ebî Hanîfe*, Kahire: Matbaatü'l-kudsî, 1350.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan ed-Dımaşkî, *Tebyînü kezibi'l-müfterî*, Şam: Matbaatü't-tevfîk, 1347.

..., *Tehzîbü Târîhu Dımaşk* (ihtisar eden: Abdülkâdir Bedrân), 7 cilt, Şam: Ravdatü'ş-Şâm, ts.

İbn Ebû Âsım en-Nebîl, Ebû Bekir Ahmed b. Amr eş-Şeybânî, *Kitâbü's-Sünne*, Beyrut, 1980.

İbn Ebû Dâvûd, Ebû Bekir Abdullah es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, ed. A. Jeffrey, Leiden: E. J. Brill, 1937.

İbn Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed, *Âdâbü's-Şâfi'î ve menâkıbüh*, nşr. Abdülganî Abdülhâlık ve İzzet Attâr, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1953 = tıpkıbasım, Halep: Mektebetü't-türâsi'l-İslâmî, 1954.

..., *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl*, 9 cilt, Haydarâbâd: Cem'iyyetü dâireti'l-meârifi'l-Osmâniyye, 1360-71 = tıpkıbasım, 9 cilt, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, nşr. Saîd el-Lahhâm, Beyrut 1409/1989.

İbn Ebû Ya'lâ, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-Hanâbile* (nşr. M. Hamid el-Fîkî), 2 cilt, Kâhire: Dâru's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1371/1952.

İbn Ebü'd-Dünyâ, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *Muhâsebetü'n-nefs*, nşr. Mecdî Seyyid İbrahim, Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, ts.

..., *ez-Zühd*, nşr. Yâsin Muhammed es-Sevvâs, Şam, 1420/1999.

İbn Ebü'l-Vefâ, bk. Kureşî.

İbn Ferhûn, Burhaneddin İbrahim b. Ali, *ed-Dîbâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yâni ulemâi'l-mezheb*, Kahire: Abbâs b. Abdüsselam b. Şakrûn, 1351; nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr, 2 cilt, Kahire: Dârü't-türâs, 1972, 1976.

İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, 7 cilt, Haydarâbâd: Meclisü dâireti'l-meârif, 1329-31 = Beyrut, 1406/1986; nşr. M. A. Mar'aşlî, 9 cilt, Beyrut: Daru ihyâi't-turâsi'l-Arabî ve Müessesetü't-târîhi'l-Arabî, 1995.

..., *Ta'cîlü'l-menfa'a bi zevâidi ricâli'l-eimmeti'l-erba'a*, Haydarâbâd, 1324; nşr. İkrâmullah İmdâdü'l-Hak, 2 cilt, Beyrut, 1416/1996.

....., *Tebsîru'l-müntebih bi tahrîri'l-"Müştebih"*, nşr. Ali Muhammed el-Bîcâvî ve Muhammed Ali en-Neccâr, 4 cilt, Kahire: Dâru'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, 1964-67 = Beyrut, ts.

..., *Tehzîbü't-Tehzîb*, 12 cilt, Haydarâbâd: Matbaatü Meclisü dâireti'l-meârifi'n-nizâmiye, 1325-27.

İbn Hallikân, Şemseddin Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-a'yân*, nşr. İhsan Abbâs, 7 cilt (ayrıca Fihrist), Beyrut: Dâru's-sekâfe, 1968, 1973.

İbn Hânî', İshak b. İbrahim, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Züheyr eş-Şâvîş, 2 cilt, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1400.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, 1 ciltte 8 cilt, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1345/1925; 2 ciltte 8 cilt, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî, *Raydatü'l-ukalâ' ve nüzhetü'l-fudalâ'*, nşr. M. Muhiddin Abdülhamid vdğr., Kahire: Matbaatü's-sünneti'l-Muhammediyye, 1949.

..., *Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Belbân*, nşr. Şuayb el-Arnaût, 18 cilt, üçüncü baskı, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1414/1993.

..., *es-Sikât*, nşr. Seyyid Şerefüddin Ahmed, 9 cilt, y.y.: Darü'l-fikr, 1975

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14 cilt, Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1932-39.

..., *Tabakâtü'l-fukahâi'ş-Şâfi'iyyîn*, nşr. Ahmed Ömer Hâşim ve M. Zeynühüm Muhammed Azeb, 2 cilt, Mısır: ez-Zâhir, 1993.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn el-Makdisî, *el-Muğnî*, nşr. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî, 10 cilt, Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1388-90; nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî ve Abdülfettah Muhammed Hulv, 15 cilt, Kahire: Hecr, 1406/1986.

İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1349 = Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1405/1985 (Kahire baskısından yapılmış ve kabul görmemiş bir tıpkıbasım).

..., *el-Me'ârif*, nşr. Servet Ukkâşe, 6. bs., Kahire: el-Hey'etü'l-âmme li'l-kitâb, 1992.

..., *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, nşr. Muhammed Zühri en-Neccâr, Kahire: Mektebetü'l-külliyyeti'l-Ezheriyye, 1386/1966; *Le traité des divergences du hadît d'Ibn Qutayba* (çev. Gérard Lecomte), Damascus: Institut Français de Damas, 1962.

..., *Uyûnü'l-ahbâr*, Kahire, 1346/1928.

İbn Mâkûlâ, Ebû Nasr Ali b. Hibetullah, *el-İkmâl*, nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî, Haydarâbâd, 1381-86.

İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed, *The Concluding Portion of the Experiences of the Nations* 1: *Reigns of Muqtadir, Qahir and Radi*, ed. H. F. Amedroz, Oxford: Basil Blackwell, 1920.

İbn Mücâhid, Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ, *K. es-Seb'a fi'l-kırâ'ât*, nşr. Şevkî Dayf, Kahire: Dâru'l-meârif, 1972.

İbn Receb el-Hanbelî, Zeynüddin Abdurrahman, *Şerhu "İlelü't-Tirmizî"*, nşr. Hemmâm Abdürrahîm Saîd, 2 cilt, ez-Zerkâ-Ürdün: Mektebetü'l-menâr, 1987.

İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed el-Basrî, [*et-Tabakâtü'l-kebîr*] Biographien (ed. Eduard Sachau vdğr.), 15 ciltte 9 cilt, Leiden: E. J. Brill, 1904-40; *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 9 cilt (8+indeks), Beyrut: Dâru Sâdır, 1957-68 = tıpkıbasım, 1418/1998; *et-Tabakâtü'l-kübrâ: el-Kısmü'l-mütemmim li tâbi'ît ehli'l-Medîne ve men ba'dehüm min rub'i't-tabakati's-sâlise ilâ muntesafi't-tabakati's-sâdise*, nşr. Ziyâd Muhammed Mansûr, Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, el-Meclisü'l-ilmî, 1403/1983.

İbn Tolun, Şemseddin Muhammed b. Ali, *Kudâtü Dımaşk*, nşr. Selahaddin el-Münecced, Şam: el-Mecmeu'l-ilmiyyi'l-Arabî, 1956.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali, *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. A. Abdülmuhsin et-Türkî ve A. Muhammed Ömer, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1979.

..., *el-Muntazam*, 6 cilt (olarak basılmış), Haydarâbâd: Matbaatü Dâireti'l-meârifi'l-Osmâniyye, 1357-1360; nşr. Muhammed Abdülvehhâb Fadl, 2 cilt, Kahire: Matbaatü'l-emâne, 1985; nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ ve Mustafa Abdülkadir Atâ (Nuaym Zürzür ile birlikte), 18 cilt, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1992.

..., *Nakdü'l-ilm ve'l-ulemâ' ev Telbîsü İblîs*, yy. [Kahire]: İdâretü't-tıbâati'l-Münîriyye, ts. [1966]; *Telbîsü İblîs*, nşr. Hayreddin Ali, Beyrut: Dâru'l-va'yi'l-Arabî, ts. [1970?]; nşr. İsâm Fâris el-Herestânî, Beyrut, 1994.

..., *Sıfatü's-safve*, nşr. Muhammed Abdülmuîd Han, 4 cilt, Haydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-meârifi'l-Osmâniyye, 1355-56 (2. bs., 1968); nşr. İbrahim Ramazan ve Saîd el-Lahhâm, 2 ciltte 4 cilt, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1409/1989.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed, *Gâyetü'n-nihâye fî Tabakâti'l-kurrâ'*, ed. Gotthelf Bergsträßer & Otto Pretzl, 2 ciltte 3 cilt, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1932, 1935.

İbnü'l-Esîr, İzzeddin Alî b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-târîh*, nşr. C. J. Thornberg, 13 cilt, tıpkıbasım, Beyrut: Dâru Sâdır, 1965-67.

İbnü'l-Faradî, Ebü'l-Velîd Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî, *Historia virorum doctorum Andalusi*, ed. Francisco Codera, 2 cilt, Madrid: La Guirnalda, 1890-92.

İbnü'l-Kıftî, Cemaleddin Ali b. Yûsuf, *Târîhu'l-hukemâ'*, ed. Julius Lippert, Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlug, 1903.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemaleddin Muhammed, *Muhtasaru Târîhi Dımaşk*, nşr. Ravhiyye en-Nehhâs vdğr., 29 cilt, Şam: Dâru'l-fikr, 1984-89.

İbnü'l-Mukaffa', *Risâletü's-Sahâbe*, nşr. Yûsuf Ebü Halka, 2. bs., Beyrut: Mektebetü'l-beyân, 1960.

İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ, *Die Klassen der Mu'taziliten*, ed. Susanna Diwald-Wilzer, Wiesbaden: Franz Steiner, 1961.

İbnü'l-Mülakkın, Siraceddin Ömer b. Ali, *Tabakātü'l-evliyâ'*, nşr. Nureddin Şerîbe, Kahire, 1393/1973.

İbnü'n-Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist*, nşr. Gustav Flügel vdğr., Leipzig: F. C. W. Vogel, 1872; nşr. *Ridâ-Teceddüd*, y.y., ts.

İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî (tamamlayan: Nevevî), *Tabakātü'ş-Şâfi'iyye*, Hamidiye Ktp. (İstanbul), [nr.] 537.

İsnevî, Cemaleddin Abdürrahim b. el-Hasen, *Tabakātü'ş-Şâfi'iyye*, nşr. Abdullah el-Câbûrî, 2 cilt, Bağdat: Riâsetü dîvâni'l-evkâf, 1971.

Kādî Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Fadlü'l-i'tizâl ve Tabakātü'l-Mu'tezile*, nşr. Fuâd Seyyid (*Fadlü'l-i'tizâl ve Tabakātü'l-Mu'tezile* içinde), Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-neşr, 1974, s. 129-350.

Kādî İyâz, Ebü'l-Fazl b. Mûsâ, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, nşr. A. Bekir Mahmûd, 5 c. (2 ciltte 4 cilt ve Fihrist), Beyrut: Mektebetü'l-hayât, ts. [1967-68?] (kısaltmalı atıflar bu baskıya); nşr. M. Tavit et-Tancî vdğr., 8 cilt, Rabat, 1981-83.

Kātip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, nşr. Şerafeddin Yaltkaya ve Rifat Bilge, 2 cilt, İstanbul: Maarif Matbaası, 1941-1943.

Kayrevânî, Ebû Ali Hasan b. Halef, *Telhîsu'l-ibârât bi latîfi'l-işârât fi'l-kırâ'âti's-seb'*, nşr. Sûbey' Hamza Hakîmî, Cidde: Dâru'l-kıble li's-sekâfeti'l-İslâmiyye, Beyrut: Müessesetü ulûmü'l-Kur'ân, 1988.

Kefevî, Mahmud b. Süleyman, *Ketâibü'l-a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, [Süleymaniye Ktp.], Esat Efendi, [nr.] 548.

Kindî, Muhammed b. Yûsuf, *The Governors and Judges of Egypt = Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbü'l-Kudât*, ed. Rhuvon Guest, Leiden: E. J. Brill, 1912.

Kureşî, İbn Ebü'l-Vefâ, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî Tabakāti'l-Hanefiyye*, 2 cilt, Haydarâbâd: Dâiratü'l-meârif, 1332/1914; nşr. Abdülfettâh Muhammed Hulv, 5 cilt, Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1398-1408/1978-88 = tıpkıbasım, Cîze: Hacr, 1413/1993.

Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1318, 1359/1940; nşr. Abdülhalîm Mahmûd ve Mahmûd b. eş-Şerîf, 2 cilt, Kahire: Dâru'l-kütübi'l-hadîse, 1972 = *Das Sendschriften al-Qušayris* (çev. Richard Gramlich), Wiesbaden, 1989 = *er-Risâle fi't-tasavvuf*, y.y., t.y.

Makdisî/Mukaddesî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Ahsenü't-tekāsîm fî ma'rifeti'l-ekālîm*, ed. M.J. De Goeje, 2. bs., Leiden: E. J. Brill, 1906.

Makrizî, Takıyyüddîn Ahmed b. Ali, *Kitâbü'l-Mukaffa'l-kebîr*, nşr. Muhammed el-Ya'lâvî, 8 cilt, Beyrut, 1991.

Malatî, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'* (*Die Widerlegung der Irrglâubigen und Neurer*), ed. Sven Dedering, İstanbul, 1936; nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Kahire, 1949 = Kahire baskısından tıpkıbasım, 1418/1997.

Mâlikî, Ebû Bekir, *Riyâdu'n-nüfûs*, nşr. Beşîr el-Bekkûş, 2 cilt, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1983.

Merrûzî, Ebû Bekir, *Kitâbü'l-Vera'*: bk. Ahmed b. Hanbel.

Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin, *Mürûcü'z-zeheb*, nşr. Charles Pellat, 7 cilt, Beyrut: el-Câmiatü'l-Lübnâniyye, 1973-74 = *Les Prairies d'or* (Fransızca çevirisiyle birlikte yay., Barbier de Meynard ve Pavet de Courteille), 9 cilt, Paris, 1861-77.

..., *Kitâbü't-Tenbîh ve'l-işrâf*, nşr. M.J. de Goeje, Leiden: E. J. Brill, 1894.

Muhâsibî, Hâris, *el-Mesâil fî a'mâli'l-kulûb*, nşr. Abdülkadir Atâ, Kahire, 1969.

..., *el-Mekâsib*, nşr. Abdülkadir Atâ (*el-Mesâil fî a'mâli'l-kulûb* ile birlikte) Kahire, 1969; nşr. Abdülkadir Atâ, Beyrut, 1987.

Mukaddesî, bk. Makdisî.

Müzenî, İsmail b. Yahyâ, *Kitâbü'l-Emr ve'n-nehy*: "Le livre de l'ordre et de la défense d'al-Muzani" (Fransızca çevirisiyle birlikte yayınlayan, R. Brunschvig), *Bulletin de l'études orientales*, 11 (Damas, 1945-1946), s. 145-94.

Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Şeref, *el-Mecmû'*, nşr. Zekeriyyâ Ali Yûsuf, 18 cilt, Kahire: Matbaatü'l-âsıme (I-VII), Matbaatü'l-İslâm (VIII-XVIII), 1966-.

..., *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lügât*, 3 ciltte 4 cilt, Kahire: İdâretü't-tıbâati'l-Münîriyye, 1927.

Nüveyrî, Ebü'l-Kâsım, *Şerhu "Tayyibetü'n-neşr fi'l-kırâ'ati'l-'aşr"*, nşr. A. Seyyid Süleyman Ebû Sünne, 3 cilt, Kahire: el-Hey'etü'l-âmme li şüüni'l-metâbii'l-âmiriyye, 1406/1986.

Râfi'î, Abdülkerim b. Muhammed, *Kitâbü't-Tedvîn fî zikri ehli'l-ilm bi Kazvîn*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2010.

Sadrüşşehîd, Ömer b. Abdülazîz, *Şerhu Edebi'l-kâdî*, nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân, 4 cilt, Bağdat: Vizâretü'l-evkâf, 1397/1977.

Sâlih b. Ahmed b. Hanbel, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Târık b. Avadullah b. Muhammed, Riyad: Dâru'l-vatan, 1420/1999; nşr. Fazlurrahman Muhammed, 3 cilt, Delhi: ed-Dâru'l-ilmiyye, 1408/1988.

..., *Sîretü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Fuâd b. Abdülmün'im Ahmed, İskenderiye: Müessesetü şebâbi'l-câmia, 1401/1981.

Saymerî, Hüseyin b. Ali, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, Haydarâbâd: Matbaatü'l-meârifi'ş-şarkiyye, 1394/1974; tıpkıbasım, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1976; *Ahbâru Ebî Hanîfe*, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1985.

Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed, *el-Ensâb*, D. S. Margoliouth'nun girişiyle, Leiden: E. J. Brill, 1912; nşr. A. Ömer el-Bârûdî, 5 cilt, Beyrut: Dâru'l-cinân, 1408/1988.

Serâfînî, İbrahim, *el-Müntehab mine's-Siyâk li târîhi Nîsâbûr*, nşr. Muhammed Ahmed Abdülazîz, Beyrut, 1989.

Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali, *Kitâbü'l-Lüma' fi't-tasavvuf*, ed. Reynold A. Nicholson, London: Luzac, 1914; *Pages From the "Kitab al-Luma'" of Abû Nasr al-Sarrâj* (Bankipur yazmasına dayanan R.A. Nicholson edisyonunda eksik olan kısımlar), ed. A. J. Arberry, London: Luzac, 1947.

Sûlî, Ebû Bekir Muhammed b. Yahyâ, *Ahbâru'r-Radî bi'llâh ve'l-Müttakî li'llâh [ev Târîhu'd-devleti'l-Abbâsiyye sene 322 ilâ sene 333 hicriyye min Kitâbi'l-Evrâk]*, ed. James Heyworth-Dunne, Kahire: Matbaatü's-sâvî, 1935 = *Kniga listov (Kitâbü'l-Evrâk* [226-256/839-851 yılları arası]), ed. Enes Halidov, St. Petersburg 1998.

Sübkî, Tâceddin, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, nşr. M. Muhammed et-Tenâhî ve Abdülfettâh Hulv, 10 cilt, Kahire: Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964-76.

Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin, *el-Mukaddime fi't-tasavvuf ve hakîkatih*, nşr. Yûsuf Zeydân, Kahire, 1987; nşr. Hüseyin Emin, Bağdat, 1984.

..., *Risâletü'l-Melâmetiyye*, nşr. Ebü'l-Alâ Afîfî (*el-Melâmetiyye ve's-sûfiyye ve ehlü'l-fütüvve* içinde), Kahire, 1945, s. 86-120.

..., (*Kitâbü*) *Tabakâtü's-sûfiyye*, nşr. Nureddin Şerîbe, Kahire: Cemâatü'l-Ezher li'n-neşr ve't-tıbâa, 1953 = ed. Johannes Pedersen, Leiden: E. J. Brill, 1960.

..., *Zikru'n-nisveti'l-müteabbidâti's-sûfiyye*, nşr. Mahmûd Muhammed et-Tenâhî, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1993.

Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, notlarla birlikte nşr. Mustafa Dîb Boğâ, 2 cilt, Şam: Dâru İbn Kesîr - Dâru'l-ulûmi'l-insâniyye, 1993.

....., *Târîhu'l-hulefâ*, Beyrut: Dâru's-sekâfe, ts. (1970'ler).

Şâfi'î, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, nşr. A. Muhammed Şâkir, Kahire: Matbaatü Mustafa el-Halebî ve evlâdih, 1358/1940 = tıpkıbasım, Beyrut: y.y., ts.

..., *K. el-Ümm*, 4 ciltte 7 cilt, Bulak: el-Matbaatü'l-kübrâ el-Emîriyye, 1321-25 = tıpkıbasım, Kahire: Dâru'ş-şa'b, 1388/1968.

..., *Beyânü ferâidi'llâh* [aslında *K. Cimâu'l-ilm* içinde bir bölüm]: a.mlf., *el-Ümm* içinde, VII, 262-265.

..., *K. Cimâu'l-'ilm*: a.mlf., *el-Ümm* içinde, VII, 250-265.

..., *İhtilâfü'l-hadîs*: a.mlf., *el-Ümm* ile birlikte, VII, 2-413.

..., *K. İhtilâfü Mâlik ve'ş-Şâfi'î*: a.mlf., *el-Ümm* içinde, VII, 177-249.

Şeybânî, Muhammed, *K. el-Hucce alâ ehli'l-Medîne*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî vdğr., 4 cilt, Haydarâbâd: Matbaatü'l-meârifi'ş-şarkıyye, 1385/1965.

Şeyh Müfîd, *Kitâbü'l-İrşâd*: *The Book of Guidance into the Lives of the Twelve Imams* (çev. I.K.A. Howard), Elmhurst, NY: Tahrike Tarsile Qur'an, 1981.

Şîrâzî, Ebû İshâk, *Tabakâtü'l-fukahâ'*, nşr. İhsan Abbâs, Beyrut: Dâru'r-râidi'l-Arabî, 1970.

Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Annales*, ed. M. J. de Goeje, 15 ciltte 3 cilt, Leiden: E. J. Brill, 1879-1901; *Târîhu't-Taberî*, nşr. M. Ebü'l-Fadl İbrahim, 10 cilt, Kahire: Dâru'l-meârif, 1960-69; *The History of al-Tabari* (notlarla birlikte çev. Franz Rosenthal), 38 cilt, Albany: State University of New York Press, 1985-.

..., *Tefsîru't-Taberî*, nşr. M. M. Şâkir ve A. M. Şâkir, 30 cilt, ikinci baskı, Kahire: Dâru'l-meârif, 1969 = *Câmiu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 31 cilt, Kahire: Matbaatü'l-meymeniyye, 1321.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Muhtasaru "İhtilâfü'l-ulemâ"* (ihtisar eden: Cessâs er-Râzî), nşr. Abdullah Nezîr Ahmed, 5 cilt, Beyrut: Dâru beşâiri'l-İslâmiyye, 1995.

Tenûhî, Kâdî Ebû Ali Muhassin b. Ali, *Nişvâru'l-muhâdara ve ahbâru'l-müzâkere*, thk. Abbûd eş-Şâlcî, 7 cilt, Beyrut, 1971-73.

Tüsterî, Sehl b. Abdullah, *Kelâmü (Kelimâtü) Sehl b. Abdullah et-Tüsterî*, derleyen: Ebü'l-Kâsım es-Sıkıllî, Köprülü Ktp. (İstanbul), nr. 727/1.

Ukaylî, Muhammed b. Amr b. Mûsâ, *Kitâbü Du'afâi'l-kebîr*, nşr. Abdülmutî' Emîn Kal'acî, 4 cilt, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1984.

Vekî' b. el-Cerrâh, *ez-Zühd*, nşr. A. Abdülcebbâr el-Feryevâî, Riyad, 1994.

Vekî', Muhammed b. Halef, *Ahbâru'l-kudât*, nşr. Abdülazîz Mustafa el-Merâğî, 3 cilt, Kahire: Matbaatü'l-istikâme, 1947-50.

Yahyâ b. Ma'în, *Ma'rifetü'r-ricâl*, 2 cilt, I: nşr. M. Kâmil el-Kassâr, Şam 1405/1985; II: nşr. M. Mutî' el-Hâfız ve Gazve Büdeyr, Şam ts.

..., *et-Târîh*, nşr. A. Ahmed Hasan, 2 cilt, Beyrut ts.

Ya'kûbî, Ahmed b. İshak b. Ca'fer, *Historiae*, ed. M. Th. Houtsma, 2 cilt, Leiden: E. J. Brill, 1883.

..., *Müşâkeletü'n-nâs li zemânihim*: "The Adaptation of Men to Their Time: An Historical Essay by al-Ya'qûbî" (çev. William G. Millward), *Journal of the American Oriental Society*, 84/4, 1964, s. 329-44.

Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ': İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, ed. D. S. Margoliouth, 7 cilt, Leiden: E. J. Brill, 1907-1927; nşr. İhsan Abbâs, 7 cilt, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1993.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr*, nşr. Beşşâr Avvâd vdğr., 2 cilt, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1984.

..., *Mîzânü'l-i'tidâl*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, 4 cilt, Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1963.

..., *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, nşr. Şuayb el-Arnaût vdğr., 25 cilt, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1981-1988. Kullanılan ciltler: VIII (nşr. Nezîr Hamdân, 1981); IX (nşr. Kâmil el-Harrât, 1982); X (nşr. Muhammed Nuaym el-Araksûsî, 1982); XI (nşr. Sâlih es-Semr, 1982); XII (nşr. Sâlih es-Semr, 1983); XIII (nşr. Ali Ebû Zeyd, 1983); XIV (nşr. Ekrem el-Bûşeyyi', 1983); XV (nşr. İbrahim ez-Zeybek, 1983); XVIII (nşr. Muhammed Nuaym el-Araksûsî).

..., *Târîhu'l-İslâm*, Köprülü Ktp. (İstanbul), [nr.], 1017; nşr. Ömer Abdüsselam Tedmürî – Beşşâr Avvâd Ma'rûf vdğr., 52 cilt, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1407-1421/1987-2000.

B. MODERN ARAŞTIRMALAR

Adams, Charles J., "Qur'ân: The Text and Its History", *Encyclopaedia of Religion*, ed. M. Eliade, New York: Macmillan, 1987, XII, 156-76.

Afîfî, Ebü'l-Alâ, *el-Melâmetiyye ve's-sûfiyye ve ehlü'l-fütüvve*, Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1364/1945.

Ahdeb, Haldûn, *Esbâbü ihtilâfi'l-muhaddisîn*, 2 cilt, Cidde: ed-Dâru's-Suûdiyye li'n-neşr ve't-tevzî', 1405/1985.

Altıkulaç, Tayyar, "İbn Miksem el-Attâr", *DİA*, XX, 200-201.

..., "İbn Şenebûz", *DİA*, XX, 376-77.

Ammann, Ludwig, *Vorbild und Vernunft. Die Regelung von Lachen und Scherzen im mittelalterlichen Islam* (Arabische Texte und Studien serisi no: 5), New York: Georg Olms, 1993.

Andræ, Tor, *In the Garden of Myrtles* (çev. Brigitta Sharpe), New York: State University of New York Press, 1987.

..., "Zuhd und Mönchtum", *Le Monde Oriental* (Uppsala), 25 (1931), s. 296-327.

Arberry, A. J., "Djunayd", *EI²*, II, 600.

..., "New Material on the *Kitâb al-Fihrist* of Ibn al-Nadîm", *Islamic Research Association Miscellany* (Islamic Research Association Serisi: 12), vol. 1, ed. A. A. M. Fayzee, London-New York-Bombay, 1948, s. 19-45.

Aselî, Hâlid, *Cehm b. Safvân ve mekânetühâ fi'l-fikri'l-İslâmî*, Bağdat: el-Mektebetü'l-ehliyye, 1965.

Atalay, Hamit, *İngilizce-Türkçe Sözlük*, 2 cilt, Ankara: Türk Dil Kurumu, 1999.

Awn, Peter J., "Sufism", *Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade, New York: Macmillan, 1987, XIV, 104-23.

Aybakan, Bilal, "Batıda İslam Hukuku Araştırmalarında Farklı Bir Ses: Wael B. Hallaq", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 4 (2004), s. 149-74.

A'zamî, M. Mustafa, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Riyad: King Saud University, 1985; tıpkıbasım, Oxford: Oxford Centre for Islamic Studies ve Cambridge: Islamic Texts Society, 1996.

Azme, Aziz, "Muslim Genealogies of Knowledge", *History of Religions*, XXXI (1992), s. 403-11.

..., "*Orthodoxy* and Hanbalite Fideizm", *Arabica*, XXXV (1988), s. 253-66.

Baldick, Julian, "The Legend of Rābi'a of Basra: Christian Antecedents, Muslim Counterparts", *Religion*, 20 (1990), s. 233-47.

Barbour, Hugh, "Quakers", *Encyclopaedia of Religion*, ed. M. Eliade, New York: Macmillan, 1987, XII, 129-33.

Başoğlu, Tuncay, "George Makdisi (1920-2002)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 4, 2004, s. 87-115 = G. Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim* (çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik, 2007) içinde, s. 1-36.

Bearman, Peri ve R. Peters, F. E. Vogel (eds). *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution and Progress*, Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press, 2005.

Bekir, Ahmed, *Histoire de l'école malikite en Orient jusqu'à la fin du Moyen âge*, Paris: Université de Paris, 1962.

Bell, Catherine, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, New York: Oxford University Press, 1997.

Bergsträßer, Gotthelf ve O. Pretzl (Bergsträßer-Pretzl), *Geschichte des Qorâns* 3: *Die Geschichte des Korantexts*, Leipzig: Dieterich, 1938.

Besyûnî, Ebû Hâcir Muhammed es-Saîd, *Fehârisü Târîhu Bağdâd*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1987.

Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, İstanbul: Ötüken, 1981.

Bosworth, C. E., *The History of the Saffarids of Sistan and the Maliks of Nimruz*, Costa Mesa and New York, 1994.

..., "Karrâmiyya", *EI²*, IV, 667-69.

..., "The Rise of the Karrâmiyyah in Khurasan", *Muslim World*, L (1960), s. 5-14.

Bowker, John, *Consice Dictionary of World Religions*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

Bowering, Gerhard, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam* (Studien zur Sprache, Geschichte u. Kultur des islamischen Orients, n.s. 9), Berlin: Walter de Gruyter, 1980.

..., "Sahl al-Tustarī", *EI²*, VIII, 840-41.

Brewster, David P., "The Study of Sufism: Towards a Methodology", *Religion*, 6 (1976), s. 31-47.

Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Litteratur* (*GAL*), I-II, Leiden: E. J. Brill, 1943-49.

Brockopp, Jonathan E., "Early Islamic Jurisprudence in Egypt: Two Scholars and Their *Mukhtasars*", *International Journal of Middle East Studies*, 30, 1998, s. 167-82.

..., *Early Mālikī Law: Ibn 'Abd al-Hakam and his Major Compendium of Jurisprudence* (Studies in Islamic Law and Society 14), Brill: Leiden, 2000.

..., "review of *Formation*", *Religious Studies Review*, 26/1 (January 2000), s. 107.

Bulliet, Richard W., "Conversion to Islam and the Emergence of a Muslim Society in Iran", *Conversion to Islam* (ed. Nehemia Levtzion, New York, 1979) içinde, s. 30-51.

..., *The Patricians of Nishapur. A Study in Medieval Islamic Social History*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1972.

..., "The Political-Religious History of Nishapur in the Eleventh Century", *Islamic Civilization 950-1150* (ed. D. S. Richards, Oxford, 1973) içinde, s. 71-91.

Burke (III), Edmund, "Dünya Tarihi Olarak İslâm Tarihi: Marshal G. S. Hodgson ve İslâm'ın Serüveni", M. G. S. Hodgson, *Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek* (çev. Ahmet Kanlıdere ve Ahmet Aydoğan, İstanbul: Yöneliş, 2003) içinde, s. 439-79

Burton, John, *The Sources of Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.

Calder, Norman, "The Law", *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (Routledge History of World Philosophies: 1), 2 cilt, London: Routlege, 1996

..., *Studies in Early Muslim Jurisprudence*,[4] New York, Oxford: Clarendon Press, 1993

4 Melchert bazı çalışmalarında (örneğin bk. "Ehl-i Hadîs'in Dindarlığı", dpn. 4), Calder'ın bu eserini yanlışlıkla "Islamic Jurisprudence" şeklinde kaydeder.

Caspar, R., "Râbi'a et le pur amour de Dieu", *IBLA* (Tunus), 121 (1968), s. 71-95.

Cenâbî, Ahmed Nasîf, "Dirâse" [neşredenin girişi]: Enderâbî, *Kırâ'âtü'l-kurrâ'i'l-ma'rûfîn* (nşr. A. Nasîf el-Cenâbî, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985), s. 33 vd.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma, 1991.

Chabbi, Jacqueline, "Abdâl", *Encyclopaedia Iranica* (ed. Ehsan Yarshater, London, 1985-), I, 173-74.

..., "Fudayl b. 'Iyâd, un précurseur du Hanbalisme", *Bulletin d'études orientales*, 30 (1978), s. 331-45.

..., "Réflexions sur le Soufisme iranien primitif", *Journal Asiatique*, 266, 1978, s. 37-55.

..., "Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Hurasan", *Studia Islamica*, 46 (1977), s. 5-72.

Chaumont, Eric, "review of *Formation*", *Bulletin critique des Annales islamologiques*, XVI (2000), s. 71-72 [C. Melchert'ın *The Formation of Sunni Schools of Law* adlı eseri hakkında kitap eleştirisi].

Chittick, William, *Faith and Practice of Islam* (SUNY Series in Islam), Albany: State University of New York Press, 1992.

Cook, Michael, " 'Anan and Islam: The Origins of Karaite Scripturalism", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 9 (1987), s. 161-82.

..., *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

..., *Forbidding Wrong in Islam: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

..., "The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam", *Arabica*, 44 (1997), s. 437-530.

Cooperson, Michael, "Ibn Hanbal and Bishr al-Hâfî", *Studia Islamica*, 86 (1997), s. 71-101.

Coulson, Noel J., *A History of Islamic Law* (Islamic Surveys: 2), Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964.

Çavuşoğlu, Ali Hakan, "Endülüs'te Re'y-Hadis Mücadelesi", *İslâmiyât*, 7/3, Temmuz-Eylül 2004, s. 59-74.

..., "Irak Mâlikî Ekolü (III.-V./IX.-XI. yy.)", yayımlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2004.

..., "el-Müdevvenetü'l-kübrâ", *DİA*, XXXI, s. 470-73.

Dabashi, Hamid, "Historical Conditions of Persian Sufism During the Seljuk Period", *Classical Persian Sufism*, nşr. Leonard Lewisohn, New York: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1993, s. 137-74.

