

## METODOLOJİK BİR DİNİ YAKLAŞIM OLARAK EHL-İ HADİS

*Bayram Çınar\**

### Özet

İslam Mezhepleri'nin sınıflandırılmasına ilişkin birbirinden farklı birçok çalışma yapılmıştır. Farklı kriterlerden hareket edilmesi sebebiyle bir ekol farklı eserlerde, farklı ekol çatısı altında ele alınabilmiştir. Çoğu zaman bu tasnif farklılıkları, çeşitli değerlendirme sorunlarına da yol açmıştır. Bu anlama sorunları, çeşitli algılama sorunlarını da beraberinde getirir.

Bu çalışmada akıl-nakil üzerinden yapılan bir değerlendirme ile Ehl-i hadis olarak bilinen ekolün hangi ekolleri çatısı altında bulundurduğunu tespit etme çabası güdülecektir.

Anahtar kavramlar: *İslam Mezhebi, Mezheb, Akıl- Nakil, Ehl-i Hadis, Ehl-i Sünnet,*

## AHL AL HADİTH AS A METHODOLOGICAL RELIGIOUS APPROACH

### Abstract

Many attempts have been made on the classification of Islamic Sects. Due to the different criteria of the Historians of Sects, a school could be handled under different schools in different works. Often these classification differences lead to various perception problems. These classification problems bring along various evaluation problems.

In this research, a classification based on “Akl-Naql” will attempt to determine which schools are under the roof of the school known as Ahl al- hadith.

Keyword: *Islamic sect, Akl-Naql, Ahl al- Hadith, Ahl al- Sunna,*

### Giriş

İslam inanç ekollerine ilişkin çok farklı tasnif girişimleri olmuş ise de konuya ilişkin yapılan en kapsamlı tasnif, *akıl-nakil* ilişkisi temelinde yapılanı gibi görünür. İbn Teymiye bu ayrımı, *aklî-şer'î* olarak ifade eder (İbn Teymiyye tarih yok, 72). Bu girişimlerden Şîî-Sünnî ayrımı ise imamet sorununa ekollerin yaklaşımları temelinde yapılan bir tasniftir (Eş'arî 1980, 2-5). Bu tasnif denemelerinden bir diğeri de kader sorunu üzerinden yapılan Cebriye-Kaderiye şeklinde ki bir tasnif denemesidir (el-Bağdadî). Başarılı ya da başarısız bir sınıflama olmasından bağımsız olarak tüm bu tasnif denemelerinin, daha sistematik ve anlaşılabilir bir Mezhepler Tarihi görünümü elde etmek amacı güttüğü ise varsayılabilir.

Mücessime, Müşebbihe kavramları ise muhtemelen Allah'ın sıfatlarına ilişkin değerlendirmeler temelinde yapılmış kısmen başarısız bir tasnif çabasının eseridir. Bu tasnif, çatısı altında bulundurduğu akım temsilcilerinin Allah tasavvurunun insan biçimci ve cisimci bir tasavvur olduğunu ima eder. Onlara ilişkin bu yargımız kavramların uyandırdığı çağrışım sebebiyledir ve tasnif bu yönüyle başarılıdır. Fakat bu tasnifte 'öteki' konumunda olan ve değerlendirmenin kendisine yaslandığı kavramın, Mezhepler Tarihi metinlerine yansımamış olması sebebiyle tasnifi başarısız olarak değerlendirilmiştir.

Mezheplerin ayrışmalarına sebep olan fikir ve yaklaşımların belirginleştirip, *efradını câmi, ağyarını mani* bir görünüme kavuşmaları açısından tasnifler önemlidir. Daha sistematik ve daha anlaşılabilir bir tablo elde etmek, ekollere sınır çizmek ve onlara daha tanınır bir sunum sağlamak, bu

\* Dr., Gazi Mesleki Eğitim Merkezi (Öğretmen) [kocacinarby@gmail.com](mailto:kocacinarby@gmail.com) , Tel: 0506 892 63 96, Orcid: 0000-0002-4886-7610

tasnif çabalarının en önemli amacı olmuştur. Bu bağlamda konuya ilişkin çok daha farklı tasniflere gitmek mümkün görünse de gelinen noktada İslam Mezhep geleneklerini okuma çabasına ilişkin en kullanışlı ve kapsamlı tasnifin akıl – nakil ilişkisi üzerinden yapılan tasnif olduğu, söylenebilir.

Mezhepleri tasnife yönelik tüm teşebbüsler, bir dualizmden esinlenir ve birini öteki üzerinden tanımlama esasına dayanır. Bu yaklaşım, *tek doğrucu* bir anlayışın alana bahşettiği bir görünümdür (Eren 2017). Bu durum büyük orandan yetmiş üç fırka hadisinin bir gereği olarak gelişen *kurtuluş* *ermiş fırka* anlayışının eseridir (el-Bağdadî tarih yok, 23-27).

Öte yandan, İslam kültür geleneği, mezhepler öncesi evrede tek bir anlayışın var olduğu kurgusuna dayandığı için, mezhepleşme olgusunun ana gövdeden kopmalar yoluyla gerçekleştiği varsayımını bir ilke olarak kabul eder. Kaldı ki bu algı tarihsel veriler tarafından da desteklenen bir yaklaşımdır. Bu dönem mezhepler öncesi evre olarak ifade edilen sembolik bir dönemdir. Bu dönem tek kutuplu bir toplumsal yapılanmayı işaret eder ve bir fırkalaşmadan bahsedilemez. Alana ilişkin tüm bu algıların bir sonucu olarak günümüzde ise çift kutuplu bir İslam kültür haritası ortaya çıkmıştır. Sözü edilen bu çift kutupluluk, ana gövdeyi oluşturan ana akım ve onlardan ayrılanlar olarak ifade edilebilir.

Ekollerin, İslam geleneğinde akılcı ve nakilci bir düzlem üzerinde algılanmaları, onların dini metinler karşısında takındıkları tavır ile bağlantılıdır. Akılcı çizgi, kelam ekolleri arasında temsilcileri bulunan mezhepler olarak görülmüştür (Şehristânî 1992, 80,81). Nakilci çizgi ise; Eş'arî tarafından ehli-i hadis olarak, Şehristânî tarafından ise *selef* olarak ifade edilen gelenek çatısı altında, varlıklarını sürdürmüşlerdir.

