



**KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW**

**Ramazan Özmen. *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi.*  
Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018, 414 sayfa.**

İsmail ÇELİK\*

Türk akademisinde hadis alanına dair birçok eser telif edilse de bunlar arasında Hanbelîlik ile ilgili eserler yok denecek kadar azdır. Ramazan Özmen'in Hanbelî usûlcülerinin hadis metodolojilerine dair eseri, Türkiye'de Hanbelî usûlcülerinin hadis anlayışına dair ilk çalışma olma özelliğini taşır. 2004 yılında tez olarak savunulan eser, 2018 yılında kitap olarak okuyucuya sunulmuştur. Hanbelî mezhebinin usûl anlayışıyla ilgili bazı fikirler sunması bakımından önemli olan eserin Giriş bölümünde yazar, Hanbelî mezhebinin doğuşu ve literatürünün oluşmasına, Arap ve Batılı araştırmacılar tarafından Hanbelîlik ile alakalı yapılan çalışmalara, Birinci Bölüm'de Hanbelî usûlcülere göre mütevâtir haber ve haber-i vâhid ile ilgili konulara, İkinci Bölüm'de ise râvi ve rivayet ile ilgili bazı meselelere değinir.

Yazarın, yer yer ilginç ve anlaşılması güç bazı iddia ve ifadeleri vardır. Nitekim Giriş'te mezhepler arasındaki farkın, "basit bir metodoloji farkı" olduğunu iki yerde tekrarlayan (s. 44, 49) yazar, metodoloji farkının gerçekten bahsettiği kadar önemsiz olup olmadığını kanıtlamaz ve bu küçük metodoloji farkının ne olduğuna değinmez. Bir başka yerde Ahmed b. Hanbel döneminde ulemanın çoğunluğunun Mu'tezilî olduğunu iddia edip dönemin ulemasını gruplara ayırırken farklı kavramlar kullanır. Mu'tezilî düşüncüyü benimseyenler "entelektüel aydın tipi", geleneği savunanlar "halk tipi âlim", Ahmed b. Hanbel ve onun gibi düşünenler de "muhafazakâr ulema" olarak betimlenir (s. 36).

Birinci Bölüm'de yazar, geniş denilebilecek bir şekilde mütevâtir ve haber-i vâhid konularını inceler. Mütevâtir kavramının nasıl oluştuğu, hadis literatürüne nasıl girdiği gibi meselelere değinilmeyip kavramın tarihî gelişiminin izi pek sürülmez. Mezkûr kısımda özellikle Ebû Ya'lânın (ö. 458/1066) *el-Udde* isimli eserinden uzun tercüme yer aldığı ve yazarın bu konularla ilgili çok az değerlendirmede bulunduğu belirtilmelidir (s. 139-44, 160-3, 202-6). Kur'an'ın ve klasik İslâm literatürünün çizdiği peygamber imajlarının birbirlerinden çok farklı olduğunu iddia eden yazar ilgili literatürde peygamberin portresinin, attığı her adım mucize olan, etrafındaki insanlara sürekli mucizeler gösteren biri olarak çizildiğini belirtir (s. 108-9). Ancak mezkûr literatürde peygamberin sürekli mucize gösteren biri olarak tasvir

\* Doktora Öğrencisi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı,  
[celiki18@29mayis.edu.tr](mailto:celiki18@29mayis.edu.tr)  
Orcid: 0000-0002-7938-9156

edildiği yönündeki iddia gerçeğe pek uyuşmaz. Bir başka yerde “men kezebe aleyye” hadisinin, isnâdla rivayet edildiği için mütevâtir olamayacağını, çünkü bir bilginin isnâdla rivayet edildiği takdirde mütevâtir olmasının mümkün olmadığını iddia eder (s. 121-2). Ancak lafzen mütevâtirde isnâd şart olmasa da isnâdın olması o haberin mütevâtir olmasına engel değildir. Bir başka yerde de Muâz hadisinden kıyasla ilgili bir hususun çıkarılamayacağına delil olarak hadiste içtihad kelimesinin zikredildiğini ve kıyasın yer almadığını söyler (s. 192). Ancak İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) kullanımında görüldüğü üzere<sup>1</sup> erken dönemde kıyas ve içtihadın eş anlamlı olarak kullanıldığını dikkate almaz. Devam eden cümlelerde yazar, mezkûr hadisten kıyasla ilgili bir hüküm çıkmayacağına dair ise şayet kıyas kastedilmiş olsaydı içtihat yerine kıyas kelimesinin kullanılmış olması gerektiğini söyler (s. 194).