Daftary, Farhad and Josef W. Mari (ed.), *Culture and Memory in Medieval Islam: Essays in Honour of Wilferd Madelung*, London, 2003.

Deladrière, Roger, *Enseignement spirituel*, Paris: Sindbad, 1983.

Demirci, Mehmet, "Hal", *DİA*, XV, 216-18.

Denny, Frederic M., "The Adab of Qur'an Recitation: Text and Concept", *International Congress for the Study of the Qur'an* (ed. A. H. Johns, ikinci baskı, Canberra: Australian National University, 1982) içinde, s. 143-60.

..., "Exegesis and Recitation: Their Development as Classical Forms of Qur'anic Piety", *Transitions and Transformations in the History of Religion: Essays in Honor of Joseph M. Kitagawa* (eds. Frank E. Reynolds - Theodore M. Ludwig, Leiden: E. J. Brill, 1980) içinde, s. 91-123.

..., "Qur'an Recitation: A Tradition of Oral Performance and Transmission", *Oral Tradition*, IV/1-2 (January-May 1989), s. 5-26.

Dickinson, Eerik Nael, "Ahmad b. al-Salt and His Biography of Abū Hanīfa", *Journal of the American Oriental Society*, 116, 1996, s. 406-17.

..., *The Development of Early Muslim Hadith Criticism: The Taqdima of Ibn Abī Hātim al-Rāzī (ö. 327/938)*, doktora tezi, Yale University, 1992.

Douglas, Mary, *Natural Symbols*, London, 1970.

During, Jean, "Musique et rites: le *samā'*", *Les voies d'Allah: les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujord'hui* (eds. Alexandre Popovic ve Gilles Veinstein, Paris, 1996) içinde, s. 157-72.

Dûrî, Abdülazîz, "Bağdat", *DİA*, IV, 426-27.

Dutton, Yasin, "Amal v. hadīth in Islamic Law: The Case of sadl al-yadayn (Holding One's Hands by One's Sides) When Doing the Prayer", *Islamic Law and Society*, 3 (1996), s. 13-40.

..., *The Origins of Islamic Law: The Qur'an, the Muvatta' and Madinan 'Amal* (Culture and Civilization in the Middle East), Richmond, Surrey: Curzon, 1999.

Endy, Melvin B., "Penn, William", *Encyclopaedia of Religion*, ed. M. Eliade, New York: Macmillan, 1987, XI, 228-29.

Ernst, Carl, *Words of Ecstasy in Sufism* (SUNY Series in Islam), Albany: State University of New York Press, 1985.

Ess, Josef van, *Die Gedankenwelt des* Hārit al-Muhāsibī (Bonner orientalische Studien: 12), Bonn: Selbstverlag des orientalischen Seminars der Universität Bonn, 1961.

..., "Dirār b. 'Amr und die 'Cahmiya': Biographie einer vergessenen Schule", *Der Islam*, 44 (1968), s. 1-70.

..., "Ibn Kullâb und die Mihna", *Oriens*, 18-19 (1965-66), s. 92-142 = "Ibn Kullâb et la *mihna*" (notlarla birlikte Fr. çev. Claude Gilliot), *Arabica*, 37 (1990), s. 173-233.

..., *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, 6 cilt, Berlin: de Gruyter, 1991-95.

..., "Une Lecture à rebours de l'histoire du Mu'tazilisme", *Revue des études islamiques*, 46 (1978), s. 163-240; 47 (1979), s. 16-69.

..., *Ungenützte Texte zur Karrāmīya* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse; Jahr. 1980, 6. Abhandlungen), Heidelberg, 1980.

Fück, Johann W., "Ibn Sa'd", *EI²*, III, 922-23.

..., "Neue Materialien zum Fihrist", *ZDMG*, 90 (1936), s. 298-321.

..., "Some Hitherto Unpublished Texts on the Mu'tazilite Movement From Ibn al-Nadīm's *Kitāb-al-Fihrist*", *Professor Muhammad Šafi' Presentation Volume*, ed. S. M. Abdullah, Lahore, 1955, s. 51-74.

Gardet, Louis, "Hâl", *EI²*, III, 83-85.

..., "al-Hallādj", *EI²*, III, 99-104.

Gilliot, Claude, *[Exégèse,] Langue et theologie en islam: l'exégèse coranique de Tabari (m. 311/923)* (Etudes musulmanes: 32), Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1990.

..., "Quand la théologie s'allie à l'histoire", *Arabica*, 39 (1992), s. 241-60.

..., "Shawâhid", *EI²*, IX, 370-72.

Gimaret, D., "Cet autre théologien sunnite: Abū l-'Abbâs al-Qalânisī", *Journal asiatique*, 277, 1989, s. 227-61.

..., "Mu'tazila", *EI²*, VII, 783-93.

Goitein, Shelomo Dov, "The Rise of the Near-Eastern Bourgioisie in Early Islamic Times", *Journal of World History*, 3, 1956, s. 583-604.

Goldziher, Ignaz, "Abdâl", *EI²*, I, 94-95.

..., *Introduction to Islamic Theology and Law* (çev. Andras ve Ruth Hamori), Princeton: Princeton University Press, 1981.

..., *Muslim Studies* (ed. S. M. Stern; İng. çev. C. R. Barber ve S. B. Stern), 2 cilt, Chicago: Aldine Atherton, 1968-71.

..., "Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen", *ZDMG*, 62 (1908), s. 1-28.

Graham, William A., *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, New York: Cambridge University Press, 1987.

..., "Traditionalism in Islam", *Journal of Interdisciplinary History*, 23, 1992-93, s. 495-522.

Gramlich, Richard, "Abū Sulaymān ed-Dārānī", *Oriens*, 33 (1992), s. 22-85.

..., *Alte Vorbilder des Sufitums* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Veröffentlichungen der orientalischen Kommission, 42, 1-2 / 1: *Scheiche des Westens*; 2: *Scheiche des Ostens*), Wiesbaden: Harrassowitz, 1995-96.

Gribetz, Arthur, "The *samā'* Controversy: Sufi vs. Legalist", *Studia Islamica*, 74, 1991, s. 43-62.

Halkin, A. S., "The Hashwiyya", *Journal of the American Oriental Society*, 54, 1934, s. 1-38.

Hallaq, Wael B., *A History of Islamic Legal Theories*, Camdridge: University Press, 1997.

..., "From Fatwās to Furū': Growth and Change in Islamic Substantive Law", *Islamic Law and Society*, 1 (1994), s. 29-65.

..., "From Regional Schools to Personal Schools of Law? A Reevaluation", *Islamic Law and Society*, 8 (2001), s. 1-26.

..., "review of *Formation*", *IJMES*, 31/2 (1999), s. 278-80 [C. Melchert'ın *The Formation of Sunni Schools of Law* adlı eseri hakkında kitap eleştirisi].

..., "Was the Gate of Ijtihad Closed?", *International Journal of Middle East Studies*, 16, 1984, s. 3-41.

..., "Was al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?", *International Journal of Middle East Studies*, 25, 1993, s. 587-605 = "Şâfiî Hukuk İlminin Başmimarı mıydı?" (çev. İ. Hakkı Ünal), *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü* (haz. M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara, 2000) içinde, s. 49-72.

Halm, Heinz, "Die Anfânge der Madrasa", *ZDMG*, Supplementa III/1 (1977), s. 438-48.

..., *Die Ausbreitung der Šâfi'itischen Rechtsschule von den Anfângen bis zum 8./14. Jahrhundert*, Wiesbaden: Ludwig Reichert, 1974.

..., *Shi'ism* (İng. çev. Janet Watson), Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.

Hârizmî, Muhammed b. Mahmûd, *Câmi'u mesânidi'l-İmâmi'l-A'zam*, 2 cilt, Haydarâbâd: Matbaatü Dâireti'l-meârif, 1332.

Hâşimî, Sa'dî, *Ebû Zür'a er-Râzî ve cühûdühû fi's-sünneti'n-nebeviyye* (el-Câmiatü'l-İslâmiyye bi'l-Medînеti'l-münevvere, el-Meclisü'l-ilmî, İhyâü't-türâsi'l-İslâmî: 3), 3 cilt, y.y., 1402/1982.

Hatâmile, Abdülkerim, *el-Binyetü'l-idâriyye li'd-devleti'l-Abbâsiyye fi'l-karni's-sâlisi'l-hicrî*, Amman, 1985.

Henderson, John B., *The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish and Early Christian Patterns*, Albany: State University of New York Press, 1998.

Hennigan, Peter Charles, *The Birth of a Legal Institution: The Formation of the waqf in Third Century A.H. Hanafi Legal Discourse*, doktora tezi, Cornell University, 1999.

Hinds, Martin, "Mihna", *EI²*, VII, 2-6.

Hodgson, Marshall, *Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek* (çev. Ahmet Kanlıdere ve Ahmet Aydoğan), İstanbul: Yöneliş, 2003.

..., "Ibāhā (II)", *EI²*, III, 662-63.

..., *The Venture of Islam*, 3 cilt, Chicago, 1973 = *İslam'ın Serüveni* (çev. Metin Karabaşoğlu vdğr.), 3 cilt, İstanbul: İz Yayınevi, 1993.

Hurvitz, Nimrod, *Ahmad Ibn Hanbal and the Formation of Islamic Orthodoxy*, doktora tezi, Princeton University, Princeton, N.J., 1994.

..., "Biographies and Mild Asceticism: A Study of Islamic Moral Imagination", *Studia Islamica*, 85 (1997), s. 41-65.

..., "Schools of Law and Historical Context: Reexamining the Formation of the Hanbali madhhab", *Islamic Law and Society*, 7 (2000), s. 37-64.

İğde, Muhyettin, *İmam Berbehârî ve Ekolü*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Çanakkale, 2008.

James, William, *The Varieties of Religious Experience* (Lecture 2, Modern Library), New York: Random House, 1929.

Jarrar, Maher, "Bišr al-Hâfī und die Barfüßigkeit im Islam", *Der Islam*, 71 (1994), s. 191-240.

Judd, Steven C., "Competitive Hagiography in Biographies of al-Awzâ'ī and Sufyân al-Thawrī", *Journal of American Oriental Society*, 122, 2002, s. 25-37.

Juynboll, G. H. A., *Muslim Tradition* (Cambridge Studies in Islamic Civilization), Cambridge: University Press, 1983.

Kādī, Vedâd, "The Earliest Nâbita and the Paradigmatic Nawâbit", *Studia Islamica*, 78 (1993), s. 27-61.

Kaelber, Walter O., "Asceticism", *Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade, New York: Macmillan, 1987, I, 441-45.

Kandemir, Yaşar, "Affân b. Müslim", *DİA*, I, 399-400.

Karamustafa, Ahmet T., *God's Unruly Friends*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1994.

Katz, Steven T., "The Conservative Character of Mystical Experience", *Mysticism and Religious Traditions* (ed. Steven T. Katz, Oxford: Oxford University Press, 1983) içinde, s. 3-60.

Kaya, Eyyûp Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Önce Fıkhî İstidlal*, yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2001.

..., "Muallâ b. Mansûr", *DİA*, XXX, 309.

..., "Nâdiru'r-Rivâye", *DİA*, XXXII, 279-80.

Kennedy, Hugh, *The Prophet and the Age of the Caliphates* (A History of the Near East dizisi, dizi editörü: P. M. Holt), New York: Longman, 1986.

Khoury, Raif Georges, "Importance et authenticité des textes de Hilyat al-awliyâ", *Studia Islamica*, 46 (1977), s. 73-113.

Kılavuz, Ahmet Saim, "Berbehârî", *DİA*, 5, 476-77.

Kinberg, Leah, "Compromise of Commerce: A Study of Early Traditions Concerning Wealth and Poverty", *Der Islam*, 66 (1989), s. 193-212.

..., "What is Meant by *Zuhd*", *Studia Islamica*, 61 (1985), s. 27-44.

Klemn, Verena, "Die vier sufarâ' des Zwölften Imam. Zur formativen Periode der Zwölferšī'a", *Welt des Orients*, 15 (1984), s. 126-43.

Kohlberg, Etan, "From Imâmiyya to Ithnā-'Ashariyya", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 39 (1976), s. 521-34.

Kolakowski, Leszek, "Quietism", *Encyclopaedia of Religion*, ed. M. Eliade, New York: Macmillan, 1987, XII, 153-55.

Knysh, Alexander, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition*, Albany: State University of New York Press, 1999.

..., *Islamic Mysticism: A Short History*, Leiden: E. J. Brill, 2000.

Laoust, Henri, "al-Barbahârî", *EI²*, I, 1039-40.

..., "Le Hanbalisme sous le califat de Baghdad (241/855-656/1258)", *Revue des études islamiques*, 27 (1959), s. 67-128.

..., *La profession de foi d'Ibn Batta*, Damascus: Institut Français de Damas, 1958.

Lapidus, Ira, "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society", *International Journal of Middle East Studies*, 6, 1975, s. 363-85.

Lecomte, Gérard, *Ibn Qutayba*, Damascus: Institut Français de Damas, 1965.

..., "Le problème d'Abû 'Ubayd", *Arabica*, 12 (1965), s. 140-74.

Levtzion, Nehemia (ed.), *Conversion to Islam*, New York, 1979.

Lewinstein, Keith, "Notes on Eastern Hanafite Heresiography", *The Journal of the American Oriental Society*, 114, 1994, s. 583-98.

Lewisohn, Leonard (ed.), *Classical Persian Sufism: From Its Origins to Rumi*, New York, 1993.

..., "Tawakkul", *EI²*, X, 376-78.

Librande, Leonard T., *Contrasts in the Two Earliest Manuals of 'ulūm al-hadīth: The Beginnings of the Genre*, doktora tezi, McGill University, 1976.

..., "The Scholars of Hadīth and the Retentive Memory", *Cahiers d'onomastique arabe, 1988-92*, [Paris] 1993, s. 39-48.

Livne-Kafri, Ofer, "Early Muslim Ascetics and the World of Christian Monasticism", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 20 (1996), s. 105-29.

Lowry, Joseph, *The Legal-Theorethical Content of the Risāla of Muhammad b. Idrīs al-Sāfi'ī*, doktora tezi, University of Pennsylvania, 1999 [*Early Islamic Legal Theory: The Risala of Muhammad Ibn Idris Al-Shafii* (Leiden: E. J. Brill, 2007) adıyla yayımlanmıştır].

....., (ed., vdğr.), *Law and Education in Medieval Islam: Studies in Memory of George Makdisi* vdğr., Chippenham: E.J.W. Gibb Memorial Trust, 2004.

Madelung, Wilferd, "The Early Murji'a in Khurāsān and Transoxania and the Spread of Hanafism", *Der Islam*, LIX (1982), s. 32-39.

..., "Ibāhā (II)", *EI²*, III, 662.

..., "Imāmism and Mu'tazilite Theology", *Le Shi'īsme imāmite* (ed. T. Fahd, Paris: Presses Universitaires de France, 1979) içinde, s. 13-29.

..., "The Origins of Controversy Concerning the Creation of the Koran", *Orientalia Hispanica*: sive studia F. M. Pareja octogenaria dicata, Leiden: E. J. Brill, 1974, I, 504-25.

..., *Religious Trends in Early Islam*, Albany, N.Y., 1988.

..., "The Vigilante Movement of Sahl b. Salāma al-Khurāsānī and the Origins of Hanbalism Reconsidered", *Journal of Turkish Studies*, 14, 1990, s. 331-37.

Makdisi, George, "Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History - I: The Ash'arite Movement and Muslim *Orthodoxy*", *Studia Islamica*, 17 (1962), s. 37-80 [= a.mlf., *Religion, Law and Learning* içinde, I/37-80 = a.mlf., *Din Hukuk Eğitim* içinde, s. 37-65].

..., "Ethics in Islamic Traditionalist Doctrine", *Ethics in Islam* (ed. Richard G. Hovannisian, Malibu, California, 1985) içinde, s. 47-63 [= a.mlf., *Religion, Law and Learning* içinde, IV/47-63 = a.mlf., *Din Hukuk Eğitim* içinde, s. 143-64].

..., "The Hanbali School and Sufism", *Actas IV. Congresso de estudos arabes e islamicos* (Leiden, 1971) içinde, s. 71-84. [= a.mlf., *Religion, Law and Learning* içinde, V/115-126 = a.mlf., *Din Hukuk Eğitim* içinde, s. 165-178].

..., "Hanbalite Islam", *Studies on Islam*, ed. Merlin Swartz, New York, 1981, s. 216-74.

..., *Ibn Aqil: Religion and Culture in Classical Islam*, Edinburgh, 1997.

..., "L'islam hanbalisant", *Revue des études islamiques*, 42 (1974), s. 211-44; 43 (1975), s. 45-76.

..., "The Juridicial Theology of Shāfi'ī", *Studia Islamica*, 59, 1984, s. 5-47 [= a.mlf., *Religion, Law and Learning* içinde, II/5-47 = a.mlf., *Din Hukuk Eğitim* içinde, s. 93-131].

..., "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdād", *BSOAS*, XXIV (1961), s. 1-56 [= a.mlf., *Religion, Law and Learning* içinde, VIII/1-56 = a.mlf., *Din Hukuk Eğitim* içinde, s. 203-72].

..., *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, Hampshire: Variorum, 1991 = *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim* (çev. Hasan Tuncay Başoğlu), İstanbul: Klasik, 2007.

..., *The Rise of Colleges*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981 = *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim* (çev. Ali Hakan Çavuşoğlu ve Tuncay Başoğlu), İstanbul: Klasik, 2012.

..., *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990 = *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batı'da Beşerî Bilimler*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik, 2009.

..., "The Sunni Revival", *Islamic Civilization 950-1150*, ed. D. S., Oxford: Cassirer, 1973, s. 155-68.

..., "*Tabaqāt*-Biography: Law and *Orthodoxy* in Classical Islam", *Islamic Studies* (Islamabad), XXXII (1993), s. 371-96 [Türkçe çevirisi: a.mlf., *Din Hukuk Eğitim* içinde, s. 353-82].

..., (ve J. Pedersen), "Madrasa", *EI²*, V, 1123-54.

Malamud, Margaret, "The Politics of Heresy in Medieval Khurasan. The Karramiyya in Nishapur", *Iranian Studies*, XXVII (1994), s. 37-51.

..., "Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur", *IJMES*, XXVI (1994), s. 427-42.

Manzoor, Parvez, "review of *Formation*", *Muslim World Book Review*, 21/1 (2000), s. 3-12 [C. Melchert'ın *The Formation of Sunni Schools of Law* adlı eseri hakkında kitap eleştirisi].

Massignon, Louis, "Cadis et naqibs bagdadiens", *Opera minora* (ed. Y. Moubarac, 3 cilt, Beyrut: Daru'l-maārif, 1963) içinde, I, 258-65.

..., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1922; gözden geçirilmiş yeni baskı, Paris: J. Vrin, 1954 = *Essay on the Origins of*

the Technical Language of Islamic Mysticism, İng. çev. Benjamin Clark, Notre Dame, Indiana: Notre Dame University Press, 1997.

..., *The Passion of al-Hallāj* (İng. çev. Herbert Mason), 4 cilt, Princeton: Princeton University Press, 1982.

..., (ed.), *Recueil de textes inédits* (Collection de textes inédits relatifs à la mystique musulmane: 1), Paris: Paul Geuthner, 1929.

..., (ve L. Gardet), "al-Hallādj", *EI²*, III, 99-104.

Melchert, Christopher: Melchert'ın eserleri Giriş'te "Eserleri" başlığı altında listelendiği için burada ayrıca yer verilmemiştir

Meron, Ya'akow, "The Development of Legal Thought in Hanafi Texts", *Studia Islamica*, XXX (1969), s. 73-118.

Miah, M. Shamsuddin, *The Reign of al-Mutawakkil* (Asiatic Society of Pakistan Public n. 24), Dacca: Asiatic Society of Pakistan, 1969.

Modarressi, Hossein, "Rationalism and Traditionalism in Shī'ī Jurisprudence: A Preliminary Survey", *Studia Islamica*, 59 (1984), s. 141-58.

Mojaddedi, Jawid A., *The Biographical Tradition in Sufism*, Richmond, Surrey: Curzon, 2001.

Molé, Marijan, *Les Mystiques musulmanes* (Mythes et religions), Paris: Presses Universitaires de France, 1965.

Momen, Moojan, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, New Haven: Yale University Press, 1985.

Motzki, Harald, *Die Anfänge des islamischen Jurisprudenz: Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, Stuttgart: Franz Steiner, 1991 = *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh Before the Classical Schools* (İng. çev. Marion H. Katz), Leiden, 2002.

..., "The Musannaf of 'Abd al-Razzāq al-San'ānī as a Source of Authentic ahādīth of the First Century A.H.", *Journal of Near Eastern Studies*, 1, 1991, s. 1-21.

..., "The Prophet and the Cat", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 22, 1998, s. 18-83.

Mueller, Gert H., "Asceticism and Mysticism. A Contribution Towards the Sociology of Faith", *International Yearbook for the Sociology of Religion 8: Sociological Theories of Religion/Religion and Language* (ed. Günter Dux vdğr., Opladen: Westdeutscher Verlag, 1973) içinde, s. 68-132.

Munir-ul-Din Ahmed, "The Institution of al-Mudhākara", *ZDMG*, Supplementa 1/2 (1969), s. 595-603.

Muranyi, Miklos, *Beitrâge zur Geschichte der Hadît und Rechtsgelehrsamkeit der Malikiyya in Nordafrika bis zum 5. Jh. d. H.* (Bio-bibliographische Notizen aus der Moscheebibliothek von Qairawân), Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1997.

...., "Die frühe Rechtsliteratur zwischen Quellenanalyse und Fiktion", *Islamic Law and Society*, 4 (1997), s. 224-41.

Mürüvve, Hüseyin, *en-Nezeâtü'l-mâddiyye fi'l-felsefeti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, 2 cilt, Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 1979.

Nagel, Tilman, *Die Festung des Glaubens*, Munich: C. H. Beck, 1988.

Navas, John A., "A Reexamination of Three Current Explanations for al-Ma'mun's Introduction of the mihna", *IJMES*, 25 (1994), s. 615-29.

Nelson, Kristina, *The Art of Reciting the Qur'an*, Austin: University of Texas Press, 1985.

Nicholson, Reynold A., "A Historical Enquiry Concerning the Origin and Development of Sufism", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1906, s. 303-48.

Nöldeke, Theodor, *Geschichte des Qorâns* 1: *Über den Ursprung des Qorâns*, Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1909.

Nwyia, Paul, "Ishâra", *EI²*, IV, 113-14.

...., "Textes mystiques inédits d'Abû-l-Hasan al-Nûrî (m. 295/907)", *Mélanges de l'université Saint-Joseph*, 44 (Beyrut, 1968), s. 117-54.

Ogén, Göran, "Did the Term *"sûfi"* Exist before the Sufis?", *Acta Orientalia*, 43 (1983), s. 33-48.

Okuyucu, Nail, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.

Ömerî, Ekrem Ziya, *Mevâridü'l-Hatîb el-Bağdâdî fî Târîhi Bâğdâd*, y.y.: Matbaatü Muhammed Hâşim el-Kütübî, 1975.

...., "Mukaddime" [neşredenin girişi]: Fesevî, *Kitâbü'l-Ma'rife ve't-târîh* (*KMT*), nşr. Ekrem Ziya Ömerî, 4 cilt, üçüncü baskı, Medine: Matbaatü'd-dâr, 1410/1989 içinde, I, 6-75.

...., "Mukaddime" [neşredenin girişi]: Halîfe b. Hayyât, *Kitâbü't-Tabakât rivâyetü Ebî İmrân Mûsâ et-Tüsterî*, nşr. Ekrem Ziya Ömerî, Bağdat, 1387/1967, s. 13-79.

Öz, Mustafa, "Keysâniyye", *DİA*, XXV, 363.

Özdirek, Recep ve **Çavuşoğlu**, Ali Hakan, "Süfyân es-Sevrî", *DİA*, XXXVIII, s. 23-28.

Öztürk, Abdülvehhab, "Hassâf", *DİA*, XVI, 395.

Paret, Rudi, "Ibn Shanabûz", *EI²*, III, 935-36.

Pedersen, J., "Abû Nuaym al-Isfahânî", *EI²*, I, 142.

..., "Les Transmetteurs immédiats d'al-Sulamī" [neşredenin girişi]: Sülemī, *Tabakâtü's-sûfiyye*, nşr. J. Pedersen, Leiden, 1960.

... (ve G. Makdisi), "Madrasa", *EI²*, V, 1123-54.

Pellat, Charles, "Nâbita", *EI²*, VII, 843-44.

Radtke, Bernd, *Drei Schriften des Theosophen von Tirmid*, Beyrut, 1992.

..., *Al-Hakīm at-Tirmidī. Ein islamischer Thesoph des 3./9. Jahrhunderts*, Freiburg, 1980.

..., "Tasawwuf", *EI²*, X, 313-17.

..., "Theologien und Mystiker in Hurâsân und Transoxanien", *ZDMG*, CXXXVI (1986), s. 536-69.

... (ed., Frederick de Jong ile birlikte), *Islamic Myticism Contested* (Islamic History and Civilization, Studies and Texts, vol. 29), Leiden: E. J. Brill, 1999.

Reinert, Benedikt, *Die Lehre vom Tawakkul in der klassichen Sufik* (Studien zur Sprache, Geschichte u. Kultur des islamischen Orients, n.s. 3), Berlin: W. de Gruyter, 1968.

Reinhart, A. Kevin, *Before Revelation* (SUNY Series in Middle Eastern Studies), Albany: State University of New York Press, 1995.

..., "Islamic Law as Islamic Ethics", *Journal of Religious Ethics*, 11/2, 1983, s. 186-203.

Richards, D. S. (ed.), *Islamic Civilization 950-1150*, Oxford, 1973.

Robson, J., "Hadith", *EI²*, III, 23-28.

..., "Ibn Mudjahid", *EI²*, III, 880.

Roded, Ruth, *Women in Islamic Biographical Collections*, Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1994.

Rosenthal, Franz, *Ahmad B. at-Tayyib as-Sarahsī* (American Oriental Serisi: 26, seri editörleri: Zellig Harris vdğr.), New Haven: American Oriental Society, 1943.

..., *The History of al-Tabarī I: General Introduction and From the Creation to the Flood* (Bibliotheca Persica and SUNY series in Near Eastern Studies), Albany: State University of New York Press, 1989.

..., "Of Making Many Books There Is No End", *The Book in the Islamic World*, ed. George N. Atiyeh, Albany, 1995, s. 33-55.

..., "Shatrandj", *EI*, IX, 366-68.

Sabari, Simha, *Mouvements populaires à Bagdad à l'époque "Abbaside", IXe-XIe siècles* (Centre "Shiolah" des études du Moyen-Orient et de l'Afrique), Paris: Adrien Maisonneuve, 1981.

Sâlih Ahmed el-Alî, "Kudâtû Bağdâd fi'l-asri'l-Abbâsî: Dirâse fi'l-idâreti'l-İslâmiyye", *Mecelletü'l-Mecmai'l-ilmiyyi'l-Irâkî*, 18, 1969, s. 145-208.

Schacht, Joseph, "Ashâb al-ra'y", *EI²*, I, 692.

..., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: Clarendon Press, 1950.

..., "The Schools of Law and Later Developments of Jurisprudence", *Law in the Middle East 1: Origin and Development of Islamic Law* (eds. M. Khadduri – H. J. Liebesny, c. I, Washington, 1955) içinde, s. 57-84.

Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North California Press, 1975.

Schoeler, Gregor, "Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften in frühen Islam", *Der Islam*, 62 (1985), s. 201-30.

..., "Mündliche Thora und Hadît. Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion", *Der Islam*, 66 (1989), s. 213-51.

..., "Schreiben und Veröffentlichen. Zu Verwendung und Funktion der Schrift in den ersten islamischen Jahrhunderten", *Der Islam*, 69 (1992), s. 1-43.

Sezgin, Fuad, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (*GAS*), 9 cilt, Leiden: E. J. Brill, 1967-1984.

Sirriyeh, Elizabeth, *Sufis and Anti-Sufis*, Richmond: Curzon, 1999.

Smith, Margaret P., *Râbi'a the Mystic & Her Fellow-Saints in Islâm*, London: Cambridge University Press, 1928.

Smith, Wilfred Cantwell, "The Concept of Shari'a Among Some Mutakallimûn", *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb* (ed. George Makdisi, Leiden: E. J. Brill, 1965) içinde, s. 581-602.

Sobieroj, Florian, *Ibn Hafîf al-Šîrâzî*, Beirut, 1970.

Sourdel, Dominique, "Les cadis de Basra d'apres Wakî", *Arabica*, 2 (1955), s. 111-14.

..., "La politique religieuse des successeurs d'al-Mutawakkil", *Studia Islamica*, 13 (1960), s. 5-22.

..., *Le vizirate 'abbâside de 749 à 936 (132 à 324 de l'hégire)*, 2 cilt, Damascus: Institut Français de Damas, 1959-1960.

Spectorsky, Susan, "Ahmad Ibn Hanbal's *Fiqh*", *The Journal of the American Oriental Society*, 102, 1982, s. 461-65.

..., "Introduction", *Chapters on Marriage and Divorce* (ed. Susan Spectorsky, Austin: University of Texas, 1993) içinde, s. 1-59.

..., "Sunnah in the Responses of Ishaq b. Rahweyh", *Studies in Islamic Legal Theory* (ed. Bernard Weiss, Leiden: E. J. Brill, 2002) içinde, s. 51-74.

..., "Theme Issue: *Hadith* and *Fiqh*", *Islamic Law and Society*, 8/3 (2001), s. 299-302.

Stewart, Devin, "Muhammad b. Dâ'ûd al-Zâhirî's Manual of Jurisprudence", *Studies in Islamic Legal Theory* (ed. Bernard Weiss, Leiden, 2002) içinde, s. 99-158.

..., "review of *Formation*", *Islamic Law and Society*, 6/2, 1999, s. 275-81 [C. Melchert'ın *The Formation of Sunni Schools of Law* adlı eseri hakkında kitap eleştirisi].

Stroumsa, Sarah, "The Beginnings of the Mu'tazilah, Reconsidered", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 13 (1990), s. 265-93

Sviri, Sarah, "Hakīm Tirmidhī and the *Malāmatī* Movement in Early Sufism", *Classical Persian Sufism: From Its Origins to Rumi* (ed. Leonard Lewisohn, New York: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1993) içinde, s. 583-613.

Swanson, Guy, *Religion and Regime: A Sociological Account of the Reformation*, Ann Arbor: Universtiy of Michigan Press, 1967.

Talbi, M., "Kairouan et le mâlikisme espagnol", *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi Provençal*, 2 cilt, Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1975, s. 317-37.

Tevfîk b. Âmir, "es-Serî es-Sekatî ve neş'etü'l-medreseti'l-Bağdâdiyye fi't-tasavvuf", *Havliyyâtü'l-Câmiati't-Tûnusiyye*, 16 (1978), s. 187-225.

Tomar, Cengiz, "Makdisi, George M.", *DİA*, XXVII, 430-31.

Tsafrir, Nurit, "Semi-Hanafīs and Hanafī Biographical Sources", *Studia Islamica*, 84 (1996), s. 67-85.

..., *The Spread of Hanafi School in the Western Regions of the 'Abbāsid Caliphate Up to the End of the Third Century A.H.*, doktora tezi, Princeton University, 1993.

..., "review of *Formation*", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 23, 1999, s. 342-48 [C. Melchert'ın *The Formation of Sunni Schools of Law* adlı eseri hakkında kitap eleştirisi].

Turkî, Abdel-Magid, "Le Muwatta' de Mālik, ouvrage de *fiqh*, entre le *hadīt* et le *ra'y, ou Comment aborder le'étude du Mālikisme Kairouanais au IV/X^e siècle*", *Studia Islamica*, 86 (1997), s. 5-35.

Uludağ, Süleyman, "Makam", *DİA*, XXVII, 409-10.

Vadet, Jean-Claude, "Le Karramisme de la Haute-Asie au carrefour de trois sectes rivales", *Revue des Études Islamiques*, XLVIII (1980), s. 25-50.

Waardenburg, J. D. J., "Official and Popular Religion as a Problem in Islamic Studies", *Official and Popular Religion*, ed. Pieter Hendrik Vrijhof ve Jacques Waardenburg (Religion and Society: 19), The Hague: Mouton, 1979, s. 340-86.

Watt, W. Montgomery, "The Conception of the Charismatic Community in Islam", *Numen*, 7 (1960), s. 77-90.

..., *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973 = *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981.

..., *Islamic Philosophy and Thought* (Islamic Surveys: 1), Edinburgh: Edinburgh University Press, 1962.

Weber, Max, *Economy and Society*, ed. Guenther Roth-Claus Wittich, 2 cilt, Berkeley: University of California Press, 1978.

Weiss, Bernard, *The Search for God's Law*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1992.

... (ed.), *Studies in Islamic Legal Theory*, Leiden: E. J. Brill, 2002.

Welch, A. T., "Kur'ân", *EI²*, V, 400-29.

Wensinck, A. J., *Concordance et indices de la tradition musulmane*, 7 cilt, Leiden, 1936-69.

Weststeijn, Johan ve Alex de **Voogto**, "Sa'îd b. Ğubayr: Piety, Chess and Rebellion", *Arabica*, 49 (2002), s. 383-86.

Wieber, Richard, *Das Ṣchachspiel in der arabischen Literatur*, Bonn: Rheinisch Friedrich-Wilhelms-Universitât, 1972.