Bu nakilci yapının ayırt edici bir özelliği; aklı önceleyen bir yaklaşımı temsil eden Kelam karşıtı olmalarıdır (İbn Kudame 1990, 27,34). Fakat bu akımın temsilcileri Kelam karşıtı olmalarına karşın, dini bir yaklaşım sergiledikleri ve dini metinleri yorumdan kaçınırsalar bile; metin okumalarından ulaştıkları dini bir senteze sahip oldukları için, Kelam ile bir biçimde ilişkili görülmüşlerdir.

Öte yandan; Makalât tarzı eserlerin erken örneklerinde; ehli-i hadis, ehli-i sünne kavramları eşanlı ve birlikte kullanılmıştır (Eş'arî 1980, 211). Fakat bu akım mensuplarının dinî algıları ve dinî metinlere yaklaşımlarına karşın, onların ehli-i sünnet olarak değerlendirilmesine eleştiriler de yöneltmiştir (el-Cüşemî 1995, 32,33). Bu durum ise onların Kelam içerisinde değerlendirilmesini kaçınılmaz kılmaktadır.

Ehli-i hadis olarak ifade edilen bu yapının, dini metinlere yaklaşımının bir sonucu olarak; sıfatlar konusundaki tutumları Mu'tezile ekolü tarafından eleştirilir. Bu değerlendirmelerin neticesi olarak; Mu'tezile onları *sıfatiye* olarak isimlendirme yoluna giderken, sıfatlara ilişkin tavrı sebebiyle Mu'tezile ise bu akım temsilcileri tarafından *ehl-i ta'til* ya da *muattula* olarak isimlendirilir (Şehristânî 1992, 79).

Sıfatlar konusuna tarafların yaklaşımını, selef denilen akımdan ayrılarak, mezhepleşme sürecinde bir milat olarak gören Şehristânî; bu bölünmede ümmetin ikiye ayrıştığı iddiasındadır. Buna göre metinleri lafızlara hamleden, *lafızcılar* ve metinlerin imkân verdiği ihtimaller çerçevesinde onları yorumlama yoluna giden *tevilciler* olarak, ayrıştığı yorumu yapar (Şehristânî 1992, 79). Fakat lafızcı grubun gelenek içerisinde pozisyonunu koruyan ana akımı temsil ettiği, ayrışmanın metinleri yorumlama çabası gösteren akımlardan geldiği, Şehristânî tarafından kaydedilir (Şehristânî 1992, 79).

Bu ilk ayrılıktan sonra ise yine metodolojik sorunlar sebebiyle, nasların *zahirlerine* hamledilmesi gerektiği anlayışıyla, ana gövdeden ayrılan başka gruplar olduğunu da yine Şehristânî kaydeder (Şehristânî 1992, 79). Buna göre metnin zahirine aşırı vurgu yapan gruplar olduğu gibi bu konuda teşbihe yönelen yapıların olduğunu varsaymak mümkündür (Şehristânî 1992, 79). Fakat bu farklılaşma selef içerisinde bir bölünmeyi sonuç verdiği ifade edilmemiştir.

Malik b. Enes, Ahmed b. Hanbel, Davud el- İsfahanî (ki o Zahirî ekolün kurucu ögesidir) ve Süfyan es-Sevrî ve onların bağlılarının bu ana gövdeyi temsil eden ve teville karşı mücadele eden grubu oluşturduğu ifade edilir.

Süreç içerisinde ana gövdeden ayrılan başka grupların da olduğu anlaşılmaktadır. Şehristânî; Kâlanisî, Muhasibî ve Eş'arî'yi bunlar arasında sayarken, Eş'arî'nin *sıfatiye*'den zaman içerisinde farklılaşarak, kendi ekolünü oluşturduğunu da not eder (Şehristânî 1992, 80).

Bu ayrışmanın nasıl olduğuna ilişkin örnek bir vakıa Vasıl b. Atâ'nın Hasan el Basrî'nin ders halkasından ayrılması prototip bir pratiğini temsil eder. Bir soruya üstadın –ki hoca ekolün söylemini temsil eder- geleneksel yaklaşımı ekol içerisinde birilerini tatmin etmez. Tatmin olmayan bu grup içerisinde farklı bir çözüm önerisi ortaya çıkabilir -ki bu nadir karşılaşılan bir durumdur- Vasıl b. Atâ örneğinde geleneksel cevapla yetinmeyen kendi çözüm önerisini ortaya koymuştur. Otoriteyi temsil eden hoca da bu muhalif sesin gelenek içerisinde ne anlam ifade ettiğinin değerlendirmesini yaparak, ya ekol dışı ilan eder ya da bu eleştiriyi yeterince güçlü bir tehdit olarak değerlendirmez ve muhalif ses akım içinde varlığını sürdürür. Vasıl örneğinde “*kad itezela Vasıl anna*” tavrı ile el- Basrî, Vasıl'ın bu çıkışının ekolün tölare etme potansiyeli dışında güçlü bir muhalefet olduğu kanaati ile onu ekol dışı ilan etmiştir (el-Bağdadî tarih yok, 35).

Görüldüğü kadarıyla, Şehristânî'nin, mezhepleşme olgusunu yorumlama biçimi; *eleştirilerine yapı içerisinde cevap bulamayan grupların, ana gövdeden kopmalar yoluyla, kendi ekollerini oluşturduğu* yönündedir (Şehristânî 1992, 79-81). Onun bu yaklaşımını isabetli bulan Bağdadî ise bu kopmaların sınırlı bazı gerekçelerini kaydetmiştir (el-Bağdadî tarih yok, 32-39, 275-278).

Biz, bu çalışmamızda ana gövdeden ayrışanları değil, ana gövde olduğu varsayılan *lafızcı* akımı ele alacağız. Böylece bu akımın temsil ettiği, metin okuma yaklaşımının sonuç verdiği dini anlayışın, tarihi süreçte nasıl şekillendiğini ortaya koymayı amaçlıyoruz. Bir çatı kavram olarak ehl-i hadis'in bütünlüklü homojen bir yapımı yoksa parçalı ve heterojen bir yapı mı olduğunu tespit etmeyi umuyoruz.

