

## EHL-İ HADİS'İN DİNDARLIK ANLAYIŞI

Yazan: Christopher MELCHERT\*  
Çev. : Arş.Gör. Abdulvahap ÖZSOY\*\*

### ÖZET

*Bu çalışmada yazar ehli hadîs olarak tanımladığı ve önderliğini de Ahmed b. Hanbel gibi hadisçilerin yaptığı bir grubu dindarlık anlayışları açısından ele almaktadır. Yazara göre Gelenekçilerin din anlayışlarında dikkat çeken iki özellik vardır: sürekli ciddiyet ve ağırlıklı olarak İslamî toplumu ahlâkî açıdan ele almaktır. Uzmanlaşmaya yönelik muhalefet (aynı şekilde, muhtemelen, politik uğraşılara), hadisçileri Mutezilî zahitlerle erken dönem sufilerinden ayırmıştı. Sürekli ciddiyetleri ve keskin entelektüel katılımları onların görüşlerini yüksek edebi çevrelerdeki yaygın mistisizmden (zühd) ayırmıştı. Ancak farklı mezhepler daha sonraki yüzyıllarda birleşik Sünnî topluluğu desteklemede yeterince pay sahibi idiler.*

**Anahtar kelimeler:** Şeriat eksenli düşününler, gelenekçi, dindarlık, ciddiyet, Ehli Hadîs.

### ABSTRACT

#### *The Piety of Hadith Folk*

*In this study the author have dealt with school of thought called hadith folk, leading by Ahmad b. Hanbal. In according to the author, two salient features of traditionalist piety were unremitting seriousness and an overwhelmingly moralistic*

<sup>1</sup> İfadenin İngilizce orijinali "Hadith Folk" şeklindedir. Zihinlerdeki ehli hadise dair anlayıştan soyutlanarak makale okunmalıdır. Zira yazar bu ifadeyle neyi kastettiğini çalışmada açıklayacaktır (çev.).

\* Bu makale *Int. J. Middle East Stud.* 34 (2002), 425-439'de yayınlanmıştır. Christopher Melchert Oxford Üniversitesinde Arapça ve İslam'a dair dersler vermektedir. İrtibat adresi: Oriental Institute, Oxford OX1 2LE, United Kingdom; e-mail: christopher.melchert@pmb.ox.ac.uk.

\*\* Atatürk Üniversitesi S.B.E. Hadis Bilimdalı, [avozsoy@atauni.edu.tr](mailto:avozsoy@atauni.edu.tr) - [www.hadis.asistani.com](http://www.hadis.asistani.com)

conception of the Islamic community. Hostility to specialization (also, perhaps, to political involvement) distinguished traditionalists from Mutazili ascetics and early Sufis. Their unremitting seriousness and a certain intellectual austerity distinguished theirs from the asceticism (zuhd) popular in high literary circles. However, the different parties shared enough to undergird a united Sunni community in later centuries.

**Keywords:** Shariah-minded, traditionalist, piety, seriousness, Hadith Folk..

Marshall G. S. Hodgson'un, ölümünü müteakiben 1974 yılında basılan "The Venture of Islam" adlı eseri, İslam medeniyet ve tarihine dair en kıymetli çalışmalardan biri olmaya devam etmektedir<sup>2</sup>. Başlangıç niteliğindeki bir yapıt olarak kitapta bazı hatalar ve ağdalı bir üslup vardır. Dahası, kaçınılmaz şekilde eserin bir çok açıdan modası geçmiştir. Örneğin, okur eserin 3. cildinde modernizasyon teorisinin eleştirisini yaptığı için Hodgson'u takdir edebilir. Ancak, modernizasyon teorisi, daha önceden yapılmış eleştirilerle tamamıyla çöktüğünden Hodgson'un eleştirilerine zaten gerek kalmamıştır. Bununla birlikte Hodgson, bilim adamlarının İslam tarihine yaklaşım tarzları üzerinde kalıcı etkiler bırakmıştır. Örneğin, biz onun ilk defa kullandığı terimleri benimsememiş olabiliriz, fakat o, klasik terminolojiyi kullanırken kesinlikle bilinçli davranmamızı sağlamıştır. Sırf "Sünnî Cemâat/Jamâ'i-Sunni," "İslâmîleşme/Islamicate," "Arabist ön yargı/Arabist bias" ve diğer özel terimlerin kullanılışı bile İslam tarihine yönelik bazı geleneksel yaklaşımların tehlikelerini aklımıza getirmektedir.

Hodgson'un en dikkat çekici meydan okuyuşlarından birisi, geleneksel dönemlendirmeye yönelik idi. Hodgson, İslam tarihini temel olarak Sünnî dogmatik tercih uyarınca; Raşit Halifeler (661'e kadar), daha sonra, Osman dönemi hariç Emeviler ( 750'ye kadar), sonra da Abbasîler (945'e kadar) şeklinde devrelere ayırmak yerine, Mervânîlerin ortaya çıkışına (685) kadar süren ilk dönem, daha sonra Büveyhiler'e kadar(945) klasik dönem, sonra da Moğol istilasına kadarki ileri orta dönem şeklinde dönemlendirmeyi önerdi<sup>3</sup>. Bu çalışmanın temel amaçlarından birisi,

<sup>2</sup> G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1974).

<sup>3</sup> Hodgson, a.g.e., I, 234.

Sünni sentezin içine giren ve 10. y.y. başında netleşen unsurları, özellikle de birbiriyle çekişen inanç biçimlerini daha açık bir şekilde tanımlamaktır.

Hodgson'a göre dindarlık önemli idi. Zira, onun çabasının bir kısmı, bir medeniyeti İslamî olarak nitelemenin neden doğru olduğunu göstermek içindi ("Bir Dünya Medeniyetinde Vicdan ve Tarih" alt başlığı bu nedenledir). Bir Kuveykır\* olarak o, Müslümanların da ciddi olarak ele alınması gereken derûni nurlara sahip olduklarını farz ediyordu. Onun "*Shariah-minded/Şeriat eksenli düşünceler*" dediklerine dair açıklaması, bir mezhebin temel dünya görüşünü izah açısından emsalsizdi. Bunlar, ilahi hukuku nakleden ve ayrıntılarıyla yorumlayan, müminlerin hayatını gelenek, beğeni, kişisel tecrübe veya herhangi başka bir şeyden ziyade, hukukun şekillendirmesi gerektiğini düşünen Müslümanlardı. Yine de açıkça Hodgson'un kendi sempatisi temelde, uzun uzadıya ele aldığı sufi öğretilerine yönelikti. Bundan dolayı, özellikle 9.yy. etkisindeki "*Shariah-minded/Şeriat eksenli düşünceler*"e karşı daha olumlu yaklaşımı normal görünmektedir. "*Shariah-minded/Şeriat eksenli düşünceler*"i oluşturan kişiler hakkında daha kesin bilgi sahibi olabilir miyiz? Daha kesin bir şekilde onların dindarlıklarının diğer takdim tarzlarından, özellikle sufizm ve *adab*( dar anlamıyla ahlak risaleleri; daha geniş anlamıyla ise saraylıların kültürü demektir)'tan nasıl farklı olduğunu söyleyebilir miyiz?

9. yy.ın teolojik haritası şu anda bazı ayrıntılarıyla birlikte kabataslak çizilmiştir<sup>4</sup>. İslam hukukunun bu dönemdeki gelişimine yönelik de kayda değer yeni alaka gösterilmiştir<sup>5</sup>. Erken dönemin tarihsel genel görünümüne dair halen daha genel geçer bir kabul olmamasına rağmen, Süfiler ve onların öncüleri çok sayıda

\* Kuveykır bir Protestan mezhebidir(çev.).

<sup>4</sup> Bkz. W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973), ve yukardakilerin tümü için, Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, 6 vols. (Berlin: de Gruyter, 1991–95).

<sup>5</sup> Bkz. Joseph Schacht'ın klasik eseri, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950), ek olarak, Norman Calder, *Studies in Early Islamic Jurisprudence* (New York: Clarendon Press, 1993); Wael B. Hallaq, "Was al-Shafī'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?" *International Journal of Middle East Studies* 25 (1993): 587–605; George Makdisi, "Tw̄ abaqā ̄t-Biography: Law and Orthodoxy The Piety of the Hadith Folk 435 in Classical Islam," *Islamic Studies* (Islamabad) 32 (1993): 371–96; Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law*, *Studies in Islamic Law and Society* 4 (Leiden: E. J. Brill, 1997); and Jonathan E. Brockopp, "Early Islamic Jurisprudence in Egypt: Two Scholars and Their *Mukhtaṣars*," *International Journal of Middle East Studies* 30 (1998): 167–82.

çalışmanın da konusu olmuştur<sup>6</sup>. Ancak Hodgson'un esasen ehl-i hadis diye adlandırdığı bu yüzyılın en etkili hukuki-teolojik hareketlerinden biri, dindarlık açısından, neredeyse hiç ele alınmamıştır<sup>7</sup>. Hodgson'un "Shari'ah-minded" diye isimlendirdiği, kendilerine ulema/bilgin denilen dindar erkek ve kadınlar topluluğu, 8. yüzyıldan 10. veya daha sonraki yüzyıllara kadar tedricen profesyonelleşmiş ve kesinlikle birçok teolojik çizgiyi aşmışlardır<sup>8</sup>. Bu itibarla, Ehl-i hadis'i çalışmak "Shari'ah-minded"i çalışmaktan çok daha kolaydır. Zira, onlar bilinçli, kesinkes kimlikleri tanımlanabilir, teoloji, hukuk ve ibadet açısından kendilerine özgü programları olan bir gruptu.

Hodgson, erken dönem hadisçileri için "traditionalist" kelimesi yerine "hadith folk" ifadesini kullanmayı önermektedir. Ben de bu kelimeyi ona jest olsun diye kullanıyorum. "Hadith" kelimesi net bir şekilde onların Kur'ân'ın yanında başlıca dini bir otorite olarak kabul ettikleri şeyi işaret etmektedir<sup>9</sup>. "Hadith folk" ifadesi ise,

<sup>6</sup> Çok yakında yapılmış bir çalışma için bkz. Alexander Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History*, Themes in Islamic Studies 1 (Leiden: E. J. Brill 2000). En önemli figürlerden çoğu Richard Gramlich tarafından incelenmiştir. Richard Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission 42, 2 vols. (Wiesbaden: Harrassowitz, 1995–96). Horasanda Kerrâmî ve Melameti hareketlerine dair izler Jacqueline Chabbi tarafından aydınlatılmış (Jacqueline Chabbi "Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khorasan," *Studia Islamica* 46 (1977): 5–72), ve Sara Sviri tarafından geliştirilmiştir (Sara Sviri, "Hâkim Tirmidhî and the Malâmâtî Movement in Early Sufism," *Classical Persian Sufism*, ed. Leonard Lewisohn (New York: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1993), 583–613. *Sûfî* terimini 9. yy. sonlarından öncesi için kullanma gönüllüsü olanlar, genellikle 10. yy. ve daha sonraki sufiler tarafından övülen selefleri değildi. Bu terimin bir gruptan diğerine nasıl geçtiği gizemini korumaktadır. Bu hususu *The Encyclopaedia of Islam* (new ed. (hereafter *EI2*))'in "Tasawwuf" (B. Radtke) maddesinde gözlemekteyiz.

