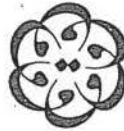


ZÂHİRÎ VE SELEFÎ DİN YORUMU



KURAMER



İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları

KURAMER Yayınları: 41

İlmi Toplantılar Serisi: 11

ZÂHİRÎ VE SELEFÎ DİN YORUMU

Editör
Prof. Dr. Sönmez Kutlu

Yayın Koordinatörü
M. Turan Çalışkan

Kapak ve Sayfa Tasarımı
Furkan Selçuk Ertargin

Sempozyum Yeri ve Tarihi: 28 Nisan 2018
İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), Bağlarbaşı, Üsküdar/İstanbul

Basım ve Cild: Asya Basım Yayın San. Tic. Ltd. Şti.
15 Temmuz Mah. Gülbahar Cad. No: 62/B Güneşli-Bağcılar/İstanbul
Tel: 0212 693 00 08
Sertifika No: 36150

Birinci Basım: İstanbul, Kasım 2019
ISBN 978-605-9437-35-6

© Her hakkı mahfuzdur.

Yayıncının izni olmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.
Kaynak gösterilmek şartıyla iktibas edilebilir.



KURAMER
Elmalıkent Mah. Üniversite Cad. No: 4 B Blok Kat: 3 34764 Ümraniye / İstanbul
+90 216 474 08 60 / 2910
www.kuramer.org

Yrd. Doç. Dr. Ramazan Özmen
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

“Zâhirî-Selefî Din Yorumu” Sempozyumu Üzerine Genel Bir Değerlendirme

28 Nisan 2018 günü, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi İslâm ve Din Bilimleri Fakültesi Kur’an Araştırmaları Merkezi (KURAMER) tarafından düzenlenen ve Üniversite’nin İSAM konferans salonunda gerçekleştirilen “Zâhirî ve Selefî Din Yorumu” Sempozyumu bir gün sürdü ve merkezin düzenlediği diğer sempozyumlar ve ilmî toplantılar gibi, geniş bir izleyici kitlesi tarafından ilgi ile takip edildi. Sempozyum, KURAMER Başkanı Sayın Prof. Dr. Ali Bardakoğlu’nun kısa ve özlü bir selamlama konuşması ile başladı.

Ardından sempozyum, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mezhepler Tarihi Kürsüsü Öğretim Üyelerinden Prof. Dr. Sönmez Kutlu’nun sunduğu *Gelenekçi-Zâbirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri* başlığını taşıyan açılış konferansı ile devam etti ve sabah ve öğleden sonra oturumları olmak üzere iki oturum halinde gün boyu sürdü. Sayın Kutlu son derece ufuk açıcı ve derinlikli analizlerle dolu konuşmasında İslâm’ın Allah tarafından insanlığa gönderilen son dinin adı olduğunu ve bu ilâhî hitabın toplumsal ve kültürel yapı ile karşılıklı etkileşim eşliğinde şekillenerek Hz. Peygamber’in örnekliliği ve önderliğinde bir yaşam tarzı ve dünya görüşüne dönüştüğünü ifade ederek konuşmasına başladı. Hz. Peygamber’in vefatından sonra yaşanan çeşitli siyasî ve toplumsal sorunların, sonradan dinî-politik hareketlerin örtülü değerler sistemine dönüşerek farklı tutum, tavır ve bakış açılarının ortaya çıkmasına sebep olduğunu ifade eden konuşmacı, toplumun kültürü, dünya görüşü, bilgi düzeyi, gelenek ve göreneklerinin etki-

sinde şekillenen bu zihniyetlerin, İslâm düşüncesinde başlangıçtan günümüze kadar, birbirinden farklı, birbirine rakip veya alternatif onlarca siyasî ve itikadî fırka, fıkıh mezhebi, felsefî ekol, tarikat ve cemaat içerisinde varlığını sürdürdüğüne dikkat çekti. Kutlu'nun ifadesine göre, bu zihniyetlerin temsilcileri kendine özgü bilgi üretme yöntemlerinden hareketle değer yargıları ve bilgi kuramları oluşturdu ve bunlar arasında güç kullanmayı, geleneği korumayı, akla başvurmayı, siyasî kurtarıcılara ümit bağlamayı veya keşif-mükâşefeye başvurmayı önceleyenler oldu.