## 1. Ehl-i Hadis

İslam kültür geleneğinde nakilci söylemin ana gövdeyi temsil ettiği tezi, bir varsayımın sınırlarını aşar. Zira bu, kanıksanmış yaygın kabul tarihi olgularla da desteklenen bir yaklaşımdır (el-Bağdadî tarih yok, 32-39).

Kendilerini *ehlu'l-hak, ehlu'l-eser, ehl-i hadis, ehl-i Sünnet, ehlu's-sunne ve'l istikame, ehlu's-sunne ve'l cemaat, ehlu'l-ilm...* vb. kalıplar içinde sunan bu *nakilci* yapının; tüm kopmalardan sonra nasıl bir yapıya evrildiği, günümüzde yapısı içerisinde hangi yaklaşımları barındırdığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Bu akımın dini metinlere yaklaşım biçimlerinin nasıl bir söylemi sonuç verdiği ve ürettiği Müslüman tipolojisine ilişkin bir değerlendirme ise bu çalışmayı takip eden bir başka çalışmada ele alınacaktır. Bu çalışma, sözünü ettiğim çalışmanın girişi olarak düşünülmüştür. Çünkü orada zahiri Kerramî hatta Haşevî metinler, Müşebbihe ve Mücessime'den alıntılar ile ehl-i hadisin bir değerlendirmesi yapılacaktır. Okurun bu ilişkiyi daha net kavraması için böyle bir giriş öngörülmüştür. Hatta bu çalışma o çalışmanın başından alınarak kısmen genişletilmiş bir versiyonudur. Sözü edilen çalışma bitme aşamasına gelmiş, halen üzerinde çalışılmaktadır.

## 2. Ehl-i Hadis'i Oluşturan Yapılar

Mezhepler Tarihi geleneğinin teoride homojenmiş algısıyla yaptığı mezhep sınıflamasına karşın; pratikte onların her zaman homojen olmadıkları, hatta heterojen bir yapıya sahip oldukları görülür. Aynı mezhep çatısı altında, farklı alim gruplarının, lokal söylemler bazında genel yapıdan farklılaştıkları, her ekol içerisinde görülebilir (Şehristânî 1992). Mutezilî alimlerin, farklılaşan söylemleri bu yerel alim gruplarına örnek verilebilir. Bu durumun sahici bir ayrışma mı yoksa sentetik bir ayrıştırma mı olduğu ise Mezhepler Tarihi yazarlarının ekolleri yetmiş üçe tamamlama çabasında görülebilir (el-Bağdadî tarih yok, 32-39).

Sözü edilen bu rivayetçi yapının da homojen bir yapı mı yoksa bir çatı kavram olarak mı tasarlandığının tespiti, bu yüzden önemlidir. Zira *yetmiş üç fırka* hadisi olarak alanda yaygın ve otoriter metin, çatı bir kavramı değil, fırka yapısını ölçü alır. Burada kurtuluşa erecek bir tek fırkanın, *fırka-i naciye* olduğu ifade edilmiştir (el-Bağdadî tarih yok, 25).

Öte yandan *ehl-i sünnet* kavramı gelenek içerisinde çatı bir kavram olarak algılanmış görülüyor (İsferâyîni 1983, 188-196). Hiç değilse günümüzde bu dini yaklaşım, pratikte bir çatı ifade olarak Eş'arî, Matürîdî ve Selefi Hanbeli ekolü içine alan bir kavram olarak algılanır.

İslam mezhep geleneğinin bir çatı kavramı olarak ehl-i Sünnet'in ötekisi konumunda olanın ise *ehlu'l ehva* olduğu varsayılmış ve rivayet ehli olmayan, akılcı yaklaşımı niteleyen bir kullanım olmuştur (el-Bağdadî tarih yok, 26). Eş'arî, *ehlu'l ehva* kavramının ötekisi olarak *ehlu'l hak* ve benzeri birçok nitelemeye ek olarak, *ehlu's-sunne ve'l istikame* 'yi de kullanır (Eş'arî 1980, 473).

Dini metinlere lafızcı bir yaklaşımı ön gören nakilci akım(lar)ın, içeriğini analiz etmek, onlara dönük doğru bir sonuca ve bütüncül bir değerlendirmeye ulaşabilmenin gereğidir. Bu yüzden öncelikle bir içerik analizi yapılacaktır. Fakat bu yapı içerisinde ele alınacak akımların kendilerini ehl-i sünnet'e nispet etmiş olmaları, bizim onlara ilişkin kanaatimizin de onların doğru dini anlayışı temsil ediyor oldukları anlamı taşımaz. Bu yapıları aynı çatı altına almamız onların hakkı temsil ediyor oluşlarından bağımsız, onların bir bütün olarak *ehl-i hadis* ya da *ehlu'l- eser* şekliyle rivayetçi bir çizgiyi dini bir yaklaşım olarak sürdürmeleri sebebiyledir.

Şîi ekoller doğaları itibarı ile nakilci yapının bir ögesidir. İmamet fikri ekseninde ayrı bir yapılanma göstermiş olsalar bile, bu onların rivayet merkezli bir yapı oldukları gerçeği ile bir çelişki oluşturmaz. Öte yandan; *tecsim* ve *teşbihe* ilişkin görüşleri olan bazı Şîi gruplardan da söz edilmiştir (Nesefî 2004, 158). Hatta Bağdadî, onların teşbihe yönelen ilk ekol olarak görür (el-Bağdadî tarih yok, 198-200). Aslında Şîi düşünce, masum imam düşüncesi üzerinden, dinin tamamlanmadığı, aksine tamamlanmakta olan bir olgu olduğu tavrı göstermiştir. Bu yönüyle Şîi ekollerin nakilci/rivayetçi çizgi içerisinde ele alınmaları, onların metnin yaklaşımlarının bize sunduğu bir imkândır. Metne yaklaşımları itibarıyla nakilci çizgi içerisinde anılmayı hak eden Şîi ekol, gerek imamet gerekse rivayetlerin en önemli taşıyıcı ayağı ahabın bir kısmına yönelik eleştirileri sebebiyle genel akım rivayetçi söylemden farklılaşır (Eş'arî 1980). Bu durum onların rivayetçi olmalarını değiştirmese de Ehl-i hadis içerisinde onlara yer vermek kendi içinde farklı sorunlar barındırır. Bu tespitten sonra, Şîi anlayış çalışmamızın dışında tutulacak olsa da Şîi ekol doğası itibarıyla rivayetçi ve nakilci bir yapıdır. Dolayısıyla Ehl-i hadis'in doğal üyesidir. Fakat kültürel sebeplerle bu durum görmezden gelinmiştir.