Yiğit, İsmail, "Mevâlî", *DİA*, XXIX, 424-26.

..., "Muhtâr es-Sekafî, *DİA*, XXXI, 54-55.

Zetterstéen, K. V., (C. E. Bosworth tarafından gözden geçirilmiş), "al-Muhtadî", *EI²*, VII, 476-77.

Zysow, Aron, "Two Unrecognized Karrâmî Texts", *The Journal of the American Oriental Society*, 108, 1988, s. 583-88.

Dizin

Abâdile 184
Abbâd b. el-Avvâm 182
Abbâd b. Suheyb 200
Abbâdân 86
Abbâdî 93
Abbâs (iki Abbas) 369
Abbâs b. Abdülmuttalib 109, 173, 195; ~ evlâdı 195; ~'e bağlılık 195
Abbâs ed-Dûrî 202, 320
Abbâs b. Ebü'ş-Şevârib 123, 125; ayrıca bk. İbn Ebü'ş-Şevârib ailesi
Abbâs b. el-Müemmel es-Sûfî 262, 338
Abbâs et-Türkufî 289
Abbâsî; ~ halifeleri (şecere) 104; ~ halifelerinin din politikaları (fıkhî-kelâmî gruplarla ilişkileri) 69, 101-134, 194, 196 (ayrıca bk. Mihne); ~ hanedanı 123; ~ hanedanı lehinde propaganda yapmak 109; ~ler 128, 282; ~ler lehine hadis rivayeti 195
Abbott, Nabia 71
*abdâl*lar 241, 264, 311, 362
Abdek 338
abdest 143, 265; ~ alırken gülmek 290; Allah'ı zikrederken ~li olmak 334
Abdullah b. Abdülhakem 145, 169, 179, 188, 195, 249
Abdullah b. Ahmed b. Ebü Tâhir 133
Abdullah b. Ahmed b. Hanbel 62, 78, 80, 83, 86, 157, 201, 289, 292
Abdullah b. Âmir bk. İbn Âmir
Abdullah b. Dâvûd el-Huraybî 173
Ahmed b. Ebü İmrân el-Bağdâdî bk. İbn Ebü İmrân
Abdullah el-Ensârî 342
Abdullah b. Ganim el-İfrîkî 187
Abdullah b. Hubeyk 237
Abdullah b. Merzûk 242
Abdullah b. Mesleme el-Ka'nebî bk. Ka'nebî
Abdullah b. Mes'ûd mushaf/kıraati 227
Abdullah b. Muâviye el-Hâşimî 339
Abdullah b. Muhammed b. Fadleveyh 361
Abdullah b. Muhammed el-Halencî bk. Halencî
Abdullah b. el-Mübârek 49, 174, 185, 186, 336, 361
Abdullah b. Nâfi' es-Sâiğ 175, 179, 187, 203
Abdullah b. Nâfi' ez-Zübeyrî 179
Abdullah b. Ömer 144, 145, 191
Abdullah er-Râzî 356, 361
Abdullah b. Saîd el-Basrî 56
Abdullah b. Saîd el-Kindî bk. Kindî
Abdullah Şa'ban Ali 37
Abdullah b. Şerîk el-Âmirî 80
Abdullah b. Tâhir 365
Abdullah b. Yezîd 338
Abdullah b. Zübeyr 330
Abdülazîz b. Ebü Hâzim 175, 179
Abdülmelik (Emevî halifesi) 330
Abdülmelik İbnü'l-Mâcişûn 179, 182, 187
Abdülmelik el-Meymûnî 38
Abdülvehhâb (Ahmed b. Hanbel'in halefi; zâhid) 267, 288, 305
Abdurrahman b. Mehdî 49, 50, 64, 189
Abdurrahman b. Nâil b. Necîh el-Basrî 124
Abdürrezzâk es-San'ânî 41, 80, 142, 147, 159, 160, 169
âbid 334, 350, 360, 370
Acîn, Esmâ' İbrâhîm Su'ûd 41

âdâb 242, 279; ~-ı muâşeret 304
Âdem (Hz.) 29, 86
adl (görüşü / Mu'tezile'nin) 83, 129
afâf 141
Affân b. Müslim, Ebû Osman 193
Âfiye b. Yezîd el-Evdî 178
agnostik tavır (Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunda) 90
ağırbaşlılık 290, 309; ayrıca bk. ciddiyet
ağlamak 236, 320, 321, 334, 342; ayrıca bk. gözyaşı
ahbâr 103, 125, 160; ayrıca bk. *âsâr*; haber
Ahbâriyye ekolü (Şîa) 289
Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih (Saymerî) 172, 178, 199
Ahbâru ehli'z-zâhir (İbnü'l-Ahdar) 168
Ahbâru'l-kudât (Vekî') 110, 178
Ahbâru Mısr (Müsebbihî) 106
Ahbâru'l-Mu'tazıd (Abdullah b. Ahmed b. Ebû Tâhir) 133
ahberanî 216
âhiret 187; ~ merkezli 235; ~te Allah'ın görülmesi 108
Ahkâmü'l-vakf (Hilâlürre'y) 201
ahlâk 231, 294; ~ kurallarına bağlılık ve kayıtsızlık 259, 304; ~-zühd ilişkisi 233, 245, 294, 330; ~çı (zâhidâne) dindarlık ve ~çı toplum/cemaat anlayışı 288, 291-298, 300 (ayrıca bk. dindarlık; cemaat; zühd); ~çılar 218; ~î ideal 233; bâtınî ~ bk. bâtınî; toplumsal ~ 275, 279; Kur'an'ın ~î talepleri 290
Ahmad Ibn Hanbal (C. Melchert) 25, 374
Ahmad Ibn Hanbal and the Formation of Islamic Orthodoxy (N. Hurvitz) 284
Ahmed, Asad Q. 42, 43
Ahmed b. Abdullah Hucistânî bk. Hucistânî
Ahmed b. Amr b. Ebû Âsım en-Nebîl 343-345, 347
Ahmed b. Âsım el-Antâkî bk. Antâkî
Ahmed b. Cübeyr el-Kûfî 210, 211, 225
Ahmed b. Ebü'l-Havârî 237, 241, 246, 249, 264, 265, 319
Ahmed b. Ebü'l-Verd 312; ayrıca bk. İbn Ebü'l-Verd kardeşler
Ahmed b. Hanbel; ~ ve Abbâsî halifeleri bk. ~ ve Mihne; ~ ve ehl-i beyt 191; ~ ve ehl-i bid'at (itikadî fırkalar) 75-100, 239, 301; ~ ve ehl-i hadîs 54, 56, 61, 67, 68, 77, 91, 287; ~ ve ehl-i sünnet 207, 343; ~ ve *halku'l-Kur'ân* 75-100, 109, 111-114, 183, 189, 268, 305; ~ ve ılımlı-akılcılar 84-90, 193, 210; ~ ve Medine geleneği 203, 204; ~ ve Mihne 67, 77, 107, 111-115, 118, 152, 193, 292; ~ ve ricâl tenkidi 41, 149, 190, 321; ~'in akîdesi (itikâdî görüşleri) ve akîde metinleri 78, 79, 83, 272, 275, 285, 343; ~'in Ebû Hanîfe/Hanefîlik eleştirisi 83, 153, 201, 202; ~'in ehl-i re'ye karşı tavrı ve *re'y* karşıtlığı 52, 77-90, 153, 203; ~'in emir bi'l-ma'rûf anlayışı 270, 272, 275-279, 284, 333, 339, 340 (ayrıca bk. *el-emr bi'l-ma'rûf*); ~'in eserleri 10, 24, 78, 127, 137, 147, 153, 157, 181, 201, 265, 287, 344; ~'in fakihliği 77, 92, 154, 190; ~'in fetvâları, fıkhî görüşleri (*mesâil*) ve bunların mezhepleşmesi 62, 67, 97, 143, 147, 159, 168, 273, 279 (ayrıca bk. Hanbelî mezhebi; *mesâil* derlemeleri); ~'in fıkıh anlayışı 51, 52, 61, 77, 103, 127, 143, 144, 149, 151, 154, 156, 181, 285 (ayrıca bk. ehl-i hadîs fıkhı); ~'in fıkıh ilminin/mezheplerinin gelişimindeki rolü 52, 56; ~'in hadisçiliği (muhaddisliği) 147, 150, 344; ~'in halefi 270, 274, 288, 290, 305; ~'in ilim anlayışı 191, 217; ~'in kelâma karşı tavrı 88, 130, 189, 211, 268, 303, 344; ~'in kıraat tercihi ve kıraatlere bakışı 208, 228, 229; ~'in Mâlik b. Enes'e karşı tavrı 151, 202, 203, 333; ~'in muhalifleri 56, 57, 68, 75-100, 130, 131; ~'in öğrencileri 78; ~'in sünnet anlayışı 159, 161, 243; ~'in eş-Şâfiî ve öğrencileri ile ilişkisi 91, 94-96, 150, 151, 153, 189, 190, 265; ~'in tekfir anlayışı 249, 268, 292, 293; ~'in tevekkül anlayışı 294,

295; ~'in zâhidler, Sûfîler ve Tasavvuf'a yönelik tavrı/ilişkileri 98, 249, 254, 260, 261, 263-269, 279, 284, 288, 297, 299, 300, 314, 323, 362; ~'in zühd ve dindarlık anlayışı 260, 263, 265, 284, 287, 289, 296, 297, 305, 317, 318, 341; ayrıca bk. Hanbelî; *el-'İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*; *Kitâbü'l-Vera'*; *Kitâbü'z-Zühd*
Ahmed b. Harb 245, 350, 351, 362, 365; ayrıca bk. Kerrâmiyye
Ahmed b. Hıdraveyh 240, 350
Ahmed b. el-Muazzel (ve öğrencileri) 64, 90, 97, 130, 189, 196, 211; ayrıca bk. Basra Mâlikîliği
Ahmed b. Muhammed el-Bezzî bk. Bezzî
Ahmed b. Muhammed el-Birtî bk. Birtî
Ahmed b. Muhammed b. Nasr el-Lebbâd 369
Ahmed b. Muhammed b. Semâa bk. İbn Semâa
Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid bk. İbn Mücâhid
Ahmed b. Nasr el-Huzâî 113, 115, 339
Ahmed b. Riyâh 115
Ahmed b. es-Salt 200, 323
Ahmed eş-Şerrâk 85, 86
Ahmed b. et-Tayyib es-Serahsî 133
Ahmed b. Tolun 262, 339
Ahmed b. el-Vezîr 125, 126
Ahmed b. Yahyâ b. Ebû Yûsuf 122, 123, 125
ahruf-i seb'a 224; ayrıca bk. yedi harf
Ahsenü't-tekâsîm (Makdisî / Mukaddesî) 168, 351
ahvâl 236; ayrıca bk. hâller
Aigle, Denis 37
aile hayatı/sorumluluğu ve zühd 254, 270, 294, 296, 302, 318; ayrıca bk. geçim temini; kazanç
Âişe (Hz.) 190
Âişe bnt. Saîd 356
âkıbet korkusu 236
akîde metinleri bk. Ahmed b. Hanbel
akıl 78, 95, 103; ~ yürütme 88, 139, 144, 145, 159, 160, 164, 165, 180, 181, 192, 193 (ayrıca bk. rasyonalizm; re'y); ~cı fıkıh/fakihler 131, 136, 138, 139, 142, 152, 153, 194, 369; ~cı teoloji 129, 130, 298, 301, 344 (ayrıca bk. kelâm); ~cılar 48, 55, 60, 67, 76, 105, 164 (ayrıca bk. ehl-i kelâm; ehl-i re'y)
akl (= rivayet ettiği hadisi kavramak) 155
akl-ı selîm 282
aldatmak (müslümanları) 255, 277, 278, 335
Ali (Hz.) 79, 195; ~ düşmanları 286; ~ evlâdı/soyu 195, 339; ~ taraftarları 102, 103, 105, 119, 128, 290; ~ ve ailesine saygı 286; ~ ve Tasavvuf 314
Ali b. Bündâr 356, 362
Ali b. Ca'd 80
Ali b. Ebü'ş-Şevârib 132, 196; ayrıca bk. İbn Ebü'ş-Şevârib ailesi
Ali b Hamza el-Kisâî bk. Kisâî
Ali b. İsâ (Abbâsî veziri) 70, 207
Ali b. el-Medînî 80, 193
Ali b. Metteveyh 346
Ali b. el-Muazzel 196
alkollü içecek 79
Allah; ~ aşkı 237, 244, 246, 251, 269, 310, 342, 359; ~ dostları 237, 242, 249, 368; ~ korkusu 251, 347, 359; ~ sevgisi 236, 238, 241, 347; ~ ile beraberlik/bütünleşmek 232-244, 246, 310, 342 (ayrıca bk. *cem'*; mistik birliktelik); ~ ile hemhâl olmak 250; ~'a hakaret 297; ~'a itaat bk. itaat; ~'a karşı saygı 304; ~'a karşı tevazu 296 (ayrıca bk. tevazu); ~'a kavuşma özlemi 244; ~'a samimi bağlılık 263 (ayrıca bk. kendini adamak); ~'a dayanmak / teslim olmak 254, 255, 350 (ayrıca bk. tevekkül); ~'a yakınlık/yaklaşmak 235, 294, 353; ~'ı anmak / hatırlamak / zikretmek 269, 299, 300, 333, 334, 342; ~'ı bilmek 237; ~'ı düşünmek / hayal etmek / tefekkür etmek 241, 244, 277, 310; ~'ı görmek (âhirette)

108; ~'ı görmek (dünyada) 277, 286 (ayrıca bk. tecsîm); ~'ı müşahede etmek 243; ~'ı hamd/övmek/şükretmek 333, 347; ~'ı sevenler (= muhibbullâh) 242; ~'ın dostları/düşmanları 239; ~'ın görmesi 88; ~'ın helâl/haram kıldığı şeyler 336; ~'ın iradesinin dünyaya hâkim olması 232; ~'ın işitmesi 88; ~'ın kalpleri gözetlemesi 243; ~'ın konuşması 84; ~'ın kudreti/yüceliği 240; ~'ın kula aşık olması 244, 246, 310, 342; ~'ın kulu sevmesi 236, 238, 241; ~'ın rızasını hedeflemek 335; ~'ın sesi 87, 250; ~'ın sıfatları 88; ~'ın yaratılmışlara içkinliği 342 (ayrıca bk. *hulûl*); ~'ın zâtı 235
Almanya 72
âmâ; ~ kıraat âlimleri 219; ~ muhaddisler 219
a'mâlü'l-birr 243
amca baba yarısı sayılır 109
amel 48, 239, 345; ~lerin değersizliği 356, 357; ilim-~-ihlas 8; ilmiyle/rivayet ettiği hadisle ~ etmek 322; ayrıca bk. Medine ameli; sâlih amel
Amerika 72
A'meş 187, 209, 215
âmme (= halk / avam / ehl-i hadîsin takipçileri) 129, 251, 306; ayrıca bk. *Nasîhatü'l-âmme*
Amr b. Leys (Saffârî emiri) 368
Amr el-Mekkî 260
Amr b. Ubeyd 83, 182, 193
An Introduction to Islamic Law (J. Schacht) 70
ancient schools of law 44; ayrıca bk. hukuk ekolü
'aneze 223
Annales ekolü 73
ansiklopedik bilgi 303
Anıtâkî, Ahmed b. Âsım 237
Antakya 210, 237
antinomian 326; ~ism 250
'anze, 223
Arap; ~ kabile tecrübesi 293; ~çı önyargı 281
Arapça; ~ bilgisi/eğitimi 8, 9, 22, 23, 223, 358; ~ dilbilgisi ve ekolleri 23, 98, 151, 168, 205, 212, 223, 226; ~ ve Kur'an/hadis ilişkisi 222
Arberry, A. J. 245, 255
arınma 238, 254
ârifler 241, 288
Arts & Humanities Research Council 23, 25, 29, 30, 34, 35, 40, 41
arz; ~ (= ders takriri) 185; ~ metodu (hadis) 216; ~ metodu (kıraat) 213-215; Kur'an'ın Cebrâil'e ~ı 214
âsâ taşımak 329
asabe 133
âsâr 50, 103, 143, 160, 180; ayrıca bk. *ahbâr*; *ilmü'l-âsâr*
ascetic 261, 294, 327; ~al 235, 294, 310, 349; ~ism 23, 25, 26, 34, 35, 231-233, 245, 284, 294, 301, 310; ~s 34, 309, 310, 328
ashâb (Hz. Peygamber'in) 135, 156, 271
ashâb (mezheb imamının) 58; ~ü Dâvûd 168 (ayrıca bk. Dâvûdî mezhebi); ~ü Ebî Hafs 354; ~ü Ebî Hanîfe 172 (ayrıca bk. Ebû Hanîfe); ~ü İbn Kûllâb 56 (ayrıca bk. Kûllâbiyye); ~ü Mâlik bk. Mâlik; ~ü'ş-Şâfiî bk. eş-Şâfiî; ayrıca bk. öğrenci
ashâbü'l-eser 207
ashâbü'l-ferâiz 133
ashâbü'l-hadîs 5, 136, 138-140, 142, 153, 163, 182, 320, 369; ayrıca bk. ehl-i hadîs; muhaddis
ashâbü'r-re'y 5, 78, 79, 136, 138, 140, 142, 144, 163, 203, 267, 369; ayrıca bk. ehl-i re'y
ashâbü's-sünne 183; ayrıca bk. *ehlü's-sünne*
asık suratlılık 307; ayrıca bk. ciddiyet
Âsım (b. Behdele / kıraat imamı); ~ kıraati 208, 209; ~ ve hadis 209
asketisizm 310; ayrıca bk. ascetic
astragan 329
astroloji 274
aşık; ~ olmak (Allah'a) 359; ~ olmak (insanlara) 251; ~lar 241

aşk 237, 244, 246, 258, 271, 272, 277, 310; ~ ehli 251; ~ mistisizmi 246; ayrıca bk. Allah aşkı; hadis aşkı; şevk
aşkın Tanrı bk. ilâhî aşkınlık; itaat; mistik aşkınlık; ayrıca bk. içkin
atâ (zimmîlerden alınan vergi) 341
Atâ b. Abdüllatîf 36
Atâ b. Ebû Rebâh 180, 191, 193
Attîk b. Ya'kûb 179
Atşî 227
avam 251, 286; ayrıca bk. *âmme*
Avf b. Ebû Cemîle 182
Avn b. Abdullah 334
Avrupa-merkezci yaklaşım 73
ayakkabı kullanmamak 235; ayrıca bk. elbise; yalın ayak dolaşmak
ayıklık/bilinçlilik (= *sahv*) 253, 254, 256, 270; ikinci ~ 257
aylak adamlar 321
ayrılık (= *fark* / Tasavvuf'ta) 256; ~-birlik (= *fark-cem'*) 270; ~-birlik-~ (= *fark-cem'-fark*) 254, 270, 359
ayyârûn 129
A'zamî, M. Mustafa 36, 72

Bağdat 7, 21, 60, 64, 67, 76, 77, 103, 105, 114, 120, 121, 125, 174, 177, 182, 194, 202, 252, 306, 309, 314; ~ Cuma Mescidi 265; ~ edebiyat çevreleri 212; ~ ehl-i hadîsi 49, 50, 53, 62, 163, 207, 208, 285, 287; ~ halkı 129 (ayrıca bk. *âmme*); ~ Hanbelîleri 260, 343 (ayrıca bk. Irak Hanbelîleri); ~ Hanefîliği/Hanefîleri 61, 131, 132, 167, 172, 174, 177, 178, 185, 196, 198-200, 204; ~ kadıları/kadılıkları (Batı Yakası/Şarkıyye, Doğu Yakası, Medînetü's-selâm) 102, 110-112, 115, 117, 118, 121-125, 130, 132, 196; ~ Mâlikîliği 64, 97, 131, 132, 179, 185, 195, 196 (ayrıca bk. Kâdî İsmâil); ~ Mehdî Camii 62; ~ muhaddisleri bk. muhaddis; ~ Şâfiîliği 57, 59, 63, 85 (ayrıca bk. İbn Sûreyc); ~ Sûfîleri / Tasavvufu 251, 255, 259, 268, 270, 277, 302, 327, 328, 346, 358-360, 362 (ayrıca bk. Cüneyd-i Bağdâdî; Tasavvuf); ~ ve kıraatler 210, 212; ~ ve mistik ekoller 232; ~'ın Batı Yakası 110-112, 117, 266; ~'ın Doğu Yakası 110, 111, 117, 118, 123, 124, 130, 132, 196, 266; ~'ın şehir planı 111, 196; ayrıca bk. Irak
bağımsız yerel fakihler 168
Bahreyn nüshası 225; ayrıca bk. Osman mushafı
bahse girişmek 291
Bakara sûresi 219
basar 88
Basra 7, 274, 333; ~ Cuma Mescidi 343, 347; ~ ehl-i hadîsi/hadis ekolü 49, 50, 53, 54, 64, 98, 172, 180, 181, 198, 203, 204, 343 (ayrıca bk. ~ muhaddisleri); ~ fıkıh/re'y ekolü (= ~lı ehl-i re'y) 50, 53, 54, 81, 117, 177, 180, 181, 195, 197, 201-203 (ayrıca bk. Osman el-Bettî); ~ Hanefîliği/Hanefîleri 50, 174, 177-179, 204, 279; ~ kadılığı/kadıları 102, 110, 115, 120, 123, 125 (ayrıca bk. ~lı kadılar); ~ Mâlikîliği / Mâlikîleri 64, 90, 98, 130, 175, 179, 188, 195, 196, 211 (ayrıca bk. Ahmed b. el-Muazzel); ~ muhaddisleri bk. muhaddis; ~ Şâfiîleri 348; **~cılık/~lılık** 118, 171 (ayrıca bk. ~'nın üstünlüğü); **~'da *ehlü's-sünne*** 343; ~'da ılımlı-akılcılar 344, 345; ~'da Kaderîlik 182; ~'da Mürcie 182; ~'da Osmânîler 183; ~'da Sâlimiyye 98; ~'da Sûfîler / Tasavvuf ve zâhidler 234, 237, 243, 246, 250-252, 261, 272, 277, 279, 302, 309, 325-350; ~'da Şîa 182, 183; ~lı âlimler 174, 175, 179; ~lı kadılar 116-118, 125, 195; ~lı tâbiîn 315; ~lı tebeu't-tâbiîn 331; **~'nın üstünlüğü** (~ ve diğer şehirler) 172, 173, 180, 181, 191, 194, 195, 197, 202; ayrıca bk. Mu'tezile
başkadı/başkadılık bk. kâdılkudât

başkaları aleyhinde konuşmak 366; ayrıca bk. gıybet
bâtınî; ~ ahlâkî tavır (zâhirî tevekküle karşı) 302, 318 (ayrıca bk. tevekkül); ~ anlam 247; ~ bilgi 250; ~ eğilimler 326, 330 (ayrıca bk. şeriata aykırı eğilimler); ~ ilim anlayışı (= ezoterizm) 307; ~ sezgi 250; ayrıca bk. zâhir
Bâtıniyye 250
Batilî, Ahmed b. Abdullah 40
Bâyezîd-i Bestâmî 232, 241, 242, 244, 246, 247, 250, 253, 358; ayrıca bk. *sekr*; *şatahât*
Bearman, Peri 40
Becelî, Esed b. Amr 178
Bedir gazileri 335
Bedr el-Megâzilî 87, 267
bekâ 244, 247; *~-fenâ / ~-fenâ-~* 254, 270, 359; ikinci ~ 257; ayrıca bk. varlık-yokluk
Bekkâr b. Hasan 106, 107, 292, 295
Bekkâr b. Kuteybe 125
Bekkây, Latîfe 38
Belh 184, 240, 252, 253; ~'te Hanefîlik 370; ~'te zühd ve Tasavvuf 350, 361, 370
Belhî, Ebü'l-Kāsım 81, 82, 306
Belhî, Muhammed b. Fadl 350
belirli bir üstadlar ve öğrenciler silsilesi 353, 354; ayrıca bk. halefiyet; hoca-talebe ilişkisi
Benî Hâşim / Hâşimîler 109, 110, 173
benlik şuuru 254, 270
Berat gecesinin kutlanması 275
Berbehârî, Ebû Muhammed 83, 95, 98, 228, 255, 261, 271, 272, 274-279; ~'nin akîdesi 152; ~'nin taraftarları 274, 275
Berdâî, Ebû Saîd 61
Berkey, Jonathan 39
Bestâm 250; ayrıca bk. Bayezîd-i Bestâmî
Beşîr Ali Ömer 41
Beyânü müşkili'l-hadîs (Tahâvî) 154
Bezzî, Ahmed b. Muhammed 209
biat 330
bid'at 85, 86, 180, 182, 197, 219, 239, 269, 276, 300, 336; ~çiler 99, 193, 245, 246, 272; ~çilerin görüşleri 86, 92, 153, 194; ~çilik 133, 182, 193, 366
bilgelik 88
bilgi; ~nin aktarımı (sözlü/yazılı) 218 (ayrıca bk. rivayet; yazı); ~ ve otorite aktarımı bk. halefiyet; ansiklopedik ~ 303
binek hayvanına binmemek (= yürümek) 296, 335, 336
bireysel; ~ arayış 260; ~ öğrenci halkaları 168; ~ tecrübe 282
birr 290; ayrıca bk. *a'mâlü'l-birr*
Birtî, Ahmed b. Muhammed 121, 125
Bistâmî 241, 358; ayrıca bk. Bâyezîd-i Bestâmî
Bişr el-Hâfî 237, 254, 260, 267, 288, 296, 299, 318-323, 325, 340
Bişr el-Merîsî 75, 81, 85, 88
Bişr b. Ömer ez-Zehrânî 179
Bişr b. el-Velîd el-Kindî bk. Kindî
Bişreveyh 369
Blair, Sheila 37
Bloom, Jonathan 37
Bosworth, C. E. 351, 366
bölgesel; ~ gelenekler (doktrin, örf, ictihad, ilim, resmî uygulama) 44, 46, 53, 127, 158, 165, 372; ~ hukuk/fıkıh ekolleri bk. hukuk ekolü; ayrıca bk. Bağdat; bağımsız yerel fakihler; Basra; Hicaz; Irak; Kûfe; Kuzey Afrika; Medine; Mekke; Mısır; Şam
Brockopp, Jonathan 24, 37, 43, 71
Brown, Jonathan 41
Buhara 289, 361
Buhârî 26, 29, 85, 90, 139, 163, 171, 287, 289, 363; ayrıca bk. *Sahîh-i Buhârî*; *et-Târîhu'l-kebîr*
Bulliet, Richard 364, 366, 370, 371
Burton, John 161
Bûşencî, Ebü'l-Hasan 356, 361
Bünân el-Hammâl 262
Bürcülânî, Muhammed b. Hüseyin 266
Büşnî, Ebü'l-Abbâs Ubeydullah b. Muhammed 361

Bûveyhîler 66, 282
Bûveytî 91, 190, 292, 295
büyük uzlaşma bk. uzlaşma

Câbir b. Abdullah 145
Ca'fer b. Abdülvâhid 111, 116-118, 120, 121, 134
Ca'fer b. Arafe 273
Ca'fer b. Harb 263
Ca'fer el-Huldî 320
Ca'fer b. Mahmûd 128
Ca'fer b. Muhammed b. Ammâr el-Bürcümî 116, 121
Ca'fer es-Sâdık 241
Câhız 286, 331
Calder, Norman 37, 42, 52, 57, 71, 127, 136, 146, 150, 169, 170, 190, 200, 201
California Üniversitesi 22
Câmiu'l-'ilel ve ma'rifetü'r-ricâl (Ahmed b. Hanbel) 78; ayrıca bk. *el-'İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*
el-Câmiu'l-kebîr (Şeybânî) 145, 147
el-Câmiu's-sağîr (Şeybânî) 145, 147
cariye 334
catholic (= tüm kesimleri kapsayıcı ve sürdürülebilir din anlayışı) 306
Cebrâil 214
Cebriyye 286
cedel ilmi/metodu 58, 60; ayrıca bk. hilâf
cehennem 237; ~in ebedîliği 183
Cehm b. Safvân 84, 87, 267
Cehmî/Cehmîlik/Cehmiyye 79, 83, 84, 87, 93, 108, 109, 112, 121, 126, 153, 183, 186, 195, 272
cem' 243, 244, 246, 256, 310, 342; ~ ve *fark* 256, 257 (ayrıca bk. ayrılık); ayrıca bk. Allah ile beraberlik; mistik birliktelik
cemaat; ~ten dışlanmak 286, 293, 297; *edeb* literatüründe ~ 302; ehl-i hadîsin (sözleşmeye dayanan ahlâkçı / zâhidâne) ~ anlayışı 165, 291-298, 300; İslâm'da ~ anlayışı (Hristiyanlıktan farkı) 292, 293; mistiklerin (uzmanlaşma ve hiyerarşiye dayanan organik) ~ anlayışı 294, 297, 300, 301; Sünnî ~ anlayışı (ortak kabuller) 305; Watt'ın karizmatik ~ teorisi 293; ibadet-~ ilişkisi 293
Cemâ'i-Sünnî 281; ayrıca bk. Sünnî
cenaze namazı/merasimi 87, 114, 268, 295
cennet; ~ halkı 243; ~ peşinde koşmak 237
Cerîrî; ~ mezhebi 65; ~ler (= Taberîler) 66; ayrıca bk. Taberî
Cerîrî, Ebû Muhammed 321
el-Cevâhiru'l-mudiyye (Kureşî) 199
Chabbi, Jacqueline 231, 234, 235, 242, 261, 283, 298, 302, 304, 309, 310, 323, 349, 351-353, 357-360, 362, 365
The Charlotte W. Newcombe Vakfı 22
Chaumont, Eric 43
Chittick, William 247
Cibâl 179
ciddiyet (ehl-i hadîsin dindarlık tavrı) 164, 288-291, 300, 302, 304, 309, 317; ayrıca bk. ağırbaşlılık; asık suratlılık; dindarlık; şaka
cinlerle (ve şeytanlarla) konuşmak 250
classical school/s of law 38, 42, 45, 57; ayrıca bk. hukuk ekolü
classical Sufism bk. (klasik) Tasavvuf; *Sufism*
common sense (= ortak akıl) 103
Concordance (Wensinck) 222
Conrad, Gerhard 36
Cook, David 41
Cook, Michael Allan 39, 43, 161, 276, 332
Cooperson, Michael 260-262, 265, 310, 323, 327, 349
Crone, Patricia 25, 38, 43, 306
Cuma; ~ mescidi 265, 343, 347; ~ namazı 114, 262
cübbe 328-330, 342; ayrıca bk. elbise
Cûlûdî, Ebû Ahmed 362, 371
Cüneyd-i Bağdâdî 242, 244-246; ~ ekolü (çevresindeki klasik Sûfîler/entelektüel mistikler) 254, 256, 258, 260, 261, 263, 270, 301, 302, 310, 318, 331, 357 (ayrıca bk. ~'nin öğrencileri); ~ öncesi (erken dönemde) Sûfîler/Tasavvuf 24, 98, 273, 278, 279, 298, 328; ~ ve Ahmed b. Hanbel 266; ~ ve

Bâyezîd-i Bestâmî 253, 358; ~ ve çağdaşı diğer mistikler ve zâhidler 277, 330, 346, 347, 358, 366; ~ ve hadis rivayeti 322, 359; ~ ve ılımlı-akılcılık 97, 98; ~ ve yedi kıraat 69; ~ ve klasik Tasavvuf (Bağdat Tasavvufu) 9, 260, 264, 266, 269, 300, 301, 309, 327, 328, 357; ~ ve Sûfî Mihnesi 98, 270, 359 (ayrıca bk. Gulâmu Halîl Soruşturması); ~ ve tevekkül anlayışının değişimi 255, 302, 318 (ayrıca bk. tevekkül); ~'nin beş ilkesi 254; ~'nin cemaat anlayışı 300, 301 (ayrıca bk. cemaat); ~'nin emir bi'l-ma'rûf anlayışı 262 (ayrıca bk. *el-emr bi'l-ma'rûf*); ~'nin fıkıh anlayışı 245, 252, 322, 359; ~'nin hocaları 265, 268, 347; ~'nin mistik dili 232, 253-257, 266, 359; ~'nin (içe kapanmacı/ortayolcu/uzlaşmacı) mistik dindarlık tavrı/mistisizm anlayışı 9, 98, 232, 246, 252-258, 262, 263, 270, 300, 343, 347, 359, 366 (ayrıca bk. içe dönük); ~'nin öğrencileri 361, 362; ~'nin *el-Vesâyâ* adlı eseri 257, 301; ayrıca bk. Sûfî/ler; Tasavvuf

Cüneydî Tasavvuf silsilesi 325
Cûzcânî, Ebû Ali 312, 363
Cûzûî 343

çalgı aleti 276; ayrıca bk. müzik
çalışmak bk. geçim temini; kazanç
çöl hayatı 293
çuldan giysi 335; ayrıca bk. elbise