Tarihsel süreçte yaşanan toplumsal olguların, ortaya konulan epistemolojiler ve itikadî sistemlerin karşılaştırılmasından hareketle, bir soyutlamaya gittiğimizde, meşruiyetini gelenekten alan zâhirî ya da gelenekçi-muhafazakâr; akıl ve aklî temellendirmelerden alan akılcı (reyci) ve keşf ve mükâşefeye dayandıran bâtinî olmak üzere üç "ideal tip" in varlığından bahsedebileceğimizi söyleyen Kutlu, Zâhirîliğin daha çok fikhî boyutuyla öne çıkan bir yapıya işaret ettiğine inanılsa da, "zâhirî İslâm yorumu" nun en ayırıcı vasfının -hangi dönemde ve hangi adlarla ortaya çıkarsa çıksın- inanç, ahlâk, ibâdet ve insanî ilişkilerle ilgili bütün alanlara dair kendine özgü kurucu unsurları, göstergeleri ve bunlar etrafında oluşan bir yapısının bulunması olduğunu söyledi. Kutlu'nun şu ifadeleri zâhirî söylemin nasıl bir yapı olduğunu anlamada oldukça ufuk açıcı idi: "Zâhirî söylem, temelde kendisini Kur'an ve Sünnet'in lafzî yorumuna, Hz. Peygamber sonrasında yaşayan ilk üç neslin dinî tecrübesine (gelenek, sünnet ve âsâr) dayandıran bir zihniyeti temsil etmektedir." Sayın Hocamızın belirttiğine göre, "mantıksal bir ülkü ya da seçilmiş bazı dinî-toplumsal yapılar üzerinde gözlemlenebilir tarihsel ve güncel fikrî gerçeklikleri" bir tipoloji altında düzene koymak amaçlanmaktadır.

Hocamızın yapmış olduğu şu analiz, İslâmî ilimler sahasında araştırmalar yapan genç araştırmacıların ve ayrıca bundan da önemlisi, kendisini "dindar" olarak tanımlayan ve bu alanda sistemsiz bir şekilde okumalar yaparak aşırı uçlara evrilen genç kuşakların, Zâhirîlik ve Selefilik olgusunun ne olup olmadığı konusunda açık bir fikre sahip olması için çok değerli idi: "Zâhirî İslâm yorumu", Müslümanlar arasında Emevîler'in yıkılışı sonrası ve Abbâsîler'in ilk yüzyılında *Hadis Taraftarları* adıyla; Endülüs Emevîleri'nin yıkılma sürecinde *Zâhirîlik* olarak ve Osmanlı'nın çöküş sürecinde *Vehhâbilik* ve *Selefilik* olarak tezâhür etmiştir.

Bu tespit, şahsî kanaatimize göre şu gerçekliğe işaret etmektedir: Hz. Peygamber tarafından tebliğ edilen ve toplum tarafından özümsemiş zaman içerisinde şu ya da bu şekilde içselleştirilip belli bir yaşam tarzına dönüştürülerek sürekliliği sağlanan öğretilerin, belli bir tarihsel dönemden sonra aslî hüviyetini kaybettiği yönündeki muharrik bir algının yönlendirmesi ile, tekrar orijinine irca edilmesi gerektiği kabul edilmektedir. Bu kabul neticesinde, her zaman çok güçlü siyasî ve toplumsal değişimlerin ardından çok doğal olarak büyük fikrî, siyasî ve ictimâî buhranlar yaşanmakta ve buhranlardan çıkış yolu olarak da daha zor olan yeni yorum metodolojileri geliştirilerek ilerlemeci bir fikriyata ulaşmaktansa, kolaycı bir tavırla dinin zâhirî ve selefî yorumuna sarılmak çare olarak görülmektedir. İşte buradan hareketle zâhirî ve selefî din yorumunun, İslâm toplumunun ilk oluşum çağlarından günümüze kadar, Müslüman dünyanın asla değişmeyen ve en görünür, en prestijli ve kolayca büyük kitleleri peşinden sürükleyerek taraftar bulan en karakteristik olgusu olduğunu söylemek, sanırım çok da yanlış olmasa gerektir. Aslında bu durumu, zadece Sayın Kulu'nun zikretmiş olduğu tarihsel momentlerde değil, güçlü toplumsal ve siyasal dönüşümlerin yaşandığı ve bu nedenle de insanî krizlerin had safhaya çıktığı bütün zamanlarda gözlemlemek ve örneklendirmek mümkündür. Açıkça ifade etmek gerekir ki, özellikle Sovyet Rusya'nın Afganistan'ı işgaliyle başlayan ve ABD'nin terör bahanesiyle Orta Doğu'da giriştiği hukuk ve ahlâk dışı operasyonlar neticesinde Müslümanların demoralize olup özgüvenlerini büyük oranda kaybederek çaresizliğe mahkûm olmaları, maalesef onları tekrar ve büyük bir ümitle son derece yıkıcı etkileri olan çağdaş bir Selefilîğe sığınmaya zorlamıştır.