<sup>7</sup> Hodgson'un konuyu ele alış tarzı için bkz. *Venture*, 1:315–409, özellikle 386–92. istisnai olarak sonraları, Nimrod Hurvitz tarafından, Ahmed b. Hanbel ve ashabinın zahitliği işlenmiştir. (Nimrod Hurvitz, "A mad Ibn Hanbal and the Formation of Islamic Orthodoxy" (Ph.D. diss., Princeton University, Princeton, N.J., 1994), chap. 6; ve aynı yer, "Biographies and Mild Asceticism: A Study of Islamic Moral Imagination," *Studia Islamica* 85 (1997): 41–65. Hurvitz Ahmed'in zahidlik sisteminin ılımlı olduğuna, el-Emri bi'l-ma'ruf ile ilişkisine, hukuk ve kelam ekolünün gelişmesine dair birleştirici etkisine vurgu yapmaktadır. Benim baş kuşkum Hurvitz'in kaynaklarının, özellikle Sufizm ve Ahmed'in çevresindeki diğer gruplarla ilgili olanların zayıf olduğuna dairdir.

<sup>8</sup> Hodgson, *Venture*, 1:238.

<sup>9</sup> A.g.e., 1:386. "Hadis" ifadesi açık bir kavram değildir. zira, bizzat Hodgson'un dediği gibi, bu ifadenin bu günkü anlamı "Peygamber hakkındaki hadis iletileri" demektir. Buna karşın 9. yy.'da bu ifade çoğunlukla, sahabe ve diğer erken dönem fakihleri ve Ahmed'in sıklıkla görüş ve uygulamalarına başvurduğu ashabi hakkındaki iletiler anlamına gelmekteydi. Bkz. Susan A. Spector, "Ahmad Ibn Hanbal's Fiqh," *Journal of the American Oriental Society* 102 (1982): 461–65. Şâfiî'nin polemiklerinin Müslümanları kesin bir tarzda Peygamber'den gelen *hadis* ile ashabtan gelen *eser* gibi bir ayrım zorladığı iddiası Schacht'ın *Origins* adlı eserine dayanmaktadır. Son zamanlarda yapılmış araştırmalar göstermektedir ki, kimse Şâfiî'nin teorisinin geniş legal düşüncedeki etkisini 9. yy.'ın son

“traditionalist” ifadesinin onların programlarının muhaliflerininkinden daha eski olduğu yönündeki imasını- ki bu şüphelidir- içermez. Bununla birlikte ben yine de “traditionalist” ifadesini kullanmaya devam edeceğim. Zira, “hadith folk” ifadesinin tekili ve sıfatı (her ne kadar Hodgson, “hadithi” şeklinde bir denemede bulunmuşsa da<sup>10</sup>) yapılamamaktadır. Bağdadlı ehli hadis (hadith folk) modern araştırmalarda bazen “Hanbelîler” olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat ben, özel bir fıkıh ekolünün sonraki yüzyılda oluşumundan önceki fikri akımları tartışırken bu terimi kullanmaktan sakınmayı tercih ediyorum<sup>11</sup>.

9. yüzyılda ehli hadisın kendisini ifade etmek için kullandıkları terim ehli-sünnet idi<sup>12</sup>. Bizim ehli hadisi “Sünniler” olarak isimlendirmemiz mümkün görünmemektedir. Çünkü bu terim şu anda zihinlerde Sünniler, Şiiler ve Hariciler şeklindeki üç büyük kolun taksimini çağrıştırmaktadır. En azından 9. yüzyıla ve daha öncesine kadar sadece üçlü bir bölünme konuyu çok basite indirgemekle eştir ve pratik olarak da belgelendirilmesi imkânsızdır. Her şeyden önce, 9. yüzyıl Şîî tanımlamaları sonraki dönemlerdekinden oldukça farklıydı. Örneğin, hadisçi rical tenkitleri sürekli olarak teşeyyü’, (hadisçilerin dikkate almama hevesinde oldukları Ali ve ailesine özel bir saygı besleme) ile rafd ( bir kişiyi Müslüman topluluğunu dışına ittiği düşünülen, Ebu Bekr ve Ömer’i reddetme) ifadelerinin arasını ayırmışlardı. 9. yy. ehli hadisi kendilerini Kaderiye, Mürcie, Mutezile ile Sünni ve Şîîlerin arasındaki anakronistik olarak ikiye ayrılma gibi basit bir sebeple değerlendirilmeyen diğer itikadî mezheplerden aynı derecede kendilerini ayrı kabul ettiler. Sünni ve Şîî kutuplaşması 10.yy.ın ortalarına kadar kuvvetli değildi ve tam anlamıyla Sünni karşılıklı kabul, kendi kendinin farkında olma ancak 11. y.y. da ortaya çıktı. Bu yüzden modern araştırmacılar ehli hadisın kendilerini Sünni olarak nitelendirerek kahir ekseriyete

---

çeyreğinden önce ayırt edemez. Bu konunun bakılacağı en uygun çalışma olarak Bkz. Hallaq, “Was al-Shafi’i the Master Architect?”.

<sup>10</sup> Hodgson, *Venture*, 1:389.

<sup>11</sup> Krş. Ira M. Lapidus, “The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society,” *International Journal of Middle East Studies* 6 (1975): 363–85, özellikle 382–84 (Burada Cf. Ira M. Lapidus, 9. yy. başlarından itibaren bir Hanbeli hareketinin olduğunu farz etmektedir); Wilferd Madelung, “The Vigilante Movement of Sahl b. Salâma al-Khurasânî and the Origins of Hanbalism Reconsidered,” *Journal of Turkish Studies* 14 (1990): 331–37, Bu çalışma, Hanbelizm’in, kesin bir ifadeyle, farklı bir mahiyete sahip olduğunu ve daha sonra oluştuğunu göstermektedir.

<sup>12</sup> Örneğin, Ahmed maddesinde, İbn Ebî Ya’lâ tarafından tartışılan inançlar I, III, IV, VI. İbn Ebî Ya’lâ, *Tabaqât al-Hanâbila*, ed. Muhammad Hâmid al-Fiqî, 2 vols. (Cairo: Matbaât al-Sunna al-Muhammadiyya, 1952), 1:24, 242, 294, 345.

sahip oldukları şeklindeki nitelendirmelerini onaylamaktan kesinlikle çekinmelidirler<sup>13</sup>. Bunların, kendilerini ehli-sünnet olarak isimlendirmeleri, görüşlerinin, dâhil olmadıkları sonraki büyük Sünni toplulukla aynı olduğu anlamına gelmemektedir. Bilakis, bunun anlamı, sonraki topluluğun bilinçli olarak onları selefleri olarak tanımlamalarıdır. Biz onların din anlayışlarını anlamak zorundayız.

Onların muarızları kendilerini ehli-sünnet diye isimlendirmeyi tercih etmemişler ve başka bir takım terimleri önermişlerdi<sup>14</sup>. el-Câhız, Ali'nin düşmanlarını övmek ve tanrıyı tasavvurî bir cisim olarak kabul etmek (tecsim, tasvir) gibi saçma fikirleri yaymak için zararlı otlar gibi ortaya çıkmış olan *nabita*'yı eleştirmişti. Diğer yazarlar da benzer hataları haşviyye'ye (kaba malzeme) nispet ettiler. Ehli hadis Kaderiye'nin ilahi kaderi savunmak suretiyle kendilerini Mücbire veya Cebriye diye adlandırmasına karşı, Mürcie'nin kendisini, "inşallah Müslüman'ım" demek suretiyle şukkâk (şüpheçiler) olarak isimlendirmelerinden yakınmaktaydı<sup>15</sup>. Bu terimlerden herhangi birini ehli hadis için kullanmak, modern araştırmacıların ihtiyaç duymayacağı bir şey olan, onları ehli-sünnet olarak isimlendirmek kadar taraflı davranmak anlamına da gelirdi.

İslam'ın bütün büyük merkezlerinde ehli hadis vardı. Nişabur'un gelenekçi lideri Rey ve Bağdat'ın hadisçi liderlerine onları Kur'ân'ın *muhdes* (Yani, Kur'ân'ın olmadığı bir zaman diliminin olduğu anlayışı) olduğunu iddia eden Davud ez-Zahirî'ye karşı uyarmak için mektup yazmıştı<sup>16</sup>. Bağdat'taki Ehli hadis Nişaburdakileri, o

<sup>13</sup> "Sünni" ifadesinin çoklu anlamı için bkş Hodgson, *Venture*, 1:278 (Dipnot). On the formation of orthodoxies, Ortadoksların oluşumuna dair bkz. John B. Henderson, *The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and Early Christian Patterns* (Albany: State University of New York Press, 1998), özellikle 41 ( Kilise tarihiyle karşılaştırma için, burada aynı şekilde daha sonraki ortadoksluk bir çoğunun arasında daha erken bir azınlık pozisyonundaydı), 53 (Sünniliğin kronolojisi).

<sup>14</sup> Halife el-Me'mûn'un onların gayri meşru bir tarzda kendilerini sünnetle ilişkilendirmelerine yönelik yakınması için bkz. al-Tabarî, *Annales*, ed. M. J. de Goeje, 15 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1879–1901), 3:1114, aynı şekilde, *Târîkh al-Tabarî*, ed. Mu'ammad Abu 'l-Fadl İbrâhîm, Dhakhâir al-Arab 30, 10 vols. (Cairo: Dâr al-Ma'ârif, 1960–69), 7:632.

<sup>15</sup> Bu terimler hakkında daha fazla bilgi için bkz. A. S. Halkin, "The Hashwiyya," *Journal of the American Oriental Society* 54 (1934): 1–28. aynı şekilde bkz. *EI2*, s.v. "Nâbita" (Ch. Pellat); ve Wadâd al-Qâdwî, "The Earliest 'Nâbita' and the Paradigmatic 'Nawâbit,'" *Studia Islamica* 78 (1993): 27–61. Ahmed inançla ilgili konularda farklı terimlerin kullanımını eleştirmektedir. İbn Abî Ya'lâ, *Tabaqât*, 1:35 vd.