Öte yandan dini metinlere lafızcı yaklaşımlarının, Müşebbihe, Mücessime ve Zahirî ekollerinin isimlendirilmesinde, onların bu yaklaşımlarına bir ima yapılmıştır. Buna ek olarak, bu ekollerin lafızcı bir dini metin okuması yaptıkları, bu anlayış çerçevesinde şekillendikleri ise yaygın bir kanaat olarak varsayılmıştır. Mezhepler Tarihi okumalarının bu kanaate kaynaklık ettiği hatta bu kanaatleri beslediği de söylenebilir.

Mücessime-Müşebbihe'ye onların Allah'ın sıfatlarına ilişkin görüşleri sebebiyle bu isimlerin verildiği, açıktır (Şehristânî 1992, 99). Fakat bu ekollerin isim olarak değil, nitelik olarak literatüre yansımış olması tasnifte bir kolaylığı beraberinde getirmesine karşın, konuya ilişkin bir başka handikapın da kaynağı olmuştur. Bu handikap, Müşebbihe ve Mücessime'nin tam olarak hangi yapıları ya da ekolleri içerisinde bulundurduğudur. Müşebbihe ve Mücessime arasındaki organik bağı ise Bağdadî sağlar. O, Kerramîye'yi Horasan Mücessime'si olduğunu söyler fakat Müşebbihe içerisinde değerlendirir (el-Bağdadî tarih yok, 189-197,198-201).

Bağdadî'nin Müşebbihe ile ilişkili olarak verdiği ipucu, onların bir grubunun Allah'ın zatını başka varlıklara benzettikleri, diğer bazılarının ise sıfatlarını başka varlıkların sıfatları ile benzeştirdikleri şeklindedir. Bu değerlendirmede O, zat itibarıyla tecsim ve teşbihe giden Şîi grupları ve Kerramiye'yi ve hatta sıfatlar sebebiyle Mu'tezileyi saymışken, yorum konusunda *tevakkuf* yapıp, bu anlama gelen rivayetleri aktarmaktan da geri durmayan ekol mensuplarını ise saymamıştır (el-Bağdadî tarih yok, 198-201). Bu yüzden, bu tasnifin tam olarak hangi ekolleri içerdiği net değildir.

Zahirî'lere ilişkin nitelemenin ise onların; nassın zahirinin uyandırdığı dışında bir anlam katmanını kabul etmemeleri sebebiyle olduğu ifade edilir (Şehristânî 1992, 79,80). Zahirî ekolün en bilindik isimlerinden İbn Hazm'a göre, "*nassın zahire haml edilmesini engelleyen bir başka nass, icma veya duyulardan kaynaklanan bir engel yoksa manayı zahire hamletmek gereklidir*" şekliyle ifade edilir (İbn Hazm 2017, 40). Buna göre Zahirî ekolün bu akıma aidiyeti ise kesindir (Goldziher 1982, 72). Fakat ekolünün kelama yatkınlığı yönünde İbn Hazm'a, özel bir parantez açmasına karşın; Goldziher, Zahirî akımın aslında bir fıkıh mezhebi olup, bir akaîd mezhebi olmadığı tespiti yapar (Goldziher 1982, 101-111). Öte yandan ekolün kurucusu Davud el İsfahanî ana gövdeyi temsil eden

öncü grup içerisinde sayılmıştır (Şehristânî 1992, 79). Fakat öte yandan Mezhep Tarihçilerinin, Zahirî ekolü bir itikadî mezhep olarak görmeye istekli olmadıkları da söylenebilir.

Mezhepler Tarihi kaynaklarında, sıfatlara ilişkin tutumları sebebiyle Ehl-i hadis içerisinde yer verilen Kerramî'lerin, gerek sıfatlara ilişkin tutumlarının tecsim ve teşbihe yakınlığı, gerekse nassın zahirine atıf yapan bir dinî yaklaşıma sahip oldukları için rivayetçi çizgide oldukları kabul edilmiştir (Şehristânî 1992, 81). Onlara ilişkin bu anlayış, Neseфі tarafından da kaydedilmiştir (Neseфі 2004, 159). Öte yandan bu ekolün, düşüncelerini sonraki kuşaklara aktaramadıkları dolayısıyla günümüzde temsilcileri olmadığı da ifade edilmiştir (Durguti 2018).

Şehristânî, Kerramî'leri, Sıfatiye olarak vasıflandırır (Şehristânî 1992, 92,99). Onları, sıfatiye içerisinde değerlendiren yaklaşıma ek olarak, Horasan Mücessime'si olarak değerlendiren Mezhep Tarihçileri de olmuştur (el-Bağdadî tarih yok, 29, 200). Öte yandan Eş'arî, onları müstakil bir Mezhep olarak değil, Mürcüye 'nin bir alt kolu olarak ele alır (Eş'arî 1980, 141).

*Haşviye* ya da *Haşeviye* olarak ifade edilen yapıların dini anlayışlarının da lafızcı bir dini okumaya dayalı olduğu da söylenmiş fakat bu akıma dönük yapılmış araştırmalar onların ait olduğu dini yapılanmayı net bir biçimde tespit etmek için yeterli olmamıştır. İbn Nedim, onları *Cebri* ekol içerisinde ele almış, fakat onların yazdığı her hangi bir eserin aktarılamamış olduğunu ifade etmiştir (İbn Nedim tarih yok, 254,255). Mezhepler Tarihi çalışmaları ise tüm bu anlayışların, aynı dini yaklaşımdan beslenen bir çizgisinin farklı tonları olduğuna ilişkin bir izlenim verir. Öte yandan, tarihî veriler teşbihçi anlayış ile Mücessime arasında yakın ilişki bulunduğunu da ima eder ki bu durum Mezhepler Tarihi'nin konuya ilişkin algısını destekler (el-Bağdadî tarih yok, 198).