Sanırım burada şu hususun da gündeme getirilmesi ve üzerinde titizlikle durulup ayrıntılı bir şekilde her yönü ile irdelenmesi, din yorumunda zâhirî-selefî yönelimin psikolojik temellerini anlamakta derinlikli bir bakış açısı sunacaktır: Müslüman toplumlar, bazı tarihsel momentlerde ilim, medeniyet ve çağın ihtiyacına göre teknolojik aygıt kullanımında geri kaldıklarında, bunun nedeninin yeterince bilimsel atak yapmaktan değil de dine uymada sapmalar yaşanmasından kaynaklandığını düşünmeye başladıklarında, doğal bir yönelim ile zâhirî-selefî din yorumunun kapısını aralamaktadırlar. Bize öyle geliyor ki, XIX. yüzyıl sonlarında İslâm dünyasının içine düştüğü, yıkıcı etkileri olan siyasî ve toplumsal krizlerden sonra, kaynaklara dönüş vurgusunu söyleminin merkezine oturtan ihyâcî hareketleri de bu çerçevede değerlendirmek gerekmektedir.

Tekrar aynı konuşmaya dönerek şu hususlara vurgu yapmak faydalı olacaktır: Sayın Kutlu, zâhirî-selefî söylem tarzı ve metodolojik duruşun Müslümanların kurduğu büyük devletlerin yıkılmasının ardından yükselişe geçmesinin arkaplanını açıklamak üzere şu görüşleri dile getirmiştir: Emevîler, Endülüs Emevîleri ve Osmanlı'nın çöküşü ile İslâm dünyası köklü toplumsal bunalımların ve işgallerin yaşandığı bir döneme girmiştir. Her birisinde ilgili dönemin siyasî şartları, kültürü ve muhatapların din ve dünya görüşleri etkili olmuştur.

Açılış konferansını veren Sayın Kutlu, her üç dönemin zâhirî din yorumunu birleştiren bazı ortak noktalar tespit etmiş bulunmaktadır ki, günümüz İslâm dünyasında bu eğilimlerin büyük bir ivme kazandığına ve giderek yaygın din söylemi haline geldiğine dikkat çekmek gerekmektedir. Bu bağlamda “nasları lafzî okuma, hayata uyumsuzluk, güç kullanmaya meyilli tepkisellik ve cihad adı altında şiddete başvurma, katı ve şekilsel bir dindarlık, ilk üç neslin dinî tecrübesini kutsallaştırma, selefîn âsârına ve sünnetine dönüş, hadislerle İslâm savunuculuğu, sıfatların te'vîlini red, dinî naslarda te'vîli kabul etmeme, teşbih ve tecsîmi çağrıştıran somut düşünceye dayalı Allah tasavvuru; akılcılığa karşı olma; bid'atlerle mücadele, siyâsetin şer'îliği/ilâhîliği, yeni ve farklı görüşlere tahammülsüzlük, seçilmişlik ve mutlak doğruluk iddiası; dışlayıcılık ve tekfir, bid'atçı olarak görülen fırkaları sapıklıkla itham, tasavvufî uygulamaları şirk ve küfür olarak görme” gibi ortak fikirler zâhirî-selefî din yorumunun yükselişe geçtiği dönemlerde kendini yoğunluklu olarak hissettirmektedir.