<sup>16</sup> Al-Khatîb al-Baghdâdî, *Târîkh Baghdâd*, 14 vols. (Cairo: al-Khânjî, 1931), 8:373 vd.; al-Dhahabî, *Târîkh al-İslâm*, ed. \_Umar Abd al-Salâm Tadmurî 54 vols. (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1987–99), (A.H. 261–80), 20:92 vd..

zamanda Kur'ân'ın mahlûk olduğu fikrini telaffuz eden birisi izlenimi verdiği için şehirden sürdükleri meşhur hadisçi Buhârî'ye karşı uyarmıştı<sup>17</sup>. Fakat onlar hakkında en iyi bilgi edindiğimiz yer kesinlikle Bağdâd'dır. Burada Ahmed b. Hanbel açık bir şekilde onların imamı olarak görünmekteydi. Bu çalışmanın malzemesi temel olarak 9. yy.ın sonlarındaki Bağdâd olacaktır. Ehli hadisin din anlayışı çoğunlukla bizzat Ahmed'den yapılan alıntılarla netleşecektir. Bu alıntıların ne derecede Ahmed'in kendi görüşlerinin kaydı olduğunu söylemek zordur. Kitâbu'l-Verâ' ("İtina kitabı", haram olma ihtimali olan bütün şeylerden kaçınma hususundaki dikkat anlamına gelmektedir) gibi bir kitaba göz atmak her ne kadar eserin üzerinde Ahmed'in ismi varsa da bu eserin aslında başkaları tarafından toplandığını gösterir. Ancak, bir yazarın eseri olmaktan ziyade bir okulun ürünleri olan bu tür eserler bir ekolün din anlayışını karakterize etmesi açısından her zaman daha faydalıdır. Gerçekten, bunların, etrafındaki mezhep üyelerinden ziyade bizzat Ahmed'in din anlayışını karakterize ettiğini ifade etmek daha zordur.

Hadisçilerin din anlayışlarında dikkat çeken iki özellik vardı: sürekli ciddiyet ve ağırlıklı olarak İslâmî toplumu ahlâkî açıdan ele almaktır. Uzmanlaşmaya yönelik muhalefet (aynı şekilde, muhtemelen, politik uğraşılara), hadisçileri Mutezilî zahitlerle erken dönem sufilerinden ayırmıştı. Sürekli ciddiyetleri ve keskin entelektüel katılıkları onların görüşlerini yüksek edebi çevrelerdeki yaygın mistisizmden (zühd) ayırmıştı. Ancak farklı mezhepler daha sonraki yüzyıllarda birleşik Sünni topluluğu desteklemede yeterince pay sahibi idiler.

### CİDDİYET

Bana göre, ehli hadisin din anlayışında dikkat çeken ilk özellik sürekli ciddiyettir. Bunun bir yansıması gülmeyi reddetmektir. Bu, 8. yüzyılın zahidleri arasında oldukça yaygındı. el-Fudayl b. İyâz (ö. 803) gülmeyi hoş karşılamamıştı ve 30 yıllık bir arkadaşı tarafından kesinlikle güldüğü görülmemişti<sup>18</sup>. Antakyalı Yusuf b. Asbat (ö. 810–11) 40 yıl boyunca ne gülmüş ne de şaka yapmıştı<sup>19</sup>. Meşhur Suriyeli zâhid Ebu Süleyman ed-Darani(ö.830–31) şu tavsiyede bulunmaktaydı: "Arifin gülmesi tebessümdür"<sup>20</sup>. Bu durum daha sonraki hadisçi çevrelerde de yaygındı. Bişr el-Hafî (ö. 841), çoğunlukla Ahmed b. Hanbel'le gevşek bir birlik içindedir. Onun

<sup>17</sup> Al-Khatîb al-Baghdâdî, *Târîkh*, 2:31.

<sup>18</sup> Abû Nu'aym, *Hilyat al-awliyâ*, 10 vols. (Cairo: Matbaât al-Sa'âda and Maktabat al-Khânjî, 1932–38), 8:100.

<sup>19</sup> A.g.e., 8:240

<sup>20</sup> A.g.e., 9:267.

kahkaha atan birisini, bu şekilde ölmeyeceği şeklinde uyardığı nakledilmektedir<sup>21</sup>. İsmail b. Uleyye(ö. 809?), Ahmed ders halkasında iken talebelerinin gülmelerine kızmıştı<sup>22</sup>. Ahmed'in halefim diye isimlendirdiği söylenen Abdulvahab (ö. 865?) mistikti<sup>23</sup>. Oğlu onu sadece tebessüm etmek dışında, gülerken görmediğini bildirmektedir. Bir keresinde oğlunu annesiyle birlikte gülerken bulmuş ve "bir Kur'ân üstadı bu tarzda güler mi?" diye sormuştu<sup>24</sup>. Muhammed b. Davud el-Kantarî (ö. 871–72) ve el-Abbâs el-Turkufî(ö. 881?), ne gülen ne de tebessüm eden diğer iki Bağdad'lı hadisçidir<sup>25</sup>. Bu, en azından 9.yy.'daki bazı Şîî hadisçilerin de bir ölçütüdür. Öyle ki, Kufeli Ubeydullah b. Musa el-Absî'nin (ö. 829) güldüğü hiç görülmemiştir<sup>26</sup>.

Bu, bütün ehli hadisin gülmeye karşı oldukları anlamına gelmemektedir. Bazıları gülerdi ve hepsi Hz. Peygamber'in azı dişleri görünene kadar güldüğüne dair rivayeti (genellikle onun gülmesinin bir tebessümden ibaret olduğu açıklamayla birlikte olmasına rağmen) nakletmekteydiler<sup>27</sup>. Şayet hepsi gülmeye karşı olsaydılar, buna karşı çıkanlar dikkate alınmazdı. Ancak, bir hadisçinin hayat hikayesinde onun şaka yapmaktan ve gülmekten hoşlandığı nadiren gözlemlenmekteyken, gülmeye karşı olmanın takdir edildiği görülmektedir<sup>28</sup>.

<sup>21</sup> Al-Khatîb al-Baghdâdî, *Târîkh*, 3:314 vd.

<sup>22</sup> İbn Abî Ya'lâ, *Tabaqât*, 1:72.

<sup>23</sup> Ahmad ibn Hanbal (ona atfedilmiş olan), *K. al-Wara'*, ed. Mu'ammad al-Sayyid Basyûni Zaghlûl (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1988), 10.

<sup>24</sup> Al-Khatîb al-Baghdâdî, *Târîkh*, 11:26 vd.

<sup>25</sup> A.g.e., 5:253, 12:143.

Dhahabî, *Târîkh* (A.H. 211–20), 15:285. sadece Şîî hadisçiler için bkz. Moojan Momen, *An Introduction to Shi' Islam* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1985), 74–79. önde gelen hadisçiler (Ahmed, Ebu Davud) Ubeydullah b. Musa şii olduğu için ayıplamışlardı, ancak bununla birlikte ondan hadis nakletmişlerdi. Hadisçi/traditionist (hadis nakaleden) ile gelenekçi/traditionalist (sadece yazılı otorite/ scriptuary authority taraftarı) arasındaki ayrımı The distinction between "traditionist" (transmitter of hadith) and "traditionalist" (advocate of solely scriptuary authority) we owe to George Makdisi, "Ash'arî and the Ash'arites in Islamic Religious History 1: The Ash'arite Movement and Islamic Orthodoxy," *Studia Islamica* 17 (1962): 49. Hatta 9.yy.'da bile, gelenekçiliği kabul etmeyen, Buhârî ve Taberî gibi bazı seçkin hadisçiler vardı.

<sup>27</sup> Hadis literatüründe gülme ile ilgili olarak bkz. Ludwig Ammann, *Vorbild und Vernunft. Die Regelung von Lachen und Scherzen im mittelalterlichen Islam*, Arabische Texte und Studien 5 (New York: Georg Olms, 1993), chap. 3. Ludgin'in, geliştirdiği genel kural şudur: bir kişi çoğunlukla neşe veya hayret gibi iyi bir sebebi olmadıkça gülmemelidir. O bu kuralı en geç 9.yy.'ın başlarına kadar götürmektedir(pp. 81–84), bu, ehli hadisin daha büyük bir hareket olan "Shari'ahminded"<sup>28</sup>dan ayrılıp ortaya çıktığı tam zamanı ifade etmektedir.

<sup>28</sup> Aklıma gelen tek istisna, Salih Cezere'dir (ö. Buhâra,906). Rical tenkidinde az dikkat çeken biridir ve Bağdâd'da yetişmiş daha sonra, orta yaşlardayken Horasan'a göç etmiştir. Onun yaptığı şaka örnekleri için bkz.Dhahabi, *Târîkh* (A.H. 291–300), 22:167. Onun Şiîliğe dair görüşünü bir çok hikaye geliştirir. Buna karşın onun Kelamla( buradaki kelam spekülâtif teoloji anlamındadır) ilgilendiğine dair hiçbir işaret yoktur. Ammann erken dönem Basra'lı hadisçi İbn Sirin'in (ö. 726) gülmesinin ve şaka



Zannedersem, gülmemenin amacı temel olarak bir kişinin ilgisini kutsal, dini meselelere tahsis etmesi gerekliliğidir. Bu durum, William James'in "ilahî/divine" kelimesini "öyle bir ana gerçeklik ki, bireysel hisleri, ağırbaşlı ve ciddi olmayı kabul etmeye sevk etmektedir ve ne lanet etmek ne de şaka yapmağa müsaade etmektedir"<sup>29</sup> şeklinde tanımladığını hatırlatmaktadır. Bütün eğilimlerin fakihleri, gülmenin, abdest veya namaz esnasında yapılan işi geçersiz kılıp kılmayacağını tartışmıştı<sup>30</sup>. Bu gelenekçiler, tek kelime ile gülmeye dair yasağı günlük yaşamın diğer alanlarına da yaymışlardı. Hodgson, hiçbir şeyin zayıflatmasına izin verilmemesi gereken "Kur'ân'daki Bir olan'a ve onun ahlakî taleplerine sadakat"ten bahseder<sup>31</sup>.

Saf sadakat kendisini, gelenekçilerin satranca olan düşmanlıklarında olduğu gibi, birçok yolla ortaya koymuştu. Ahmed'in yakın arkadaşlarından Ebû Bekr el-Mervezî (ö. 888), Hz. Peygamber'den şu hadisi nakletmektedir: "Satranç oynayan melûndur. Onları izleyenler de domuz eti yiyenler gibidirler."<sup>32</sup> Bir başka hadiste ise, Hz. Peygamber, satranç oynayanlara lanet etmesi için Tanrıya dua etmektedir veya nakledildiğine göre Tanrı zaten onları lanetlemiştir<sup>33</sup>. Onların satranca neden karşı çıktılar? Fıkıhçılar, çoğunlukla satrancın kumara götürülebileğini ileri sürmüşlerdi<sup>34</sup>. Bazı Kûfeli hadisçiler satrancı Mecusilikle ilişkilendirmişlerdi<sup>35</sup>. Kadı Ebû Yusuf (ö. 798), satranç üzerine bahse girenin veya satranç sebebiyle namazlarını ihmal edenin

yapmasının onun temel karakteristik özelliklerinden olmadığını ifade etmektedir dese de (*Vorbild*, 87 vd.), örneğin İbn Hacer'de onunla ilgili olarak bunlara değinilmemektedir (İbn Hajar, *K. Tahdhîb al-Tahdhîb*, 12 vols. (Hyderabad: Majlis Dâ'irat al-Ma'ârif al-Nizâmiyya), (A.H. 1325–27), 9:214–17.

<sup>29</sup> William James, *The Varieties of Religious Experience*, lecture 2, Modern Library (New York: Random House, 1929), 39.