Dabashi, Hamid 314
Dabbî, Muhammed b. İmrân 121, 122
Dâcûnî, Muhammed b. Ahmed 210, 219
dağınık ve pejmürde görünmek 328, 329
Dahhâk b. Mahled bk. Ebû Âsım
dâria (= yünlü cübbe) 329; ayrıca bk. cübbe
Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman 162
Dârimî, Ebû Saîd Osman b. Saîd 90, 363
Dâvûd (b. Ali) ez-Zâhirî 65, 168; ~ ve Ahmed b. Hanbel / ehl-i hadîs 85, 89, 91, 131, 287; ~ ve ılımlı-akılcılık 97, 131; ~ ve Kâdî İsmail 131; ~ ve eş-Şafiî/Şafiîler 92, 95, 345; ~ ve (öğrencisi) Taberî 66; ~'nin fıkıh anlayışı 138; ~'nin hadis anlayışı 164, 344; ~'nin kıyası reddetmesi 93; ayrıca bk. Dâvûdî mezhebi; Zâhirî
Dâvûdî mezhebi (= Dâvûdiyye / *ashâbü* Dâvûd) 168, 344, 345; ayrıca bk. Zâhirî
delil 62, 65, 93, 100, 144, 146, 153, 154, 163, 180, 188, 199; ~lendirme 127, 145; ayrıca bk. fıkhî istidlal
Dellâ' (Berbehârî'nin yardımcısı) 275
Denny, Frederick M. 221
ders halkası 168; ~ (Sûfîlerin) 265, 266, 327; ~ (Bağdat Mehdî Câmii'nde ehl-i hadîsin) 62; ~ (kıraat) 208, 215; ~ (Mâlik b. Enes'in) 63; ~ (Zâhirîlerin) 66; ayrıca bk. tedris
derûnî (içe dönük); ~ dürüstlük tavrı 254; ~ mistik tavır 262, 360; ayrıca bk. Cüneyd-i Bağdâdî; dindarlık; içe dönük
devlet bk. iktidar; kamu; otorite; siyaset
dış; ~ görünüş 238, 353; ~a dönük/vurulan mistisizm 254, 359, 360 (ayrıca bk. mistik); ~a dönük tevazu 336; ~a dönük (zâhidâne) Allah'a dayanma anlayışı 255; ~a dönük/vurulan zühd 335, 336, 342
Dickinson, Eerik Nael 38, 148, 174, 200, 216
Dien, Mawil Izzi 39
dik durmak bk. uzanıp yatmamak
dichotomies (= ikili kategoriler) 270, 359
dil; ~ ile ikrâr 87; ~ (ve edebiyat) ilimleri 69, 98, 99, 206, 213, 218, 219 (ayrıca bk. *edeb*; edebiyat); ~ bilgisi bk. Arapça; ~ciler 205, 212 (ayrıca bk. Arapça); ~ine hâkim olmak 332
dilencilik 249, 301
din; mistik ~ 232 (ayrıca bk. dindarlık; mistik); sahih ~ bk. sahih; zühd merkezli ~ 232 (ayrıca bk. zühd); tüm

kesimleri kapsayıcı (*catholic*) ~ anlayışı 306 (ayrıca bk. Sünnî); ~î cemaat bk. cemaat; ~î hakikatler 207; ~î otorite 129, 284; evrensel ~î görevler 296; genel ~î hareket (= Sünnîliğin öncüsü) 301, 328, 340; muteber ~î yapı 368; ~in ahlâkî boyutu 231 (ayrıca bk. ahlâk; dindarlık); ~in içselleştirilmesi (melâmet) 352; ~in özünden sapma 6; ~in samimiyetle yaşanması 5
dindarlık (= *piety*) 8, 49; ~ (benzerlikler/ortak kabuller) 25, 304-306, 340; ~ biçimleri (farklı/birbiriyle rekabet halinde) 6, 8, 73, 282, 286; ~ seviyesi (üstünlük ölçütü) 292, 298; ~ timsali kişiler 335; ~ yarışı 295; *ehl-i edeb*in ~ anlayışı/tavrı 283, 302-305; ehl-i hadîsin ~ anlayışı/tavrı bk. Ahmed b. Hanbel; ehl-i hadîs; elit ~ 341; içe dönük pasif ~ 309, 365, 366 (ayrıca bk. içe dönük); Kerrâmî-Hanefîlerin ~ anlayışı/tavrı 370; mistik/Sûfî ~ 232, 237, 240, 247-249, 254, 283, 305, 309, 317, 318, 336, 337, 342, 359 (ayrıca bk. Cüneyd-i Bağdâdî; mistik); normal/ortalama ~ 258; Sünnî ~ 340, 341 (ayrıca bk. Sünnî); Şeriat-eksenlilerin ~ anlayışı 283; zâhidâne ~ 232, 235, 237, 239, 240, 247 (ayrıca bk. ahlâk; zâhid; zühd)
Dînevert, Ebü'l-Hasan İbnü's-Sâiğ 312
Dînevert, Serî b. Huzeyme 369
diploma 156, 157; ayrıca bk. icâzet
divine 290
doğru sözlülük 148, 155
Doğu Yakası kadılığı bk. Bağdat
Dostlar Toplumu (= *the Society of Friends*) 142; ayrıca bk. Quakerlar
dönemlendirme 282
Dördüncü İç Savaş (Emevî halifesi Me'mûn ve kardeşi Emîn arasında) 338
dört halife 159, 314; ayrıca bk. Hulefâ-i Râşidîn
dört Sünnî fıkıh mezhebi 22, 67 (ayrıca bk. fıkıh mezhebi/mezhepleri; Sünnî fıkıh mezhepleri)
dua 221; ~ için toplanmak bk. toplanmak; ~sı makbul kişiler 323, 356
ed-Du'afâ (Ebû Zür'a er-Râzî) 171
du'ât 84; ayrıca bk. *hutabâ*
During, Jean 334
Dutton, Yasin 37, 40, 43, 71, 146, 150, 151
dünya; ~ halkının sevgisini kazanmak 243; ~ malına karşı zühd 341; ~ sevgisi 235, 248; ~ya (ve günahkârlara) tahammül etmek 248; ~yı terk anlayışı (misliklere göre), 249, 295; ~yı terk anlayışı (= ~ zevklerinden mahrumiyet / zâhidlere göre) 235, 242, 243, 258, 297, 309, 323, 326
düşünce tarihçisi 8
düzenli bilgi ve otorite aktarım sistemi bk. halefiyet

e lem tera 140
e raeyte 140
Ebherî, Ebû Bekir 64
ebrâd (= cübbe) 342
ebrâr 257
Ebû Ali Ahmed b. Vezîr 107
Ebû Ali b. ed-Dârî 346
Ebû Amr İbnü'l-Alâ (kıraat imamı) 206, 208, 209
Ebû Âsım ed-Dahhâk b. Mahled 173, 174, 185, 186
Ebû Bekir (Hz.) 79, 80, 122, 128, 286; ~ ve Tasavvuf 314
Ebû Bekir el-Attâr 322
Ebû Bekir b. Ayyâş 305
Ebû Bekir b. Dâvûd (b. Ali ez-Zâhirî) 274
Ebû Bekir b. Ebû Âsım en-Nebîl, bk. Ahmed b. Amr b. Ebû Âsım en-Nebîl
Ebû Bekir b. Ebû Şeybe 108, 109, 142, 147, 160, 194, 195; ayrıca bk. *el-Musannef*
Ebû Bekir b. Ebû Üveys 193
Ebû Bekir el-Esrem 62
Ebû Bekir el-Hallâl bk. Hallâl, Ebû Bekir
Ebû Bekir el-Humeydî 188, 189

Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-Ferrâ' 361, 366
Ebû Bekir Muhammed b. Hayyân 355, 361
Ebû Bekir Muhammed b. Mahmeşâz 366
Ebû Bekir en-Neccâd 274
Ebû Bekir en-Nîsâbûrî 318
Ebû Bistâm bk. Şu'be b. el-Haccâc
Ebû Ca'fer Ahmed b. Vehb es-Sûfî 346
Ebû Ca'fer b. Hamdân 355
Ebû Ca'fer el-Mansûr (Abbâsî halifesi) 333
Ebû Dâvûd es-Sicistânî 28, 74, 90, 130, 147, 274, 303; ~ ve ehl-i hadîs 270, 289; ~ ve Sûfîler 331; ~'de hadis-re'y ilişkisi 151, 152; ~'nin *mesâil* derlemesi (Ahmed b. Hanbel'den) 147; ~'nin Sünnet anlayışı 159; ~'nin zühd anlayışı 74, 303, 329
Ebû Hafs el-Haddâd en-Nîsâbûrî 232, 241, 242, 244, 245, 253, 350-354, 360, 371; ~ ve Cüneyd-i Bağdâdî 358; ~'nin öğrencileri 354, 356, 362; ~'nin zühd anlayışı 356, 357
Ebû Hâmid Ahmed b. Yûsuf el-İskâf el-Aşkar 356
Ebû Hamza el-Attâr el-Basrî 347
Ebû Hamza el-Bağdâdî, Muhammed b. İbrahim el-Bezzâz 98, 248, 250, 252, 254, 261, 264-266, 271, 312
Ebû Hamza el-Horasânî 254
Ebû Hanîfe; ~ çevresi 54; ~ karşıtlığı / muhalifleri 49, 131, 185, 186, 187, 197, 199 (ayrıca bk. ~ ve ehl-i hadîs; ~ ve re'y); ~ ve Ahmed b. Hanbel bk. Ahmed b. Hanbel; ~ ve ehl-i hadîs 49, 50, 55, 153, 165, 200; ~ ve ehl-i re'y 46, 53, 158 (ayrıca bk. ~ ve re'y); ~ ve *halku'l-Kur'ân* 83; ~ ve Kerrâmiyye 365; ~ ve Kûfe fıkhı 53, 54, 59, 172-174, 177, 178, 187, 201-204; ~ ve Mu'tezile 81, 82; ~ ve Mürciîlik 81, 186, 193, 365; ~ ve re'y 47, 78, 163, 165, 177, 181, 186, 202; ~ ve zühd / Tasavvuf 241, 291; ~'nin *ashâbı* / öğrencileri ve müntesipleri 98, 103, 115, 138, 157, 167, 172-174, 177, 178, 181, 185-187, 197, 198, 200, 202; ~'nin fıkhî görüşleri, fıkıh doktrini ve mezhebi 53, 103, 126, 138, 144, 152, 167, 169, 170; ~'nin siyasî muhalefet anlayışı 365 (ayrıca bk. *el-emr bi'l-ma'rûf*); ayrıca bk. Hanefî
Ebû Hassân ez-Ziyâdî 115
Ebû Hâşim (Kûfeli Sûfî) 261, 328
Ebû Hâtim el-Attâr; ~ ve Bağdatlı ilk Sûfîler 328; ~ ve Basra Tasavvufu 327, 328, 341-348; ~ ve Cüneyd-i Bağdâdî 328, 347; ~ ve Sünnîlik 341, 343, 344; ~'ın halkası 327; ~'ın öğrencileri / müntesipleri 342-348; ~'ın zühd ve Tasavvuf anlayışı 328, 342, 343, 347, 348
Ebû Hâtim er-Râzî 131, 164
Ebû Hâtim es-Sicistânî 304
Ebû Hâzım (Bağdatlı Hanefî fakihi) 61, 125, 131, 132, 196
Ebû Mûsâ el-Eş'arî 143
Ebû Nasr el-Feth b. Abdullah el-Herevî 360
Ebû Nasr el-Feth b. Abdullah es-Sindî 360
Ebû Nasr es-Serrâc 234, 263, 277, 347
Ebû Nuaym el-İsfahânî 30, 234, 235, 238, 300, 314, 316, 322, 327, 344, 347; ~'nin Tasavvuf tarihi kurgusu 243, 300, 314-315, 327, 331; ~'ye yönelik tenkitler 314; ayrıca bk. *Hilyetü'l-evliyâ*
Ebû Osman el-Hîrî; ~ ve Nîşâbûr Melâmetîliği 350, 352-359, 362, 364; ~ ve Sünnîlik 369, 370; ~'nin öğrencileri 355, 356, 361, 362; ~'nin zühd ve Tasavvuf anlayışı 356, 357
Ebû Saîd Abdullah b. Muhammed er-Râzî 361
Ebû Saîd Abdurrahman b. Hüseyin 363
Ebû Saîd el-Eşec 176
Ebû Saîd el-Harrâz 232, 244, 248, 250, 252, 257, 268, 328, 347
Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî bk. İbnü'l-A'râbî
Ebû Sevr; ~ ve Ahmed b. Hanbel 85, 86, 96; ~ ve Cüneyd-i Bağdâdî 97, 252, 270, 359; ~ ve Ehl-i sünnet kelâmı 56, 85, 86; ~ ve hocası eş-Şâfiî 85; ~'in fıkıh

anlayışı ve fıkıh mezhebi 69, 97, 252, 270, 359
Ebû Süleyman ed-Dârânî 242, 248, 249, 252, 288
Ebû Tâlib 190
Ebû Türâb en-Nahşebî 239, 249, 321, 346, 347
Ebû Ubeyd el-Bûsrî 244
Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (kıraat râvisi) 27, 92, 162, 177, 210-212
Ebû Ubeyde b. Abdullah b. Mes'ûd 333
Ebû Üsâme 177
Ebû Ya'kûb ez-Zeyyât 346
Ebû Ya'lâ b. el-Ferrâ 278
Ebû Yezîd el-Bestâmî bk. Bâyezîd-i Bestâmî
Ebû Yûsuf; ~, Ebû Hanîfe ve Kûfe/Hanefî fıkhı 170, 172, 174, 178, 185-187, 201, 202, 370; ~ ve Ahmed b. Hanbel 78; ~ ve hadis rivayeti 49, 144, 147, 149, 181, 182; ~ ve Mürcilik 186, 193; ~ ve re'y, 181, 182, 203; ~'un dindarlığı 291; ~'un eserleri 78, 127, 144; ~'un öğrencileri 112, 171, 178; ~'un vefatı 49; ayrıca bk. Hanefî
Ebû Zür'a ed-Dımaşkî 171
Ebû Zür'a er-Râzî 91, 117, 171, 220, 268, 297, 299, 319, 331; ayrıca bk. *ed-Du'afâ*
Ebü'l-Âliye 143, 328, 335
Ebü'd-Derdâ 192
Ebü'l-Hüseyin b. el-Fadl 361
Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât 97
Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî; ~ ve Ahmed b. Hanbel 268; ~'nin emir bi'l-ma'ruf anlayışı 262, 339, 366 (ayrıca bk. *el-emr bi'l-ma'rûf*); ~'nin mistik tavrı (Cüneyd-i Bağdâdî ve klasik Tasavvuf'tan farkı) 232, 244, 250, 255-257, 277, 278; ~'nin yargılanması 131, 251, 359; ayrıca bk. Sûfî/ler; Tasavvuf; zâhid/ler; zühd
Ebü'l-Hüseyin Ömer b. Muhammed 227, 228
Ebü'l-Hüseyin el-Vâsıtî 206
Ebü'l-Hüseyin el-Verrâk 355
Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf 82, 83, 272
edeb 242; ayrıca bk. *âdâb*
edeb (= dil ve edebiyat; saray kültürü) 69, 98, 99, 125, 206, 211-213, 283, 298, 302-305, 307; ~ literatürü 302; ~ (= beşerî bilimler) 99
edebiyat 125, 283; ~ ve kıraatler 212; ~çılar 132, 205, 211, 212, 219, 228, 307; ~ın büyüsüne kapılmak 307; kendilerini ~a adayanlar bk. *ehl-i edeb*
Edebü'l-kâdî (Hassâf) ve şerhleri 126
eğlence 291, 303, 304; ayrıca bk. şaka
ehaze'l-kurâ'ete arzan 213
Ehl-i beyt 191
ehl-i bid'at 278, 364 (ayrıca bk. bid'at); ~in zâhidleri 239; ~ ve Ahmed b. Hanbel bk. Ahmed b. Hanbel
ehl-i edeb 302-304; ayrıca bk. *edeb*; edebiyat
ehl-i fıkıh 161
ehl-i hadîs 5, 48-52, 76, 77, 103-105, 108, 139, 207, 284-287, 289, 306, 307, 345; ~ fakihler 137; ~ fıkhı 44, 49-55, 61, 90, 103, 127, 135-164, 197, 207, 274, 284, 371; ~ Mâlikîliği 64, 164, 189, 196; ~ Şâfiîliği 59 (ayrıca bk. Horasan Şâfiîliği); mutedil ~ 194, 198, 203; ~ ve Abbâsî din politikası 101, 105, 106, 113, 116-119, 121-123, 126-129, 164; ~ ve Ahmed b. Hanbel bk. Ahmed b. Hanbel; ~ ve akıl 193, 345 (ayrıca bk. ~ ve re'y); ~ ve Dâvûd ez-Zâhirî 65, 131, 138, 139, 345 (ayrıca bk. zâhir; Zâhirî); ~ ve Ebû Hanîfe / Hanefîlik 54, 55, 82, 127, 186, 199, 200, 291, 323; ~ ve *ehl-i edeb* 302-305; ~ ve *ehl-i isbât* 96; ~ ve ehl-i re'y gruplaşması / mücadelesi 7, 46-52, 60, 67, 68, 137-148; ~ ve ehl-i re'y uzlaşması / yakınlaşması bk. uzlaşma; ~ ve *halku'l-Kur'ân* 84, 100, 108, 139, 221; ~ ve Hanbelîlik 62, 63, 183, 207, 269, 274; ~ ve İbn Kuteybe 164, 202, 203, 212; ~ ve İbn Sa'd 181, 183; ~ ve ılımlı-akılcılar 100, 104, 105, 130, 131, 205, 344, 345, 357;

~ ve kelâm karşıtlığı 56, 96, 125, 284, 298, 345; ~ ve kıraatler 205, 212, 228; ~ ve Mâlik b. Enes 50; ~ ve Medine ekolü 46, 50, 53, 167-204; ~ ve Melâmetîlik 372; ~ ve Mu'tezile 60; ~ ve re'y 140, 192, 193; ~ ve Rekabîler 293; ~ ve Sûfyân es-Sevrî 163; ~ ve eş-Şâfiî / Şâfiîlik 44, 51, 53, 56-59, 63, 95, 148-165, 206, 207, 345, 371, 372; ~ ve Tasavvuf 259-279, 298-302, 317, 363; ~ ve zühd bk. dindarlık; Hanbelî; Sûfîler; Tasavvuf (~ zâhidler 251); ~in ahlakçı cemaat anlayışı bk. cemaat; ~in başarısızlığı 50; ~in dindarlık anlayışı 251, 281-307, 310, 317, 318 (ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel; dindarlık); ~in hadis tetkik metotları 149; ~in muhalifleri 99, 126; ~in sosyal-siyasî etkisi 306; ~in zaferi 48, 67, 205, 228; ayrıca bk. *âmme*; *ashâbü'l-hadîs*, *ehlü's-sünne*; hadis cemaati; Bağdat; Basra; Herat; Horasan; Irak; muhaddis; Nîşâbûr

ehl-i hak 242

ehl-i isbât 96; ayrıca bk. *ehlü'l-isbât*

ehl-i kelâm (= Mu'tezile) 67

ehl-i Kur'ân 51, 161

ehl-i Medine 144; ayrıca bk. Medine

ehl-i re'y 5, 48-52, 103-105; ~ fakihler / fıkhı 48, 52, 136, 137, 151, 192, 196; ılımlı/mutedil ~ 52, 55, 163; ~ ve Abbâsî din politikası 101-129, 196; ~ ve Ahmed b. Hanbel 77-84, 99; ~ ve akıl 192; ~ ve Ebû Hanîfe / Hanefîlik 158 (ayrıca bk. ~ ve Irak/Kûfe ekolü); ~ ve ehl-i hadis gruplaşması / mücadelesi 7, 46-52, 60, 67, 68, 137-148; ~ ve ehl-i hadis uzlaşması / yakınlaşması bk. uzlaşma; ~ ve ehl-i Kur'ân 51, 161-163; ~ ve ılımlı-akılcılar 55, 344, 357; ~ ve Irak/Kûfe ekolü 46, 47, 49, 53, 54, 204; ~ ve Mâlik b. Enes 150, 151, 158-160; ~ ve Mu'tezile 68, 76; ~ ve Tasavvuf 267; ~in hadis anlayışı 136, 142-148, 151, 160; ayrıca bk. Basra; Kûfe; Irak; Mu'tezile; Nîşâbûr; re'y

Ehl-i sünnet 6-8, 23, 48, 55, 67-70, 76, 77, 239, 285-287, 306, 366; ~ kelâmı ve kelâmcıları 56, 68, 88, 96, 207, 213; ~ ve'l-cemaat 306; mutedil ~ 343; ayrıca bk. *ashâbü's-sünne*; *ehlü's-sünne*; *sâhibü sünne*; Sünnî(lik); uzlaşma

ehlü'l-hadîs 140, 369; ayrıca bk. *ashâbü'l-hadîs*; ehl-i hadîs; muhaddis

ehlü'l-ilm bi'l-hadîs 149

ehlü'l-isbât 193, 358; ayrıca bk. *ehl-i isbât*

ehlü'l-mehabbe 251

ehlü's-sünne 207; ~ *ve'l-cemâa* 207; ~ *ve'l-hadîs* 343; ayrıca bk. *sâhibü sünne ve cemâa*; *Kitâbü's-Sünne ve'l-cemâa*

el-eimme (siyasi otorite) 275; ayrıca bk. otorite; iktidar; siyaset

ekmek 123

ekonomik; ~ güç bk. iktidar; ~ faaliyetlerden uzak kalmak 341 (ayrıca bk. kazanç; ticaret)

el 137, 142, 277

elbise 74, 307; takım ~ 329; ayrıca bk. cübbe; çuldan giysi; entari; gömlek; kumaş; murakka'a; yün

elit fıkıh anlayışı 66, 67

emekçi sınıf 329

emekli maaşı 337

Emevî; ~ Camii 210; ~ soyuna mensubiyet 117; ~ler 128, 173, 282

Emin (Abbâsî halifesi), 275, 338

el-emr (emir) *bi'l-ma'rûf ve'n-nehy* (nehiy) *ani'l-münker* (= iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama) 251, 261-263, 270, 272, 276, 284, 332, 333, 337-339, 350, 365, 339; ~ (Ahmed b. Hanbel ve Hanbelîlere göre) 228, 255, 270-279, 284, 333, 339, 340, 343 (ayrıca bk. Berbehârî; Gulâmu Halîl); ~ (Cüneyd-i Bağdâdî ve Sûfîlere göre) 262, 275, 328, 329, 333, 337-339, 343, 366; ~ (Ebû Hanîfe'ye göre) 365; ~ (Evzâî'ye göre) 276; ~ (Melâmetîlere göre) 366, 367; ~ (Mu'tezile'ye göre)

278; ayrıca bk. içki kûplerini kırmak; iktidar; isyan
Endülüs (ve Mâlikî mezhebi) 63, 65, 175, 189
Ensâr 191
Ensârî, Abdullah 342
entari 342; ayrıca bk. elbise
entelektüel hoşgörüsüzlük 288
equity 122
erken dönem; ~ fakihler 142, 180, 182, 187, 193 (ayrıca bk. fakih); ~ fundamentalist-gelenekçiler (Yahudilik) 293; ~ hadis râvileri 315, 316; ~ Hanbelî geleneği/mezhebi 87, 136, 149, 260, 267, 340 (ayrıca bk. Hanbelî); ~ Hanefî mezhebi 145, 167, 169, 170, 172, 178, 198, 202 (ayrıca bk. Hanefî); ~ İslâm hukuk doktrini 169, 170; ~ İslâm hukuk tarihi 23, 202; ~ İslâm ilim/düşünce tarihi 7, 8, 170; ~ re'y (fıkhı/kullanımı) 144, 182, 187, 192 (ayrıca bk. re'y); ~ Sûfîler/Tasavvuf bk. Sûfî/ler (Cüneyd öncesi); Tasavvuf (Cüneyd öncesi); ~ Mâlikî mezhebi 87, 169, 172, 201 (ayrıca bk. Mâlikî); ~ Protestan eleştirileri 295; ~ Şâfiî mezhebi 87, 169, 172, 345 (ayrıca bk. Şâfiî); ~ Şiî gelenekçiliği 289 (ayrıca bk. Şîa; Şiî); ~ Mu'tezile 83, 301 (ayrıca bk. Mu'tezile); ~ zühd bk. zühd; ~ Zâhirîler 168, 345 (ayrıca bk. Zâhirî); ayrıca bk. klasik
Ernst, Carl 252, 358
Esed b. Furât 188, 195
el-Esediyye (Esed b. Furât) 195
Eski Kahire 123, 125, 179, 189, 215, 249, 250, 252, 347
Ess, Joseph van 55, 68, 75, 81, 96, 103, 105, 238, 243, 263, 329, 339, 352, 357, 364
el-Eş'arî, Ebü'l-Hasan 56, 80, 81, 88, 96
Eş'arî; ~ kelâmı/mezhebi 86, 100, 279, 372; ~lik ve Tasavvuf 98, 261, 279, 358, 372
Eşheb 187, 188
eşitlik 294
ev hapsi 107
evlenmek 318, 336
evliya 242, 249, 368
evliyâullâh 239
Evzâî 55, 163, 203, 276, 334
Eyyûb es-Sahtiyânî 181, 191
ezber 151; ~ ve hadis ilmi 220, 318; ~ ve Tasavvuf 318; ayrıca bk. hâfız; hafıza; Kur'an
Ezdî, Ebû Yûsuf 133
ezoterizm 307

Fadl b. Ganim 291
Fadl b. Şâzân 212
Fadl b. Ziyâd 190
fakih/ler 9, 48, 50-54, 66, 71, 77, 78, 92, 95, 103, 105, 116, 135-165, 168, 171, 180, 190, 211, 212, 227, 228, 252, 307, 359, 370; ~ topluluğu 45, 46; akılcı ~ 369; kelâmcı-~ 57; muhaddis-~ bk. muhaddis; ayrıca bk. erken dönem; fıkıh
fakirlik (*fakr*) 239, 258
farazî; ~ akıl yürütme 164-165; ~ fıkıh 180
Fârisî, Abdülgâfir 367
fark-cem'-fark bk. ayrılık
Fars 102, 183; ~ça 371
Fâtiha sûresi 219
Fatma en-Nîsâbûriyye 246
felsefe 240; ayrıca bk. hikmet
Felsefî-Teolojik Hareket 208
fenâ ve *bekâ* 244, 247, 257; ayrıca bk. *bekâ*
ferâgat (kendi nefsinden) 263, 301, 342; ayrıca bk. nefis
Fesâ 183
Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Sûfyân 167, 171, 177, 180, 183-185, 187-192, 194, 197, 198, 201, 204
fetvâ 78, 181, 191; ~ icâzeti (~ verme yetkisi/yeterliliği) 220, 319, 371; sahâbe ve tâbiûn ~ları 160; ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel'in fetvâları

fıkhî; ~ akıl yürütme 192; ~ ihtilaf 48, 78, 93, 99; ~ istidlâl 47, 55, 127, 145; ~ kategoriler (Şeybânî'nin) 59
fıkıh 5, 6, 8, 9, 48, 92, 105; ~ çevresi 46, 117 (ayrıca bk. ~ mezhebi); ~ eğitimi 21, 50, 58-61, 67, 77, 130, 168, 206; ~ ilmi/uzmanlığı 137, 156, 165, 207, 213, 363; ~ telifi/kitapları/literatürü 8, 72, 143, 156, 157, 200, 201, 219~ tarihi 8; ~ usulü 48, 58, 65, 68, 93, 94, 96, 97, 138, 156, 158, 267, 299; ~ uzmanları (= fakihler) 151, 165 (ayrıca bk. fakihler); fürû ~ 93; ~ ve hadis (ilişkisi/farklılığı) 50, 52, 130, 135-165, 181, 182, 206, 211, 213, 223, 274, 371, 372; ~ ve re'y (ilişkisi/farklılığı) 98, 137, 140, 165, 181, 186; ~ ve şeriat 282; ~ ve Tasavvuf 245, 247, 254, 270, 279, 298, 350, 354, 359, 360, 367-372; ~ın amacı 292; ~ın kaynağı 52, 53; ayrıca bk. akıl; *akl*; Cüneyd-i Bağdâdî; Ebû Sevr; ehl-i hadîs; ehl-i re'y; farazî fıkıh; hukuk; İslâm hukuku; mezhep; re'y
fıkıh mezhebi/mezhepleri 5, 22, 23, 44-48, 51, 52, 55, 57-68, 70, 116, 140, 157, 158, 200, 285, 354; ilk ~ 57, 58, 60; ayrıca bk. Cerîrî mezhebi; Dâvûdî mezhebi; dört Sünnî fıkıh mezhebi; Ebû Sevr mezhebi; Hanbelî mezhebi; Hanefî mezhebi; hukuk ekolü; İbn Süreyc; Mâlikî mezhebi; Süfyân es-Sevrî mezhebi; Sünnî fıkıh mezhepleri; Şâfiî mezhebi; Taberî mezhebi; Zâhirî mezhebi
Fierro, Maribel 43
el-Fihrist (İbnü'n-Nedîm) 36, 168
el-fikra fi'llâh 277
The Formation of the Sunni Schools of Law (C. Melchert) 22, 25, 27, 43, 44, 69, 131
Fransız Arap Araştırmaları Enstitüsü 22
Fudayl b. İyâz 172, 235, 236, 288, 320, 323, 325, 332
fukahâ 154; *~ü ashâbi'l-hadîs* 135, 212; *~ü'l-muhaddisîn* 139; ayrıca bk. fakih/ler
Fütî, Hişâm 83
fürû bk. fıkıh
fütüvvet 358
fuvât 342

gâib imam 105
Ganevî, Ebû Saîd 343, 344
Garcia-Arenal, Mercedes 38
Gassân b. Muhammed 112
gaşşe bk. aldatmak
gaybûbet 128
Gâyetü'n-nihâye (İbnü'l-Cezerî) 213, 219
Gazneli Mahmud 366
gece 192, 243, 256, 277; ~yi ibadetle (uyanık) geçirmek 254, 318; ayrıca bk. Berat gecesi; ibadet
geçim temini (kendisinin ve ailesinin); ~ için çalışmak 270, 277, 296, 302, 343, 350; ~ için çalışmamak / çalışmayı reddetmek 318, 337, 350; ayrıca bk. aile hayatı/sorumluluğu; kazanç
gelenek 8, 69, 71, 135, 282; oryantalist ~ 7, 61, 70, 71, 74 (ayrıca bk. oryantalist); ayrıca bk. bölgesel gelenekler; ilim; mistik; şehir; Tasavvuf; zühd
gelenekçi 49, 105, 285, 289, 363; ~ler 48, 55, 60, 67, 76, 84, 101, 103, 105, 138-140, 164, 194, 207, 284, 298, 369; ~-fundamentalistler 293; ~ oryantalist 8; ayrıca bk. ehl-i hadîs; Hanbelî gelenekçiliği; oryantalist; Şiî gelenekçiliği
genel dinî hareket 301, 328, 340; ayrıca bk. Sünnî
Gerber, Haim 35
gıybet 321
giysi bk. elbise
gnosis 245
Goldziher, Ignaz 44, 70-72, 147, 170; ~-Schacht ekolü 70 (ayrıca bk. Schacht)
The Governors and Judges of Egypt = Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbü'l-Kudât (Kindî) 110
göçebe hayat 293
gölge halife 69, 101, 164, 251

gömlek 74, 303, 330; ayrıca bk. elbise; *mûsûh*
gönüllü üyelik 294
görüşler topluluğu 47, 59; ayrıca bk. fakihler topluluğu; mezhep
gösterişçi/dışa vurumcu mistik anlayış 360; ayrıca bk. mistik
gözyaşı 236, 328; ayrıca bk. ağlamak
Graham, William A. 221
Granara, William 21
Gude, Mary Louise 36
guild school/s of law 45, 57, 140, 156; ayrıca bk. hukuk ekolü
Gulâm el-Hallâl 153
Gulâmu Halîl Soruşturması (= Sûfî Mihnesi) 98, 131, 232, 251, 252, 256, 258, 260, 269-272, 279, 347, 348, 359
guzât 369
gülmek; ~ (abdest alırken) 290; ~ (namaz kılarken) 143; ~ten kaçınmak 236, 288-290, 300
günah 236, 237, 243, 257, 293, 297, 318, 338; ~-kûfûr ilişkisi 83, 272;
günahkâr 243, 277, 296; ~lara tahammül etmek 248; ~ toplumdan rücû ediş 301 (ayrıca bk. toplum); Ehl-i sünnetin ~ları 239

haber 160; ~in kesin bilgi ifade edip etmeyeceği 93; uydurma ~ 199, 235; ayrıca bk. rivayet
Haccâc 332
haddesenâ 336
haddesenî 216
hâdî 109
hadis 100, 103, 284; ~ aşkı 336; ~ derlemeleri 142, 143, 156, 197, 311, 316; ~ eğitimi 203, 312 (ayrıca bk. ~ öğrenmek); ~ ezberlemek 181, 317, 319, ~ ilmi / uzmanlığı 9, 116, 125, 156, 205, 216, 217, 304, 319 (ayrıca bk. ~ uzmanları); ~ literatürü 8, 24; ~ öğrenmek 50, 203, 268, 300; ~ peşinde koşmak (~le meşgul olmak = *talebü'l-hadîs*) 90, 130, 139, 268, 295, 297, 300, 317, 335; ~ rivayet etmek 50, 107, 108, 115-117, 122; ~ rivayet etmekten kaçınmak / uzak durmak 322, 336; ~ tarihi 8, 49; ~ tenkidi 72, 136-139, 143, 147-149, 153, 154, 160, 311; ~ uzmanları 155, 311, 312, 317, 323; uydurma ~ 110 (ayrıca bk. haber); ~ **ve** fıkıh (ilişkisi / farklılığı) 53, 78, 90, 100, 135-165, 182; ~ ve re'y (karşıtlığı / dengesi) 44, 53, 58, 59, 78, 94, 99, 188 (ayrıca bk. ehl-i hadîs); ~ ve sahâbe bk. sahâbe; ~ ve Râfızîlik 79; ~ ve Tasavvuf 311 (ayrıca bk. Tasavvuf); ~ (ilmi/rivayeti) ve zühd 317, 319, 321, 322, 335, 336; **~le** amel etmek bk. amel; **~ler** arasındaki uzlaşmazlıklar 136 (ayrıca bk. ihtilaf); **~lerin** konulara göre tasnifi 336; ~lerin önceliği 44 (ayrıca bk. otorite; Sünnet); ~lerin sıhhat açısından tetkiki 165; ~lerin vahiy kaynaklı oluşu 162, 165; ~lerin tahrifi 222, 223, 270; ayrıca bk. *akl*; ehl-i hadîs; fıkıh; haber; hâfız; isnad; Kur'an; maktû hadis; merfû hadis; mevkûf hadis; muhaddis; müsned; râvi; re'y; sahih; Sünnet
Hadis cemaati (= *Hadith folk*) 284, 285; ayrıca bk. ehl-i hadîs; *ehlü'l-hadîs*
Hadis Hareketi 208; ayrıca bk. ehl-i hadîs; *ehlü'l-hadîs*
Hadîsî 285
Hadith folk bk. Hadis cemaati
hâfız; ~ (hadis hâfızı) 118, 216, 223; ~ (Kur'an hâfızı) 216, 220; ayrıca bk. ezber
hafıza 209, 318; ~ yarışı (= müzâkere) 322
Hafs b. Gıyâs 172, 174, 185, 186, 319
Hafs b. Ömer ed-Dûrî 209, 219
Hafs b. Süleyman 209
Hak ile bütünleşmek 244; ayrıca bk. Allah ile bütünleşmek
Hakem b. Uteybe 192
hakîm 329; ayrıca bk. hikmet
Hakîm el-Cüşemî 263