Sayın Kutlu'nun konferansında dile getirdiği görüşlerin özetini, içerisinde son olarak, onun günümüz Selefî akımlarının tasvirini yaptığı şu önemli tespitleri ile sonlandırmak istiyoruz: “Günümüzde Zâhirî-Selefî Din Yorumu, *nasların zâhirine ve Selef-i sâlihîn olarak kutsallaştırılan ilk üç neslin dinî tecrübesine dayanarak geçmişte gelecek kurma* mefkûresini savunan, şirk ve bid'atle mücadele adı altında insanların ahlâkî, siyasî ve dinî hayatlarına şekil vermeye çalışan müdahaleci ve tektipleştirici zihniyetin dinî siyasî ideolojisine dönüşmüştür.”

Başkanlığını A. Ü. İlahiyat Fakültesi Mezhepler Tarihi Öğretim Üyesi Hasan Onat'ın yaptığı birinci/ oturumunun ilk tebliğini *Zâhiri Anlayışın Fıkha ve Fıkıh Usûlüne Yansıması* başlığı altında, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Ana Bilim Dalı öğretim üyelerinden H. Yunus Apaydın sundu ve bu tebliği Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Kürsüsü öğretim üyelerinden Mehmet Erdoğan ve Hasan Hacak müzâkere ettiler.

Birinci oturumun ikinci tebliği ise, *Selefi Akımların İslâm Algısında Zâbirî-Lafzî Yorumun Yansımaları* başlığı altında Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mezhepler Tarihi Kürsüsü öğretim üyesi M. Zeki İçsan tarafından sunuldu: Sabah oturumunun bu ikinci tebliğinin müzâkercileri ise Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Sıddık Korkmaz ve On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Fethi Kerim Kazanç oldular.

İkinci oturumunun oturum başkanlığını A. Ü. İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı'nda Öğretim Üyesi İsmail Hakkı Ünal yaptı. Bu oturumun birinci tebliğini aynı fakültede Hadis Anabilim Dalı'nda Öğretim Üyesi Mehmet Emin Özafşar *Günümüz Selefi Hadis Çevrelerinin Hadis Algısı ve Literalizm Sorunu* başlığı altında sundu. Müzâkerciler, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Uluslararası İslâm ve Din Bilimleri Fakültesi Öğretim Üyesi Zekeriya Güler ve İ. Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Mustafa Ertürk idi.

Sempozyumun son tebliği ise *Zâbirî/Literalist Anlayışın İslâm Düşüncesindeki ve Çağdaş Selefilikteki İzdüşümleri* başlığını taşıyordu ve bu tebliği M. Ü. İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı'nda Öğretim Üyesi Mustafa Öztürk sundu. Öztürk'ün tebliğini Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde İslam Felsefesi Tarihi Bilim Dalı Öğretim Üyesi Osman Bilen müzakere etti. Sempozyum KURAMER Başkanı Sayın Ali Bardakoğlu'nun kısa bir kapanış konuşması ile sona erdi.

Sempozyumda, son derece derinlikli analizler içeren, sahanın uzmanları tarafından titiz bir şekilde hazırlanmış tebliğlerle, İslâm kültür ve medeniyetinde kökenleri aslında oldukça erken dönemlere kadar uzanan, kendine has karakteristikleri ve metodolojik duruşu olan zâhirî ve Selefi bakış açısı irdelendi. Bir-iki istisnasıyla müzâkerciler de meselenin kompleks ve problematik yönlerinin dinleyiciler tarafından daha iyi anlaşılması için son derece önemli ve değerli katkılar sundular. Şahsî kanaatimize göre sempozyumda Zâhirîlik ve Selefilik olgusu bütün yönleriyle masaya yatırılmış; başlangıcından günümüze kadar geçirdiği evrimler ve günümüzde yeniden yükselişe geçmesinin arkasında yatan gerçekler ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bakımdan sempozyum Zâhirîlik olgusunu anlamının önemli bir adımı sayılabilecek değerlidir. Bundan sonra atılması gereken adım, temel İslâm bilimlerinin her bir alanındaki uzmanların, yapacakları/yaptıracakları daha spesifik araştırmalarla bu sorunun özellikle yeni nesiller tarafından daha iyi anlaşılır hale gelmesine

katkı sağlamaları; böylece bu yıkıcı hareketin İslâm dünyasının geleceği için oluşturduğu risklerin önlenmesi hususunda üzerlerine düşen bilimsel görevleri yapmalarıdır.