<sup>30</sup> Örneğin, Gelenekçi görüşlerden biri için bkz. Sâlih ibn Ahmad, *Masâ'il al-imâm Ahmad*, ed. Fadl al-Rahmân Dîn Muhammad, 3 vols. (Delhi: al-Dâr al-İlmiyya, 1988), 2:463 vd., burada Ahmed, abdestin değil, namazın tekrarını tartışmaktadır. Diğer görüşlere dair bir araştırma için bkz. al-Tahâwî, *Mukhtasar "Ikhtilâf al-'ulamâ"* (al-Jassâs al-Râzî'nin özeti), ed. 'Abd Allâh Nadhîr Ahmad, 5 vols. (Beirut: Dâr al-Bashâ'ir al-İslâmiyya, 1995), 1:161 vd.

<sup>31</sup> Hodgson, *Venture*, 1:368.

<sup>32</sup> Ahmad, *Wara'*, 92.

<sup>33</sup> Al-'Uqaylî, *Kitâb al-Du'afâ al-kabîr*, ed. 'Abd al-Mu'tî' Amîn Qal'ajî, 4 vols. (Beirut: Dâr al-Kutub al-İlmiyya, 1984), 4:261; Ahmad, *Wara'*, 79. önceki rivayetin açıkça şiddetle reddedilmiş olması bunun gelenekçi doktrine aykırı olduğuna işaret etmemektedir. Kur'ân'ın mahluk olmadığını ifade eden Peygamber ifadeleri sebebiyle reddedilen bir çok hadisle mukayese ediniz!

<sup>34</sup> Richard Wieber, *Das Schachspiel in der arabischen Literatur* (Bonn: Rheinisch Friedrich-Wilhelms-Universität, 1972), 137–48.

<sup>35</sup> İbn Abî Hatîm, *K. al-Jarh wa-al-ta'dîl*, 9 vols. (Hyderabad: Jam'iyyat Dâirat al-Ma'ârif al-'Uthmâniyya), (A.H. 1360), 2:205.

şahadetini kabul etmeyeceğini söylemiştir<sup>36</sup>. (Ebû Yusuf gibi Hanefi mezhebi müntesipleri şüphesiz ehli hadis'den değildiler. Onların din anlayışlarına dair hikayeler iticilik ve sempati ile karışıktır. Örneğin 11. yüzyıla ait iki anlatıyı ele alınız. Birinci anlatıya göre, Ebû Hanife kesinlikle gülmezdi, sadece tebessüm ederdi. İkincisine göre ise, o sık sık şaka yapardı<sup>37</sup>). Kumar yasaktı, fakat satranç oynayanın namazlarını unutabileceği korkusu, müzik aleti çalmak gibi diğer eğlencelere karşı düşmanca davranmaya sevk etmişti<sup>38</sup>.

### AHLÂKÎ TOPLUM

Ehli hadisin din anlayışındaki bir başka özellik ise İslam toplumunu ahlaki/manevi olarak tasavvur etmeleri idi. Birçok araştırmacı cemaatin Müslümanlar için taşıdığı önem karşısında hayrete düşmüştür. Hodgson, Müslüman bir cemaatteki üyeliği özel bir düzleme taşıyarak şöyle tarif eder: "sadece bu cemaatte hakikat ve meşruluk vardır. Fakat buna sadakat gösterenler sadece sosyal değil aynı zamanda kozmik açıdan da bu cemaate bağlanmayanlardan üstte ve müminler arasındaki tek farklılığın dindarlık derecesinde olduğu bir düzlemde idiler"<sup>39</sup>. W. Montgomery Watt, Müslümanların genellikle bu cemaate üyeliklerinin kendilerini kurtardığını hissetmekte olduklarını ileri sürmektedir. Bu sebeple, ilahi hukukun amacı nihayetinde kendilerini koruyan cemaatin sınırlarını çizecek kadar hayatın her alanına hükmetmek değildir<sup>40</sup>.

Daha büyük bir cemaate yönelik ilgi, örneğin, 833–52 tarihlerinde sorgulanan mağdur hadisçilerin gösterdikleri direniş biçiminde ortaya çıkmaktadır. Ahmed, kendisinin direndiğini, çünkü birinin bunu yapması gerektiğini ifade etmişti<sup>41</sup>. Aynı

<sup>36</sup> Al-Khassâf, *Adab al-qâdî*, ed. Farhât Ziyâda, (el-Cessâs er-Râzî'nin yorumu) (Cairo: American University in Cairo Press, 1978), 304 vd.

<sup>37</sup> Al-Saymarî, *Akhbâr Abî Hanîfa* (Beirut: Âlam al-Kutub, 1985), 44 vd.; Ibn Abî al-Wafâ, *al-Jawâhir al-mudiyya fî tabaqât al-Hanafiyya*, 2 vols. (Hyderabad: Majlis Dâ'irat al-Ma'ârif al-Nizâmiyya, 1332), 1:407, el-Fadl b. Ganim'in altında.

<sup>38</sup> Benzer ifadeler için bkz. *El*, s.v. "Shatrandj" (F. Rosenthal). En uygun erken kaynak için bkz. al-Âjurri (d. 970–71), *Tahrîm al-nard wa-al-sharanj wa-al-malâhî*, ed. Muhammad Sa'id 'Umar Idrîs (Dâr lhyâ' al-Sunna al-Nabawiyya, 1984), aynı şekilde ed. Mustafâ 'Abd al-Qâdir (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, 1988).

<sup>39</sup> Hodgson, *Venture*, 1:365.

<sup>40</sup> W. Montgomery Watt, "The Conception of the Charismatic Community in Islam," *Numen* 7 (1960): 77–90.

<sup>41</sup> Hanbal ibn Ishâq, *Dhikr miḥnat al-imâm*, ed. Muhammad Naghash (Cairo: Dâr Nashr al-Thaqâfa, 1977), 44. hemen hemen aynı erken döneme ait başka anlatılar tarafından, diğer tutukluların Ahmed'e bulunduğu konumdan (Kur'anla ilgili olan) ayrılması durumunda İslam'dan dönecekleri şeklinde tehditte buldukları mektup yazmıştı: 'Abd Allâh ibn Ahmad, Aynî tarafından es-Sûlî'den nakledilmiştir (al-'Aynî, *l'qd al-jumân* (A.H. 219); Topkapı Sarayı 2911/A8, 203a. Daha sonra Hanbeli

sebepten direniş gösteren Bekkar b. el-Hasan (ö.852–53? ), Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmediği için İsfahan'dan tamamen sürülmüştü<sup>42</sup>. Şafî'nin müntesibi olan Mısırlı Büveytî (ö. 846?) de aynı şekilde davranmış, hapse atılmış ve Irak'ta ölmüştü<sup>43</sup>. Şu iddia edilemez; Ahmed veya herhangi bir çağdaşı, kesinlikle açıkça kurtuluşun cemaat üyesi olmakta olduğunu veya şeriatın birincil amacının İslam toplumunun sınırlarını çizmek olduğunu ilan etmemiştir. Ancak Ahmed şu hususta ısrar etmiştir: günahlar (şeriatı ihlal etmeler), bir kişiyi cemaatten çıkarmaz. Sadece, yanlış inanışlar (Kur'ân'ı ve hadisi, Watt'ın terminolojisi ile toplumun temel taşlarını reddetme) bunu yapar<sup>44</sup>.

Watt, cemaate verilen önemin izlerini, Arap kabilecilik deneyiminde sürer. Hodgson, kozmopolit tüccarların yanında erken dönem Müslüman milislerin ihtiyacının, şeriatın gelişimine dair bilgi sunduğunu imkân dâhilinde kabul etmektedir<sup>45</sup>. Bununla birlikte, birisi klasik İslamî kültürün yavaş yavaş gelişmekte olduğu bölgelerde kentsel yaşamın baskın etkisini kabul eder ve bunun çöldeki hatıralardan kesin bir şekilde etkilendiğinden şüphe duyar<sup>46</sup>. Ehli hadis at üzerinde yaşayan bir topluluk/Rechabite değildi. Örneğin bizzat Ahmed, göçebe yaşama karşı çıkmış, iç çatışma olmadığı sürece şehirde yaşamayı tavsiye etmişti<sup>47</sup>. Her halükarda, Watt'ın karizmatik topluma dair formülasyonu İslam toplumu için basit kalmaktadır. Örneğin, bu formülasyon, İslamî namaz ibadetinin bilinen cemaatçi yapısını öngörmemektedir: bütün yüzler aynı tarafa dönmüş, bir Hıristiyan rahibin cemaatin önünde durduğu gibi dindaşının önünde durmadan, namazın sonundaki

---

hadisçi Ahmed'den, kendisinden isteneni yapmış olsa idi inançsızlığa yol açacağına dair ifadeler nakletmiştir: al-Jammâ'îf, *Mihnat al-imâm*, ed. 'Abd Allâh ibn 'Abd al-Muhsin al-Turkî (Cairo: Hajr, 1987), 49 vd.; İbn al-Jawzî, *Manâqib al-imâm Ahmad*, ed. 'Abd Allâh ibn 'Abd al-Muhsin al-Turkî and 'Alî Muhammad 'Umar (Cairo: Maktabat al-Khânjî, 1979), 419 vd.

<sup>42</sup> "İnsanların gözleri üzerimde. Şayet cevap verirsem (Kur'ân'ın mahluk olduğunu kabul etmek suretiyle), onların (kendilerinden istendiği gibi) cevap verip ve kafir olmalarından korkuyorum": Abu 'l-Shaykh, *Tabaqât al-muhaddithîn bi-İsbahân*, ed. 'Abd al-Ghafûr 'Abd al-Haqq Husayn al-Balûshî, 4 vols. (Beirut: Muassasat al-Risâla, 1987–92), 2:131; Abû Nu'aym, *Geschichte Isbahans*, ed. Sven Dederling, 2 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1931–34), 1:238.

<sup>43</sup> Mısır valisi nazik bir tarzda Buveyhî'yi ikna etmeye çalıştı ve Kur'ân'ın mahluk olduğunu bireysel olarak itiraf etmesini istedi. Ancak, Buveyhî şöyle bir cevapla bunu reddetti: "manasını bilmeden yüzbinlerce kişi beni yolunu takip eder": Dhahabî, *Siyar a'lâm al-nubalâ*, 25 vols. (Beirut: Muassasat al-Risâla, 1981–88), ed. Shu'ayb al-Arna'ût and Sâlih al-Samr (1983), 12:61.

<sup>44</sup> İbn Abî Ya'lâ, *Tabaqât*, 1:26, 27, 343.

<sup>45</sup> Örneğin, Hodgson, *Venture*, 1:346.

<sup>46</sup> Aynı şekilde örnek için bkz. Calder, *Studies*, chap. 8.

<sup>47</sup> İbn Abî Ya'lâ, *Tabaqât*, 1:409.

selam dışında hiçbir mistik katılımda bulunmadan aynı hareketleri yapmakta ve aynı şeyleri söylemekte.