İslam geleneğinde Haşevî'lere ilişkin olarak; tam bir tespit yapılamamış olsa da eldeki sınırlı materyal, onların toplumun alt tabası olduğu, dolayısıyla entelektüel uğraşları olmayan yapıları temsil ettikleri ima edilmiştir. Onların, daha sade dini inanışlara sahip, kısmen kaba dindarlığı temsil ettikleri varsayılmıştır. '*Min huşvetu'n-nâs*' anlamına karşılık olarak, ayak takımı dindarlığını temsil eden Haşevî'nin, bir dini ekole sahip oldukları değil, farklı dini gruplar içerisinde bir dini söylem olarak varlıklarını sürdürdükleri varsayılmıştır (Kutlu 2012, 363-365). Haşevî ifadesinin bir itham ve aşağılama amacına yönelik kullanıldığına da literatürde sıkça rastlanır.

Şehristânî, onların tarih içerisinde izlerini sürebilmemize imkân tanıyan bir aktarım yapar. Buna göre; Eş'arî bu akımın temsilcileri ile ilahi kelamın mahiyetine ilişkin bir çatışma yaşamıştır. "*Çünkü onlara göre harfler ve kelimeler kadimdir. Oysa Eş'arî'ye göre kelam, ibarenin dışında bir şey olup, ancak konuşan ile mümkün olan bir manadır...*" (Şehristânî 1992, 83). Haşvî söylem, farklı bir akım olarak varlık göstermek yerine bu akımlar içerisinde 'aşırı' uçlar arasında var oldukları için, Şehristânî'nin verdiği bu bilgi, onlara ilişkin fikirlere ulaşmak açısından ufuk açıcı bir öneme sahiptir. Zira belirgin bir ekolleri olmadığı için onların izlerini takip etmek yöntem sorunları sebebiyle çok olası görünmese de Müşebbihe'den bahsederken; *ehl-i hadis'ten Haşevî bir grup* oldukları bilgisini de yine Şehristânî aktarır (Şehristânî 1992, 93).

Şehristânî'nin verdiği ipucunun arayışımızda kullanışlı olabileceği yönündeki destek Cuveynî'den gelir. O, Kur'an'ın mahlûk olmadığını savunan kitlelerden bazıları (Haşviye) nın; "*Allah'ın kelamının sesler ve harfler olduğunu, Kur'an okunduğunda çıkan sesin bizzat Allah'ın kelamı olduğunu, kâğıda yazılan şeyin de hakeza Allah kelamı olarak gördüklerini*" nakleder (Cüveynî 2012, 117). İbn Hazm ise böyle bir gruptan bahis açarak, onların kendilerini '*Ehl-i sünnet*'e nispet ettiklerini aktarır (İbn Hazm 2017, 254). Onun sağladığı bu ek bilgi daha belirgin bir alanını işaret eder. Kadı Abdulcabbar ise bu gruba ilişkin olarak, '*Haşevî bazı Hanbeliler*' ifadeleriyle, bu yaklaşıma net bir atıf yapar (Kadı Abdulcabbar 1996, 527). Verilen bilginin sağlaması ise el-İcî tarafından yapılır. O bu gruba ilişkin olarak; '*Hanbelilerden bir grup*' ifadesi kullanır (İcî 2005, 293) (Cürçânî 2015, 154). Günümüzde Haşevîye olgusunun yöntem olarak hadis ve rivayete bağlılık iddiasında olmaları sebebiyle, Hanbelîlik ile birlikte ele alınmasını öneren çalışmalar yapılmıştır (Özafşar 2015, 82 vd.).

Buna ek olarak Haşviye'nin belirli bir ekole nispeti zor görünüyorsa da onlara ilişkin olarak; '*çokça rivayette bulunup onların hükmünü ve içeriğini bilmeyen hadisçiler*' şeklindeki değerlendirmeler sebebiyle rivayetçi ekollere mensup oldukları ise varsayılabilir (en-Neseфі 2013, 254). Kaldı ki ehl-i hadis'in nassa bağlılık ve onu yorumlamaktan kaçınan yaklaşımlarının, söz

konusu Haşevî anlayışın, somutlaştıran, teccimci ve teşbihçi görüşlerinin gizlenmesine uygun ortamlar ürettiği varsayılabilir (İbnü'l-Cevzî 1994, 150).

Tüm bunlardan sonra; Mücessime, Müşebbihe, Zahirî ve Kerramiye ekollerinin; Haşeviye ile birlikte, dini metinlere karşı harfî/zahiri/literal yaklaşım sergileyen ekoller oldukları varsayılabilir. Fakat İslam geleneğinde 'Haşevî' kavramının sınırlarının net tespit edilememiş olması sebebiyle, onun hangi ekoller içerisinde olabileceğinin tespiti de konuya ilişkin bir başka zorluğu içerisinde bulundurulur.

Öte yandan her ne kadar onları Hanbeli ekol içerisinde değerlendirenler olsa da biz bunun kesin olmayan bir değerlendirme sorunu olduğu düşüncesindeyiz. Çünkü Ehl-i hadis geleneği, mihne sürecindeki tavrı sebebiyle yıldızı parlayan İbn Hanbel etrafında toparlanmıştır. Kendini 'ana gövdeye' ait hisseden herkes, bir savrulmadan sonra gelen bu toparlanmada İbn Hanbel'in yanındadır ve kendini bir biçimde ona nispet etmiştir. Bu süreçteki aidiyet hisleri gerçekçi değil önemli oranda duygusaldır. Mu'tezilî çizgi ile vedalaşan Eş'arî'nin de başlangıçta kendini nispet ettiği ve hatta atıfta bulunduğu sembol 'İbn Hanbel' çizgisidir (Eş'arî 1977). Bununla bağlantılı olarak Eş'arî, İbâne adlı eserini de Hanbelî lider, Berbehâfî'ye takdim eder (İbn Ebî Yâ'lâ tarih yok, 18). Bu yönüyle dönemde İbn Hanbel, hem bir ekol lideri olarak gerçekçi bir değere karşılık gelir hem de bu gerçekliği ile sınırlı bir ilişkisi olan sembolik bir değeri vardır. Haşevî yapıların kendilerini Hanbelî çizgiye nispet ettikleri bu yönüyle varsayılabilir de onların bir bütün olarak bu ekole aidiyetleri kuşkuludur.