Hâkim en-Nîsâbûrî 88, 141, 216, 222, 223, 242, 351, 353, 357-364, 367, 372; ayrıca bk. *Târîhu Nîsâbûr*
Hakîm et-Tirmizî 141, 252, 303, 352, 361
hakkaniyet 122
Halef, Necm Abdurrahman 36
Halef b. Hişâm 209
halefiyet (hocadan öğrenciye geçen düzenli bilgi ve otorite aktarımı) 50, 58, 61-63, 353, 354; ayrıca bk. hoca-talebe ilişkisi; otorite; tedris; riyâset
Halencî, Abdullah b. Muhammed 112, 113, 121
Halevi, Leor E. 41
halife 77; ~nin dinî otoritesi 129, 134 (ayrıca bk. otorite); ~nin ihsanları 114, 118; ~nin yetkileri 127; ayrıca bk. dört halife; gölge halife; Hulefâ-i Râşidîn
Halîfe b. Hayyât 167, 172-176, 180, 185, 194, 204, 212
Halîfe en-Nîsâbûrî 353
halku'l-Kur'ân (= Kur'an'ın yaratılmışlığı doktrini/tartışması) 49, 55, 68, 75-100, 102, 105-109, 111-117, 126, 130, 131, 139, 176, 183, 189, 193, 194, 210, 221, 267, 268, 272, 287, 292, 305, 339, 345; ayrıca bk. *lafz* doktrini
Hallâc-ı Mansûr 131, 260, 330; ~ çizgisi / silsilesi 314, 325; ~ ve Hanbelîler 273; ~'un müntesipleri 366
Hallâd b. Hâlid 209, 211
Hallâl, Ebû bekir 83, 86, 95, 265-267, 294; ~ ve Hanbelî mezhebi 60-63, 69, 95, 97, 207, 272, 273; ~'ın emir bi'l-ma'rûf anlayışı 276, 278 (ayrıca bk. *el-emr bi'l-ma'rûf*); ~'ın Sûfîlere eleştirisi 273 (ayrıca bk. Sûfî/ler ve ehl-i hadîs)
Hallaq, Wael 35, 38-40, 42, 43, 57, 66, 70, 150, 157, 158
haller 236, 247, 248
Hamdûn el-Kassâr 248, 312, 353, 354, 360, 365, 366; ~ ve Sevrî mezhebi 371; ~'ın öğrencileri 355; ~'ın zühd anlayışı 356, 357
Hamîdâtû, Mustafa Muhammed 41
Hammâd b. Ebû Süleyman 187, 192
Hammâd b. İshak 124
Hammâd b. Zeyd 50, 181
Hammâd b. Ziyâd 191
Hamza b. Habîb (kıraat imamı) 208, 209, 215, 228
Hanbelî; ~ akîdesi 83, 90, 183, 271, 274 (ayrıca bk. ~ler ve kelâm); ~ eylemciler 271 (ayrıca bk. ~ ve devlet); ~ fıkhı 62, 144, 148, 154; ~ gelenek/geleneği 136, 149, 150, 190, 279; ~ Gelenekçiliği 268; ~ hareket 259, 274, 279; ~ **mezhebi** 5, 6, 48, 60-63, 67, 97, 190, 207, 273 (ayrıca bk. Hallâl, Ebû Bekir); ~ zâhidler (~ zühd geleneği) 267, 277, 298, 323; **~ler** 63, 83, 86, 90, 95, 132, 141, 190, 207, 273, 274, 285, 306; ~ler ve devlet / siyasî muhalefet bk. Berbehârî; *el-emr bi'l-ma'rûf*; Gulâmu Halîl Soruşturması; ~ler ve Ehl-i sünnet 207, 306; ~ler ve Hanefîler 138; ~ler ve ılımlı-akılcılar 90-95, 193, 268; ~ler ve kelâm 208; ~ler ve kıraat 228; ~ler ve Mâlik 203; ~ler ve Mu'tezile 278; ~ler ve re'y / ehl-i re'y 13, 141, 154; ~ler ve Sûfîler / Tasavvuf 259-279, 343; ~ler ve eş-Şâfiî 94, 203, ~ler ve Şâfiîler 95; ~ler ve Taberî 92, 139, 154, 211, 212, 273, 274; ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel; Bağdat; ehl-i hadîs; erken dönem
Handûr, İbrahim b. Sâlih 38
Hanefî; ~ fıkhı (fıkıh doktrini) 129, 170; ~ fıkıh eğitimi 59, 370 (ayrıca bk. fıkıh eğitimi); ~ fıkıh kitapları 136, 145, 167, 170; ~ **mezhebi** 48, 58-61, 63, 64, 76, 77, 111, 117, 122, 125, 137, 157, 158, 167, 279; ~ mezhebi ve Bağdat Mâlikîleri 131, 132, 185; ~ mezhebi ve Basra re'y ekolü 53, 54, 117 (ayrıca bk. Basra); ~ mezhebi ve (ehl-i) hadîs/re'y 52, 54, 55, 76, 77,

100, 103, 126, 127, 137, 138, 141, 145, 148, 152, 154, 200; ~ mezhebi ve kadılık (yargı) 99, 101, 111, 112, 116, 117, 121, 122, 125-132; ~ mezhebi ve kelâm 195; ~ mezhebi ve Mihne (*halku'l-Kur'ân* doktrini) 55, 68, 81, 89, 93, 99, 100, 102, 106, 108, 116, 126; ~ mezhebi ve Mu'tezile 53, 76, 81, 82, 99, 100, 103; ~ mezhebi ve Mürcie 55; ~ mezhebi ve Nîşâbûr (Kerrâmiyye) 364-367, 370, 372; ~ mezhebi ve Tasavvuf/zühd 98, 279, 291, 323, 370; ~ mezhebinin kökeni (Kûfe mi Bağdat mı?) 46, 53, 54, 59, 125, 157, 158, 167-204; ~ **tabakât kitapları** 55, 171, 200; ayrıca bk. Bağdat; Belh; Ebû Hanîfe; Ebû Yûsuf; ehl-i re'y; erken dönem; Horasan; Irak; kısmen-Hanefîler; Kûfe; Mezopotamya
Hânekâiyyûn 351
hankâh 249, 364
Harakânî 314
hareke (= kazanç peşinde koşmak) bk. kazanç
hareke ve noktalama (Kur'an/Kıraat) 219, 226, 229
Hâricî; ~ fakihler (*şurât*) 139; ~ler / ~lik 6, 79, 80, 161, 191, 285
Hâris el-Muhâsibî bk. Muhâsibî
Harmele b. Yahyâ 189
Harrâz, Ebû Saîd bk. Ebû Saîd el-Harrâz
Hârûn er-Reşîd 182, 262, 338
harûrî 191
Hasan (Hz.) 339
Hasan b. Ali b. el-Ca'd 111, 112, 117
Hasan el-Askerî 128
Hasan-ı Basrî 181, 191, 333-337, 341
Hasan b. el-Hanefiyye 182
Hasan b. Muhammed b. Ebû'ş-Şevârib 117, 121, 124, 130; ayrıca bk. İbn Ebû'ş-Şevârib ailesi
Hasan b. el-Müsennâ 343
Hasan b. Ziyâd el-Lü'lü'î 173
Hassâf, Ebû Bekir Ahmed b. Ömer 101, 121, 126, 127, 145
Hâşimîler bk. Benî Hâşim
Haşviyye 286
Hatîb el-Bağdâdî 86, 176, 186, 198, 206, 316, 346
Hâtim b. el-Esam 350
Havâlî, Sefer b. Abdurrahman 39
Haykân bk. Zühlî, Yahyâ b. Muhammed
Hayyân b. Bişr 107, 115
Hennigan, Peter C. 39
Herat; ~ ehl-i hadîsi 89, 363
Herevî bk. Ebû Nasr el-Feth b. Abdullah; İbrahim b. Abdullah
Herrûs, Mustafa 36
Hesap Günü 246
Hıraklî, Ebü'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin 144
Hibbân b. Ali 172, 198
Hicaz 167, 175, 180, 183, 239, 346; ~ geleneği ve hadis 202; ~/Medine fıkhı bk. Medine/Hicaz fıkhı
high middle period 282
the Higher Criticism of the Bible 72
hikmet 24; ~ ehli / sahibi kimseler 320, 329
hilâf; ~ ilmi 58; ~ metodu 60; ~ türü eserler 44, 65, 144, 153
Hilâlürre'y 145, 200, 201
Hilyetü'l-evliyâ 30, 234, 300, 309, 313-315, 327, 331, 342; ayrıca bk. Ebû Nuaym el-İsfahânî
himaye 59, 111, 112, 121, 133, 134, 191, 194, 368
Hinds, Martin 81, 106, 112, 116
Hint mistisizmi 247; ayrıca bk. mistisizm
Hirâm b. Osman 189
Hîrî, Ebû İshak İbrahim b. Muhammed 355
Hîrî, Ebû Osman bk. Ebû Osman el-Hîrî
Hişâm b. Abdullah 182
Hişâm b. Ammâr 189, 209, 210
Hişâm el-Fûvâtî 272
hiyel 127; ayrıca bk. *Kitâbü'l-Hiyel*
hiyerarşi 294, 298, 300, 301
hoca-talebe ilişkisi (belirli) 58-61, 353, 354; ayrıca bk. halefiyet
Hodgson, Marshall G. S. 25, 49, 72-74, 281-287, 290-297, 330
Horasan 62, 289; ~'da ehl-i hadîs ve ehl-i re'y 49, 59, 305; ~'da Eş'arîlik 261;

~'da Hanefîler/Hanefîlik 61, 174, 178, 179, 199, 370; ~'da Mâlikîlik 179; ~'da Mürcie 182; ~'da Şâfiîlik 59, 260, 371; ~'da Şîa 353; ~'da zühd ve Tasavvuf 232, 233, 241, 261, 283, 309, 318, 319, 349-372
Hristiyan 22, 74; ~ cemaatler 73; ~ ruhbanlığı 328; ~ zâhidler 328; ~lıkta cemaat anlayışı 293; mistik ~lık 366; muhafazakâr ~lar (İngiltere ve Amerika'da) 72
hubb 238
Hucistânî, Ahmed b. Abdullah 368, 369
hukemâ 320; ayrıca bk. hikmet
hukuk 298; ~ doktrini 74, 146, 152, 169; ~ ihlalleri (= günah) 293; ~ tatbikatı 168; ilâhî ~ 48; kutsal ~ 292; vahiy kaynaklı ~ 282, 298; ayrıca bk. fıkıh; İslâm hukuku
hukuk ekolü/ekolleri; (bölgesel/kadim) ~ 44-47, 53, 54, 142, 156-158, 161, 165, 167, 168, 170, 172 (ayrıca bk. bağımsız yerel fakihler; bölgesel gelenekler); klasik ~ 45, 46, 60, 96, 101; lonca(laş)mış ~ 45, 60, 64, 96, 140, 156, 157, 168; şahsî ~ 44-47, 53, 54, 63, 156, 157, 167, 168, 204; ayrıca bk. fıkıh mezhebi/mezhepleri
Hulefâ-i Râşidîn; ~ dönemi 282; ~ ve Tasavvuf 313, 314; ~'in Sünneti 159, 161
hulûl 342
Humeydî, Ebû Bekir 180, 184, 185, 188
Huşenî, Muhammed b. el-Hâris 141
Huşeym b. Beşîr 212
Huşeyş b. Esrem 331
hutabâ 84
Huzeyme 363
Hûdbe b. Hâlid 194
Hümâraveyh 262
hürriyet 330
Hüseyin (Hz.); ~'in türbesi 195
Hüseyin b. Fehm 177
Hüseyin b. Hasan el-Aşkar 80
Hüseyin b. İbrahim b. el-Hur 178
Ibn Warraq 37
ılımlı-akılcı; ~ Basralılar 345; ~ fıkıh 100, 134; ~ kelâm 100, 357; ~lar 55-57, 64-69, 76, 84-98, 100, 104, 105, 205, 207, 210, 211, 344; ~lık 58, 64, 69, 93, 96, 100, 106, 129-131, 202, 206, 345, 357
Index Islamicus 136
Institut Français des Etudes Arabes de Damas 22
Irak 102, 175, 191, 329; ~ ehl-i hadîsi 47, 49, 63, 94, 194, 203, 303 (ayrıca bk. ehl-i hadîs); ~ ehl-i re'yi 63 (ayrıca bk. ehl-i re'y); ~ fıkhı / fıkıh ekolü 44, 46, 53, 117, 122, 138; 171, 194, 196, 202 (ayrıca bk. Kûfe fıkıh/re'y ekolü; Hanefî mezhebi); ~ geleneği 202; ~ Hanbelîleri 63; ~ Hanefîleri / Hanefîliği 57, 63, 154, 195; ~ Mâlikîliği / Mâlikîleri 54, 58, 64, 65, 69, 90, 130, 196, 201; ~ Şâfiîleri 63; ~ (Bağdat) Tasavvufu 325, 327, 349, 350, 366 (ayrıca bk. Bağdat; Basra; Cüneyd-i Bağdâdî; Kûfe; Süyfân es-Sevrî; Tasavvuf); ~ ve hadis ilmi 148, 190-192; ~ ve Medine muhalefeti / rekabeti 190, 192, 194, 203, 204 (ayrıca bk. Medine); ~ ve re'y 194, 202; ~ ve Tasavvuf 242, 244, 261, 303, 342, 349-351, 357, 359-361, 366; ~**lılar** 111, 138, 194; ayrıca bk. Bağdat; Basra; Kûfe
Islamic (= İslâmî) 282; ~ *orthodoxy* 77, 164 (ayrıca bk. sahih din/İslâm)
Islamicate (= İslâmîleşmiş) 281

ibadet 221, 293, 327, 357; ~ amacıyla dolaşmak/seyahat (= *siyâha*) 269, 299; ~ titizliği 238, 239; ~ ve cemaat 293; geceyi ~le geçirmek 254; kendini ~e vermek 279, 309, 317, 318, 320, 322, 326 (ayrıca bk. kendini adamak); zâhirî ~ler 258; ayrıca bk. amel; dindarlık; zühd

ibâhî 326, 330; ayrıca bk. bâtınî; İbâhiyye; şeriata aykırı eğilimler
İbâhiyye 250; ayrıca bk. ibâhî
İbn Abbâs 186
İbn Abdülber 172, 173, 179, 189
İbn Abdülhakem bk. Abdullah b. Abdülhakem
İbn Akîl 278
İbn Âmir, Abdullah 208, 209
İbn Atâ 97, 257, 270, 271, 359, 361
İbn Ayyâş, Şu'be 209, 210
İbn Cübeyr el-Mekkî 225
İbn Cüreyc 180
İbn Ebû Âsım en-Nebîl bk. Ahmed b. Amr b. Ebû Âsım en-Nebîl
İbn Ebû Dâvûd: Ebû Bekir Abdullah b. Ebû Dâvûd es-Sicistânî 95, 212, 218, 273, 274
İbn Ebû Duâd, Ahmed 81, 82, 107, 108, 111-113, 115, 118, 121, 126, 134, 303; ~'ın *ashâbı* 115; ~'ın oğlu 82, 113
İbn Ebû Duâd, Muhammed b. Ahmed bk. Muhammed b. Ahmed b. Ebî Duâd
İbn Ebû Hâtim er-Râzî 95, 109, 131, 151, 153, 160, 216, 315, 321, 331
İbn Ebû Huzeyme (adlı bir şahıs) 363
İbn Ebû İmrân (Ahmed b. Ebû İmrân el-Bağdâdî) 198-200
İbn Ebû İsrâîl bk. İshak b. Ebû İsrâîl
İbn Ebû Leylâ 203; ayrıca bk. *İhtilâfü Ebî Hanîfe ve'bni Ebî Leylâ*
İbn Ebû Necîh 193
İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir bk. Ebû Bekir b. Ebû Şeybe
İbn Ebû Şeybe, Osman bk. Osman b. Ebû Şeybe
İbn Ebû Şeybe kardeşler 108, 110, 194, 195
İbn Ebû Ya'lâ 98, 190, 264-268, 271, 274, 275, 285, 287
İbn Ebû Yûsuf bk. Ahmed b. Yahyâ b. Ebû Yûsuf
İbn Ebû Zi'b 333
İbn Ebü'l-Anbes 122, 123, 125
İbn Ebü'd-Dünyâ 304
İbn Ebü'l-Havârî bk. Ahmed İbn Ebü'l-Havârî
İbn Ebü'l-Leys 112
İbn Ebü'ş-Şevârib ailesi 118 ayrıca bk. Abbas b. Ebü'ş-Şevârib; Ali b. Ebü'ş-Şevârib; Hasan b. Muhammed b. Ebü'ş-Şevârib; Muhammed b. Ebü'ş-Şevârib
İbn Ebü'l-Verd kardeşler 243; ayrıca bk. Ahmed b. Ebü'l-Verd; Muhammed b. Ebü'l-Verd; Muhammed b. Muhammed b. Ebü'l-Verd
İbn Ferhûn, Burhaneddin 130, 141, 211
İbn Galbûn, Ebü'l-Hasan 214
İbn Hafîf 38, 320
İbn Haldûn 46, 47
İbn Hazm 65, 66
İbn Hibbân, Ali b. Hüseyin 115
İbn Hibbân el-Büstî 141, 155, 206, 223, 225, 304, 317
İbn Huzeyme, Hüseyin b. el-Fadl 364
İbn Huzeyme, Muhammed b. İshak 59, 93, 363, 364, 369
İbn Huzeyme, Serî bk. Serî b. Huzeyme
İbn Hürmüz 187, 194
İbn Kâs, Ebü'l-Kâsım Ali b. Muhammed en-Neha'î 198-200
İbn Kayyım el-Cevziyye 278
İbn Kerrâm, Muhammed 245, 351, 352, 362-365, 370
İbn Kesîr, Ebû Ma'bed Abdullah (kıraat imamı) 208, 209
İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ 114, 273, 297
İbn Kudâme el-Makdisî 154
İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî 27, 52, 54, 92, 138, 140, 161-164, 202, 203, 212, 304, 329
İbn Küllâb, Abdullah b. Saîd el-Basrî 56, 85, 91-93, 97, 299; *ashâbü* ~ 56; ayrıca bk. Küllâbiyye
İbn Lehîa, Abdullah 189
İbn Menâzil 355, 361
İbn Miksem, Muhammed b. Hasan b. Ya'kûb 132, 205, 219, 226-229
İbn Muhaysin 217

İbn Mukle (Vezir) 227
İbn Mûcâhid, Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs 38, 69, 98, 99, 132, 151, 205-208, 210-213, 215-219, 222, 223, 226-228, 304; ~ ve Yedi Kıraat 224-229; ayrıca bk. kıraat
İbn Nûceyd 356
İbn Sa'd, Muhammed 54, 138, 167, 171, 175-185, 187, 190-198, 200-204, 330
İbn Sâlim el-Basrî 98, 279; ayrıca bk. Sâlimiyye
İbn Semâa, Ahmed b. Muhammed 117, 122
İbn Semâa, Muhammed 112
İbn Sîrîn, Muhammed 191
İbn Sûreyc, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer 57, 131, 357, 371; ~ **ve** ilk fıkıh (Şâfiî) mezhebi 57, 59, 61, 69, 70, 357, 358, 371; ~ ve Tasavvuf 98, 357; ~**'in** ehl-i re'y ve ehl-i hadîs arasındaki ortayolcu yaklaşımı (ılımlı-akılcılık) 57, 58, 69, 70, 92, 96, 97, 371; ~'in fıkıh eğitimi modeli 58-60, 62-64, 371; ~'in hocası (Enmâtî) 60; ~'in öğrencileri 58, 98, 371; ayrıca bk. ılımlı-akılcılık; Şâfiî mezhebi
İbn Şennebûz (Şenbûz/Şenebûz), Muhammed b. Ahmed b. Eyyûb b. es-Salt 132, 205, 226-229
İbn Şübrüme, Abdullah 192
İbn Tâvûs 184
İbn Teymiyye 30, 259, 260
İbn Vehb, Abdullah 175, 179, 187-189
İbn Yâsîn 369
İbn Zekvân, Ebû Amr 209
İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir 225
İbnü'l-A'râbî, Ebû Saîd 87, 97, 98, 168, 256, 257, 264-266, 341-344, 346, 348, 359; ayrıca bk. *Tabakâtü'n-nüssâk*
İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec 118, 227, 249, 260, 314, 315, 323, 334
İbnü'l-Cezerî 213, 214
İbnü'l-Enbârî 215
İbnü'l-Faradî 141
İbnü'l-Kâsım, Abdullah 187, 188
İbnü'l-Mâcişûn, bk. Abdülmelik İbnü'l-Mâcişûn
İbnü'l-Mukaffa' 138
İbnü'l-Murtazâ 82, 97, 129, 153, 263
İbnü'l-Mu'tez 206
İbnü'n-Nedîm 65, 81, 82, 126, 131, 138, 140, 168, 170, 212
İbnü's-Selcî 55, 81, 89, 90, 127, 154, 198-200, 204
İbnü'ş-Şüveytî 343
İbrahim b. Abdullah el-Herevî 108, 109
İbrahim b. Beşşâr es-Sûfî 326
İbrahim b. Ebü'l-Anbes bk. İbn Ebü'l-Anbes
İbrahim b. Ebü'l-Leys 183
İbrahim b. Edhem 235, 254, 312, 325, 326, 338, 339, 350
İbrahim b. Eş'as 235
İbrahim el-Harbî 99, 267
İbrahim el-Havvâs 305, 362, 363
İbrahim en-Neha'î 192
İbrahim b. Tahmân 305
icâzet 156, 157, 371, 372; ayrıca bk. fetvâ icâzeti
İclî, Abdullah b. Sâlih 214
icmâ 93, 227; Medine ~ı 158; ayrıca bk. Medine ameli
ictihad 44, 50, 67, 140, 141; sahâbe ~ı bk. sahâbe; tâbiîn ~ı 160, 161
iç; ~ arınma 238 (ayrıca bk. arınma); **~e dönük** ben-tanımlaması 254; ~e dönük mistisizm bk. mistisizm; ~e dönük pasif dindarlık bk. dindarlık; ~e dönük tevazu 336; **~e kapanmacı** Cüneydî Tasavvuf bk. Cüneyd-i Bağdâdî; ~e kapanmacı Melâmetîlik 359; ayrıca bk. derûnî
İç Işık (= *inner light*) 282, 297
içki; ~ içmek 79, 331; ~ küplerini kırmak 255, 276, 366; ~ satıcıları 228; ayrıca bk. *el-emr bi'l-ma'rûf*
içkin; ~ Tanrıyla beraberlik/bütünleşmek 232, 293; ~ ulûhiyet 232
idam 251
ideal; ~ davranış kuralları 296; ~ Medine kültürü/geleneği bk. Medine; ~ tip

233; ~ tipler (Weber'in teorisi) 148, 294
iftar 123
ihlâs 8, 74, 155, 238, 307
ihtilaf (= hilâf) 44; ~lı hadisler (= *ihtilâfü'l-hadîs*) 52, 136, 137, 143, 154, 159; fıkhî ~ 48, 78, 93, 99
İhtilâfü Ebî Hanîfe ve'bni Ebî Leylâ (Ebû Yûsuf) 144, 147
ihtilâfü'l-hadîs bk. ihtilaf
İhtilâfü'l-hadîs (eş-Şâfiî) 149
İhtilâfü Mâlik ve'ş-Şâfiî (eş-Şâfiî) 161
ihtisas öğrencileri 58; ayrıca bk. *ashâb*; öğrenci
ikili kategoriler bk. mistik kategoriler
ikram 240; ayrıca bk. lûtuf; mazhariyet
iktidar 262; ~ hevesi 105; ~ karşıtı eğilimler 326, 330-333, 337-340 (ayrıca bk. toplumdan uzak eğilimler); ~ın ekonomik gücü 341; ayrıca bk. isyan; itaat; siyaset
ilâhî (= *divine*) 290; ~ aşkınlık 231, 254, 270; ~ hukuk 48; ~ kudret 282
el-'İlel ve ma'rifetü'r-ricâl (Ahmed b. Hanbel) 52, 137, 201, 202; ayrıca bk. *Câmiu'l-'ilel ve ma'rifetü'r-ricâl*
ileri orta dönem 282; ayrıca bk. dönemlendirme
ilim 8, 181, 192; ~ adamı/adamları bk. ulemâ; ~ gelenekleri 5-8, 72 (ayrıca bk. bölgesel gelenekler; şehir); İslâm ~(leri) tarihi 7, 8, 21, 170; klasik İslâm ~leri 7-8, 21, 175, 312; ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel'in ilim anlayışı; amel; bâtınî ilim anlayışı; *'ilm*; re'y; rivayet; yazı
'ilm 155, 191, 245, 265, 322 (ayrıca bk. ilim); *~ü'l-âsâr* 141; *~ü'r-re'y* 141; *~ü'ş-şerîa* 322
imâlâr (= *işârât*) 328, 343
imam; mezhep ~ına bağlılık 53, 157 (ayrıca bk. *ashâb*; intisap; mezhep; otorite; taklid); ~ (Şîa'da) 156; kıraat ~ı/ları bk. kıraat; namazda ~lık yapmak (kadının kadınlara) 142
İmâmiyye 26, 79, 105, 128
iman (artması ve azalması / mahiyeti / yaratılmışlığı) 87, 183, 345, 365; ~ hakkında konuşmak 87; ayrıca bk. amel; kelâm; teoloji
inanç 48, 207, 239, 255, 277, 293 (ayrıca bk. teoloji); ~ esasları (= akîde) 345, 357; gizli ~sızlık 331; yanlış ~lar 293
İncil 282; ~ otoritesi 73; ~ tenkidi çalışmaları 72
İngilizce 9, 49, 284, 310, 326
İngiltere 23, 72
inkâru'l-kesb bk. kazanç
inner light (= İç Işık) 282, 297
insan; ~ın fiillerinden sorumlu olması 83; ~lardan uzaklaşmak 238 (ayrıca bk. toplum); ~larla birlikte olmak 235
"İnşaallah mü'minim." 286
el-İntikâ 172
intisap; ~ (mezhebe / dinî otoriteye bağlılık) 59, 67 (ayrıca bk. otorite); ~ (Tasavvuf) 354
ipek ticareti 206
iptidai dönem 282; ayrıca bk. dönemlendirme
i'râb 223
İran mistisizmi (ve Tasavvuf) 247
ircâ düşüncesi 55; ayrıca bk. Mürcie
İsâ (Hz.) 73, 282, 328, 336; İçteki ~ (= *Christ within*) 282
İsâ b. Ebân 173
İsâ b. Kinâne 188
İsâ b. Mînâ bk. Kâlûn
İsâ b. el-Münkedir 339
İsâ b. Subeyh 263
İsâ b. Yûnus 321
İsfahan 106, 107, 115, 126, 168, 292, 345; ~ Şâfiî ekolü 59; ~lı zâhidler 249
İsfahânî, Ebû Muhammed Abdullah b. Hâmid 361
İsfahânî, Ebü'l-Ferec 127
İsfahânî, Muhammed b. Yûsuf 319, 336
İshak b. Ebû İsrâîl 108, 109
İshak b. Mansûr bk. Kevsec
İshak b. Necîh 202
İshak b. Râheveyh 49, 148

"İsim müsemmâdan farklıdır." 91
İskenderiye 262, 339
İslâm; ~ düşüncesi ekolleri/tarihi 7, 8, 68, 73, 170; ~ hukuku 44, 207, 208, 283; ~ hukuku ilmi 182; ~ hukuku tarihi 23, 44-46, 70, 72, 74 (ayrıca bk. erken dönem; fıkıh; hukuk); ~ ilimleri bk. ilim; ~ medeniyeti 5-8, 73, 74, 281, 282, 307; ~ mistisizmi bk. mistisizm; ~ tarihi 7, 8, 23, 24, 72; ~ tarihinin dönemlendirilmesi 282; ideal ~ 306
İslâmîleşmiş (= *Islamicate*) 281
İsmail b. Hammâd b. Ebû Hanîfe 173
İsmail b. İshak bk. Kâdî İsmail
İsmail b. Uleyye 288
isnad (hadiste) 51, 52, 147, 148, 174, 316, 208, 220, 222, 223; ~ karşılaştırması (yöntemi) 136, 148, 149, 155, 156, 164; ~ rivayeti 155, 169; ~ tenkidi 137, 155; ~ tetkiki (yöntemi) 52; ~ (kıraat) 218
İstanbul 170, 274
istihsân 140, 160
istitâa 83
isyan (iktidara karşı) 332, 339; ayrıca bk. *el-emr bi'l-ma'rûf*; iktidar; itaat
işârât (= *îmâlar*) 328, 342
itaat; Allah'a ~ 237, 241-243, 298, 304; aşkın bir Tanrı'ya ~ 232, 294; Kur'an'a ve hadislere ~ 162; siyasi otoriteye / iktidara ~ 262, 275, 339, 365; ayrıca bk. iktidar; isyan
itikatçılık (= Fideizm) 207
iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama bk. *el-emr* (emir) *bi'l-ma'rûf ve'n-nehy* (nehiy) *ani'l-münker*
iyilik yapmak 243

Jabali, Fu'ad 39
Jackson, Sherman 21
James, William 290
Jarrar, Maher 295
Juynboll, Gautier H. A. 41
jûri 116