İslâm düşüncesinde “zâhirî ve selefî din yorumu” denince, şüphesiz ilk akla gelen olgulardan biri, Hanbelîlik hareketidir. Bu nedenle biz meseleyi özellikle Hanbelî düşünce ekseninde ele almamanın faydalı olabileceği kanındayız¹. Çünkü gerek çağdaş olsun gerekse klasik her zâhirî ve Selefî düşünce, kendisini konumlandırırken ve dışa karşı savunurken büyük oranda Ahmed b. Hanbel'e ve onun düşünceleri etrafında oluşmuş bulunan, sadece fikhî bir mezhep değil, aynı zamanda siyâsî ve itikadî bir hareket olan² Hanbelîliğe yaslanmış ve yaslanmaktadır.

Hanbelî düşüncenin karakteristiklerinden söz etmeden önce, bu hareketin kurucu önderi kabul edilen Ahmed b. Hanbel (ö. 241) hakkında bazı değerlendirmeler yapmak faydalı olacaktır. İbn Hanbel, fikirleriyle ve fikirleri uğruna sergilediği kararlı tutumuyla İslâm düşünce tarihinde iz bırakmış önemli şahsiyetlerden biridir. Ahmed b. Hanbel İslâm ilimler geleneğinde, özellikle hadis, fıkıh, akâid ve mezhepler tarihinde elde ettiği bilinen itibarı dinî ve ilmî sâiklerin yanı sıra siyâsî yönü daha ağır basan *mihne* sürecinde elde etmiş, bu süreçten sonra onun adı mihne ile birlikte anılır olmuştur.

Ancak bu noktada şu üzücü durumu ifade etmek, sanırım ilim adına hakkaniyetin bir gereği olarak kabul edilmelidir: Ehl-i eser mensupları tarihte acı hatıralar bırakan bir *mihne*ye bir kez maruz kaldılar. Ancak onlar kendileri gibi düşünmeyenlere sürekli *mihne* yaşatma politikasını güttüler ve bunu da dinî bir vacibe addettiler. Ve hâlâ da onların düşüncelerinden esinlenen çağdaş bazı yapılar, fikirsiz atalarının yolunu izleyerek, kendileri gibi düşünmeyen insanlara mihne yaşatmakta, İslâm ümmetine ve insanlığa zulmetmektedirler.

Abbâsî iktidarının en güçlü olduğu bir dönemde yaşamış ve Mehdî, Hâdî, Harun er-Reşîd, Emîn, Me'mûn, Mu'tasım, Vâsık ve Mütevekkil olmak üzere sekiz Abbâsî halifesinin iktidarına şahit olan Ahmed b. Hanbel'in *mihne* süre-

1 Yazımızın bu aşamasından sonraki kısmında, referans gerektiren bilgiler için büyük oranda şu esere istinad edilmiştir: Ramazan Özmen, *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yay., I. Baskı, Ankara 2018.

2 Bu konuda bkz. Zübeyir Bulut, *Hanbelî Akâid Sistemi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003; Muhyettin İğde, *Siyasi İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*, I. Baskı, MÜİFVY, İstanbul 2016.

cindeki duruşunu, inanç ve kültür alanındaki bozulmaya karşı bir direniş olarak yorumlayanlar vardır. Bu bakış açısına göre, Abbâsî hilafeti, Fars ve Türklerden oluşan yabancı unsurlara dayanmakta idi. Bu durum Yunan, Fars ve Hint ve diğer kültürlerin kendilerini açığa vurmalarında rol oynamıştır. Hârûn er-Reşîd Beytû'l-Hikme'yi kurmuş, buraya eski milletlerin eserlerini getirtmiş, tercüme faaliyetleri başlamış ve insanlar bu muhtelif kültürleri öğrenmeye yönelmişlerdir. Bu durum ise itikadî mezhep, aykırı görüşler ve bozuk inançların çoğalmasında rol oynayan nedenlerden birisi olmuştur.³ Aslında bu bakış açısı Selefî zihin sistematığının nasıl işlediğini ve onların paradigmalarını nasıl bir hâlet-i ruhiye içerisinde kurduklarını çok açık bir şekilde ele vermektedir. Buna göre Selefî paradigma, kısaca yeni olan her şeye karşı olma şeklindeki bir zihinsel körlük üzerine kendini kurgulamakta ve belki de son derece hissedilir bir gerçeklik ve gereklilik olan değişimden olabildiğince uzak kalmayı kendi varlığını sürdürmenin yegane ve vazgeçilmez yolu olarak telakki etmektedir.