Hanbelî ekol de gerek dini metinlere yaklaşımı, gerekse mihne sürecinde Ahmet b. Hanbel'in ortaya koyduğu tutum sebebiyle, bu ana ekole aidiyeti koruduğu dolayısıyla ana gövdeye ait bir yapı olduğu varsayılabilir. Öte yandan Mezhepler Tarihi değerlendirmeleri de onların bu konularını tespit eder (Şehristânî 1992, 80). Onları klasik Mezhepler Tarihiçiliği itikada ilişkin bir ekol olarak tasnifte özellikle ifade etmemişse de onlar çeşitli vesilelerle söze konu edilmişlerdir.

Bize göre onlardan bir ekol olarak bahis edilmemesinin nispeten geç bir ekol olması sebebiyledir. Hallal'ın çabalarına rağmen, Hanbeli ekolün hiç değilse X. Yüzyılın ilk yarısında bir fıkıh ekolü olarak bile, şekillenmediğine ilişkin elimizde bazı ipuçları var. Bunlardan biri, Ahmed b. Hanbel'in, Taberî tarafından fakih olarak değil, bir muhaddis olarak değerlendirilmesidir.

Öte yandan, Kadı Ebu Yala el- Ferrâ, alandaki boşluğu doldurmak amacına dönük olarak farklı alanlarda yazma gereği duyacaktır. Buna göre sistematik bir ekol görünümüne önemli oradan ancak XI. Yüzyılın birinci yarısından sonra kavuşan Hanbeli ekol, Mezhepler Tarihi eserlerinde özgün ismiyle var olamamıştır. Onlara ilişkin değerlendirmeler ise Selefî ekol ya da Ehl-i hadis geleneği içerisinde yapılmıştır.

Buna karşın bu ekolün, halku'l Kur'an mihnesi sonrası dönemde gerek siyaset üzerinde baskı kurmak gerekse bürokrasi içerisinde yerleşik güçlü bir yapı olarak toplumsal tabanda yaygın ve etkin olmuştur. Tabakatu'l-Hanabile'de bu gücü ifade eden ifadelerden biri İbn Bakkal'a atfen aktarılır. O, " *hilafet bir çatı/çadır ise Hanbeliler bu çatıyı tutan direkleridir. Direkler düşerse çatı yerinde kalmaz*" der (İbn Ebî Yâ'lâ tarih yok, 190).

### 3. Tasnif Sorunları Sebebiyle Ortaya Çıkan Ekstra Zorluklar

Tecsim teşbih çizgisini takip eden bir dini anlayışın, Hanbelî ekol öncesine ait oldukları biliniyor olmasına karşın, ekolün tespiti ve isimlendirilmesi ise güç görünüyor. Bu zorluğun saya geldiğimiz tasnif problemlerine dayanan tarafları olmakla birlikte, bu tespiti yapmanın psikolojik zorluklar da içerebileceği geleneğin gücü sebebiyle mümkün görünüyor.

Bu zorluk, Bağdadî'nin Ehl-i sünnet içerisine dâhil etme gayretinde olduğu şahıs ve ekollerin, sınırlarını belirleme çabasında da göze çarpar. O, çok farklı görüş ve anlayışları bu çatı altına sığdırmakta olağanüstü gayret gösterir (el-Bağdadî tarih yok, 271 -316). Bağdadî'nin yaklaşımı sebebiyle çok geniş bir alana yayılan fırka-i naciye mensuplarını tasnif etmek mümkün görünmüyor. Öte yandan onun yaptığı tasnif de kullanışlı görünmüyor. Bu yüzden biz bu tasnif anlayışının kendi içinde ekstra sorunları ürettiğini göstermekle yetinecek yeni bir tasnif önerisinde bulunmayacağız.

İslam kültür geleneğinde şöhreti sebebiyle kendisine ilişkin yaygın bir kanaatin olduğu bir şahıs *Mukatil b. Süleyman* üzerinden bu karışıklığı göstermek bir kanaat oluşturmak için yeterli olacaktır.

Cehm b. Safvan ile karşıt görüşleri temsil ettikleri bilinen Mukatil b. Süleyman, İslam geleneğinin en erken müfessirlerinden biridir. Bu yüzden şöhreti sebebiyle bilinirliği daha fazladır. Örnek olarak bu sembol isim üzerinden bir tespitte bulunmamız onun bu bilinirliği sebebiyle tercih edilmiştir.