Kelvezânî'nin (ö. 510/1116) Hâricî veya Kaderî olarak itham ettiği râvilerle ilgili yorumunda yazar, onların Hâricî veya Kaderî olarak itham edilmelerine dair sebeplerin ortaya konulmadığı sürece bu iddianın sübjektif bir değerlendirme olarak kalacağını belirtir. Ancak kendisi ilgili râvilerin biyografilerini kısaca aktarırken, bu iddialarla ilgili klasik dönemde zikredilen ifadeler neredeyse hiç değinmez ve Kelvezânî'nin onları neden bu şekilde kabul ettiğine, başka Hanbelî usûlcülerinin de aynı tutum içerisinde olup olmadıklarına işaret etmez (s. 233-43).

İkinci Bölüm'de yazar, râvi ve rivayetle ilgili meseleleri ele alırken başlıklandırmada Ebû Ya'lânın eserindeki şablona uymuş ve oradaki başlıkları eserinde incelemiş, tercüme ettiği başlıkların altındaki ifadeleri de -muhakkik dipnotları dâhil olmak üzere- olduğu gibi Türkçeye aktarmıştır (s. 206-29, 299-302). Ebû Ya'lânın, hakkında örnek veya geniş açıklamalar vermediği başlıklar çok kısa tutulmuş ve diğer usûlcülerin eserlerinde bu başlıkların yer alıp almamasına temas edilmemiştir (s. 216, s. 217). Bazı başlıklar ise birbirinin tekrarı gibidir. Örneğin “Râvide Aranan Şartlar” başlığı altında yer alan “Âdil Olmak” ile “Cerh Tâdil Meseleleri” başlığı altındaki “Âdil Olduğu Bilinmeyen Kişinin Haberi” başlıkları birbirleriyle ilişkilidir.

Tedlisle ilgili değerlendirmelerinde yazarın, müdellis râvilere karşı sert bir tutum takındığı görülür. O, Ebû Ya'lâ ve İbnü'n-Neccâr'ı (ö. 972/1564) tedlîs hususunda “mütesâhil” oldukları için eleştirir (s. 345-6). Ancak yazar, sika olarak nitelenen râvilerin de tedlîs yaptıkları ile alakalı bir şey söylemez ve Alâî'nin (ö. 761/1359), tedlîsi beş kısma ayırarak ele aldığını, kendisinden sonra gelen usûlcülerin de neredeyse aynı şekilde bu taksime tâbi olduklarını gözden geçirir. Hâlbuki klasik hadis usûlüne göre tedlîs mertebelerinden sadece birisi reddedilirken bazılarında da râvilerin tedlîs yaptıkları kişilerden sadece semâ'larını tasrih ettikleri rivayetleri kabul edilir.<sup>2</sup> Dolayısıyla tedlîs yapan bir râvinin rivayetlerini hemen reddedilmesi doğru bir yaklaşım değildir.

1 Şâfiî, *er-Risâle* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire: Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1938, s. 477.

2 Alâî, *Câmi'ut-tahsil* (nşr. Hamdi Abdülmecid es-Silefi), Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986, s. 113-4.

Sonuç kısmında, fıkıh usûlcülerinin, hadisle ilgili birçok noktada hadis usûlcülerinden daha metodik ve sistematik olduklarını iddia eden yazar (s. 376), eser boyunca bu söylediğini ispatlayacak herhangi bir şey sunmaz. Üstelik bu iddianın haklılık payı da tartışmaya açıktır. Çünkü eserde, bazı konular Hanbelî usûlcülerinin tamamı tarafından ele alınmamış veya onlar aynı konuda farklı şeyler söylemişlerdir. Ayrıca eserinde fıkıh usûlcüleriyle hadis usûlcüleri arasındaki farklara değinmeyen Özmen'in böyle bir yargıya nasıl vardığı da bilinmemektedir. Burada yapılması beklenen işlem, fıkıh usûlcülerinin hangi konularda yenilikler getirdikleri ve ne gibi durumlarda hadis usûlcülerinden farklı düşündüklerinin ortaya konulmasıydı. Ancak eserde, yalnızca Hanbelî fıkıh usûlcülerinin râvi ve mervî hakkındaki görüşleri yer almaktadır. Bir başka yerde Hanbelîlerin, Hanefî ve Mu'tezilî âlimler gibi metin tenkidine önem verdiklerini ifade eder (s. 386). Ancak eserde metin tenkidıyla ilgili herhangi bir başlık yer almaz ve metin tenkidine dair hiçbir konuya değinilmez.