Ehli hadisin anlayışına göre temelde toplum, çölde hayatın gereksinimlerinden dolayı süregelen değil, bilakis içkin olan bir tanrıya muhalif olarak, aşkın olan tanrıya itaate dayalı bir mecburiyetten kaynaklanmıştır. Yani, Max Weber'in ideal tipler terminolojisinde, mistiklikten ziyade zahid (ahlaki) bir yönelim<sup>48</sup>, örneğin bu, üyeleri gönüllü olan ve sağlam bir eşitlik esasına dayalı sözleşme yapmış bir toplumun birçok alametine sahiptir. Gönüllü üyelik ve eşitlik, bireye sürekli olarak bir şeyi değil de diğerini tercih ettiren ahlaki bir vurgudan kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde, bütün üyelerinden aynı tercihleri yapmalarını arzu eder görünmektedir. Buna mukabil sufler, hiyerarşi ve iş bölümünü kabul eden bir toplum anlayışına mütemayildirler. Zira insanlardan bazıları Allah'a diğerlerinden daha yakın bulunacaklardır. Muhtemelen, Hodgson'a borçlu olduğumuz üzere, gerçekte, şehirlerdeki ticari hayatın gereksinimleri Ehli hadisi mistikten ziyade, ahlaki yönelime itti. Ve O, "tek tanrılı ahlaki toplumun şeriat düşünceli muhafızlarından (Shari'ah-minded)"dan bahsetmektedir<sup>49</sup>.

Ehli hadisin bu zahidane (ahlaki) karaktere sahip olan toplum anlayışları, tevekküle (birisinin bir talepte bulunmaksızın tamamen Allah'tan verilenle hayatını sürdürmeye gayret etmesi) karşı olan reaksiyonlarında açıkça ortaya çıkmaktadır. Ahmed şöyle demektedir: tevekkül iyidir. Ancak, bir kişi başkalarına yük olmamalı, kendisi ve ailesi başkasına muhtaç olmasın diye çalışmalıdır<sup>50</sup>. Weber, şunu

<sup>48</sup> Max Weber, *Economy and Society*, ed. Guenther Roth and Claus Wittich, 2 vols. (Berkeley: University of Calif. Press, 1978), 544–51. zahidane ve mistikane olmak üzere iki ayrım bir çok farklı şahıslar tarafından geliştirilmiştir. Gert tarafından yapılan başarılı bir özet için bkz. Gert H. Mueller, "Asceticism and Mysticism," in *International Yearbook for the Sociology of Religion*, vol. 8: *Sociological Theories of Religion/Religion and Language*, ed. Gu'nter Dux, Thomas Luckmann, and Joachim Matthes (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1973), 68–132. "Ahlakî/moralistic" anlamındaki ve "mistik" in zıttı "Zühdi/Ascetical" ifadesi yaygın olarak kullanılan, "feragat eden/renunciant" anlamında ve muhtemelen "nefsine düşün/self-indulgent" ifadesinin zıttı olan "Zâhid/ascetic" kelimesiyle kolayca karıştırılmaktadır. Ancak "Zühdi/ascetical" Weber'in seçtiği terimdir ve biz de buna sadık kalacak gibi görünürüz.

<sup>49</sup> Hodgson, *Venture*, 2:200.

<sup>50</sup> el-Hallâl tarafından rivayet edilmiştir (al-Khallâl, *K. al-Hathth'alâ al-tij'ara*, ed. Abû 'Abd Allâh Mahmûd ibn Muhammad al-Haddâd (Riyadh: Dâr al-'Âsima, A.H. 1407), 158; yine Benedikt tarafından da makledimiştir (Benedikt Reinert, *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik*, *Der Islam Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients* 3 (Berlin: Walter de Gruyter, 1968), 255, Şam baskısındaki yeri (A.H. 1348), 29. el-Hallal'ın eseri aynı etkiye sahip bir çok farklı rivayeti içermektedir. Aynı durum diğer çalışmalar için de geçerlidir. Örneğin, Ahmad, *Wara'*, 24.

gözlememektedir: mistikler, dünyayı terk edebilmeleri için başkalarının kendileri için var olması gerektiğine inanırlar, bu inanış sufiyi kızdırır. Weber muhtemelen, ruhbanlara karşı olan erken dönem Protestan polemikçilerini düşünüyor olmalıdır. Ancak, kimse Ahmed'in tevekkül uyarısından daha açık bir örnek bulamaz. Aynı şekilde gerçekte, engizisyonun baskısına direnen bazılarından daha önce nakledilen, topluma örnek olanların kişisel tercihlerinin vurguladığı şey şudur: toplum bir beden gibi yükselmemeli veya düşmemeliydi, bilakis, Ahmed, Bakkar ve Büveyfî, diğer bireylerin takip edecekleri örnekler oluşturuyorlardı.

Toplumun bekasına dair alaka, üstün olmaya yönelik düşmanlık gibi görülebilir. Hodgson, şeriatın Abbasilerin erken döneminde mufassal hale geldiğinden bahsederken şöyle der: Medine'nin ve daha sonra Mervânî Arapların kültürel homojenliğine duyulan saygı mirası, şimdi, bütün Müslümanları burjuvazi bir yaşam tarzına, sıradan halka zorunlu olarak adapte edilen bir tarza uydurmak için bir baskı olmuştu. İslam şeriatı "dini atletizm"i kabul etmiyor ve özel isimlendirmeleri engelliyordu. Gözü pek tecrübeli kişi, en azından zahiren de olsa, vasat bir varlık gösterişinde bulunmalıydı<sup>51</sup>.

Böylece, her ne kadar, ehli hadis kasten sertliği takdir etmişse de, karakteristik olarak aşırılığa karşı idi. Çıplak ayaklılık- Maher Jarrar'ın son zamanlarda bu konuyu özel bir çalışmada ele aldığı gibi<sup>52</sup>- uygun bir örnektir. Çıplak ayaklılık alçak gönüllülüğü ima etmekteydi. Özellikle, hadis araştırmada ve cenaze töreninde yürümek gibi kolektif dindar girişimlerle ilişkili olarak uygulanmaktaydı<sup>53</sup>. Bişr el-Hafî'nin her zaman ve mekândaki yalın ayaklılığı, Allah'ın huzurundaki alçak gönüllülüğünü ima etmekteydi<sup>54</sup>. Ancak ehli hadis bu konuda şüpheliydi<sup>55</sup>. Tevazunun daha az bir ifadesi- muhtemelen kaynaklarda en çok karşılaştığım şey- binite binmek yerine yaya yürümektir. Örneğin, Ahmed b. Hanbel'in yaptığı beş hacc, yaya olanlar ve biniteli olanlar şeklinde ayrı ayrı sayılmaktadır<sup>56</sup>. Bu yüzden ehli hadis aşırı zahitlikte olduğu gibi, tevazuu takdir etmektedir, ancak, onun daha ılımlı biçimini tercih etmektedir.

<sup>51</sup> Hodgson, *Venture*, 1:344.

<sup>52</sup> Maher Jarrar, "Bişr al-Hâfî und die Barfu" Sigkeit im Islam," *Der Islam* 71 (1994): 191-240.

<sup>53</sup> A.g.e., 220.

<sup>54</sup> A.g.e., 231.

<sup>55</sup> A.g.e., 200 vd.

<sup>56</sup> el-Hallâl'a göre, beş tanesinden ikisi yayadır (Khallâl, *Hathth*, 138; İbn Ebî Hâtim'e göre üç tanesi (İbn Abî Hâtim, *Jarh*, 1:304; Abû Nu'aym, *Hilya*, 9:175.

Bir başka büyük alaka, genel düzeyde ideal ahlakiliği açıkça muhafaza etmekte. Ahmed birisinin yarınki azığı hakkında endişelenmenin günah sayılacağını söylediğini işittiğinde “kim buna güç yetirebilir?” şeklinde şikâyet etmekteydi<sup>57</sup>. Hodgson'un aksine ben, bunun amacının ideal, Medine homojen kültürünü koruma amacıyla yapıldığı hususunda şüphe temayülündeyim. Onlar bu toplumun homojen olduğunu nasıl bilmekteydiler? Daha önemlisi, homojenliği bu kadar cazip kılan şey neydi? Amaçlarının daha ziyade, ahlaki taleplerin doğasına itibar etmek olduğunu söyleyebilirim. Ahlaki bir talep, her zaman ve zeminde herkes için aynıdır. Örneğin, zina bazen yasak, bazen serbest değil, bilakis her zaman yasaktır. Birinin ailesine bakması, bazen gerekli bazen terk edilebilen bir şey olmayıp her zaman yapılması gerekli bir şeydir. Şayet birisi, yarınki geçimi için endişelenmemek gibi, herkesin yapamayacağı bir şey yaparsa, bu açık bir şekilde Allah'tan gelen bir isteğe tekabül etmemekteydi. Bu daha çok bir hüner gösterisi kabilinden bir şeydi: “ne yapabileceğime bakınız!”. Aslında bu ehli hadis nezdinde ister istemez, genel dini görevlerin ifasından uzaklaşma, bir abes şey olarak görünmüştü. İbn Kesir'in, Ahmed ve Ebu Zur'a er-Râzî'nin Muhasibî ve sufilerin öncülerinden olan ashabına yönelik eleştirilerini açıklaması da öyledir: “onların mütevazı konuşmaları.....ve bir çok şeye sebep olan her an kendilerini murakabeleri, hakkında hiçbir hükmün bulunmadığı şeylerdir”<sup>58</sup>.

Daha açık bir tarzda ifade edecek olursak, hadisçinin özel isimlendirmelere düşmanlığını iyi dönüşüm geçirmeyi teşvik etmekle ilintili olarak düşünülebilir. Birisi Ahmed'e, Kur'ân okuyabileceğini, mescide sık sık gidebileceğini ya da hadis talep edebileceğini ancak bunlardan ikisini aynı anda yapamayacağını söylemişti. Ahmed şöyle cevap vermekteydi: bu kişi için hem mescide sık sık gitmesi, hem de hadis talep etmesi zorunludur<sup>59</sup>.

Bu bulmaca gibi bir şeydir. O zaman ehli hadisin anlayışına göre toplumdan kovulmak niçin kolay değildi? Niçin onların toplumları birbiri ile rekabet eden mezheplere ayrılmamıştı? Bunlar da mistik esaslardan ziyade ahlaki esaslara dayalı dindar toplumların olağan özellikleridir. Örneğin, ahlakçılara göre; cezasız kalan zina suçu tanrıya karşı tahkir edici bir duruş olarak görünmektedir. Ve zinakâr kişi kendi kendini toplumdan uzaklaştırmıştır. Bunun aksine, mistik ise bireyin zina suçunu,

<sup>57</sup> Ahmad, *Wara'*, ed. Muhyî al-Dîn Nasr al-Kurdî (Cairo: Matba'at al-Sa'âda, A.H. 1340), 80.

<sup>58</sup> Ibn Kathîr, *al-Bidâya wa-l-nihâya*, 14 vols. (Cairo: Matba'at al-Sa'âda, 1932-39), 10:330.