Kabbânî, Ebû Muhammed Muhammed b. es-Serî el-Kirmânî 361
kabir azığı 320
kader 153, 182, 286; ~cilik 236
Kaderiyye (= Kaderîlik / Kaderîler) 79, 121, 122, 182, 193, 286, 345
kadı; ~lık görevi/makamı 59, 116, 134; ~ nâibi 111; ~ tayinleri (kadılar) 101-134, 172-174; baş~ bk. kâdılkudatlık; ayrıca bk. Bağdat kadıları; Basra kadılığı; Hanefî mezhebi (ve kadılık); Kûfe kadılığı; Mâlikîler (ve kadılık); mezâlim; Mısır('da kadılık); Şam kadıları; Sâmerra; yargı atamaları
kadılkudâtlık (= başkadılık) 102, 111, 113, 121, 196
Kâdî İsmail b. İshak el-Cehdamî 58, 64, 69, 70, 97, 118, 124, 125, 130-134, 196, 197, 210-212, 252
kadın; ~ âlimler 284; ~ sahâbîler 176; ~ zâhidler ve mistikler 246, 247; ~ın imamlık yapması (kadınlara) 142; ~larla yalnız kalmak (= halvet) 277; şarkıcı ~lar 228, 275, 276
kadîm; ~ (Kur'an'ın niteliği) 89; ~ ekoller 142 (ayrıca bk. hukuk ekolü); ~ hikmet/felsefe 240
Kahire; ~ Amerikan Üniversitesi 22; ayrıca bk. Eski Kahire
Kalânîsî, Ebü'l-Abbâs 56, 92
Kalenderîler 234 (ayrıca bk. Tasavvuf ve mistisizm)
kalp 243, 248, 258; ~le (kalben) Allah'ı anmak 333; ~le iyiliği emretmek (kalben buğzetmek) 277, 339; ayrıca bk. aşk; *el-emr bi'l-ma'rûf*; ruh
Kâlûn, İsâ b. Mînâ 209
kamçı cezası 330
kamgarn bk. kumaş
kamu; ~ düzeni 275; ~ otoritesi 276; ayrıca bk. iktidar; otorite; siyaset
Ka'nebî, Abdullah b. Mesleme 64, 173, 175, 179, 187, 189, 201
Kantarî, Muhammed b. Dâvûd 289
kanun; ~a karşı hile 127

kara'e 213, 214, 216
Karamustafa, Ahmet T. 41, 234
kāri' (= Kur'an okuyucusu) 205; ~ (= kıraat âlimi) 151; ~ (= zâhid) 245, 300
Kâsım b. Ma'n 173, 174, 185, 186
Kâsım b. Muhammed 144, 192
kasîde (okumak/dinlemek) 334
kaşmir 329; ayrıca bk. elbise
kategori; fıkhî ~ler 59; ayrıca bk. mistik kategoriler
Kâtibü'l-Vâkıdî (= İbn Sa'd) 175; ayrıca bk. İbn Sa'd
kâtip; ~lik 131; ~ler (= *ketebe*) 253
Kaya, Eyyüp Said 10, 11, 47, 55
Kayrevânî, Ebû Ali Hasan b. Halef 209
kazanç; ~ peşinde koşmak (*hareke*) 338; ~ temin etmek için çalışmak (*kesb*) 301, 318; ~tan kaçınmak/reddetmek (*inkâru'l-kesb*) 273, 277, 301, 328, 337, 338, 343, 350; ayrıca bk. geçim temini; ticaret
kelâm (= Allah'ın sıfatı) 84
kelâm 88, 90-93, 95, 96, 125, 208, 283, 363; ~ ilmi 5, 6, 8, 9, 23; ~ karşıtlığı/tartışmaları 48, 54, 57, 76, 77, 99, 100, 103-105, 139, 165, 189, 194, 207, 208, 211, 267, 268, 278, 284, 298, 299, 307, 344, 345 (ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel; ehl-i hadîs); ~ literatürü 8; ~ tarihi/araştırmaları 24; ~ yöntemi 153, 207; ~ ve Tasavvuf/zühd 98, 253, 267, 290, 303-305, 310, 327, 337, 341, 343, 344, 352, 357, 360, 361; ~cı-fakihler 57; ~cılar 96; ~î gruplar/fırkalar 55, 75, 79, 103, 284, 286; ~î tavır 56, 165, 284; Abbâsî siyaseti ve ~ 69, 101-134, 194, 196; Hanefî mezhebi ve ~ 195; Mâlikîler ve ~ 194, 207, 211, 345; Şâfiî mezhebi ve ~ bk. eş-Şâfiî; Şâfiî mezhebi; ayrıca bk. akıl; ehl-i kelâm; ehl-i re'y; Ehl-i sünnet; Eş'arî; ılımlı-akılcı; iman; Mu'tezile; re'y; *sâhibü kelâm*; spekülatif; teoloji
Ken'ân, Muhammed b. Ahmed 38
kendine güven 243
kendini; ~ adamak (Allah'a/kulluğa/ibadete) 236-240, 246, 247, 279, 290, 298, 300, 302, 318, 342 (ayrıca bk. ibadet; kulluk); ~ Allah'a teslim etmek 254; ~ beğenmişlik, 322; ~ hesaba çekme 238; ~ kaybetme bk. *sekr*; ~ ilgilendirmeyen şeyi (mâlâyânî) terketmek 74, 303
Kennedy, Hugh 134
Kerâbîsî, Hüseyin b. Ali 56, 85, 86, 89, 90, 93, 96, 193
keramet 239, 241, 302, 372
Kerhî, Ebü'l-Hasan 61, 63, 69, 178
Kerhî, Ma'rûf 237, 264, 265, 268, 322
Kerrâmiyye / Kerrâmîler 6, 233, 261, 283, 301, 302, 319, 338, 349-353, 359, 362-366, 370; ayrıca bk. Ahmed b. Harb; İbn Kerrâm, Muhammed; Melâmetiyye
kesb bk. kazanç
Keşfü'l-mahcûb (Hücvîrî) 358
keşif (= ferdî/bireysel arayış) 259
ketebe (= kâtipler) 253
keten; ~ giymek, 335; ayrıca bk. kumaş
Kevsec, İshak b. Mansûr 62
kezâb 226
kıraat 23, 98, 99, 212, 213, 228; ~ âlimi/âlimleri 151, 212, 219, 223; ~ eğitimi 208, 215-219; ~ farklılıkları 217-219, 225-228; ~ ilmi 205, 216, 217, 223, 224; ~ imamları 206, 208-210, 213, 215, 224, 228; ~ metodu (hadis) 216; ~ metodu (Kur'an) 215 (ayrıca bk. *arz*; semâ); ~ râvileri ve rivayeti 205, 208-215, 217-219, 221, 227; altı ~ 210; beş ~ 225; icmâ edilmiş ~ler 227; klasik ~ anlayışı 68, 69; sahih ~ler 219; şâz ~ler 219, 226, 227, 229; Yedi ~ 68, 69, 205-229 (ayrıca bk. İbn Mücâhid); yirmi ~ 225; ayrıca bk. *kāri'*
kırâât-ı seb'a 68; ayrıca bk. (Yedi) kıraat
el-kırâ'e alâ... 214; ayrıca bk. *kara'e*
kırbaç cezası 262
kısmen-Hanefîler (= *semi-Hanafis*) 199, 204

kıyas 97, 100, 105, 140; ~ karşıtlığı 66, 93, 131, 186, 344; ~çı / re'yci fıkıh anlayışı 50; ayrıca bk. *Kitâbü'l-Kıyâs*; re'y
Kindî, Abdullah b. Saîd 176
Kindî, Bişr b. el-Velîd 107, 178
Kindî, Muhammed b. Yûsuf 106, 110, 242
Kisâî (kıraat imamı) 208, 209, 215; ~ kıraati 218, 228; ayrıca bk. kıraat
Kitâbü'l-Âsâr (Şeybânî) 200
Kitâbü'l-Beyân (Ebû Tâhir b. Ebû Hâşim) 227
Kitâbü'l-Câmi' fi'l-kırâ'ât (Taberî) 225
Kitâbü'd-Du'afâ bk. *ed-Du'afâ*
Kitâbü'd-Du'afâ (İbn Hibbân) 206
Kitâbü Eczâi'l-Kur'ân (Halîfe b. Hayyât) 212
Kitâbü'l-Emr ve'n-nehy (Müzenî) 94
Kitâbü'l-Ensâb (Sem'ânî) 323, 350
Kitâbü Esmâi'd-du'afâ bk. *ed-Du'afâ*
Kitâb fi's-Salâ (Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen) 79
Kitâbü'l-Harâc (Ebû Yûsuf) 127
Kitâbü'l-Hass ale't-ticâra (Hallâl) 273
Kitâbü'l-Hayevân (Câhız) 303
Kitâbü'l-Hiyel 78
Kitâbü'l-Hucce alâ Ehli'l-Medîne (Şeybânî) 144, 148
Kitâbü'l-Hurûf (Ya'kûb el-Hanbelî) 250, 268
Kitâbü'l-Kırâ'ât (Fadl b. Şâzân) 212
Kitâbü'l-Kırâ'ât (Huşeym b. Beşîr) 212
Kitâbü'l-Kırâ'ât (İbn Kuteybe) 212
Kitâbü'l-Kırâ'ât (İbn Saîd) 212
Kitâbü'l-Kırâ'ât (Sûreyc b. Yûnus) 212
Kitâbü'l-Kırâ'ât (Zâide b. Kudâme) 212
Kitâbü'l-Kıyâs (Müzenî) 94
Kitâbü'l-Lüma' fi't-tasavvuf (Serrâc) 234, 263
Kitâbü'l-Lüma' ft usûli'l-fikh (Şîrâzî) 37
Kitâbü'l-Ma'rife ve't-târîh (= *KMT*; Fesevî) 167, 171, 183-193, 196, 197, 199, 202, 203
Kitâbü [Şerhu] Me'âni'l-âsâr (Tahâvî) 154
Kitâbü'l-Me'ârif (İbn Kuteybe) 203
Kitâbü'l-Mesâhif (İbn Ebû Dâvûd) 212
Kitâbü Miheni's-sûfiyye bk. *Mihenü's-sûfiyye*
Kitâbü Mi'yâru't-tasavvuf 241
Kitâbü'n-Nevâdir (Muallâ b. Mansûr) 170, 171
Kitâbü'r-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye (Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen) 153
Kitâbü's-Sır (Ebû Saîd el-Harrâz) 244
Kitâbü's-Sikât (İbn Hibbân) 206
Kitâbü's-Sünen (Kâdî İsmail) 131
Kitâbü's-Sünne (Abdullah b. Ahmed b. Hanbel) 83; ayrıca bk. *Şerhu Kitâbi's-Sünne*
Kitâbü's-Sünne (Gulâmu Halîl) 98
Kitâbü's-Sünne (Hallâl) 89
Kitâbü's-Sünne (İbn Ebû Âsım) 345
Kitâbü's-Sünne ve'l-cemâa (Ebü'l-Kâsım el-Belhî) 306
Kitâbü Şerhu's-sünne bk. *Şerhu Kitâbi's-Sünne*
Kitâbü Tabakâti'l-kurrâ' (Halîfe b. Hayyât) 212
Kitâbü Tabakâti's-sûfiyye bk. *Tabakâtü's-sûfiyye*
Kitâbü't-Târîh (İsmail b. Ali el-Hutabî) 227
Kitâbü'l-Ümm (eş-Şâfiî) 149
Kitâbü'l-Vera' (Ahmed b. Hanbel'e nispet edilir; ama Merrûzî'nin) 42, 78, 267, 287, 299, 305
Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbü'l-Kudât (Kindî) 110
Kitâbü'z-Zühd (Ahmed b. Hanbel) 265, 333
klasik; ~ dönem (İslâm tarihinin) 282; ~ fıkıh mezhebi 58, 60, 64, 68, 140; ~ (Sünnî) fıkıh teorisi 52, 56; ~ fıkıh usûlü 156 (ayrıca bk. fıkıh); ~ Hanbelî mezhebi 97 (ayrıca bk. Hallâl; Hanbelî mezhebi); ~ hukuk ekolü bk. hukuk ekolü; ~ İslâm kültürü 293 (ayrıca bk. İslâm); ~ kıraat anlayışı/ilmi 68, 69 (ayrıca bk. kıraat); ~ Mu'tezile ekolü/hareketi bk. Mu'tezile; ~ oryantalistler/oryantalizm bk. gelenek; oryantalizm; ~ Sûfîler/Tasavvuf bk. Sûfîler; Tasavvuf; ~ Şâfiî mezhebi 96, 131 (ayrıca bk. İbn Sûreyc; Şâfiî mezhebi); ~ Sünnî düşünce bk. Sünnî; ~ tevekkül anlayışı 302 (ayrıca bk. tevekkül)
KMT bk. *Kitâbü'l-Ma'rife ve't-târîh*

knowledge (= *'ilm*) 245
korku (= *tehavvuf*; Allah korkusu, günah işleme ve âkıbet korkusu) 233, 236, 251, 258, 269, 272, 347
kötülük; ~lerden kaçınmak 243; ~leri düzeltmek 332, 333 (ayrıca bk. *el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy ani'l-münker*)
krep 329
kudemâü's-sûfiyye 247; ayrıca bk. Sûfî/ler; Sûfiyye
Kûfe 7, 87, 173, 180, 190, 191, 194, 195, 197, 202, 299, 328, 336, 339; ~ dil ekolü 226; ~ fıkıh/re'y ekolü (ve Hanefî fıkhı/mezhebi) 44, 46, 53, 54, 59, 132, 157, 158, 161, 167-170, 172, 174, 175, 177-179, 185-187, 197-204, 327 (ayrıca bk. ~ ve re'y); ~ hadis ekolü 204 (ayrıca bk. ~ ve hadis); ~ kadılığı/kadıları 102, 110, 116, 121-123, 125; ~ ve Ebû Hanîfe 174, 187, 199, 201; ~ ve Ehl-i sünnet 183; ~ ve hadis 80, 180, 192, 194, 195, 197, 199, 319; ~ ve kıraat 208, 209, 214, 215, 225, 228 (ayrıca bk. kıraat); ~ ve Mihne 112; ~ ve Mürcie 182; ~ ve re'y 167, 172, 180, 192, 201, 327; ~ ve Tasavvuf/zühd 237, 261, 289, 327, 328, 331, 333, 334, 336, 339, 350
Kûlân 236, 338, 350
kulluk 5, 277, 297, 298; ~ biçimleri 283; ~a adanış (zâhidâne) 247; ayrıca bk. dindarlık; ibadet; kendini adamak
kumar oynamak 291
kumaş; ~ (keten/pamuklu) 261; ~ (kamgarn) 329; ayrıca bk. elbise
Kûmis 368
Kunbûl, Muhammed b. Abdurrahman 209
Kur'an; ~ (dinin/fıkhın kaynağı olarak) 48, 100, 103, 155, 162, 284, 317; ~ ezberlemek 216; 220, 268, 297, 300; ~ ilimleri 212 (ayrıca bk. kıraat; uzmanlaşma); ~ nüshası yazmak bk. ücret; ~ nüshaları 225 (ayrıca bk. Abdullah b. Mes'ûd mushafı; Bahreyn nüshası; Osman Mushafı; Yemen nüshası); ~ okumak 151, 220, 222, 249, 317, 326 (ayrıca bk. toplanmak); ~ rivayeti 220 (ayrıca bk. kıraat); ~ tilâveti 213, 334; ~-hadis ilişkisi 162, 317; ~'ı Allah'a okumak 222; ~'ın Cebrail'e arzı 214; ~'ın yaratılmışlığı (tartışması) bk. *halku'l-Kur'ân*; *lafz* doktrini; **Ehl-i ~** (hadis/Sünnet'e karşı sırf ~ yanlısı/taraftarı) 51, 161; ayrıca bk. hâfız; hareke ve noktalama; *kârî*'; lafız farklılıkları; tilâvet
kurbiyet makamı 257; ayrıca bk. makam
Kureşî, İbn Ebü'l-Vefâ 82, 152, 179, 198, 199
Kureştlik (Kureyşlilik) 195
Kureyş 118; ~ lehçesi 190
kurrâ' (*mutavvi'a* = milis kuvvetler) 368
Kurtuba 63, 141; ayrıca bk. Endülüs; Mâlikî
Kuşeyrî 347, 351, 357, 358, 360, 361
kutb düşüncesi 264; ayrıca bk. *abdâl*/lar
kutsal; ~ hukuk 292 (ayrıca bk. hukuk); ~ sayılan hatıralar 264; hadislerin ~ niteliği 221
Kuzey Afrika 175; ~ Hanefîliği 61; ~ Mâlikîliği/Mâlikîleri 57, 63, 141, 157, 189,
kûfûr (tekfîr) 78, 83, 186, 268, 290
Küleyb 331
kûlhanbey tipler (= *ayyârûn*) 129, 242
Küllâbiyye (= Küllâbî ekolü) 6, 56, 92, 93; ayrıca bk. İbn Küllâb
Kütüb-i Sitte 51, 117, 118, 143, 163, 184, 208-210, 229, 265, 303, 305, 313, 315

lafız; ~ farklılıkları (Kur'an'da ve hadislerde) 221-223, 225, 226 (ayrıca bk. kıraat farklılıkları); ~cılık 131, 168 (ayrıca bk. zâhir; Zâhirî); ayrıca bk. rivayet
lafz doktrini (Kur'an lafzının/telaffuzunun yaratılmışlığı) 84-92, 105, 139, 164, 183, 189, 203, 210, 212, 239, 267, 287, 345, 363; ayrıca bk. *halku'l-Kur'ân*
Lafziyye 84-86; ayrıca bk. *lafz* doktrini

Laoust, H. 83
Lebbâd bk. Ahmed b. Muhammed b. Naṣr el-Lebbâd
lehçe; ~ farklılıkları (Kur'an'da) 226 (ayrıca bk. lafız farklılıkları); Kureyş ~si 190
lehû fikh ve rivâye 182
Leiser, Gary 21
Leys b. Hâlid 209
Leys b. Sa'd 185, 189
Lisânü'l-Mîzân (İbn Hacer) 206, 313, 316
lonca(laşmış) ekoller bk. hukuk ekolü
Lowry, Joseph 21
Lucas, Scott C. 39
lütuf 233, 241; ayrıca bk. ikram; mazhariyet

maaş 51, 249, 337; ayrıca bk. ücret
Madelung, Wilferd 271, 275, 352
Madigan, Daniel 37
Mağrib 175; ayrıca bk. Kuzey Afrika
Mahfûz b. Mahmud 354, 355
mahkûm (= Arap olmayan mühtedî) 191
mahlûk bk. *halku'l-Kur'ân*; iman
makam/lar (Tasavvuf'ta) 236, 242, 247, 257
makâm-ı mahmûd 274
Makdisi, George 21, 22, 27, 35, 45, 47, 49, 56, 60, 62, 65-67, 70, 77, 95, 96, 99, 135, 139, 157, 168, 204, 207, 260, 278, 283, 284, 289, 311, 312, 317, 363, 368
Makdisî (Mukaddesî), Muhammed b. Ahmed 21, 22, 35, 45, 47, 56, 60, 62, 65-67, 98, 141, 168, 301, 312, 351
maktû hadisler 156, 159, 160, 164; ayrıca bk. tâbiîn
mâkul (fikir/görüş = re'y) 126, 140, 141; ayrıca bk. re'y
Malamud, Margaret 352, 367, 368
Malatî 330, 331
mâlâyânî 74, 303
Mâlik b. Dînâr 329, 332, 333, 337
Mâlik b. Enes 167, 173, 190; ~ ve Ahmed b. Hanbel bk. Ahmed b. Hanbel; ~ ve akâid/kelâm 194, 345; ~ ve Ebû Hanîfe 47, 53, 201; ~ ve Ehl-i hadîs / Ehl-i re'y 50, 53, 158; ~ ve Hicaz/Medine fıkıh ekolü 46, 53, 174, 179, 190, 194; ~ ve Mâlikî mezhebi 66, 158, 170; ~'in *ashâbı* / öğrencileri 59, 63, 66, 173-175, 179, 187-189; ~'in ders halkası 63; ~'in fıkıh anlayışı (re'y-hadis dengesi) 47, 53, 55, 144-146, 150-152, 159, 160, 163, 203; ~'in râvisi 187, 188; ~'in siyasi muhalefet (emir bi'l-ma'rûf) tavrı 333; ayrıca bk. Mâlikî; Medine; *Muvatta'*
Mâlikî; ~ fıkhı/mezhebi (= Mâlikiyye) 5, 6, 48, 60-65, 77, 90, 130, 136-138, 157, 158, 167, 170, 188, 194, 201 (ayrıca bk. Medine); ~ fıkıh doktrini 170; ~ mezhebi içinde ekoller 63-65, 179, 187-189, 194-196, 201; ~ mezhebinin kurucusu 61, 63; ~**ler** (Mâlikî mezhebi fakihleri / müntesipleri) 97, 98, 138, 172, 173, 187; ~ler ve fıkıh (re'y-hadis ilişkisi) 48, 52, 53, 57, 63, 137, 145, 146, 158, 165, 182, 201; ~ler ve *halku'l-Kur'ân* 90; ~ler ve Hanefîler 185, 196 (ayrıca bk. Bağdat); ~ler ve kadılık 124, 125, 130, 132-134, 251; ~ler ve kelâm 207, 211, ~ler ve eş-Şâfiî / Şâfiîler 159, 203; ~ler ve Tasavvuf 249, 260; ~**lik** araştırmaları 71; ayrıca bk. Bağdat Mâlikîliği; Basra Mâlikîliği; ehl-i hadis Mâlikîliği; Endülüs; erken dönem; Horasan Mâlikîliği; Irak Mâlikîliği; Kuzey Afrika Mâlikîliği; Medine; *el-Mûdevvene*
Ma'n b. Îsâ 173, 175, 179, 187
manastır hayatı 295
mânevî; ~ bilgi (= *ma'rifet*) 245; ~ ilham 282; ~ rütbeler 241; ~ silsile (Tasavvuf'ta) 347; ~ şahsiyetler (Basra'da) 347
Mansûr b. Ammâr 237
Manzoor, Parvez 43
Mar'aşlî, M. A. 36
marifet / *ma'rifet* 240, 245
mâsivâ 238

Massignon, Louis 36, 66, 74, 96, 110, 118, 124, 231, 233, 242, 248, 255, 259-261, 267, 269, 271, 273, 299, 325, 326, 328, 331, 338, 348, 350, 362
Mâverâünnehir; ~ Hanefîliği 61, 370 (ayrıca bk. Mezopotamya Hanefîleri); ~ Şâfiîliği 59; ~ ve Tasavvuf/mistisizm 236, 338, 370
mazhariyet 241; ayrıca bk. lûtuf
Me'ânî'l-Kur'ân ve tefsîruh (Vâsıtî) 206
el-Me'ârif (İbn Kuteybe) 163
Mecusîlik 291
Medâin 182
medeniyet 72, 282; ayrıca bk. İslâm medeniyeti
Medine 7, 173, 180, 190, 202; ~ ameli 53, 146, 187 (ayrıca bk. ~ geleneği; ~ kültürü; icmâ); ~ (/Hicaz) fıkıh ekolü (ve Mâlikî mezhebi) 44, 46, 53, 54, 59, 63, 132, 157, 158, 161, 167-170, 174, 179, 188, 190, 194, 195, 197, 200, 201; ~ geleneği 191, 192; ~ halifeliği 176; ~ kıraatleri 208, 209, 218, ~ kültürü ve şeriat 295, 296 (ayrıca bk. ~ ameli); ~ Mâlikî ekolü 63; ~ tarafı tarhığı 190-195, 197, 202; ~ ve Basra ilişkisi 50, 53, 172, 194, 197, 198; ~ ve Kûfe/Irak mücadelesi 161, 190-192, 194, 197, 198, 203, 204; ~ ve Mısır ilişkisi 180; ~ ve Mürcie 182; ~'de hadis ve re'y 46, 50, 53, 54, 63, 144, 161, 167, 169, 172, 180, 186, 187, 192, 194, 197, 198, 200-204; ~'de Şiî hakimiyeti 63; ~'de zühd ve Tasavvuf 315, 327, 330, 360; ~li yedi fakih 327; ~liler (~li âlimler/fakihler/tâbiîn) 144, 148, 169, 174, 175, 179, 185-189, 193, 194, 201, 315, 327, 330; ayrıca bk. Hicaz; Mâlik b. Enes; Mâlikî
Mefâtihu'l-ulûm (Hârizmî) 168
Mehdevî, Ebü'l-Abbâs b. Ammâr 225
Mehdî el-Muntazar 128
Mekâtilü't-Tâlibiyyîn (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî) 128
Mekhûl en-Nesefî 364
Mekke 124, 173, 180, 190, 194, 202, 365; ~ fıkhı (fıkıh ekolü) 157, 169; ~ hadis ekolü 204; ~ ve kıraat 208-210, 228; ~ ve Mürcie 182; ~'de hadis ve re'y 180, 181, 188, 319; ~'de zühd/Tasavvuf 235, 245, 250, 252, 256, 257, 298, 315, 325, 327, 332, 336, 356; ~li âlimler/tâbiîn 175, 193, 315, 319; ayrıca bk. Hicaz
melâmet düşüncesi 352-354, 357
Melâmetiyye (= Melâmetîlik, Melâmetîler) 234, 242, 283, 302, 349-353, 357-362, 364-368, 370-372; ayrıca bk. Horasan; Kerrâmîler; Nîşâbûr
melek; ~leri görmek 249; ~lerle konuşmak 249, 250
Me'mûn (Abbâsî halifesi) 75, 77, 81, 99, 113, 116, 118, 176, 195, 262, 275, 306, 338, 339; ~ Soruşturması 102 (ayrıca bk. Mihne); ~'un mutlakiyetçiliği 127
merfû hadisler 156, 159, 160, 164; ayrıca bk. Peygamber (hz.)
merhamet 237
Merrûzî, Ebü Bekir Ahmed b. Muhammed 78, 270, 273, 274, 290, 373, 374; ayrıca bk. *Kitâbü'l-Vera'*
Merv 370
Mervânî; ~ Araplar 295; ~ler 282
Mervezî, Muhammed b. Nasr 59
Mervezî, Nadr b. Muhammed 178
Merzûkî 343
mesâil derlemeleri (Ahmed b. Hanbel'in fıkhî görüşleri) 143, 147, 275
mescid 147, 304, 329; ~de ikamet etmek 249; ~e devam etmek (ilim öğrenmek ve ibadet için) 268, 269, 297, 317, 347, 367; ~e devam etmek (Sünnî tavır) 343, 347; ~e gitmemek (Râfızîlik/muhalefet) 79; ~e gitmemek (uzlet) 332; ~e işemek 186
Mescid-i Harâm 332
el-Mesmûra (Kûfe) 177
Mesrûk 333

Mes'ûdî 128
metafizik hakikatler 258
metne dayalı kaynaklar (= naslar) 159; ayrıca bk. naslar
mevâlî 174, 175
mevkûf hadisler 156, 159-162, 164; ayrıca bk. sahâbe
el-mezâhibü'l-kadîme 142; ayrıca bk. hukuk ekolü
mezâlim (kadılığı/mahkemesi) 107, 113, 122, 123
mezheb-i kadîm (Şâfiî mezhebinde) 85
mezhep 44, 47, 59; ~-içi ekoller (Mâlikî mezhebi) 63; ~ fıkhı 46; ~ imamı 47, 59 (ayrıca bk. imam; *ashâb*); ~leşme 57, 59; yaşamayan fıkıh ~leri 23, 46, 65-67; ayrıca bk. fıkıh mezhebi/mezhepleri; hukuk ekolü; otorite; önceki; tedvin
Mezopotamya 183, 209; ~ Hanefîleri 61, 141, 152 (ayrıca bk. Mâverâünnehir Hanefîliği); Yukarı ~ 235, 350
Mısır 116, 119, 120, 173, 175, 183, 185, 189, 191, 341; ~ Hanefîliği/Hanefîleri 61, 116, 154, 178, 198-200; ~ Mâlikîliği/Mâlikîleri 57, 63, 65, 170, 175, 179, 180, 187, 188, 194, 201; ~ Şâfiîliği/Şâfiîleri 57, 59, 91, 116, 150, 152, 180, 190, 242, 292;'~ tarihçileri 106; ~'**da** kadılık/yargı 102, 123, 178; ~'da kıraat 209; ~'da Mihne 112; ~'da Tasavvuf/Sûfîler 242, 244, 250, 262, 339, 362; ~'**dan** Çıkış (Yahudiler) 293
Mihenü's-sûfiyye (Sûlemî) 88, 249, 250, 252, 262, 268, 339, 359, 361
Mihne 48, 67, 69, 75, 77, 80-82, 99, 102, 106-108, 110-113, 115, 116, 119-121, 128, 132, 134, 164, 183, 193, 195, 197, 292, 295; (ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel ve Mihne; Hanefî mezhebi ve Mihne; *halku'l-Kur'ân*); Sûfî ~si bk. Gulâmu Halîl Soruşturması
milis kuvvetleri (= *kurrâ'*; *mutavvia*) 293, 368
Mindel (veya Mendel) b. Ali 174
mi'rac 250
Miras Divanı 133
mistik 9, 261, 265, 294, 310, 327, 349, 370; ~ akım/gelenek/hareket (İslâm'da) 309, 311, 327, 359; ~ akımlar/ekoller (fıkıh ve siyasetle ilişkileri) 232, 365-372; ~ aşkınlık 238; ~ birliktelik/bütünleşme 243, 247, 310 (ayrıca bk. aşk; *cem'*); ~ buluşma (= ibadet) 293; ~ cemaat anlayışı bk. cemaat; ~ dil 232, 244, 253-257, 266, 359; ~ din 232, 233; ~ dindarlık bk. dindarlık; ~ duyarlık 247; ~ dünya görüşü 233, 234, 240, 248; ~ gelenekler (farklı dinlerde) 25, 73, 231; ~ hâller bk. hâller; ~ Hıristiyanlık 73, 366; ~ kategoriler (ikili/üçlü kategoriler) 254, 270, 359; ~ seçkincilik (= Ezoterizm) 307; ~ sezgi yeteneği 241; ~ tavır 239-242, 244, 246, 262; ~ tecrübe 232, 245, 248, 250, 253, 256, 266, 359; ~ tevekkül 248 (ayrıca bk. tevekkül); gösterişçi / dışa vurumcu ~ anlayış 254, 359, 360; içe dönük (uzlaşmacı/uyumlu; Cüneydî/Sünnî) ~ anlayış bk. mistisizm; ~**ler** 235-238, 242-244, 246, 247, 249, 251, 252, 261, 302; ~ler ve hadis rivayeti 311; ~ler ve Sûfî Mihnesi bk. Gulâmu Halîl Soruşturması; ~ler ve Sûfîler 242, 256, 257, 261, 266, 283, 310, 339, 358; ~ler ve zâhidler 232, 233, 240-242, 246, 249-251, 254-258, 294-297; ilk/erken dönem ~ 250, 254, 256, 261, 266, 314; Sûfî ~ler 283; ayrıca bk. Sûfî; Tasavvuf, zâhid; zühd
mistisizm 233, 342; ~ türleri (İslâm'da) 9, 259, 361; ~ ve asketisizm 310; ~ ve ehl-i hadîs 294, 307; ~ ve siyaset 248, 252 (ayrıca bk. Gulâmu Halîl Soruşturması); ~ ve Tasavvuf 247, 259-263, 339; ~ ve zühd 231-233, 239, 245, 246, 249, 255, 261, 310; Bâyezîd-i Bestâmî tarzı ~ 253; içe dönük (uz-

laşmacı/uyumlu; Cüneydî/Sünnî) ~ 9, 98, 254-256, 262, 266, 270, 309, 343, 347, 359, 360 (ayrıca bk. Cüneyd-i Bağdâdî); içe dönük ~ (Melâmetiyye) 360; aşk ~i 246; İslâm ~i 9, 231-234, 247, 260, 261, 307, 314; ayrıca bk. Sûfî; Tasavvuf; Zühd
mizah 304; ayrıca bk. şaka
modernleşme teorisi 281
Moğol işgali 282
Motzki, Harald 38, 42, 71, 146, 169
Muallâ b. Mansûr er-Râzî 173, 174, 178, 182
Muâviye (lanet okunması) 133, 228, 274
muddâbe (= şakacılık) 304; ayrıca bk. şaka
Mueller, Gert H. 232, 294, 310
el-mugîs 223
muhabbet 271, 272
muhaddis/ler 9, 80, 90, 94, 108, 109, 117, 120, 122, 125, 171-174, 176, 180, 182-184, 189, 195, 208-213, 216-221, 223, 226, 287, 289; ~/ler (hadis uzmanı / sadece hadisle meşgul olan) 49, 77, 78, 120, 135-137, 139, 143, 150-155, 161, 164, 180, 205, 289, 363; ~ler ve Tasavvuf/zühd 237, 241, 265, 270, 274, 289, 290, 291, 300, 304, 305, 318-320, 331, 344, 362, 366, 368, 369; Bağdat ~leri 193, 289; Basra ~leri 50, 118, 172, 181, 194, 290, 331; Horasan ~leri 178; Kûfe ~leri 167, 177, 199, 289, 291; Şam ~leri 189, 237; ~-fakih/ler 77, 135-137, 139, 140, 146, 160, 164, 289, 363; ~-fakih/lerin hadis ve fıkıh anlayışları 135-165; ayrıca bk. *ashâbü'l-hadîs*; ehl-i hadîs; *ehlü'l-hadîs*; erken dönem; *fukahâü ashâbi'l-hadîs*; *fukahâü'l-muhaddisîn*; traditionalist; traditionist;
muhalefet bk. iktidar
Muhammed (Hz.); ~'in cennetteki makamı 274
Muhammed b. Abdullah el-Ensârî 173
Muhammed b. Abdullah b. el-Mûezzin 115
Muhammed b. Abdurrahîm 215
Muhammed b. Ahmed b. Ebî Duâd 82, 113
Muhammed b. Bündâr 321
Muhammed b. Ebü'ş-Şevârib 195; ayrıca bk. İbn Ebü'ş-Şevârib ailesi
Muhammed b. Ebü'l-Verd 243; ayrıca bk. İbn Ebü'l-Verd kardeşler
Muhammed b. Hayyân 364
Muhammed b. İbrahim b. Dînâr 187
Muhammed b. İbrahim b. Hamş 318
Muhammed b. İsmail b. Uleyye 125
Muhammed b. Kerrâm bk. İbn Kerrâm
Muhammed b. Mesrûk 266
Muhammed b. Muâz 320
Muhammed b. Muhammed b. Ebü'l-Verd 264, 265; ayrıca bk. İbn Ebü'l-Verd kardeşler
Muhammed b. Mukâtil er-Râzî 173
Muhammed Mu'nis Ahmed Avâd 35, 36
Muhammed b. Sâhib 370
Muhammed b. Şucâ' es-Selcî bk. İbnü's-Selcî
Muhammed b. Vehb 346
Muhâsibî, Hâris 56, 66, 85-88, 93, 97, 162, 237, 238, 243, 244, 250, 258, 260, 265-268, 279, 297, 299, 325, 327, 329, 338, 344; ~'nin cenaze namazı 87, 268
muhdes (Kur'an) 89, 287; ayrıca bk. *halku'l-Kur'ân*
muhibbullâh 242
Muhtâr es-Sekafî 80
Muhtârî / Muhtâriyye 80
el-Muhtasar (Abdullah b. Abdülhakem) 145, 169, 196
el-Muhtasar (Hırakî) 144
Muhtasaru "İhtilâfi'l-ulemâ" (Tahâvî – Cessâs) 10
Muhtasaru'l-Müzenî (Müzenî) 58
Muhtasaru Târîhi Dımaşk (İbn Manzûr) 110
mukarrabûn 257
el-mukl 223
Muktedir (Abbâsî halifesi) 104; ~'in din politikası / yargı atamaları 102, 134