Eserde birtakım teknik sorunlar da vardır. Örneğin yazarın, aynı kişilerin vefat tarihlerini eser boyunca sık sık tekrarlamış, hatta bazı sayfalarda üç kere kaydetmiştir (s. 33, 75-6). Bazı vefat tarihleri de yanlış verilir. Nitekim Şu'be'nin 160 olan vefat tarihi 159 (s. 193), A'meş'in 148 olan vefat tarihi 147 (s. 239), Saîd b. Ebû Arûbe'nin vefatı bir yerde 150 (s. 235), bir başka yerde de 156 (s. 364), Abdülvaris b. Saîd'in 180 olan vefat tarihi 108 (s. 236), Seleme b. Küheyl'in 122 olan vefat tarihi 121 (s. 240) olarak verilir. Yazar, hakkında ihtilaf olan ve *DÎA*'da 103 olarak tercih edilen Atâ b. Yesâr'ın vefat tarihini 94 olarak verir ve genel kanaatin de bu şekilde olduğunu söyler (s. 234). Muhammed Ebû Zehra'nın sehven 1874 olarak verilen vefat tarihi (s. 152) de aslında 1974'tür. Bir başka yerde "Ancak İbn Teymiye, İmam Ahmed'in oğlu Abdullah'ın, bu sözü söyleyenin İbn Batta (ö. 387) olduğunu söyler" şeklinde bir ifade nakleder (s. 277). Fakat bu doğru bir bilgi değildir. Çünkü Abdullah b. Ahmed 290 yılında vefat etmiş, İbn Batta ise 304 yılında doğmuştur.

Hadis tahrirlerinde de yazar pek özenli değildir. Örneğin eser boyunca hadis kaynaklarına yapılan atıfların yazarın kullandığı eserlerin muhakkiklerinin dipnotlarından alındığı görülür. Özellikle Ebû Ya'lâ'nın eserinde muhakkiklerin vermiş olduğu dipnotlardaki hadis tahrirlerini verirken orada yer alan kaynakların sıralamasını dahi değiştirmez ve dipnotlarda bulunan numaraları olduğu gibi aktarır (s. 139, 170, 215, 305). Bir başka yerde de havz-ı kevserden söz ederken ilgili hadislerin tahririni yapmak yerine hadislerin bulunduğu eserlere bakmak için *Condordance*'ı kaynak olarak gösterir (s. 122).

Yazar, şahıs isimleri ile nisbeleri genelde isabetli olarak kaydetmişse de yer yer hatalara düşmüştür. Nitekim Attâb b. Esîd "Attâb b. Üseyd" (s. 136), Eşyem ed-Dıbâbî "Eşyem b. ed-Dıbâbî" (s. 140), Ya'kûb b. Ebî Seleme el-Mâcişûn "Yakub b. Seleme el-Mâcişûn ve Yakub b. Selm el-Mâcişûn" (s. 166), Simâk "Semmâk" (s. 209, dp. 477), Rubeyyi' bint Mu'avviz "Rabî binti Muavvez" (s. 214, dp. 503), el-Mülâî "el-Melâî" (s. 234), Saîd b. Ebî Arûbe "İbn Arûbe, Saîb b. Ebî Arûbe, Saîd İbn Arûbe" (s. 234, 364), el-Hemdânî "el-Hemedânî" (s. 238), Vekî' b. el-Cerrâh b. Melîh "Vekî' b. el-Cerrâh b. Müleyh" (s. 240), Abdil'uzzâ "Abdil-İzzi" (s. 298),

Rebîa b. Ebî Abdurrahman “Rabîa b. Abdurrahman” (s. 306), Abdullah b. Zeyd b. Amr el-Cermî “Abdullah b. Zeyd b. Ömer el-Cürmî” (s. 318, dp. 329), Ömer b. Ali b. Mukaddem “Ömer b. Ali b. Mikdem” (s. 346), Amr b. Hikâm “Amr b. Hakkâm” (s. 351), Abdülaziz b. Ebî Ravvâd “Abdülaziz b. Ebî Ruvvâd” (s. 355) olarak verilir. Yine Saîd b. Ebî Arûbe’nin künyesi bir yerde Ebu’n-Nasr (s. 235), bir başka yerde de Ebu’n-Nadr (s. 364, dp. 477) olarak verilir ki doğrusu Ebû’n-Nadr’dır.