<sup>59</sup> Ibn Abî Ya'lâ, *Tabaqat* 1:23.

muhtemelen, içsel idrakte ilişkilendirmeye mütemayildir<sup>60</sup>. Bunun kolay cevabı her dindarlık anlayışının hem ahlaki hem de mistik unsurlara sahip olduğu şeklindedir. Gelenekçilerin(Ehli hadis) din anlayışındaki mistik bir unsur insanları yanlış fiillerinden, günahlarından dolayı cemaatin dışına atmayı reddetmeleridir. Daha ayrıntılı bakıldığında, şu söylenebilir: Ehli hadis, Müslümanları Allah'a itaatleri açısından derecelendirmeyi becermişti (Hodgson'un dediği gibi, " inananlar arasındaki tek gerçek farklılık dindarlık derecesine göre idi"). Ve böylece, onlar kurallara uymayanların dışlanması zorunlu olmadığı, sadece onları, mağrurane bir tarzda, kendilerinden aşağıda kabul etmek suretiyle, hiyerarşik bir derecelendirmeyi kabul edebilmişlerdi. Nihayetinde, ehli hadise göre, kişisel itaate vurgu yapan hiyerarşik bir kombinasyon, Allah'a itaatin, açık bir ritüel özelliğe sahip olduğunu akla getirmektedir<sup>61</sup>. Hukuk, vahyedildiği tarzda her yerde ittiba edilen şeydi. Her ne kadar bu ifadeye 9. yy. ehli hadisin eserlerinde de en az başka eserlerde olduğu kadar nadir rastlansa da, gerçekte şeriatın sahih algısının bu şekilde olduğu görülmektedir<sup>62</sup>. Rasyonalist teolojiye yönelik hadisçi öfkesi, o anda, uygulamadaki modelden kopma tehdidinde bulunmak zorunda kalırdı. Gerçekte hadisçilerin sufilere ve bir dereceye kadar *adab* sınıfına yönelik şüpheleri de bununla benzerdi.

### SUFİLERİN DİNDARLIK ANLAYIŞIYLA MUKAYESE

Ehli hadisin din anlayışını genel hatlarıyla ortaya koymanın değeri, diğer grupların din anlayışı daha net olarak tanımlanmaya çalışılırsa netleşecektir. 9. yy. ortalarına kadar sufi gelenek temel olarak kişinin sadece kendisini ilgilendiren şeyle ilgilenmesiyle sınırlı idi. Ve bu açıdan erken dönem sufi dindarlığı çağdaşlarıyla ve kısmen de sonraki ehli hadisle benzerdi<sup>63</sup>. Ancak Cüneyd'in (ö.911) önderliğindeki klasik sufizmin ortaya çıkmasından önce bile tarzlar belliydi. Meşhur sufi Bîşr el-Hafî, *Kitâbu'l-Verâ* (klasik sufizmin diğer meşhur öncülerinden başka kimsenin ismi

<sup>60</sup> Bkz. Mueller, "Asceticism and Mysticism," 104.

<sup>61</sup> Hukuklarında yönlendirildiği ve tekrar tekrar tabakat kitaplarında ifade edildiğine göre Müslümanın yaşamı Catherine Bell tarafından son zamanlarda, formalizm, gelenekçilik, süreklilik ve yönetim kuralı olarak tarif edilen "eylemlere benzer ritüel" özelliklerden çoğuna sahipti. Bkz. Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions* (New York: Oxford University Press, 1997), chap. 5.

<sup>62</sup> Bkz.A. Kevin Reinhart, "Islamic Law as Islamic Ethics," *Journal of Religious Ethics* 11 (1983): 188 vd.; Wilfred Cantwell Smith, "The Concept of Shar'ā Among Some Mutakallimūn," *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*, ed. George Makdisi (Leiden: E. J. Brill, 1965), 585, 598 vd.

<sup>63</sup> Jacqueline Chabbi el-Fudayl b. İyâz (ö. Mekke, 803) ile 9. ve 10. yy. Hanbelileri arasındaki fiili benzerlikleri bulmuştur. (Jacqueline Chabbi , "Fudayl b. 'İyâd , un pre'curseur du Hanbalisme," *Bulletin d'etudes orientales* 30 (1978): 331-45, özellikle 340-45.

olmamasına karşın, onun ismi burada 18 yerde geçer) gibi Hanbelî eserlerinde sıklıkla görünmektedir. Bununla birlikte, Ahmed'in ona yönelik "Şayet Bişr evlenmiş olsa durumu mükemmel olurdu" şeklindeki övgüsü eleştiri niteliğinde idi<sup>64</sup>. Massignon, Ahmed ile Bişr arasındaki çatışmanın tabakat yazarlarının kabulünden daha keskin olduğunu tahmin etmektedir<sup>65</sup>.

Ahmed'in Muhasibi (ö. 857-58) ile olan ilişkisi daha kötüydü ve Muhasibi gizlenmek zorunda kalmıştı<sup>66</sup>. Ahmed, belki de Muhasibi'nin kelamla olan ilişkisine kızmıştı. Öyle ki, Muhasibi, İbn Kullab'la yakın ilişki içindeydi<sup>67</sup>. Bununla birlikte Ebû Zur'a er-Râzî (ö. 878) de Muhasibi'nin mistik meşguliyetini açıkça reddetmiş, Kur'ân ve Sünnet'ten ibret almanın yeteceğini söylemişti<sup>68</sup>.

Ahmed, sadece sufilere öncülerine muhalif değildi. Aynı şekilde, sufilere ana uygulamalarını da reddediyordu. O, bir beldeden başka beldeye dolaşıp, ibadet etmeyi kabul etmiyordu: " Seyahatin İslam'la hiçbir ilgisi yoktur."<sup>69</sup>. Birisi Ahmed'e namaz kılmak, Kur'ân okumak ve Allah'ı zikretmek için toplanan bir gruptan bahsetmiştir. Ahmed'in buna yanıtı; "(genel) sınırlı bir nüshadan Kur'ân okumak, kendi kendine Allah'ı zikretmek ve hadis talep etmek bir kişiye kâfidir" şeklindeydi ve bu amaçlarla halk içerisinde toplanmak yerilmiş bir bid'attı<sup>70</sup>. Her şeyi hesaba kattığımızda, farklı görüşleri tartışmak için düzenlediği toplantıları da içeren Cüneyd'in tasavvuf anlayışı, onu pek memnun etmiyor olmalıydı.

Daha önce işaret edilen hadisçilerin dikkat çeken iki özelliğinden- ciddiyet ve sözleşmeye dayalı, ahlaki esaslı toplum anlayışları- dolayı, ehli hadisin sufilerle arası açıktı. Ciddiyetle ilgili olarak, Cüneyd şöyle demiştir: " Kötü huylu zahiddense, iyi

<sup>64</sup> Ahmad, *Wara'*, ed. Zaghûl, 94; al-Khatîb al-Baghdâdî, *Târîkh*, 7:73.

<sup>65</sup> Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, rev. ed. (Paris: J. Vrin, 1954), 231. Massignon'un Bişr'i Muhasibi ile mukayesesi, Muhasibi'nin açık bir şekilde, Bişr'in ilgilendiğini hiçbir kimsenin iddia etmediği *kelam* ve *usûlü'l-fık* ile olan ilgisinden dolayı uygun değildir.

<sup>66</sup> Al-Khatîb al-Baghdâdî, *Târîkh*, 8:215 vd. görüldüğü kadarıyla daha önce Muhasibi K'ufe'ye kaçmıştı. Bu yüzden Ahmed'e, inkar ettiği şeylerden dolayı tevbe etmesi haberini göndermiş, Ahmed bunu da reddetmişti: Dhahabî, *Târîkh*, vol. 18 (A.H. 241-50), 209.

<sup>67</sup> Ibn Abî Ya'lâ, *Tabaqât* 1: 62 vd., 233 vd.; Dhahabî, *Siyar*, ed. Sâlih al-Samr, 11:174 f; Josef van Ess, *Die Gedankenwelt des Hârîr al-Muhâsibî*, Bonner orientalische Studien 12 (Bonn: Selbstverlag des orientalischen Seminars der Universita't Bonn, 1961), 9.

<sup>68</sup> Al-Khatîb al-Baghdâdî, *Târîkh*, 8:215.

<sup>69</sup> Ibn Hâni', *Masâ'il al-imâm Ahmad*, ed. Zuhayr al-Shâish, 2 vols. (Beirut: al-Maktab al-Islâmî, A.H. 1394), 2:176.

<sup>70</sup> Ibn Abî Ya'lâ, *Tabaqât*, 1:255.



huylu ayyaşla arkadaşlık etmeyi tercih ederim<sup>71</sup>. Asla gülmeyen veya gülümsemeyen bir sufiyi yorumlamaya atıfta bulunmuyorum. Sözleşmeye dayalı toplum anlayışlarından dolayı sufiler, hiyerarşi ve iş bölümünü kabul eden organik bir toplum anlayışına meyiletmekteydiler. Cüneyd ve ashabı açıkça, ehli hadisin kabul ettiğinden daha ileri derecede bir iş bölümünde bulunmaktaydılar. Kur'ân okumaya ve hadise yönelik bazı uyarılarda bulunmalarına rağmen, örneğin, açık bir şekilde, vakitlerinin çoğunu diğer disiplinlere adanmışlardı ve bazen sufilere taleplerine muhalif olduğunda hadis toplamayı reddediyorlardı<sup>72</sup>. Cüneyd'in daha az aydınlanmış sufilere saygı göstermeleri için diğer sufilere sunduğu argüman, İslâmî toplumdaki hiyerarşik anlayışı kanıtlamaktadır<sup>73</sup>.

Ancak, klasik sufilere ehli hadise seleflerinden daha yakın oldukları aşikârdır. Özellikle, Kesb (kazanç) hususunda ehli hadisle keskin ihtilafları olan Kerrâmî ve Mutezilî sufilere düşünüyorum. Mutezile rasyonalist din anlayışından dolayı çok meşhurdur. Fakat onlar, şüphesiz isimleri günahkâr toplumdaki uzaklaşma anlamına gelen bir mistik hareket olarak işe başlamışlardı<sup>74</sup>. Onlar genel mistik gelenekten 8. yy.'in sonlarında tedricen ayrılmışlardı<sup>75</sup>. Bu tarih Ehli hadisin, genel dini hareketten ayrılmasından daha önce olmayan bir zamandır. Sufi terimi Cüneyd ve halkası için

<sup>71</sup> Al-Sarraj, *The Kitâb al-Luma' fi 'l-tasawwuf*, ed. Reynold Alleyne Nicholson, E. J. W. Gibb Memorial Series 22 (London: Luzac, 1914), 177. "mistik" açıdan kârî için bkz. Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, trans. Andras and Ruth Hamori (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981), 127n. 35.

<sup>72</sup> Her ne kadar Sufilerin aynı zamanda iui bir gelenekçi olduğunda ısrar edilse de, Sufizmin ve hadis rivayeti arasında bazı açılardan karşıtlık olduğunu gösteren bol miktarda kanıt vardır. Örneğin, Ebû Nuaym el-İsbahânî (ö. 1038), *Hilyetü'l-Evliyâ* adlı eserini büyük hadisçi, zahid ve mistiklerin aynı gelenekçi parçaları olduğunu kanıtlamak için yazdığı varsayılan önemli bir hadisçiydi. Ancak O, Cüneyd'in talebesi Seri es-Sakâtî (ö. 867?)den şunu nakleder: "Şayet birisi (zühde) başlar ve daha sonra hadis yazarsa yazıf düşer. Buna karşın biris hadis yazımıyla başlar ve daha sonra zühde (tanassuka) ilgilenirse amacına ulaşır: Abu Nu'aym, *Hilya* 10:125. Açıkçası, hadis toplama ve tamassuk aynı anda yapılmazdı. Bir müddet sonra Ebû Nuaym Serî'yi birisinin okuduğu hadisi küçümseyen biri olarak verir- "Bu kabir aızığı değildir"- ve bizzat kendisinin az hadis rivayet ettiği bilgisini ekler: Abu Nu'aym *Hilya*, 10:127.