Ona ilişkin olarak Ebu'l-Muîn en-Neseî, Mukatil'in, Mücessime ve Müşebbihe'den olduğunu ifade etmektedir (Neseî 2004, 159). Onun sıfatlar ve Zat'a ilişkin görüşlerine yer vermemek ile birlikte İbn Nedim; onu Zeydî ekole mensup; muhaddis ve kurradan biri olarak takdim eder. Fakat onun *er-reddu ala Kaderiyye* isimi ile bir eseri bulunduğunu da Fihrist sahibi kayıt altına alır (İbn Nedim tarih yok, 253,254). Kaderî kavramının İslam geleneğinde hem cebriler için hem de onun tam karşısındaki anlayışı çerçevelemek için kullanıldığı için bu müşterek lafız, geleneğin algısı sebebiyle çok da kullanışlı değildir. Öte yandan Mukatil b. Süleyman'ın, çağdaşı Cehm b. Safvan ile giriştiği mücadele bilindiğine göre bir varsayımda bulunabilmemize bu bilgi kıvrıntısı imkân verir. Zehebî'nin, *Alamu Nubela*'da, Ebu Hanife'den naklettiği: “Doğudan iki habis düşünce aktarıldı. Bunlardan biri Cehm'in Allah'ın sıfatlarını inkâr eden görüşü, diğeri de Mukatil'in sıfatlara ilişkin teşbih görüşüdür” ona ilişkin kanaatin erken dönemde de var olduğuna işaret eder (Zehebî 1982, 202). Ebu Hanife'den bu konuda yapılan bir diğer aktarım ise: “Cehm teşbihe gitmemek için tenzihte aşırıya giderek; Allah 'şey' değildir dedi. Mukatil ise ispatta ifrata düşerek Allah'ı mahlûkatına benzetmeye kadar işi vardi” Hem bu iki ismin muhalif oluşunu tespit, hem de görüşlerine ilişkin bir işaret verir (Zehebî 1963, 173). Buna göre; onun, *er-reddu ala Kaderiyye* isimli eseri büyük bir ihtimal ile Cehm'in anlayışını hedef almaktadır. Böylece varsayılan Cehm-Mukatil çatışması ya da karşıtlığı kesinliğe biraz daha yaklaşmış olur. Buradan hareketle Cehmiye'nin teşbihçi ve tenzihçi akımlara tepki amacıyla ortaya çıktığını söylemek olası görünüyor. Mukatil b. Süleyman'a ilişkin olarak; Şehristânî'nin tesbiti ise onun Mürcie'den olduğudur (Şehristânî 1992, 141,144). Eş'arî de onun teşbihçi Mürcî gruplar arasında sayarken Mukatil b. Süleyman'a ilişkin ajandasının hayli dolu olduğu görülür (Eş'arî 1980, 152,153). Mürciye'yi, memduh ve mezmum ayırımına giden Neseî ise Mukatil b. Süleyman'a nisbet ettiği bir görüşü *Murcietu'l habise*'den bahsederken aktarır (Neseî 2004, c.2, 368 ). Mezhebi hakkında farklılaşan görüşlere karşın, Şehristânî ve İbn Nedim onun hadis ulemasından olduğunda hemfikirdirler. Oysa onun tefsir sahibi bilindiğine göre *mine'l-muhaddisun* yerine *mine'l-müfessirun* demeleri beklenirdi. Kaldı ki İbn Nedim'in ona isnat ettiği eserlerden Hadis'e ilişkin olanına da rastlanmamıştır (İbn Nedim tarih yok, 253,254). O halde muhtemelen *mine'l-muhaddisun* denilerek, onun ait olduğu bilim dalı değil, onun ait olduğu fikri akımı kastediyor olabilirlerdi. Ona ilişkin bu tasnif sorunları sebebiyle olmalı ki İslam kültür geleneğinde Mukatil b. Süleyman'ın Müşebbihî, Mücessimî, Mürcî tavırların hepsini kendinde birleştirdiği bile iddia edilmiştir.

Oysa Mücessime ve Müşebbihe kavramın ima ettiği anlam çerçevesi, bu çatı kavramların, Allah'ın sıfatları ile sınırlı olduğudur. Yani bir çatı kavram olarak tasarlanmış olsalar da Mezhep tarihçileri bu çatı altında Allah tasavvurları tescimci ve teşbihçi olanları dâhil etmişlerdir. Ali Sami Neşşar'ın, Mukatil b. Süleyman'a ilişkin bu yorumu, O'nun Allah'a ilişkin teşbihçi ve tescimci tasavvura sahip bir Mürcî olduğudur.

## Sonuç

İslam Mezhepler Tarihi geleneği, yetmiş üç fırka hadisinin ürettiği bir anlayışla ekolleri bir biçimde yetmiş üçe tamamlama eğiliminde olmuştur. Öte yandan mezhepler tarihi, bir disiplin olarak araştırma alanı olan ekolleri birbirileri ile olan münasebetleri üzerinden bir tasnife giderek, alan araştırmalarını daha kullanışlı hale getirme gayreti ile farklı tasnif yöntemlerine de başvurmuştur. Doğaldır ki bu tasnif çabaları her zaman istendik sonuçları doğurmamış, bazı çabalar muadillerinden daha başarılı olabilmıştır.

Bir ekolün ya da kişinin bazen birçok çatı kavram içerisinde ele alındığı görülebilir. Mezhep Tarihçileri arasında farklılaşan bir değerlendirme de mümkün olabilmektedir. Farklılaşan değerlendirme kriterleri sebebi ile birinin Mücessime'den'dir, diye tasnif ettiğini, bir başkası Mürcieden'dir şeklinde değerlendirdiği de görülmüştür.

Bununla bağlantılı olarak, halku'l Kur'an görüşü sebebiyle Allah kelamını insan kelamına benzetmeleri sebebiyle Bağdadî, Mutezileyi de Müşebbihe içerisinde ele alma girişiminde

bulunmuştur. Tarihçilerin kriter ve değerlendirme ölçüsü farklılıkları, oldukça renkli sonuçları ortaya çıkarabilmiş görünüyor.

Bir dini yaklaşım olarak Ehl-i hadis, metin merkezci bir dinî anlayış olarak, Mezhepler Tarihi'nin konusudur. Fakat tasnif sorunlarının doğurduğu sebeplerden kaynaklanan bir sebeple onlara ilişkin başarılı bir tasnifin yapıldığı söylenemez. Bu akımın bir çatı kavram olarak hangi mezhepleri kapsadığının tespiti de konuya ilişkin eksik bırakıldığı düşünülen taraflardandır.

Mücessime ve Müşebbihe'nin, Kerramî ve Zahirî'lerin yanı sıra Haşvî yapıların da kendilerini bu akıma ait hissettikleri söylenebilir. Kerramî'lerin varlıklarını günümüze taşıyamamış olmaları, Zahirî'lerin ise metinci bir yaklaşımlarına karşın, daha çok fıkhi alana aidiyetleri tespit edilmiştir. Şiâ'nın metinci yönü itibarıyla bu akımla aynı düzlemde yer alıyor olmasına karşın, farklı gerekçelerle ayrıştığı da ifade edilmiştir.

Tüm bunlardan sonra ehl-i hadis olarak ifade edilen yapı içerisinde Mücessime, Müşebbihe, Haşeviye ve Hanbelî ekolün temsil edildiği söylenebilir. Gerek Müşebbihe gerekse Mücessime bir ekol isimi değil, sıfatlara ilişkin bir yaklaşımın ifadesi olup, muhtemelen bununla sınırlıdır. Ayrıca onların mezhepleri içeren bir çatı kavram olduğuna ilişkin ipuçları da vardır. Buna göre; Hanbelî ve Haşviye, ehl-i hadis geleneğinin temsil edildiği yapılardır. Kaldı ki Haşevî yapının, Hanbelîler'den bağımsız düşünülmemeyeceği de telkin edildiğine göre, onların marjinal halk söylemi arasında aranmasının doğru bir yaklaşım olacağı; buna göre, onların; ayak takımı İslam algısı çerçevesinde değerlendirmek de mümkün görünüyor.