Yazarın, yer yer tercümelerde hata veya eklemeler yaptığı da görülür. Nitekim “...bu konuda bize gelen haberlerin zayıflığından değildir” (s. 108) şeklindeki cümlede yer alan “zayıflık” ifadesi Ebû Ya’lânın metninde yer almaz. Bir başka yerde Ebû Ya’lânın, istidlalin bilgi gerektirmesine dair zikrettiği sebeplerden dördüncüsünü yazar, “Tek kişinin haber vermesi ve birçok kimsenin de onu kendisinden işittiğini ve onlardan hiç kimsenin de bunu inkar etmediklerini iddia etmesi” şeklinde tercüme eder (s. 161) ve ileride de Ebû Ya’lânın bir “kısır döngü” içerisine girdiğini söyler. Ancak ifade “Tek kişinin bir haber verip ve birçok kimsenin de o haberi kendisinden işittiğini iddia etmesi, onların da bunu yalanlamaması/inkâr etmemeleri” şeklinde olmalıdır. Zira ibarede yer alan “onların da yalanlamaması” şeklindeki ifade, “işittiklerini” şeklinde başlayan cümlenin matufu değildir. Dolayısıyla tercümede bunu, haberi verenin iddiasına dâhil etmek yanlıştır. Tercüme bu şekilde olduğu takdirde ortada bir kısır döngü olmadığı da görülecektir.

Kitabın kaynak kullanımında yer alan bazı sorunlara da değinilmelidir. Yazarın, kitabında İmam Şâfiî’den yer yer söz etmesine rağmen onun eserlerine bir işaretle bulunmadığı görülür. Ahmed b. Hanbelî’nin görüşlerini derleyen kişi olarak bilinen Ebû Bekir el-Hallâl’a (ö. 311/923) eserde hiçbir atfın yer almaması da dikkat çeken bir husustur. Yine Hanbelîlikle ilgili birçok kaynak eseri tanıtmamasına rağmen bu eserlerden çok azına kitabında başvurulur. Ayrıca George Makdisi’nin (ö. 2002) *Ibn ‘Aqil: Religion and Culture in Classical Islam*’ı (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997) ve Nimrod Hurtviz’in *The Formation of Hanbalism*’i (London: Routledge Curzon, 2002) gibi önemli eserlerden de faydalanmadığı anlaşılmaktadır. Yazar, kitabın birinci bölümünde ele aldığı mütevâtir haberle ilgili telif edilen Hüseyin Hansu’ya ait *Mütevâtir Haber* (Van: Bilge Adam Yayınları, 2008) isimli esere de başvurmamıştır. Yine ikincil kaynakların kullanılması ve bu eserlerin dipnotlarda yer almasına rağmen kaynakçada bulunmaması da ayrı bir sorundur. Örneğin yazar, Cüveynî’ye (ö. 478/1085) ait bir bilgiyi Hüseyin Güleç’ten (s. 92), İbnü’l-Murtazâ’ya (ö. 840/1437) ait bir ifadeyi Hansu’dan (s. 153), İzzet Derveze’nin (ö. 1984) bir konuyla alakalı görüşlerini de Kırbaşoğlu’ndan (s. 289) aktarır. Ancak bu ikincil kaynaklara dipnotlarda yer verirken kaynakçada zikretmediği de belirtilmelidir. Bir başka yerde Süyûtî’nin (ö. 911/1505) *Tedrîbü’r-râvî*’sindeki bir bilginin kaynağı olarak İbnü’n-Neccâr’ın eserindeki muhakkik dipnotunu gösterir (s. 368-9). Bu gibi durumlara eserde sıkça rastlanır.

Yazarın eserde net bir metot önermediği, Hanbelî usûlcülerinin hadis usûlüyle ilgili ifadelerini neredeyse birebir tercüme ederek konuları işlediği görülmektedir. Ancak böyle bir

çalışmada Hanbelî usûlcülerin yaşadığı zaman ve coğrafi farklılıklar dikkate alınarak mezhep içerisinde usûle dâir değişimlerin izinin sürülmesi beklenirdi. Özmen girişte, Hanbelîlik içerisinde bir damarın Ehl-i hadîs ve Şâfiîlere, diğer damarın da Ehl-i rey ve Hanefîlere yakın olduğunu söylese de (s. 21) eser boyunca bu yakınlıklara neredeyse hiç temas etmez, diğer mezhep ve ekollerin usûl kitaplarına başvurarak arada ne gibi farklar olduğuna değinmez ve tarihsel gelişimi de yakalayamaz. Yine Ahmed b. Hanbelî'den zaman zaman birbirine zıt görüşler geldiğine işaret eder, ancak bu görüşleri tarihlendirmez.

Yukarıda bütün zikredilen problemlere rağmen Hanbelî usûlcülerinin hadislerle ilgili meseleleri ele almalarına dair müstakil bir çalışma yapılması sevindirici bir adımdır. Bununla birlikte Hanbelî hadis anlayışının tarihî seyri, kırılma noktaları ve öncü şahsiyetlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için daha fazla çalışma yapılmasına ihtiyaç duyulduğu bir gerçektir.