<sup>73</sup> Bkz. Christopher Melchert, "The Transition from Asceticism to Mysticism," *Studia Islamica* 83 (1996): 69 vd. (Cüneyd'in *al-Wasâyâ* (Reşit Efendi (İstanbul) 1218/1) adlı eserine istinaden).

<sup>74</sup> Krş. Kur'ân 19.48 vd. Bu ayette *İ'tazala* fiili İbrahim'in babasından, halkından ve onların putlarından uzaklaşmasını ifade etmektedir. Bu konuya dair çok önemli bir çalışma Sarah Stroumsa'nın şu çalışmasıdır: Sarah Stroumsa, "The Beginnings of the Mu'tazilah, Reconsidered," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, no. 13 (1990): 265-93.

<sup>75</sup> Bu itibarla Ahmed b. Hanbel Mutezilî lider Amr b. Ubeyd'in (ö. 761-62) hadisini rivayet ediyordu. Daha sonra, onun hadislerini ismini vermeksizin rivayet etmeye başladı. Ondan her hangi bir şey rivayet etmeyi bütünüyle sadece son dönemde reddetti: al-Khatîb al-Bağhdâdî, *Târîkh*, 12:184.

kullanılmazdan evvel Mutezilî mistikler için kullanılmaktaydı. Erken dönem Mutezilî mistikler ve Mutezilenin mistisizminden az veya çok etkilenmiş olan son dönem Kerrâmiyesi, bazen sadakayla geçinmeyi en iyi şey kabul ederek normal kazancı tamamen terk etmeyi yüceltiyorlardı<sup>76</sup>. İşaret edildiği gibi ehli hadis, kuvvetlice kişinin kendine (ve ailesine) bakmasını teşvik ediyordu. Cüneyd'in etrafındaki sufler, batınî feragati tercih ederek, zahirî tevekkülü yumuşak bir şekilde reddetmişlerdi<sup>77</sup>. Tevekkül karşısındaki durumları, o zaman, klasik suflerin ehli hadisi teskin etmek için orta yolu tercih etmesine dair bir örnektir. (Kerramiyye, bölgesel olarak Nişabur'da, Sülemî'nin Melamatiyye diye isimlendirdiği suflerin muhalefetine maruz kalmıştır. Melamatiyye 11.yy.'ın ikinci çeyreğinden önce etkisinde kaldıkları Bağdâd suflerine benzer bir tavır takınmıştı.<sup>78</sup> O zamana kadar Basra'daki durumları Nişabur'dakinden daha az netliktedir. Ancak, Sehl et-Tüsterî ve Selimiyye klasik tevekkül anlayışını ve yaşamak için çalışmayı kabul etmiş görünmektedirler.)

#### EHL-İ ÂDAB'IN DİNDARLIK ANLAYIŞIYLA MUKAYESE

Edebiyat üreticileri olan *Ehli adabın*, din anlayışı ehli hadisin din anlayışından farklı bir başka anlayıştır. Bir kategori olarak *zühd* (dünyayı terk etme anlamındaki çilecilik), 9. yy. hadis müdevvenatında ve *adab* kitaplarında aynı derecede öneme sahipti<sup>79</sup>. *Adab* sahasında muhtemelen tek bir toplum anlayışı hâkim olmamıştı.

<sup>76</sup> Mutezile ve Kerrâmiyye'ye dair bkz. Josef van Ess, "Une Lecture a` rebours de l'histoire du mu\_tazilisme," *Revue des e\_tudes islamiques* 46 (1978): 163-240, esp. 192; 47 (1979): 16-69. Ebû İmran er-Rakaşî Abu İmran al-Raqashî (yuvarlak olarak 9.yy.) kazanmayı (mekasib) reddeten Mutezilenin öncüsüydü: Ibn al-Murtadâ, *Die Klassen der mu'taziliten*, ed. Susanna Diwald-Wilzer, Bibliotheca Islamica 21 (Wiesbaden: Franz Steiner, 1961), 77. Klasik Mutezilîlerden olan er-Rummânî (ö. 994) *Tahrîmu'l-Mekâsib* adlı bir eser yazmıştır: Sezgin, *Gas*, 8:114, no. 21. Kerrâmiyye'nin *kesbî* reddetmesi hususunda bkz. Josef van Ess, *Ungenu\_tzte Texte zur Karrâmiyya*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften (Heidelberg: n.p., 1980), 30-32; a.g.e., "Lecture," 190; Massignon, *The Passion of al-Hallâj*, trans. Herbert Mason, Bollingen Series 98, 4 vols. (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1982), 3:227; Margaret Malamud, "The Politics of Heresy in Medieval Khurasan: The Karramiyya in Nishapur," *Iranian Studies* 27 (1994): 43 vd. Aynı şekilde el-Makdisî'nin, Kerrâmiyye'nin dindarlık, partizanlık ve dilenmekten muaf olmadığı şeklindeki ifadeye dikkat edin: *Ahsan al-taqâsîm*, ed. M. J. De Goeje, Bibliotheca geographorum Arabicorum 3, 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1906), 41. *Kesb* daha sonra Eş'arî teolojisinin kişilerin eylemleriyle ilişkili bir teknik terim olmuştur. Fakat bu anlamının burada ele alınan konu ile ilişkisi yoktur.

<sup>77</sup> Tevekkül'e dair klasik bir eser olan; Reinert, *Die Lehre vom tawakkul*.

<sup>78</sup> Bkz. al-Sulamî, *Risâlat al-malâmatiyya*, (Abu'l-'Alâ al-'Afiffî'nin, *al-Mal'amatîyya* adlı eserinin içinde), Mu'allafât al-Jam'iyya al-Falsafiyya al-Misriyya 5 (Cairo: 'Îsâ al-Bâbî al-Halabî, 1945), 86-120. En önemli çalışmalar: Chabbi "Remarques," and Sviri, "Hakîm Tirmidhî."

<sup>79</sup> Bkz. Chabbi, "Remarques," 24. Chabbi *adab* kitaplarını *zühd* bölümlerinin hadis kitaplarındaki bölümlere benzer olmaktan ziyade mucizevî şeylerle ilgili olduğunu gözlemlemektedir.

Sadece kendi işine bakmak ve sürekli ağır başlılık, ehli hadisin dindarlık anlayışını *ehli adab*'dan ayıran şeyler olarak görünmektedir. Sadece kendi işiyle ilgilenmek, ehli hadisin önde gelen prensibiydi. İyi bir Müslüman kendisini ilgilendirmeyen şeyleri terk etmeliydi. Bu anlayışa sebep olan bir rivayet, ehli hadisin en güvenilir altı kaynağından biri olan Ebû Dâvud es-Sicistânî (ö. 889) tarafından kişinin dini için kendisine yetecek olan dört hadis arasında sayılmıştı<sup>80</sup>. Ehli hadis ilk planda “kendini ilgilendirmeyen şey” ifadesinden *kelam*'ı (spekülatif teoloji) anlamış olabilirdi<sup>81</sup>. Irak'ta kişinin kendini ilgilendirmeyen şeyleri terk etmesi ifadesinin bütün boş gereksiz merakları içerdiğini ima eden hikâyeler dolaşıyordu. Birisi bir oda inşa edildiğinde bunu sorguladığı için, yani, açıkçası “kendisini ilgilendirmeyen bir şeyi sorguladığı” için, kendisine bir ay oruç tutma cezası vermişti. Başka bir adam, birisinin ne yaptığını sorup sonradan da onu şekerleme yaptığı için azarladığından dolayı, yani açıkçası “kendisini ilgilendirmeyen şeyi sorduğu ve kendisini ilgilendirmeyen şey hakkında konuştuğu için” kendisini oldukça suçlu hissetmişti<sup>82</sup>. Daha geniş anlamıyla birisinin kendini ilgilendirmeyen şeyi terk etmesi, *adab* açısından çok önemli olan ansiklopedik bilgi peşinde olmaya mani olmalıdır. Şu hikâyeye bir göz atınız: Ebû Dâvud bir kolu dar, diğeri geniş olan bir elbise giymişti. Bunun sebebi soruldu. Şöyle izah etti: geniş olanı kitaplar(ı taşımak) içindir. Oysaki diğeri için böyle bir şeye gerek yoktur<sup>83</sup>. Bunun bir zorunluluk olduğuna gönülden bağlı olan kişi, bir *Kitâbu'l-Hayavân* tarafından neşelenirilemezdi.

O zaman mizah, açıkça *adab*'ın önemli bir kategorisiydi. Buna karşın ehli hadise göre bu durum kişinin Allah'a karşı saygısına ve ahlaki dikkatliliğine dair bir gevşekliğe sebep olurdu. Basralı filolog Ebû Hâtîm es-Sicistânî (ö. 869?), genellikle bir hadisçi olarak kabul edilmezdi. Ona karşı yumuşak tavır takındığı bilinen rical tenkitçisi İbn Hibbân el-Bustî (ö. 965), onun çok şakacı (Mudâabe) bir tabiata sahip olduğunu itiraf etmiş ve *ehli adab*'ın olmazsa olmazlarını ihtiva etse bile hadislerinin

<sup>80</sup> *Min husni islâmi'l-mar'i tarkuhu mâlâ ya'nîh*: Bkz. al-Khatîb al-Baghdâdî, *Târîkh*, 9:57, II. 4–9; İbn Abî Ya'lâ, *Tabaqât*, 1:161.

<sup>81</sup> Bkz. Abû Nu'aym, *Hilya*, 9:186, burada Ahmed, kendisine “kişinin kendisini ilgilendirmeyen şey”i soran birisine bunun yerine Mutezilî kadı İbn Ebî Dâvud'a danışmasını söylemiştir.

<sup>82</sup> İbn Abî al-Dunyâ, *Muhâsabat al-nâfs*, ed. Majdî al-Sayyid İbrâhîm (Cairo: Maktabat al-Qur'ân, n.d.), 42, 57 vd. Krş. al-Hakîm al-Tirmidhî, *Nawâdir al-usûl fi ma'rifat ahâdîth al-rasûl* (İstanbul, 1293; repr. Beirut: Dâr Sâdir, n.d.), 131, açık bir şekilde bu hadis iletişi az yemek, az konuşmak ve gerekli olmadıkça az mal edinmeyle ilgilidir.