Muntasır (Abbâsî halifesi) 104; ~'ın din politikası / yargı atamaları 101, 102, 105, 119, 120, 123, 125
murakka'a (giymek) 249; ayrıca bk. elbise
Muranyi, Miklos 37, 71, 146, 169, 184
Mûsâ (a.s.) 335
Mûsâ b. Abdurrahman 141
Mus'ab ez-Zübeyrî, 108, 109, 179, 194
el-Musannef (Abdürrezzâk) 142, 159, 160, 169
el-Musannef (Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe) 142, 159, 160
Mutarrif b. Abdullah 179
Mu'tasım (Abbâsî halifesi) 104; ~'ın din politikası / yargı atamaları 102, 106-108, 112, 120, 152
mutavvi'a (= milis kuvvetler) 368
Mu'tazıd (Abbâsî halifesi) 104; ~'ın din politikası / yargı atamaları 101, 103, 106, 129, 132-134
mutedil; ~ ehl-i hadîs 194, 198, 203; ~ ehl-i re'y 52, 55; ~ Sünnîlik 343
Mu'temid (Abbâsî halifesi) 104; ~'in din politikası (Mâlikîliğe desteği) ve yargı atamaları 103, 129, 130, 132-134, 345, 346
Mu'tez (Abbâsî halifesi) 104, 114; ~'in din politikası / yargı atamaları 101, 102, 105, 119-126
Mu'tezile 55, 56, 60, 67, 68, 76, 82-84, 100, 102, 105, 108, 132, 152, 193, 195, 286, 301, 319, 327; erken dönem ~ 83, 301; klasik ~ ekolü 68, 75, 83, 103, 262, 263, 272, 301, 319; ~ ve ehl-i hadîs/Hanbelîler 60, 83, 99, 207, 272, 278, 286, 301, 303; ~ ve ehl-i Kur'ân 161; ~ ve ehl-i re'y 67, 76, 99, 103; ~ ve Ehl-i sünnet adlandırması 306; ~ ve *halku'l-Kur'ân* 75, 80, 81, 84; ~ ve Hanefîler 53, 81, 82, 103; ~ ve Mihne 68, 75, 82, 99, 108; ~ ve Zâhirîler 66; ~'nin beş ilkesi 83, 263, 278; ~'nin *el-emr bi'l-ma'rûf* anlayışı 263, 278, 310, 337; ~'nin zühd/Tasavvuf anlayışı (Mu'tezilî zâhidler/Sûfîler) 253, 262, 263, 277, 288, 301, 318, 327, 338, 341, 372; Bağdat ~si 263, 306; Basra ~si 327, 342;
Mu'tezilî 68, 129; ~ âlimler 97, 128, 182, 193, 253, 303; ~ yöneticiler 129, 132, 196; ~ zâhidler bk. Mu'tezile'nin zühd anlayışı; ilk ~ler (Irak) 262, 319
Muvaffak, Ebû Ahmed (Abbâsî halîfesi Mûtevekkil'in oğlu; gölge halife) 69, 101, 104, 106, 122, 124, 130-134, 164, 196, 251, 269, 346
Muvatta' 169, 188, 201; ~ rivayetleri 144, 147, 170, 179, 188; ~'da hadis-re'y dengesi 145, 146, 169; ~'da isnad 147
mücâhedât 356; ayrıca bk. riyâzet; zâhid; zühd
Mûcbire 286
müctehid (otoritesi) 53; ayrıca bk. otorite
el-Müdevvene (Esed b. Furât) 188
el-Müdevvene (Sahnûn) 145, 167, 169, 170, 180, 196, 201
müebbet hapis cezası 339
müeddib 133
müfessirler 315; ayrıca bk. tefsir
Mühtedî (Abbâsî halifesi) 104, 106, 196; ~'nin din politikası (ehl-i hadîs karşıtı / ehl-i re'y/Hanefî destekçisi) / yargı atamaları 101, 102, 105, 106, 123-129, 132, 134, 196; ~'nin zâhidliği 129
Mükrem b. Ahmed 200
Müktefî (Abbâsî halifesi) 104, ; ~'nin din politikası / yargı atamaları 101, 129-134
münâhan li'l-battâlîn 321
münâsaha 321; ayrıca bk. münazara; *müzâkere*; *nush*
münâzara 50, 91, 137, 140, 141, 152, 153, 159, 164; ayrıca bk. *münâsaha*; *müzâkere*
Münkedir b. Muhammed 317
münzir 109
Mürcie / Mürcîlik 55, 78, 79, 81, 182, 186, 193, 286, 305, 337, 345, 365; ~ ve hadis 182; ayrıca bk. *ircâ* düşüncesi

mürted (cezası) 149
Mürte'iş 354, 355
müsadere 119
müsamahasız anınma anlayışı 254 (ayrıca bk. anınma)
Müsebbihî 106
müsemmâ 91
müslüman; ~ oluş önceliği 173, 180, 195; ~ onuru 304; ~ kabul edilip edilmemek 79, 286, 292, 367 (ayrıca bk. cemaat; Sünnî/lik; tekfîr); ~ları aldatmak bk. aldatmak; gelenekçi ~lar 84 (ayrıca bk. gelenekçi/ler); günahkâr ~ 277; iyi ~ 74, 275, 303; müttakî ~ 277
müsned; ~ (türü eserler) 118, 152; ~ hadis 300
Müsned (Ahmed b. Hanbel) 80, 157, 264, 265, 344, 362
Müsned (İbn Ebû Âsım en-Nebîl) 344
Müsned (Kâdî İsmâil) 118
Müsned (Sûbezmûnî) 152
Müsnedü Ebî Hanîfe 152
Müstaîn (Abbâsî halifesi) 104; ~'in din politikası / yargı atamaları 101, 102, 105, 119-125
Müstekfî (Abbâsî halifesi) 103
müsûh 330; ayrıca bk. gömlek
Müsûhî, Ebû Ali Hasan 266, 330
müteahhirûn 165
mütekaddimûn 165
mütekellim 9
mütekellimî ehli's-sünne 56, 68, 193, 207; ayrıca bk. *ehlü'l-isbât*; ılımlı-akılcılar
müteşâbih 278
müteşeyyi' 94
Mütevekkil (Abbâsî halifesi) 104, 194, 250, 251; ~'in din politikası / yargı atamaları 69, 101-103, 106-121, 123-125, 194, 195, 197, 304, 306; ~'in Şîa taraftarlığı 102, 105, 195,
müzâkere 50, 320-322; ayrıca bk. *münâsaha*; münâzara
Müzenî 91, 94, 170, 190; ayrıca bk. *Muhtasaru'l-Müzenî*
müzik; ~ aletleri 123, 228, 275, 276; ~ aletleri çalmak 291; ~ dinlemek 334
mysticism 233; ayrıca bk. mistisizm

Nâbite 286
Nâfi' b. Abdurrahman (kıraat imamı) 208, 209; ~ kıraatı 217, 218
Nâfi' b. Cübeyr b. Mut'im 144
namaz 79, 123, 239, 326, 333; ~da bir yere dayanmak 305; ~da gülmek 143, 290; ~da imamlık 142; ~ı câmide/mescidde kılmak 79; ~ın iadesi 186, 290; cenaze ~ı 87, 268; Cuma ~ı 114, 262; sabah ~ı 334
nasîha 278, 333
en-Nasîha (İsâ b. Subeyh) 263
nasihat etmek 255, 276-278, 321, 332-334; ayrıca bk. *el-emr bi'l-ma'rûf; münâsaha*
Nasîhatü'l-âmme (Ca'fer b. Harb) 263
naslar 48, 100, 103, 105, 139, 155
Nasr, Seyyid Hüseyin 72
Nasrâbâd 360
National Humanities Center 23, 25
nebîz 79
nefis; ~ muhasebesi 297; ~e hâkim olmak 304; ~e karşı cihâd 337; ~i arındırma 237; ~i yok saymak 358; ~î arzulara düşkünlük (= *self-indulgent*) 294; ~î azrulara uymamak 322; ~inden ferâgat 263; ayrıca bk. ferâgat; fütüvvet; riyâzet; zühd
Nelson, Kristina 221
Neo-Ortodoks 232
Nesâ 355
Nesâî 163
Nesevî, Muhammed b. Ali 355
nevâdir eserleri 171; ayrıca bk. *Kitâbü'n-Nevâdir*
Nevbahtî, İbn Rûh 105
Nevevî 99, 143, 383
Nicholson, R. A. 240
Nielsen, J. S. 43
Niftaveyh 128
Nîsâbûrî bk. Ebû Bekir en-Nîsâbûrî; Ebû Hafs el-Haddâd; Hâkim en-Nîsâbûrî;

Halîfe en-Nîsâbûrî; Seleme b. Şebîb; Yahyâ b. Yahyâ
Nîsâbûriyye bk. Fatma en-Nîsâbûriyye
Nîşâbûr 7, 49, 91, 139, 141, 241, 245, 248, 312, 318; ~'da ehl-i hadîs ve ehl-i re'y 89, 287, 363, 367, 369-372; ~'da fıkıh (Hanefî ekolü, Şâfiî mezhebi) 367, 370-372; ~'da siyaset 351, 365, 368, 369, ~'da Tasavvuf ve zühd 302, 312, 325, 349-372; ayrıca bk. Horasan; Kerrâmiyye; Melâmetiyye; *Târîhu Nîsâbûr*
noktalama ve hareke (Kur'an / kıraat) 219, 226, 229
nush 333; ayrıca bk. *münâsaha*; *nasîha*
nüsk/nüsük 317, 343; ayrıca bk. *tenessük*
nüssâk 261, 309, 310, 326; *~u ehl-i hadîs* 251; *es-Sûfiyye mine'n-~* 331

occasionalism 372
oğlancılık 113
Orfali, Bilal 42
The Origins of Muhammadan Jurisprudence (J. Schacht) 37, 44, 70, 158, 283, 285
ortak akıl 103
ortayol / ortayolcu yaklaşım (ehl-i re'y ile ehl-i hadîs arasında) 68, 76, 94, 101, 104, 136, 148-155, 162, 164 (ayrıca bk. ılımlı-akılcı); ~ (zâhidler ile mistikler arasında) 347 (ayrıca bk. Cüneyd-i Bağdâdî; dindarlık; mistisizm)
orthodoxy 77, 95, 131, 132, 139, 152, 363; *Islamic ~* 77, 164; *the rigorist ~* 102; *traditionalist ~* 108; ayrıca bk. ortodoksi; sahih din/İslâm; Sünnîlik
ortodoksi 70, 143, 180, 239, 286
ortopraksi 239
oruç 123, 235, 254, 303
oryantalist; ~ gelenek 7, 61, 70-72, 74; ~ yaklaşımlar (hadis tarihi hakkında) 49; gelenekçi ~ 8; ~ler 44, 71
oryantalizm; ~in klasik dönemi (= klasik ~) 7, 8, 71, 72
Osman (Hz.) 122, 220, 225, 282; ~ Mushafı 225, 227, 229; ~ ve Tasavvuf, 314
Osman el-Bettî 55, 201, 202
Osman b. Ebû Şeybe 108-110, 194, 195
Osman b. Saîd el-Kureşî bk. Verş
Osmânî 183
Osmanlar 184
otorite (dinî / ilmî) 50, 53, 59, 67, 115, 129, 148, 149, 156, 159, 160, 162, 168, 174, 284, 289, 372; ~ye/şahsa bağlılık (= intisap) 67, 69; ~ (ve bilgi) aktarımı bk. halefiyet; (ayrıca bk. imam; mezhep); devlet/kamu ~si 228, 242, 248, 262, 270, 272, 275, 276, 339, 340 (ayrıca bk. halife; iktidar; siyaset)
oturmak (ayaklarını uzatmadan) bk. uzanıp yatmamak
Oxford Üniversitesi 23

öğrenci; ihtisas ~si (*ashâb*) 58; normal ~ (*telâmîz*) 58; ayrıca bk. *ashâb*; ders halkası; halefiyet; hoca-talebe ilişkisi
öğüt vermek 255, 299; ayrıca bk. nasihat etmek
ölüm cezası 133
Ömer (Hz.) 79, 80, 122, 128, 187, 286; ~ ve Tasavvuf 314
Ömer b. Abdülazîz (Emevî halifesi) 123, 128, 335
Ömer b. el-Hattâb 133
Ömer İmân Ebû Bekir 39
Ömerî, Ekrem Ziya 173, 184, 190
önceki; ~ bir fakihin görüşleri 103; ~lerin re'ylerine bağlılık 138; ayrıca bk. intisap; mezhep; re'y
örf 44
Özenlilik Kitabı 287; ayrıca bk. *Kitâbü'l-Vera'*
özür dilemek 332

pamuklu kumaş bk. kumaş
pagan Türkler bk. Türk
papaz (cemaati temsil etmesi) 293
Pennsylvania Üniversitesi 21
personal schools of law 44
Peters, Rudolph 40
Peygamber (Hz.) 5, 109, 173, 174, 176, 195, 214, 221, 226, 271; ~ (~'in /

~'den nakledilen) hadisleri / sünneti 5, 44, 51, 103, 135, 144, 149, 156, 159-164, 169, 170, 272, 285, 345 (ayrıca bk. hadis; merfû hadis; Sünnet); ~'in gülmesi 289; ~'in otoritesi 53, 156, 162, 243 (ayrıca bk. otorite); ~'in saç telinin kutsallığı 264; ~'in yönetimi 187
peygamberler 335, 336; ~in varisleri 320; diğer ~ ve evliyâ 249
piety 10, 24, 25, 27, 30, 49, 73; *the ~ of the hadith folk* 288; *traditionalist ~* 288; ayrıca bk. dindarlık
Pitschke, Christoph 42
Powers, Paul R. 40
primitive period 282
Princeton Üniversitesi 22
proto-Mu'tazila 262
proto-Sufis 263
proto-Sufism 274

Quakerlar 73, 142, 282
quietism 366

Râbia el-Adeviyye 246, 247, 331
Râbia eş-Şâmiyye 246, 247
Radtke, Bernd 310, 326, 327, 330, 333, 340, 352
rafd görüşü 128; ayrıca bk. Râfıza
Râfıza/Râfızîlik 79, 84, 92, 95, 121, 122, 182, 286; ayrıca bk. *teşeyyu'*
Râfızîler 81, 272, 345
Rakâşî, Ebû İmrân 301, 319, 338
Rakka 252, 256, 257
Râmehürmüzî 216
rasyonalizm 207; ayrıca bk. akıl
rationalist/s 76; ayrıca bk. akılcı; *semi-rationalit/s*
rave'l-kırâ'ete arzan 213
râvi (hadis) 116, 148, 149, 151, 155, 265, 289, 310-317, 319, 321-323, 331; ; ~ tenkidi bk. ricâl tenkidi; ~ zinciri bk. isnad; kaynak ~ 148; kıraat ~si bk. kıraat; zayıf ~ 174, 180, 183, 197, 321; ayrıca bk. *kezzâb*; rivayet; *sadûk*; *sika*
Râzî, Ebû Ali 236
Rebâh 331
Rebî' b. Süleyman el-Murâdî 152, 190
Rebîatürre'y 186, 192, 201, 203
er-Red alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâ (Mekhûl en-Nesefî) 364
reddiye 44, 131
reis 58
Rekabîler 293
religiosi 326
renunciant/s 261, 263, 294, 301, 310, 327, 349; ayrıca bk. *ascetic*; zâhid
renunciation 301
resmî uygulama 44; ayrıca bk. bölgesel gelenekler
Rey (şehri) 220, 268, 287, 315, 331, 362, 368
re'y 78, 103, 139-141, 160, 177, 178, 180, 186-188, 192, 203, 227, 345; ~ fıkhı 47, 53, 62, 66, 144, 152, 191-194, 196, 201-204; ~ kitapları 78; ~ ve bid'at 85; ~ ve hadis ilişkisi (çatışması/uzlaşması/dengesi) 56, 63, 64, 180-182, 187, 191-192, 197, 203, 204; ~ü Mâlik 18; ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel'in re'y karşıtlığı; akıl; *ashâbü'r-re'y*; Ebû Hanîfe; ehl-i hadîs; ehl-i re'y; erken dönem; fıkıh; hadis; *ilmü'r-re'y*; kelâm; mâkul; Mâlik b. Enes; Mâlikî mezhebi; Medine; ortayol; *sâhibü'r-re'y*; uzlaşma
rızâ (hali) 244; ayrıca bk. haller
ricâl; ~ kaynakları 24, 61, 90, 117, 125-127, 130, 171, 172, 206, 218, 311; ~ tenkidi 148, 218; ~ tenkidi edebiyatı bk. ~ kaynakları; ~ tenkidi ve zâhidler 311, 316, 321, 323, 331; ~ tenkitçileri 79, 95, 115, 118, 131, 174, 189, 190, 206, 209, 210, 226, 286, 289, 304, 305, 311, 316; ~ tenkitçiliği ve gıybet 321; ~ tetkiki 156; ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel; *el-'İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*

Rifâî, Ebû Hişâm Muhammed b. Yezîd 116, 121
er-Risâle (eş-Şâfiî) 44, 52, 56, 57, 71, 95, 137, 149-152, 155, 160-162, 169
Risâletü'l-Melâmetiyye (Sülemî) 352
The Rise of Colleges (G. Makdisi) 21
er-rivâye bi'l-lafz 222
rivayet 58, 103, 155, 181, 182; ~ metotları 215; ~ yetkisi 216; lafzen ~ 222, 223; mânen (mâna ile) ~ 151, 222, 223; ayrıca bk. haber; hadis rivayet etmek; isnad; kıraat rivayeti; râvi; sened
Riyâh b. Amr el-Kaysî 331, 340
riyâset (fıkıh mezhebinde) 58, 63
riyâzet 233, 248, 254, 295, 300, 305, 328; ayrıca bk. *mücâhedât*; nefis; *tenessük*; zühd
ruh 240, 243; ~ ve gönül dinginliği 309, 366 (ayrıca bk. Cüneyd-i Bağdâdî; mistisizm)
Rûhâniyye 330
ruhban kıyafeti 328
Rummânî 301, 319, 338
Ruveym b. Ahmed el-Bağdâdî 97, 257, 358, 359, 362
Rûzbârî, Ebû Ali 97-99
Ruzeyk en-Neffât 343, 346

Saab, Nada 42
Sâbit el-Bünânî 334
Sa'd b. Abdullah 334
Sa'd b. Ebû Vakkâs 191
sadaka 249, 301
sadûk 218
Saffârîler 368
saflık (= sadelik) 165
Saflo, Mohammad Moslem Adel 38
sağduyu 78
sahâbe 148, 173, 176, 180, 181, 184, 187; ~ hadisleri 103, 144, 149, 156, 159-162, 164, 170, 272, 284 (ayrıca bk. mevkûf hadisler); ~ fetvâsı/kavli 50, 77, 160, 161, 207; ~ ittifakı 227; ~ otoritesi 53 (ayrıca bk. otorite); ~ sünneti / uygulaması 51, 103, 144, 160, 285 (ayrıca bk. Sünnet); ~ tecrübesini yeniden üretmek 221; ~ ve zühd/Tasavvuf 309, 314, 315, 327; ~nin âsârı 285 (ayrıca bk. *âsâr*); ~nin yerleştiği büyük şehirler 173; ~ye hakaret/iftira edenler 79, 80
sahibe 347, 354
sâhibü; ~ *kelâm* 183; ~ *Kur'ân* 289; ~*'r-re'y* 138, 183, 202 (ayrıca bk. *lehû fikh ve rivâye*); ~ *re'y ve kelâm* 94; ~ *sünne* 183; ~ *sünne ve cemâa* 183 (ayrıca bk. *ehlü's-sünne ve'l-cemâa*)
sahih; ~ amel/uygulama (= ortopraksi) 239; ~ din/İslâm 48, 77, 102, 131, 132, 139, 164, 180, 363 (ayrıca bk. *orthodoxy*; ortodoksi; Sünnî/lik); ~ hadis/ler 51, 136, 148, 150, 154, 155, 344; ~ inanç/itikad (= ortodoksi) 239; ~ kıraatler 219 (ayrıca bk. kıraat)
Sahîh-i Buhârî 80, 220, 319, 344
Sahîh-i Müslim 319
Sahnûn b. Saîd 145, 170, 196, 200, 201
sahv 253, 254, 256; ayrıca bk. ayıklık; *sekr*
Saîd b. Cübeyr 332
Saîd b. el-Müseyyeb 330
Sa'leb 98
Sâlih b. Ahmed b. Hanbel 62
sâlih amel 237, 356, 357
Sâlimiyye 98, 234, 302; ayrıca bk. İbn Sâlim el-Basrî
Sâmerrâ 102, 108, 113, 114, 117, 119-122, 124, 125, 130, 132, 194, 196
samimiyet 254
San'ânî bk. Abdürrezzâk es-San'ânî
Sanders, Paula 43
saray 119, 123, 124, 129, 132, 133, 212, 251, 255, 262, 366; ~ kültürü 59, 99, 283
sarhoşluk 253, 257, 276
sarık 235
satranç 290, 291
Saymerî, Hüseyin b. Ali 172, 178, 179, 185, 198-200
Schacht, Joseph 37, 44-47, 51, 52, 54, 59, 70-73, 135, 136, 139, 140, 142, 144,

147, 157-161, 163, 168, 170, 203, 204, 283, 285; ~ ekolü 45, 70, 72
Schoeler, Gregor 71
seçilmişlik duygusu (zâhidlerde) 233
seçim 262
Sehl et-Tûsterî 98, 234, 243, 250, 255, 261, 274, 276-279, 302, 347, 348
Sekafî, Ebû Ali 354-358, 360, 361, 371; ~'nin öğrencileri 360, 361, 366
sekr 253, 257; ayrıca bk. Bâyezîd-i Bestâmî; *sahv*
Selef âlimleri / ~-i sâlihîn 187, 334
Seleme b. Şebîb en-Nîsâbûrî 190
self-awareness 286
self-denial 263
self-description 254, 270
self-indulgent 294
self-legitimizing 314
Selm b. Sâlim 305
semâ; ~ (Allah'ın sıfatı) 88; ~ (zikir türü) 326, 333, 334, 337; ~ metodu (hadis ve kıraat) 214-216
Semerkandî, Ebû Osman Saîd b. Abdullah 355
semi-Hanafis bk. kısmen-Hanefîler
semi-rationalist/s 55, 68, 76, 104, 344; ayrıca bk. ılımlı-akılcı/lar; *rationalit/s*
semi'a 214, 216
sened (hadis/kıraat) 131, 184, 193, 197, 201, 213, 217, 234, 333; ayrıca bk. isnad
Serahsî, Ahmed b. et-Tayyib 133
Serî b. Huzeyme ed-Dîneverî 369
Serî es-Sekatî 238, 239, 244, 249, 250, 258, 260, 265, 266, 268, 279, 300, 305, 317, 318, 320, 325, 346
Serrâc, Ebû Nasr 277, 347, 351
Sevrî bk. Sûfyân es-Sevrî
Sevvâr b. Abdullah 117, 118
Sezgin, Fuat 71, 271
sharia-minded 282; ayrıca bk. Şeriat-eksenli düşünenler
Sıbğî, Ebû Bekir 141
sıddîk 243
sınır akıncısı/akıncıları 235, 369
sibâ'î 191
Siczî, Ebû Abdullah 354
sika 80, 174, 218, 226; ayrıca bk. râvi
silsile (Tasavvuf'ta) 309, 314, 325; hoca-öğrenci ~si bk. halefiyet
simya ilmi 240
Sindî, Ebû Nasr el-Feth b. Abdullah 360
sirke 123
siyah giymek 114; ayrıca bk. elbise
siyâha (ibadet amacıyla dolaşmak / seyahat etmek) 269, 299; ayrıca bk. toplanmak
siyaset 23, 248, 252, 288, 350, 351, 365-372; ayrıca bk. *el-emr bi'l-ma'rûf*; iktidar
Siyeru a'lâmi'n-nübelâ (Zehebî) 10, 353
Skâtûlîn, Jûzîpî 42
Sobieroj, Florian 38
Social Science Research Council 22
the Society of Friends (= Dostlar Toplumu) 142; ayrıca bk. Quakerlar
somurtkanlık 307; ayrıca bk. ciddiyet
sopa cezası 264
Sourdel, Dominique 102, 103, 110, 117, 119-121, 127, 132, 133
Southwest Missouri Devlet Üniversitesi 22
sözleşmeye dayanan cemaat/toplum anlayışı 294, 300; ayrıca bk. cemaat
Spectorsky, Susan 77, 143, 147, 148, 285
spekülatif; ~ akıl yürütme (= re'y) 139; ~ teoloji (= kelâm) 290, 303; ayrıca bk. akıl; kelâm; re'y
statükoya muhalefet 329; ayrıca bk. iktidar; yünlü elbise giymek
Stewart, Devin J. 21, 24, 43, 45, 60, 67, 70
sûf 242, 328, 342; ayrıca bk. Sûfî; *sûfiyye*
Sûfî (terim/adlandırma) 9, 233, 240, 242, 245, 252, 254, 261, 262, 266, 267, 270, 283, 301, 310, 323, 325, 326, 328, 335, 340, 341, 351, 357, 360-362, 370; ~ adanış 300 (ayrıca bk. kendini adamak); ~ dindarlığı bk. dindarlık; ~ Mihnesi bk. Gulâmu Halîl Soruşturması; ~-mistikler 283; ~ tabakât literatürü 87, 234, 242, 256,

309-312, 316, 325, 360, 362, 368 (ayrıca bk. *Tabakâtü's-Sûfiyye*); ~-zâhidler 331; **~ler** 234, 242, 251, 257, 261, 263, 265, 266, 283, 302, 312, 318, 325, 326, 328, **331**, 337, 341; ~ler ve *el-emr bi'l-ma'rûf* bk. *el-emr bi'l-ma'rûf*; **~ler ve** fıkıh / kelâm / re'y 98, 141, 168; ~ler ve fıkıh mezhepleri 365-372; ~ler ve Eş'arîlik 372; ~ler ve hadis ilmi/rivayeti 300, 309, 311-320, 323; ~ler ve ehl-i hadîs/Hanbelîler 259-279, 299, 300-302, 307, 334, 343; ~ler ve iktidar bk. iktidar karşıtı eğilimler; ~ler ve kazanç/kesb bk. kazanç; ~ler ve medrese 367; ~ler ve Melâmetîler 353, 357-362, 366, 372; ~ler ve mistikler bk. mistikler ve Sûfîler; ~ler ve Mu'tezile (Mu'tezilî zâhidler) 262, 263, 288 (ayrıca bk. Mu'tezile); ~ler ve siyaset 372 (ayrıca bk. *el-emr bi'l-ma'rûf*; siyaset); ~ler ve Sünnîlik 311, 367, 340, 341, 343, 367; ~ler ve Şeriat bk. Şeriat; ~ler ve zâhidler 261, 309-313, 323, 326, 331; **~lerin** ders halkası (Bağdat) 265, 266; ~lerin kelâm anlayışı 98; ~lerin örtülü anlatım üslubu bk. *işârât*; mistik dil; ~lerin yargılanması bk. Gulâmu Halîl Soruşturması; Bağdatlı **~ler** (Bağdat ~liği) 98, 255, 270, 277, 302, 330; eylemci ~ler 339 (ayrıca bk. *el-emr bi'l-ma'rûf*); ilk ~ler 242, 245, 262, 267, 297, 312, 314, 327, 337 (ayrıca bk. Ebû Hâtim el-Attâr; klasik/Cüneyd öncesi ~); ilk ~ler (Horasan) 366; kadîm ~ler (= *kudemâü's-sûfiyye*) 247; **klasik** (Cüneyd'in çevresindeki) **~ler** bk. ~ler; klasik ~lerin öncüleri/selefleri (= *proto-Sufis*) 263-268, 279, 283, 299, 301, 310, 312, 326, **331**, **337-341**; klasik/Cüneyd öncesi (erken dönem) ~ler 97, 248, 261, 273, 288, 330, **331**, 333-**338**, **340**, 343 (ayrıca bk. ilk ~ler); sözde ~ler 242; ayrıca bk. Tasavvuf

Sufism 9, 233, 259; *classical* ~ 259, 261, 325; *proto*-~ 274; ayrıca bk. Tasavvuf

sûfiyye 242, 261, 310; *kudemâü's*-~ 247; *es*-~ *mine'n-nüssâk* 331; *min kibâri ubbâdi's*-~ 362; ayrıca bk. Sûfî/ler

Sûku'l-atş 227, 228

es-sultân (siyasi otorite) 275, 340; ayrıca bk. iktidar; otorite; siyaset

Su'lukî, Ebû Sehl 360

Suriye 102, 338; ~ ilim geleneği 173, 175, 183, 191, 338; ~ ve Tasavvuf/zühd 244, 288, 327, 329, 351, 362; ~li âlimler 175, 203, 237, 319, 334; ~'nin Irak'tan üstünlüğü, 191; ayrıca bk. Evzâî; Şam

Sûsî, Sâlih b. Ziyâd 209

Sübkî, Ebû Sehl Muhammed b. Muhammed, 360

Sübkî, Tâceddin 92, 108

Süfyân es-Sevrî 49, 55, 86, 152, 163, 186, 203, 221, 333; ~ mezhebi 371; ~ ve Tasavvuf/zühd 314, 332, 335, 336, 371

Süfyân b. Uyeyne 160, 185, 319, 332, 336, 337, 341

Sükkerî, Ebû Abdullah İsmail b. Abdullah, 108, 112, 113

Sülemî, Abdülcebbâr 343

Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin 234-235, 237, 241-246, 249, 252, 255, 263-266, 309, 312, 313, 316, 325, 326, 331, 337-342, 346, 347, 351-354, 356; ~ ve Kerrâmiyye 362-364, 367, 370; ~ ve Melâmetiyye 302, 357-361, 368; ~'nin öğrencisi (Kuşeyrî) 357; ayrıca bk. *Mihenü's-sûfiyye*; *Risâletü'l-Melâmetiyye*; *Tabakâtü's-sûfiyye*; *Târîhu's-sûfiyye*

Süleym b. İsâ 209

Süleyman b. Abdülmelik (Emevî halifesi) 173, 330

Sümâme b. Eşres 83

es-Sünen (Dârimî) 162; ~ (Ebû Dâvûd) 151; ayrıca bk. *Kitâbü's-Sünen*

Sünnet 6, 48, 50, 120, 155, 159, 238, 239, 278, 286; ~ (özellikle bid'atın karşıtı) 88, 180, 182, 197, 239; ~ ve Medine ameli 187; ~ ve vahiy 162, 165; ~'e bağlılık iddiası 138; ~'e bağlılık ve zühd, 238; ~'i ihyâ etmek 120; bağlayıcı ~ 159, 161; Hulefâ-i Râşidîn'in ~i 159, 161; **Hz. Peygamber'in ~i** bk. Peygamber (Hz.); sahâbe ~i bk. sahâbe; yaşayan ~ 68; ayrıca bk. Ehl-i sünnet; Medine ameli; sahih din

Sünnî 285, 286; ~ cemaat (toplum) anlayışı 305 (ayrıca bk. cemaat); ~ düşünce 6, 8, 9, 23, 68, 69; ~ fıkıh anlayışı/teorisi 56, 77; ~ fıkıh mezhepleri 22, 23, 28, 44, 45, 60, 66, 67, 167 (ayrıca bk. fıkıh mezhebi/mezhepleri); ~ hadis/Sünnet anlayışı 44 (ayrıca bk. hadis; Sünnet); ~ kelâm 213, 282; ~-Şiî kutuplaşması 286; ~ tabakât literatürü 332 (ayrıca bk. tabakât); *Cemâ'i-~* 281; Yüksek Ortaçağ ~ sentezi 259, 282; ~ **lik** (~ İslâm) 6, 68, 69, 95, 139, 288, 312, 340, 341, 343, 347; ~ ve *el-emr bi'l-ma'rûf* 339 (ayrıca bk. *el-emr bi'l-ma'rûf*); ~lik ve siyaset 102, 131 (ayrıca bk. iktidar; otorite; siyaset); ~lik ve Tasavvuf/zühd 9, 239, 311, 312, 327, 328, 335, 337, 340-344, 369, 370 (ayrıca bk. mistisizm; Sûfî/ler; Tasavvuf); ~liğin öncüleri (= genel dinî hareket) 301, 328, 335, 337, 340, 341; ~liğin şemsiyesi ve meşruiyet aracı (= dört fıkıh mezhebi) 67; ehl-i hadîs ~liği 108 (ayrıca bk. ehl-i hadîs); katı ~ 102, 103; mutedil ~lik 343; **~ler** 285, 286; ayrıca bk. Ehl-i sünnet; *orthodoxy*; sahih din/İslâm