Ehl-i hadîs veya ashâbu'l-hadîs olarak konuya ilişkin literatüre yansımış olan ve dini bir yaklaşımı temsil eden kavram, farklı zaman dilimlerinde, farklı anlamlara karşılık kullanılmıştır. Çalışmamız çerçevesinde, ekollerin kendisinden kopmalar ile oluştuğu varsayılan ana gövdeyi temsil eder. Bu yapının homojen bir dini anlayışı temsil ettiğini söylemek oldukça zor olsa bile, bu yapının çok katmanlı ve çok unsurlu anlayışları içerisinde bulundurduğu ise rahatlıkla söylenebilir. Bu yüzden de söylem zemini oldukça zengin ve tek sesli olmaktan oldukça uzak bir yapıdır. Marjinal söylemleri içinde barındırması, tam bir ekol olmayıp, ortak paydaları paylaşan anlayışlara ev sahipliği yapan bir çatı kavram olması sebebiyle olmalıdır.

## Kaynakça

Cûveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitabu'l-İrşad*. Çeviren A. Bülent ve diğerleri Baloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

Cürçânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Çeviren Ömer Türker. Cilt 3. 3 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Durguti, Abdylkader. « Mezhepleşme Çerçevesinde Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmiyye Mezhebi.» Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2018.

Ebu Yâ'lâ el -Ferra', El-Kadî. *el Mu'temed fi Usulu'd-Din (Thk: Vedi Zeydan Haddad)*. Beyrut: Daru'l- Meşrik, 1974.

el-Bağdadî, Abdülkahir. *el-Fark Beyne'l-Fırâk (Thk.Muhammed Osman el-Huşi)*. Kahire: Mektebetü İbn Sina, tarih yok.

el-Cüşemî, Hâkim. *Risaletu İblis İla'l- İhvanihi Menâhis (Thk.Hüseyn Muderrisî)*. Beyrut: Daru'l Muntahabu'l Arabî, 1995.

—. *er Risale fi Nasihati'l Amme*. 1438.

El-Makdisî, Ebu'l Ferec b. Abdulvâhid. *et-Tabsıra fi Usulu'd- Din Ala Mezhebi Ahmed b. Hanbel (Thk. Yusuf b. Abdullah b. Muammed es -Sem'anî*. Riyad: Daru'l Me'sur, 1434.

en-Nesefî, Ebu'l-Mûin. *Tabsiratu'l Edille fi Usuli'd Din (Thk.Hüseyn Atay,Şaban Ali Düzgün)*. Cilt 1. 2 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

en-Nesefî, Mekhûl. *Kitâbu'r-Red ale'l-Bida' ve'l-Ehvâi'd-Dâlle (Thk. Seyit Bahçivan)*. Konya : Hikmetevi Yayınları, 2013.

Eren, Muhammet Emin. *Hadis Tarih ve Yorum: 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.



- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *el-İbâne 'an usûli 'd-diyâne* (Thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd). 2 cilt. Kahire: Dâru'l Ensar, 1977.
- Eş'arî, Ebu'l Hasan. *Makalatü'l-İslâmiyyîn* (Thk. Helmut Ritter). 2 cilt. Wiesbaden, 1980.
- Goldziher, Ignace. *Zâhirîler: Sistem ve Tarihleri*. Çeviren Cihad Tunç. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.
- Hanbel b. İshak, b. Hanbel. *Zikru Mihneti Ahmed b. Hanbel* ( Thk. Muhammed Nağş). Kahire, 1983.
- İbn Ebî Yâ'lâ, el-Ferra'. *Tabakâtu'l-Hanâbile*(thk. Muhammed Hâmid el-Fakî). Cilt 2. 2 cilt. Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, tarih yok.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed 'Ali b. Ahmed. *El-Fasl :Dinler ve Mezhepler Tarihi*. Çeviren Halil İbrahim Bulut. Cilt 2. 3 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbn Kudame, Ebu Muhammed Muvaffakuddin. *Tahru'n-Nazar fi Kutubi'l Kelam* (Thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Said el Dimeşkiye). Riyad: Alam al- Kutub, 1990.
- İbn Nedim. *El-Fihrist* . Beyrut: Daru'l-Ma'rife, tarih yok.
- İbn Teymiyye, Takiyuddin. *Risaletu't-Tedmuriyye*. Kahire: Mektebetu's -Suneti'l - Muhammediye , tarih yok.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman Ebu'l Ferec. *Telbîsu İblis*. Beyrut: Daru'l Kalem , 1994.
- İcî, Adududdîn. *el-Mevâkif fi İlmi'l-Kelâm*. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 2005.
- İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer. *et-Tabsir fi Usuli'd-Din ani'l- Fırak u'l- Halikin* (Thk.Kemal Yusuf el-Hut). Beyrut: Alemu'l Kutub, 1983.
- Kadı Abdulcabbar. *Şerhu'l Usulu'l Hamsa* (Thk.Abdulkerim Osman). Kahire: Mektebeti Vehbe, 1996.
- Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Ankara: Otto, 2012.
- Özağşar, Mehmet Emin. *İdeolojik hadisçiliğin tarihî arka planı*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed Abdulkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*, (Thk. Ahmed Fehmi Muhammed). Cilt 1. 3 cilt. Beyrut: Daru'l Kutubu'l İlmiye, 1992.
- Watt, W. Montgomery. *Geçmişten Günümüze Müslüman–Hıristiyan Diyalogu*. Çeviren Fuat Aydın. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2000.
- . *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Çeviren Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *Mizânü'l-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl* (Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî). Cilt 4. 4 cilt. Beyrut: Darul' Marife, 1963.
- . *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ* (Thk.Şuayb el-Arnaût, Ali abu Zeyd). Cilt 7. 29 cilt. Beyrut: Muessesetu'r risale, 1982.