<sup>83</sup> Dhahabî, *Târîkh*, 20:362'den naklen İbn Dasa.

sağlam (müstakim) olduğunu savunmuştur<sup>84</sup>. Kanaatimce burada hadis ilminin adaba yönelik sınırlandırmalarla tamamıyla bağdaşmadığına dair açık bir işaret vardır. Kur'ân okuyucusu İbn Mücahid'in (ö. 936) şakacı bir mizaca sahip olması (kesiru'l-mudâabe), onu gelenekçilik safının dışına koymak için hemen hemen tek başına yeterlidir<sup>85</sup>. Yakut, İbn Mücahid'in bazı din adamlarıyla bir bahçeye giriş öyküsünü anlatır. Birisi onun ciddi konuşmayı kabul etmemesine dair yorum yaparken o, şöyle itirazda bulunmuştur: "Bostanda kendini kontrol etmek camide sefahat içinde olmak gibidir"<sup>86</sup>. *Ehli adab* arasından birisi insanların farklı bölgelerdeki farklı kurallara uymasını açık bir ifadeyle talep edemezdi. Buna karşın, ehli hadis itaatin her zaman ve zeminde herkesten eşit düzeyde istendiği hususunda ısrarlıydı. *Adab*'ın meşitlerde değil evlerde öğretilmesi ve ehli hadisin İbn Kuteybe (ö. 889?) ve İbn Ebî'd-Dünyâ (ö. 894) örneğinde olduğu gibi, bu tür insanları kucaklamamış olmasında şaşılacak bir durum yoktur<sup>87</sup>.

Aynı zamanda, 9. yy.'daki farklı itikadî mezheplere sahip Müslümanlar, açıkça, dindarlık seviyesi açısından büyük oranda müşterek idiler. Örneğin, bir yere yaslanmamak farklı mezhepler arasında mükemmel bir tarz olarak düşünülmüdü (İslamî saygınlığa dair bundan daha iyi ne gibi bir görünüm istenebilir?). İlk olarak ehli hadise baktığımızda, birisi Horasanlı Hadisçi İbrahim b. Tahman'ı (ö. 784–85?) andığında Ahmed, hasta olmasına rağmen doğrulup "Uzanırken zühd hakkında sohbet amaçlı bir toplantı yapılmaz" şeklinde yorumda bulunmuştu<sup>88</sup>.

Ahmed'in halefi Abdulvahhâb, namazla ilgili ders yaparken uzanmaya karşı uyarıda bulundu: kendini güçsüz hisseden birisinin önce oturup, daha sonra kalkması daha iyidir<sup>89</sup>. Ebû Bekr b. Ayyâş (ö. 809?), hadisçiliğinden ziyade kurrâlığı ile ön

<sup>84</sup> Ebû Hatim'in değerlendirmesi için bkz. İbn Hajar, *Tahdhîb*, 4:257 vd.

<sup>85</sup> İbn al-Nadîm, *Kitâb al-Fihrist*, ed. Gustav Flügel with Johannes Roedigger and August Mueller (Leipzig: F. C. W. Vogel, 1872), 31; mesela, *fann* 3, *maqâla* 1.

<sup>86</sup> Yâqût, *The Irshâd al-arîb ilâ ma'rifat al-adîb*, ed. D. S. Margoliouth, E. J. W. Gibb Memorial Series 6, 7 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1907–27), 2:119, aynı şekilde, *Mu'jam al-udabâ*, ed. İhsân 'Abbâs, 7 vols. (Beirut: Dâr al-Gharb al-İslâmî, 1993), 2:523.

<sup>87</sup> Ge'rard Lecomte'yi takip ediniz. O Mütevekkil kendisine imkan tanıdığına İbn Kuteybe'nin gelenekçiliğe girmeyi reddetmesine atıfta bulunmuştur: Ge'rard Lecomte, "Le proble'me d'Abû 'Ubayd," *Arabica* 12 (1965): 164; a.g.e., *Ibn Qutayba* (Damascus: Institut Français de Damas, 1965), pt. 2, chap. 1. İbn Ebî'd-Dünyâ'nın bir zahid olarak konumu hakkında modern araştırmacıların şaşkınlığı için bkz. Chabbi, "Remarques," 24n.

<sup>88</sup> Al-Khatîb al-Baghdâdî, *Târîkh*, 6:110.

<sup>89</sup> Ahmad ibn Hanbal, *Wara'*, ed. Zaynab İbrâhîm al-Qârût (Beirut: Dâr al-Kutub al-İlmiyya, 1983), 89.

plana çıkan biri olarak, hadis ve *adab* arasındaki sınırdaki ısrarla durmuştur<sup>90</sup> ve zahitliğinin yanında 40 yıl boyunca sırtını yere koymadığı ifade edilir<sup>91</sup>. Selam b. Salim (ö. 810?), ehli hadisten uzak ve onların da rivayetini kabul etmedikleri bir mürci idi<sup>92</sup>. Onun uzandığı hiç görülmemiştir<sup>93</sup>. Sufizme yönelen Serî es-Sakatî'nin, ölümüyle sonuçlanan hastalığını bir tarafa bırakırsak, bir yere yaslandığı hiç görülmemiştir<sup>94</sup>. Sufî İbrahim el-Havvâs'a (ö. 903–04?), bir sütuna dayanması önerilmiş, fakat o şöyle cevap vermişti: “yaratılmış bir şeye dayanmayı kabul etmem”<sup>95</sup>. Bir yere dayanmaksızın düz oturmak veya ayakta durmak İslami çerçevede net olarak açıkça iyi bir tarzıdır. Bunun gibi daha az müşterek davranışlar, sonraki yüzyıllarda nihayet ortaya çıkan, birleşik Sünni toplum anlayışını alttan desteklemiştir.

### SONUÇ

Ehli hadis, yaklaşık 8. yy.'ın sonlarında farklı bir grup olarak ortaya çıkmıştı. 10. yy.da önemlerini yitirdiler. Tarihçiler, genellikle 10. yy.'da onların Bağdâd'daki halefleri olarak, mütemadiyen Şiilere karşı ayaklanan Hanbelîleri veya sadece *Ümmet*'i göstermektedirler. Bu arada onların kendilerine verdikleri *Ehli Sünnet* ismi neredeyse Şia dışındaki bütün mezheplerce de kendileri için kullanılan bir isimdir. Mu'tezile, her ne kadar gerçekte büyük çoğunluğu teşkil etmeseler de ilerde bu duruma geleceklere iddiasına binaen kendilerini *Ehli Sünnet ve'l-cemaat* olarak isimlendirmektedir<sup>96</sup>(her ne kadar yapılmaya değer bir iş olsa da, ben ehli hadisin dindarlığını 9. yy. Şiileri ile mukayese etmedim. En azından Şii hareketin bir kolu muhtemelen, Şia'nın hadislerinde görünebilen ehli hadisin dindarlığına çok yakın bir takım unsurlara sahipti).

<sup>90</sup> İsmi altı kitabın beşinde geçmektedir. Ancak, rical tenkitçileri güvenilirliği hakkında fazla iç açıcı şeyler kaydetmemektedirler. Örneğin bkz. İbn Hajar, *Tahdhîb*, 12:34–37. Kur'ân'la ilgisi sebebiyle Ahmed'le birlikte zikredilmiştir (Ahmad, *Wara'*, ed. Zaghlûl, 70).

<sup>91</sup> Al-Khatîb al-Baghdâdî, *Târîkh*, 14:380.

<sup>92</sup> Bkz. A.g.e., 9:142–44.

<sup>93</sup> A.g.e., 5:141.

<sup>94</sup> Al-Qushayrî, *al-Risâla* (Cairo: Mustafâ al-Bâbî al-Halabî, 1318), 12, aynı şekilde ed. 'Abd al-Halîm Mahmûd and Mahmûd ibn al-Sharîf, 2 vols. (Cairo: Dâr al-Kutub al-Hadîtha, 1972), 1:80.

<sup>95</sup> Al-Râfî'î, *K. al-Tadwîn fi dhikr ahl al-'ilm bi-Qazvîn*, Lâleli (Istanbul) 2010, fol. 120b.

<sup>96</sup> 'Abd al-Jabbâr (d. 1025?), “Fadl al-i'tizâl,” (*Fadl al-i'tizâl*, ed. Fu'âd Sayyid içinde) (Tunis: al-Dâr al-Tûnisîyya lil-Nashr, 1974), 187; Krş. Bağdâd Mutezilesinin lideri Ebû'l-Kâsım el-Belhî (ö. 931?)'nin eserlerinden *Kitâb al-sunna wa-al-jamâ'a*: Johann Fu'ck, “Neue Materialien zum Fihrist,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 90 (1936): 305. Bu pasajlara dikkat çektiği için Patricia Crone'a teşekkür ederim.

Ancak bir süreliğine de olsa, ehli hadis çok etkili oldu. Halife Me'mûn, onları dağıtmak için büyük bir çaba sarf etti. Buna karşı Mütevekkil'den sonraki birçok halife en azından onlardan bir grubu kendilerine çekmeye çalıştılar<sup>97</sup>. Bu kısmen onların açıkça ifade ettikleri programlarını, birçok Müslüman düşünürün kendilerini tanımladıkları derin popüler mesajlara sahip olmasından kaynaklanıyordu. Her ne kadar programları aşırılığa kaçsa ve dindarlıkları uzun vadeli bir hakimiyet için yetersiz olsa da, din anlayışları evrensel geçerliliği yakaladı, ki bu da ideal İslam'dı.<sup>98</sup>

İslam hukuku ve ilahiyatı öğrencileri genellikle ehli hadisi, sadece sofistike nazariyelere inatla karşı çıkışlarını dikkate almak suretiyle can sıkıcı saymaktadırlar. Aynı şekilde, *adab* öğrencilerinin onları esasen, asık yüzlü olarak kabul etmesine karşın İslam mistisizmi öğrencileri de sadece Batınlığa olan şüphelerini dikkate alarak onları can sıkıcı bulmaktadırlar. Bu itibarla bu öğrenciler sadece ehli hadisin sofistike nazariyeler, mistisizm ve risalelerden büyülenmeme sebeplerini değil, aynı zamanda, hukukçu, kelamcı, mistik ve edebiyatçıların hadise dayalı programı bu kadar çok benimsemelerinin sebebini de yanlış anlamışlardır (örneğin hukuk ve kelamı esasen yorumsal olarak yeniden tanımlamak suretiyle). Bir kişi, açıkça ifade ettiğine bakılırsa, bir adamın sadece bir tek geniş elbise koluna ihtiyacı olduğu için asimetrik bir elbise giymesine sebep olan içtenlikten etkilenmelidir. İslamî medeniyetin iyi anlaşılması için bu içtenliğin de iyi değerlendirilmesi gereklidir.

<sup>97</sup> Özellikle bkz. *EI2*, s.v. "Mi'na" (M. Hinds), daha fazla kaynaklarla birlikte, Christopher Melchert, "Religious Policies of the Caliphs from al-Mutawakkil to al-Muqtadir," *Islamic Law and Society* 3 (1996): 316-42.

<sup>98</sup> "ideal," "normative," "valid," ve "actual İslam," kavramları için bkz. J. D. J. Waardenburg, "Official and Popular Religion as a Problem in Islamic Studies," in *Official and Popular Religion*, ed. Pieter Hendrik Vrijhof and Jacques Waardenburg, Religion and Society 19 (The Hague: Mouton, 1979), 340-86.