Süreyc b. Yûnus 212

sürgün 106, 120, 128, 131, 249, 250, 252, 257, 274, 339, 363

Süyûtî, Celâleddin 116, 209, 210, 212-214, 218-220, 224, 225, 249

Sviri, Sarah 283, 302, 352

Şa'ban Halîfe 36

Şa'bî 143, 181, 192

eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris 44, 53, 59, 173, 175, 180, 189, 203; ~ **ve** Ahmed b. Hanbel / Hanbelîler 94, 95, 97, 149-153, 189, 190, 265 (ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel; ehl-i hadîs); ~ ve ehl-i hadîs / ehl-i re'y (ortayolcu yaklaşımı) 51, 56, 57, 67, 92, 94, 136, 138, 149, 158, 160, 189, 203; ~ ve fıkhın mezhepleşmesi 47, 52, 56, 157; ~ ve ılımlı-akılcılık / kelâm 57, 92-94, 96, 189; ~ ve Küllâbiyye ekolü 92, 93; ~ ve Mâlikîler 53, 159; ~ ve Medine ameli/icmâı 53, 158; ~ ve Tasavvuf 314; ~**'nin** *ashâbı*/öğrencileri 57, 59, 66, 85, 91, 92, 94, 96, 152, 173, 175, 180, 189, 190, 211, 242, 292; ~'nin biyografisi/menâkıbı 95, 345; ~'nin eserleri/kitapları 94, 150, 190, 265 (ayrıca bk. *İhtilâfü'l-hadîs*; *Kitâbü'l-Ümm*; *er-Risâle*); ~'nin fıkıh anlayışı/görüşleri 56, 57, 85, 92, 136, 150-152, 169, 285; ~'nin hadis/Sünnet anlayışı 44, 51, 53, 139, 144, 149-152, 154, 155, 159-163, 189, 285, 344; ~'nin istihsana karşı tavrı 160

Şâfiî; ~ **geleneği/mezhebi** 6, 46, 48, 57, 64, 86, 93, 136, 167, 348, 371 (kurucusu/teşekkülü 58, 60, 61, 63, 96, 131; ayrıca bk. İbn Süreyc); ~ mezhebi ve ehl-i hadîs / ehl-i re'y 52, 63, 64, 77, 137, 138, 141, 142, 371, 372; ~ mezhebi ve fıkıh eğitimi 371, 372; ~ mezhebi ve Hanbelîler 95, 207; ~ mezhebi ve ılımlı-akılcılık / kelâm 55-58, 64, 68, 70, 93, 94, 97, 207; ~ mezhebi ve Kerrâmiyye 367; ~ mezhebi ve Mâlikîler 159, 203; ~ mezhebi ve siyaset/iktidar 116, 367; ~ mezhebi ve Tasavvuf 97, 260, 323, 348, 357, 367, 371, 372; ~ mezhebi ve Zâhirîlik 344, 345 (ayrıca bk. Dâvûd ez-Zâhirî; Zâhirî mezhebi); ~ mezhebi içinde ekoller 59 (ayrıca bk. Bağdat; Basra; erken

dönem; Horasan; Irak; Mâverâünnehir; Mısır; Nîşâbûr); ~ **tabakât** literatürü 87, 92; **~ler** 52, 56, 57, 68, 86, 172, 206, 228, 344, 345
Şâfiiyye 5 (ayrıca bk. Şâfiî mezhebi)
Şah b. Şûcâ' el-Kirmânî 354
şahıslar topluluğu 47; ayrıca bk. fakihler topluluğu; görüşler topluluğu
şahitlik (kabul edilmemesi) 119
şahsî hukuk ekolleri bk. hukuk ekolü/ekolleri
şaka 256, 288-291, 304; ayrıca bk. eğlence; mizah
Şakîk b. İbrahim el-Belhî 236, 237, 240, 338, 350
Şâkiriyye 120
Şam 22, 147, 252, 271; ~ fıkıh ekolü (~lı fakihler) 157, 189; ~ kadıları 108, 110, 112, 113, 123, 125; ~'da kelâm 85, 182; ~'da kıraat 208, 209, 215; ~'da Tasavvuf/zühd 246, 249, 252, 264, 312, 334
şarap (satıcıları, testileri) 262, 275, 276
şarkıcı (kadınlar, kızlar) 123, 228, 275, 276
Şarkıyye bölgesi (= Batı yakası, Bağdat) kadılığı 110, 112, 115, 121, 123, 125, 130, 196; ayrıca bk. Bağdat
şatahât 241, 244, 253, 358
Şebâbe b. Sevvâr 182
Şebehî, Muhammed 356
şefaat 237
şehir; ~ hayatı/kültürü (~lilik) 293-295; İslâm medeniyetinin teşekkül döneminde **~lerin** ilim/düşünce gelenekleri 5, 110, 168, 173, 176, 178, 180, 183, 194, 197, 198, 202, 204; ayrıca bk. bölgesel gelenekler; Bağdat; Basra; Endülüs; Eski Kahire; Horasan; Irak; Kûfe; Kurtuba; Mâverâünnehir; Medine; Mekke; Mısır; Nîşâbûr; Rey; Suriye; Şam
Şentürk, Recep 40
Şerhû Edebi'l-kâdî li'l-Hassâf (Cessâs) 126
Şerhû Edebi'l-kâdî [li'l-Hassâf] (Sadrüşşehîd) 126
Şerhu Kitâbi's-Sünne / Şerhu "Kitâbü's-Sünne" / Şerhu's-Sünne (Berbehârî'ye nispet edilen) 83, 98, 271, 276, 277; ayrıca bk. *Kitâbü's-Sünne*
Şerhu Meâni'l-âsâr bk. *Kitâbü [Şerhu] Meâni'l-âsâr*
Şerhu "Uyûni'l-mesâil" fî ilmi'l-usûl (Hakîm el-Cûşemî) 263
şer'î İslâm 295; ayrıca bk. İslâm; şeriat
şeriat 282, 293, 295, 298; ~ bilgisi (*ilmü'ş-şerîa*) 322; ~a aykırı eğilimler (İbâhiyye/Bâtıniyye = *antinomianism*) 250, 326, 330, 331, 337, 338; ayrıca bk. iktidar karşıtı eğilimler; toplumdan uzaklaşma
Şeriat-eksenli (düşünen)ler ve dindarlık anlayışları 282-284, 289, 294; ayrıca bk. cemaat; dindarlık
şevk 238, 258, 271, 272, 277; ayrıca bk. aşk; *hubb*; *muhabbet*
Şeybânî, Hallâd b. Hâlid 209, 211
Şeybânî, Muhammed; ~ ve Ebû Hanîfe / Hanefî mezhebi 172, 174, 178, 187, 201, 370; ~'de hadis ve re'y (fıkıh anlayışı) 103, 144, 147-149, 161, 203; ~'nin fıkıh tasnifi/tedvini ve kitapları 59, 78, 103, 170, 200; ~'nin öğrencileri 112, 170, 178; ~'ye reddiyeler 131
Şeyh Müfîd 128
şeytan; ~ın kalplere hükmetmesi 243; ~larla konuşmak 250
Şîa 6, 67, 76, 122, 306; ~ fıkhı 45, 139, 156; ~ tehdidi/varlığı 51, 55, 68, 76, 141; ~ **ve** Ehl-i Sünnet (Şiî-Sünnî karşıtlığı) 182, 183, 193, 285, 286; ~ ve hadis 156, 182; ~ ve İbâhiyye bk. İbâhiyye; ~ ve Tasavvuf 261, 353; Abbâsî siyaseti **ve** ~ 102, 105, 120, 127, 128, 195 (ayrıca bk. Abbâsî); Ahmed b. Hanbel (ehl-i hadîs) ve ~ 80, 207, 272, 275, 289, 290, 306; ayrıca bk. Ahbâriyye; Ali taraftarları; İmâmiyye; Râfıza; Şiî
Şiblî, Ebû Bekir 97, 360, 361

Şiî; ~ câmii 275; ~ dindarlığı 306 (ayrıca bk. dindarlık); ~ fakihler 139 (ayrıca bk. Şîa fıkhı); ~ gelenekçiliği 289; ~-Fâtımî hâkimiyeti (Medine'de) 63; ~ mistisizmi 261 (ayrıca bk. Şîa ve Tasavvuf); ehl-i hadîs ~ler 289; ~lik 95, 182, 285; aşırı ~lik 80, 92; ılımlı ~lik (*teşeyyu'*) 79
Şîrâzî, Ebû İshak 37, 168, 323
şirk 249
Şu'be b. el-Haccâc, Ebû Bistâm 192
şurât 139; ayrıca bk. Hâricî
Şûkkâk 286

tabakât (kitapları/literatürü) 7, 24, 61, 81, 82, 105, 106, 108, 129, 171, 185, 203, 234, 235, 245, 298, 313; fıkıh mezhebi (genel) ~ı 60, 62; Hanbelî mezhebi ~ı 264, 273; Hanefî mezhebi ~ı 55, 152, 171, 178, 198-200; kıraat âlimleri için yazılmış ~ 226 (ayrıca bk. *Kitâbû Tabakâti'l-Kurrâ'*); Mâlikî mezhebi ~ı 130, 211; Sûfî ~ı bk. Sûfî tabakâtı; Sünnî ~ı 332; Şâfiî mezhebi ~ı 58, 87, 92, 93, 367; Zâhirî mezhebi ~ı 168; Mu'tezile ~ 81
Tabakât (Halîfe b. Hayyât) 171, 173-176, 179, 180, 194, 195
Tabakât (Hallâl) 265, 266
Tabakât (İbn Ebû Ya'lâ) 83, 264, 266-270
Tabakât (= *et-Tabakâtü'l-kübrâ* / İbn Sa'd) 167, 171, 176, 177, 179-185, 193, 195-197, 202
Tabakât (= *Tabakâtü's-sûfiyye* / Sülemî) 234, 242, 244, 246, 263, 264, 266, 309, 312, 313, 325, 331, 338, 341, 357, 363
Tabakâtü'-fukahâ' (Şîrâzî) 168
Tabakâtü'n-nüssâk (İbnü'l-A'râbî) 87, 98, 131, 251, 256, 266, 272, 341, 359
Tabakâtü's-sûfiyye (Abdullah el-Ensârî) 342
Taberî, İbn Cerîr 92, 128, 129, 211, 212; ~'nin fıkhı ve mezhebi (= Taberiyye) 5, 65-67, 69, 97, 139, 140, 168 (ayrıca bk. Cerîrî mezhebi); ~'nin kitapları (ve şerhleri) 66; ~ ve ehl-i hadîs/ Hanbelîler 95, 139, 154, 212, 273, 274, 289; ~ ve Hallâc 273; ~ ve ılımlı-akılcılık 66, 97; ~ ve yedi kıraat 210, 225; ~ ve Şîîlik 92
tâbiîn (âlimleri/nesli) 5, 53, 77, 148, 174, 176, 185, 191, 192, 208; ~ ictihadı/ fıkhî görüşleri 160, 161, 207 (ayrıca bk. ictihad); ~in zühd hayatı 315, 330 (ayrıca bk. zühd); ayrıca bk. sahâbe; tebeü't-tâbiîn
tağyîr (kötülükleri düzeltmek) 333 (ayrıca bk. *el-emr bi'l-ma'rûf*)
tahammül (günahkârlara ve dünyaya) 248
Tahâvî, Ebû Ca'fer 61, 154, 155, 198-200
Tâhirîler 365, 368
tahrîf (hadiste) 222, 223, 270
taht 277
taklid (fıkıhta) 50, 58, 59, 63, 66 (ayrıca bk. imam; intisap)
takvâ 8, 73, 123
talebü'l-hadîs 90, 130, 268, 295, 297; ayrıca bk. hadis peşinde koşmak
Talha b. Muhammed eş-Şâhid 111-113, 115-117, 121-125, 130, 131, 196
ta'lîka 58, 60, 64
et-Târîh (Ebû Zür'a ed-Dımaşkî) 171
et-Târîh (Halîfe b. Hayyât) 171-176, 180, 194, 195
et-Târîh (Yahyâ b. Ma'în) 202
Târîhu Bağdâd (Hatîb el-Bağdâdî) 78, 109, 110, 177, 198, 199, 219, 226, 313, 316, 321
Târîhu Dımaşk (İbn Asâkir) 110, 320
Târîhu'l-İslâm (Zehebî) 10, 219, 313, 343, 353, 369
et-Târîhu'l-kebîr (Buhârî) 171
Târîhu Nîsâbûr (Hâkim en-Nîsâbûrî) 93, 273, 351, 353, 357, 360, 361
Târîhu's-sûfiyye (Sülemî) 97, 246, 312, 341, 342, 354, 364, 368
Tarsus, 86, 250, 252, 336
tasavvuf/Tasavvuf 5, 6, 8-10, 23, 24, 233, 241, 242, 330, 343, 351; ~ karşıtlığı 259, 260 311; ~ tarihi, 8, 312, 313,

325, 351, 352 (ayrıca bk. Ebû Nuaym el-İsfahânî); ~ ve *edeb* (edebiyat; saray kültürü) 283, 298 (ayrıca bk. *edeb*); ~ ve Melâmetiyye (Nîşâbûr/Horasan'da Tasavvuf) 233, 241, 242, 261, 309, 349-372 (ayrıca bk. Belh; Ebû Osman el-Hîrî; Melâmetiyye); ~ ve mistisizm (farklı mistik ekol ve gelenekler) 231, 233, 234, 239, 247, 259-261 (ayrıca bk. mistisizm); ~ ve zühd geleneği, 239, 247, 248, 253, 261, 310, 348 (ayrıca bk. zühd); ~un meşruiyeti / sünnîliği 68, 260, 311, 312; **klasik (Sünnî/Cüneydî)** ~ 68, 69, 97, 98, 233, 241, 253, 258-261, 265, 302, 309, 311, 327, 328, 343, 357, 359 (ayrıca bk. Cüneyd-i Bağdâdî; içe dönük mistisizm; Sünnî); **klasik ~ öncesi** (itibarsız) **Sûfî gelenek** 275, 278, 298, 328, 330, 338, 340, 343 (ayrıca bk. Sûfî/ler); **klasik** (Sünnî/Cüneydî) **~un öncüleri** bk. Sûfî/ler; **klasik ~ ve *el-emr bi'l-ma'rûf*** bk. *el-emr bi'l-ma'rûf*; klasik ~ ve Eş'arîlik 98, 261, 279, 358, 372; klasik ~ ve fıkıh bk. fıkıh; klasik ~ ve hadis rivayeti 300, 309, 311-320, 323; klasik ~ ve Hanbelîler 259-279, 298, 299, 300, 314, 343, 348 (ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel; dindarlık; ehl-i hadîs); klasik ~ ve Hanefî mezhebi 98, 279, 370; klasik ~ ve Mu'tezile bk. Mu'tezile; klasik ~ ve Şâfiî mezhebi 260, 367, 372 (ayrıca bk. Şâfiî mezhebi); klasik ~ ve zühd 310, 348; **klasik ~un** silsilesi 309, 325; klasik ~'un vatanı (Irak) 325, 327, 349, 350, 366 (ayrıca bk. Bağdat; Basra); klasik ~'un özü ve kaynağı (ılımlı-akılcılık) 68, 97, 98; **teosofik** ~ 240; ayrıca bk. Mekke; Mısır; mistik; mistisizm; sahâbe; Suriye

tasvîr (= *tecsîm*) 286

Tâvûs b. Keysân 191

Tayâlisî, Ebû'l-Velîd 320

te'âkul 304

tebeü't-tâbiîn 331

Tebsîru'l-müntebih bi tahrîri'l-"Müştebih" (İbn Hacer el-Askalânî) 10

tecerrade 217

tecrîd 217

tecsîm 286

tedlîs 155

tedris (= düzenli fıkıh eğitimi) 58, 63, 64, 66; ayrıca bk. fıkıh eğitimi; halefiyet; *ta'lîka*

tedvin (fıkıh ilmi) 47, 59, 62

tefekkür 244, 277; ayrıca bk. Allah'ı düşünmek

tefsir 109, 274, 307, 314; ~ ilmi 23; ~ usulü 68

tehâlu' (= camide eğlenmek) 304; ayrıca bk. eğlence

tehavvuf 258; ayrıca bk. korku

Tehzîbü'l-kemâl (Mizzî) 313

Tehzîbü't-Tehzîb (İbn Hacer el-Askalânî) 290, 313, 316

tekaşşuf 258

tekfîr 78, 186, 249, 364

telaffuz; ~ (*halku'l-Kur'ân* bağlamında) bk. *lafz* doktrini; ~ (kıraat ilminde) 214

telâmîz (ihtisas öğrencileri dışındaki normal öğrenciler) 58; ayrıca bk. öğrenci

Temîmî, Kâsım b. Mansûr 125

tenessük 300; ayrıca bk. *nüsk/nüsûk*; riyâzet

teoloji 48, 87, 88, 98, 165, 206, 207, 363; ~k eğilimler/fırkalar 55, 134; ~k tartışmalar 164; akılcı ~ 130, 298, 301; felsefî-~k hareket 208; İslâm ~si 307; spekülatif ~ 290, 303; ayrıca bk. ehl-i hadîs; ehl-i re'y; ılımlı-akılcı;

teosofik Tasavvuf 240; ayrıca bk. Tasavvuf

terk; ~ (Allah dışındaki varlıkları) 244, 247 (ayrıca bk. Allah); ~ (dünyayı) bk. dünya; ~ (hadis ile meşguliyeti) 318, 322; ~ (mâlâyâniyi) bk. mâlâyâni

teşeyyu' 79, 95, 286; ayrıca bk. *müteşeyyi'*; Şîa; Şiî

teşhir cezası 124, 262

tevakkuf 278; ayrıca bk. *vakf* görüşü/tavrı

tevazu 301, 332; dışa dönük/zâhidâne ~ 295, 296, 335, 336; içe dönük/mistik ~ 240, 248, 336, 342, 365
tevekkül (zâhidler ve Sûfîlerin farklı tevekkül anlayışları) 248, 254, 255, 277, 294, 295, 302, 318, 350
Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs (İbn Kuteybe) 52, 161-163
Tevrat 335
Teymî, İbrahim b. Muhammed 108, 110, 120, 195
Thielmann, Jörn 43
tıp 274
ticaret 206; ~ yapmaya isteksiz/karşı olmak 337, 338 (ayrıca bk. geçim temini; kazanç; *Kitâbü'l-Hass ale't-ticâra*); İslâm dini/medeniyeti ve ~ 293 (ayrıca bk. şehir/lilik)
tilâvet (= sesli Kur'an okuma) 213, 334
Tillich, Paul 232
Tillier, Mathieu 39
Toorawa, Shawkat M. 21
toplanmak (ibadet ya da ilim için) 215, 269, 295, 300; ayrıca bk. *siyâha*
toplum; ~ içinde parazit olma 273; ~dan uzaklaşma eğilimi (ilk Sûfîlerde) 238, 326, 330, 332, 337, 338 (ayrıca bk. günahkâr toplumdan rücû); ahlakçı ~ anlayışı bk. ahlâk; sözleşmeye dayanan ~ 294
tövbe 80, 84, 186, 227, 228, 299
tradition-experts (= hadis uzmanları) 312
traditionalist; ~ (= ehl-i hadîs) 49, 76, 77, 135, 139, 140, 284-286, 289, 363 (ayrıca bk. *Hadith folk*); ~ *orthodoxy* (= ehl-i hadîs Sünnîliği) 108; ~ *piety* (= ehl-i hadîs dindardığı) 288; ayrıca bk. ehl-i hadîs; muhaddis
traditionalization (= ehl-i hadîse yakınlaşma) 54
traditionist (= muhaddis) 49, 77, 135, 136, 139, 289, 363; ~-*jurisprudent/s* 52, 135, 140 (ayrıca bk. muhaddis-fakihler); ~-*scholarship* 371; ayrıca bk. muhaddis
triads (= üçlü kategoriler) 270, 359
Tsafrir, Nurit 41, 43, 178, 198, 199
tûl-i emel 336
Turûgâbâdî 356
tuz 123
tübbân min şa'r 330; ayrıca bk. gömlek
Türk; ~ askerler 119; ~ komutan, 119; ~ler 119, 129; pagan ~ler 237, 368
Türk Dil Kurumu 9
Türkî, Abdülmecid 146, 169
Türkiye 22
Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 9
Türkufî, Abbâs 289
Tüster 250
tüvit takım 329; ayrıca bk. elbise

'ubbâd 309; *~ü's-sûfiyye* 362; ayrıca bk. âbid; *nüssâk*; *sûfiyye*; *zühhâd*
Ubeydullah b. Ahmed b. Gâlib 111, 112
Ubeydullah b. Mûsâ el-Absî 289
Ubeydullah b. Süleyman (Abbâsî veziri) 133
ulemâ 128, 172, 249, 284, 320; ~nın ittifakı 77; ~yı çekiştirmek 321 (ayrıca bk. ricâl tenkidi)
ulûhiyet 232
ulûmü'l-işârât 342; ayrıca bk. *işârât*
Urve b. Zübeyr 144
usûl-i fıkıh 60, 93, 94; ayrıca bk. fıkıh usulü
usûlüddîn 206; ayrıca bk. kelâm; teoloji
el-Usûlü'l-hamse 263; ayrıca bk. Mu'tezile'nin beş ilkesi
uydurma haber/hadis/rivayet 110, 199, 235
uzanıp yatmamak 304, 305
uzlaşma; ~ (= ehl-i re'y ile ehl-i hadîs arasında yakınlaşma) 25, 48, 51-57, 63-65, 70, 105, 148-155, 160, 163-165, 229; büyük ~ (Ehl-i sünnet'in teşekkülüne dair teori) 48, 67-70, 229
uzlaşmacı; ~ kelâm ve fıkıh anlayışı 98; ~ mistisizm bk. Cüneyd-i Bağdâdî; mistisizm
uzlet 332; ayrıca bk. toplum
uzmanlaşma 136, 207, 294, 300 (ayrıca bk. fıkıh; hadis); ~ (kıraat/Kur'an ilimlerinde) 216, 217, 317; ~ya dayanan mistik cemaat anlayışı bk. cemaat; ~ya karşı oluş 288

Übey b. Ka'b 227
ücret; ~ karşılığında dil öğretimi 218; ~ karşılığında hadis rivayeti 33, 51, 210, 218; ~ karşılığında Kur'an/kıraat öğretimi 215, 218; ~ karşılığında Kur'an'ın (mushaf) çoğaltılması 218, 338
üçlü kategoriler bk. mistik kategoriler

Vâbisî 111
Vadet, Jean-Claude 352
vahiy 5, 6, 165; ~ (Sünnet'in kaynağı) 162, 165; ~ kaynaklı bilgi 240; ~ kaynaklı hukuk 282, 298
vakf görüşü/tavrı; ~ (Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunda) 90, 109, 130, 182 (ayrıca bk. *halku'l-Kur'ân*); ~ (imanın mahiyeti konusunda) 87; ayrıca bk. tevakkuf; Vâkıfe
vakf ve ibtidâ 215
Vâkıdî, Muhammed b. Ömer 175, 211
vakıf; ~ denetçisi 346; ~ hukuku 145, 200
Vâkıfe 84; ayrıca bk. *vakf* görüşü/tavrı
vaktini boşa harcamak 296
varlık-yokluk (= *bekâ-fenâ*) 270
varlık-yokluk-varlık (= *bekâ-fenâ-bekâ*) 254, 270, 359
Vâsıf (Türk komutan) 119
Vâsık (Abbâsî halifesi) 101, 102, 105-107, 111, 112, 121, 123, 339
Vâsıtî, Ebû Bekir 242, 351, 357, 358
Vâsıtî, Ebü'l-Hüseyin 206, 207
Vâşecird 350
vecd 244, 245, 246
Vekî' b. el-Cerrâh 172, 174, 185, 186, 198
Vekîl, Muhammed b. el-Halef 110, 121, 178
veliahd 119
Velîd b. Abdülmelik (Emevî halifesi) 330
Velîd el-Avze 36
The Venture of Islam (M. G. S. Hodgson) 72, 73, 281
vergi 341
Verş, Osman b. Saîd el-Kureşî 209
el-Vesâyâ (Cüneyd-i Bağdâdî) 257, 301
vezir 70, 124, 128, 132, 133, 141, 207, 227, 228, 274
vird 239
Vogel, Frank E. 40

Wansbrough, John 71
Watt, Montgomery 23, 68, 69, 84, 292, 293
Weber, Max 232, 233, 249, 294, 295, 310, 349
Welch, A. T. 224
Wheeler, Brannon 40

yağ 123
yağmalama 228, 275
Yahia, Muhyddin 4
Yahyâ b. Ebû Zâide 199
Yahyâ b. Eksem 111, 113, 115-118, 121, 197, 264
Yahyâ b. Maîn 34, 39, 54, 202, 203, 321
Yahyâ b. Muâz er-Râzî 241, 242, 245, 362, 363
Yahya b. Muhammed ez-Zühlî bk. Zühlî
Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî 209
Yahyâ b. Saîd el-Kattân 172, 185, 186, 222
Yahyâ b. Yahyâ (Muvatta' rivayeti) 147, 170, 188
Yahyâ b. Yahyâ en-Nîsâbûrî 187, 362
Ya'kûb el-Hanbelî 250, 268
Ya'kûb b. Leys 368
Ya'kûb b. Şeybe 90
Ya'kûb ez-Zeyyât 346
Ya'kûbî 120, 126, 128
Yâkût el-Hamevî 35, 211
yalın ayak dolaşmak 235, 295, 296
yargı atamaları/teşkilatı 99, 101, 102, 107, 110, 111, 116-120, 123, 124, 131, 132, 134, 178, 196, 251; ayrıca bk. kadı; kâdılkudâtlık
yarın endişesi taşımak 296, 318; ayrıca bk. geçim temini
yas töreni 115
yazı; ~lı metinler 71, 156, 172; ~lı notlar ve ilim/rivayet 155, 215, 219-221, 319, 320, 327, 357, 363
yedi harf 224-226
Yedi Kıraat bk. İbn Mücâhid; kıraat

Yemen nüshası 225; ayrıca bk. Osman mushafı
Yeni Ahid 220
Yezîd b. Ebû Habîb 191
Yezîdî, Yahya b. Mûbarek 209
yiyecek 114; ~ ve zühd 336, 341
yol gösterici (= *hâdî*) 109
yorum 86, 88, 92, 170, 223-225, 229, 274, 278, 307 (ayrıca bk. tefsir); İslâm'ın farklı ~ları 5, 6, 8; ayrıca bk. dindarlık; fıkıh; re'y
yönetici/yönetim; zalim ~ler 366; ayrıca bk. iktidar; otorite; siyaset
Yûnus b. Abdûla'lâ 188
Yûsuf b. Ebû Yûsuf 174, 178
Yûsuf b. Esbât 288
Yûsuf b. Hâlid es-Semtî 172, 174, 177
yüksek kültür bk. *edeb*; saray
Yüksek Mahkeme 142
Yüksek Ortaçağ Sünnî sentezi 259
yünlü elbise (veya cübbe) giymek 123, 235, 242, 261, 310, 328-330, 335, 339, 342; ayrıca bk. elbise
yürümek bk. binek hayvanına binmemek

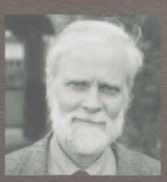
zâhid 86, 232, 266, 288, 300, 323; ~ devlet yöneticileri 123, 129; **~âne** cemaat anlayışı bk. cemaat; ~âne dindarlık bk. dindarlık; ~âne dünya görüşü / yaşantı 123, 128, 233, 234 (ayrıca bk. zühd); ~âne ilgi 246; **~ler** 9, 232, 235, 236, 239, 242-244, 252, 257, 261, 288, 326, 340, 354; ~ler ve hadis ilmi/rivayeti 130, 309-324, 331 (ayrıca bk. hadis ve zühd); ~ler ve iktidar karşıtlığı 330 (ayrıca bk. iktidar); ~ler ve Sûfîler (farklılık/gerilim) 232, 233, 245, 250, 251, 254, 255, 257, 309, 337; ~lerin maddî yardım (maaş/sadaka) beklentisi 249, 346 (ayrıca bk. geçim temini); aşırı ~ler 248, 296; cahil ~ler 300; kötü huylu ~ler 245; Hanbelî ~ler bk. Hanbelî zâhidler; ilk ~ler 237; ayrıca bk. mistik; Sûfî; Tasavvuf
zâhir 250, 270; ~î 131; ~î bilgi 245; ~î dinî pratikler 282; ~î düşünce (= lafızcılık) 131, 168; ~î hükûm 250; ~î ibadetler 258; ~î tevekkül 302, 318; ayrıca bk. bâtınî; Zâhirî
Zâhirî (~ fıkhı/mezhebi = Zâhirîler / Zâhirîlik / Zâhiriyye) 5, 65, 66, 69, 97, 139, 168, 274, 344, 345; ayrıca bk. Dâvûd ez-Zâhirî; erken dönem
Zâide b. Kudâme 172, 174, 212
Zaman, Muhammad Qasim 36
Zehebî 10, 62, 80, 89, 106, 247, 342, 344
zekât 322, 337
Zenc isyanı 252
zenci 191
zengin 329; ~lik 239, 341; ayrıca bk. fakirlik
zerâfet 206
Zeyd b. Sâbit 187
Zeydiyye/Zeydîlik/Zeydîler 6, 79, 80, 121, 122, 339
zındıklık 126, 331
zikir 241, 279, 317, 326, 333, 334, 337
zimmet suçu 112
Zimmermann, F. W. 38
zimmîler 341
zina 296, 297, 331
Ziyâû'l-Hatîb 97
Zûfer b. el-Hüzeyl 50, 177, 178, 198, 202, 203
zühd 8, 23, 73, 231-233, 235, 238, 263, 336; ~-ahlâk ilişkisi bk. ahlâk; ~ gösterisi 335 (ayrıca bk. dışa vurulan ~); ~ ve aile hayatı / geçim temini bk. aile hayatı; ~ ve mistisizm (klasik/Cüneydî Tasavvuf öncesi zühd geleneği) 231-258 (özellikle 231-233, 245, 248, 258), 261, 270, 279, 298, 310, 326, 327, 328; ~ ve siyaset 123, 248; ~ karşıtlığı (ilk Sünnîlerin) 335; ~ literatürü 333; ~de aşırılık 248, 296; dışa vurulan ~ 336, 342 (ayrıca bk. dış); **farklı ~ gelenekleri/tavırları** 5, 8, 24, 73, 235, 284, 288, 301, 302, 318, 328 (ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel; dindarlık;

Bağdat; Basra; Ebû Dâvûd es-Sicistânî; Ebû Hafs el-Haddâd; Ebû Hâtim el-Attâr; Ebû Osman el-Hîrî; ehl-i hadîs; Hamdûn el-Kassâr; Hanbelî zâhidler; Hanefî mezhebi; Horasan; Kûfe; Medine; Mekke; Mu'tezile; Nîşâbûr; sahâbe; Sûfyân es-Sevrî; Sünnî; Suriye; tâbiîn); ayrıca bk. mistik; Sûfî; Tasavvuf; zâhid
zuhurât 350
zühdiyât 334
Züheyr Osman Ali Nûr 36
zühhâd 239, 261, 309, 310, 370; ayrıca bk. zâhid
Zühlî, Muhammed b. Yahyâ 89, 91, 368
Zühlî, Yahyâ b. Muhammed b. Yahyâ (Haykân) 368, 369
Zührî, İbn Şihâb 144
Zünnûn el-Mısrî 232, 239-242, 244, 246, 248, 249, 251, 325, 339
Zysow, Aron 352

Hicretten sonraki yaklaşık üç asır içinde İslâm dünyasının belli başlı merkezlerinde yaşanan ilmî, fikrî, siyasî ve sosyal gelişmeler İslâm medeniyeti açısından öylesine derin etkili sonuçlar doğurmuştur ki, bu dönemi "İslâm medeniyetinin teşekkül dönemi" olarak adlandırmak kaçınılmaz hale gelmektedir. Bu dönem boyunca, bir din olarak İslâm'ın, temel kaynakları Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in sünneti ışığında anlaşılması, yaşanılır hâle getirilmesi ve aktarılması uğrunda gösterilen çabalar daha sonraki yüzyıllarda yaşanacak gelişmelerin mihverini oluşturmuştur.

Melchert, bu kitapta bir araya getirdiğimiz makalelerinde bizleri, 2-4./8-10. yüzyıllarda İslâm dünyasının en önemli ilim, düşünce ve siyaset merkezlerinde, yani Basra, Bağdat, Kûfe, Medine ve Nîşâbur'da bir ufuk turuna çıkarıyor. Amacı, İslâm medeniyetinin teşekkülünün tüm süreçleriyle yaşandığı coğrafyalarda, "Ehl-i sünnet" adı verilen İslâm anlayışının, daha doğrusu bu anlayışın özünü oluşturduğunu düşündüğü temel esasların çeşitli ilim gelenekleri içerisinde nasıl şekillendiğini belirlemek. Melchert söz konusu ilimler arasında alan ayrımına gitmeksizin, ehl-i hadîs ile ehl-i re'y arasındaki mücadele ve etkileşimi merkeze alarak erken dönem İslâm ilim tarihine bütüncül bir nazarla bakmaya çalışıyor. Şüphesiz kendi penceresinden, içine girip anlamaya çalıştığı dünyaya dair sahip olduğu öncül, birikim ve araçlarla. Melchert bu makalelerde ele aldığı konuları nihai bir çözüme kavuşturmasa da, ilginç ayrıntı ve bağlantılara işaret etmek suretiyle İslâm ilimlerinin erken dönem tarihine dair bilgilerimizi sorguluyor, zenginleştiriyor, derinleştiriyor ve yapılacak daha ileri araştırmalar için önemli ipuçları sunuyor.





Christopher Melchert, Pennslyvania Üniversitesi'nde George Makdisi'nin danışmanlığında hazırladığı "The Formation of the Sunni Schools of Law: 9th-10th Centuries C.E." adlı teziyle doktorasını tamamladı (1992). 2000 yılından itibaren İslâm ilimlerinin farklı alanlarında Oxford Üniversitesi'nde dersler verdi ve 2014 yılında aynı üniversitede Arap Dili ve İslâm araştırmaları profesörü ünvanı aldı.

9 789752 484221