Ahmed b. Hanbel'in, mihne sürecinde Mu'tezilî düşüncüyü benimseyip savunan entelektüel aydın tipini temsil eden ulemâya karşı geleneği savunan, halka ve onun inancına daha yakın duran halk tipi âlim portresini temsil ettiği söylenebilir. Dolayısıyla bu dönemdeki tartışmaların odak noktasını oluşturan "Kur'an'ın mahluk olup olmadığı" şeklindeki tartışmanın, olayın görünen tarafıyla ilgili olduğu, asıl sürtüşmenin ise dinin algılanış ve yorumlanış tarzındaki fikir ayrılıklarından kaynaklandığı ileri sürülebilir. Çoğunlukla Mu'tezilî düşüncüyü benimsemiş olan ulemânın, geleneğe de mutlaka sahip çıkmakla birlikte özellikle İslâm'ın hâricî kültürlerle karşı ciddi bir savunusunu yapmak için, diğer kültürlerin üretimi ve özellikle onların felsefî ve aklî çabalarının mahsulü olan ilmî birikimden de yararlanmak gerektiğini düşünüyorlardı. Aralarında ismi ebedileşen Ahmed b. Hanbel gibi muhafazakâr ulemâ ise, daha çok nasrlara bağlı kalmayı ve *din* denen olguyu anlama ve yorumlamada akla mümkün olduğunca sınırlı bir yetki vermeyi gerekli görüyordu. Bu iki akım/grup arasındaki kavganın nedenlerini, aralarındaki metodoloji farkında aramak gerekmektedir. Bu sebeple, bu dönemdeki tartışmaları salt itikadî tartışmalar olarak görmek ve yorumlamak, olayın bazı vechelerinin tam olarak anlaşılıp aydınlatılmasında yetersiz kalabilir.

3 İbrâhîm Abdullah Âl İbrâhîm, "A'lâmu'l-Hanâbile fî Usûli'l-Fıkh", *Mecelletu Câmîati'l-İmâm Mubammed b. Süüd el-İslâmiyye*, 16(1417/1996), s. 5. (Bu makâle tarafımızdan Türkçe'ye tercüme edilmiş olup, yayınlanmayı beklemektedir.)

Mihne süreci sona erdikten sonra İbn Hanbel'in, Halife'nin ihsanlarını kabul etmemesi, ailesinden de bu ihsanları kabul etmemelerini istediği halde, onların bu ihsanları kabul etmelerine kırılması ve ayrıca oğlunun, düşüncelerinden dolayı fikir hürriyetine engel olan iktidarın kadılık teklifini kabul etmesine gücenmesi⁴, onun sahip olduğu fikri savunmada gösterdiği kararlılığın ne boyutlarda olduğuna işaret etmesi açısından gerçekten son derece dikkat çekicidir. Abdullah et-Türkî de, Ahmed b. Hanbel'in *mihne* hâdisesinde yaşadıklarını ve onun sergilediği tavrı, İslâm medeniyetinin fikir hürriyeti tarihi açısından değerlendirir ve şöyle der:

İmam Ahmed, çağının en önde gelen simalarından biri olmayı başarmıştır. O, şöhretini halku'l-Kur'ân hâdisesi esnasında mâruz kaldığı mihne'deki konumundan dolayı elde etmiştir. Onun mâruz kaldığı bu mihne, İslâm medeniyeti fikir hürriyeti tarihinde cereyan etmiş olan *mihnelerin* en meşhuru olarak kabul edilir. Mihne günleri, birçoklarının pes ettiği bir sırada, ilke uğruna gösterilen direncin bir sembolü olarak İslâm ümmetinin kalplerinde yaşamıştır.⁵

Hadis ilmindeki üstün konumu herkes tarafından kabul edilen Ahmed b. Hanbel'in fakih olup olmadığı, en azından kendisini takip eden birkaç asır boyunca tartışma konusu olmuştur.⁶ Fıkıhın fûrûndan ziyade, hadis ile meşgul olduğundan, bazı âlimler -mesela et-Taberî (ö. 310)-, kendisini tam bir fıkıh otoritesi olarak kabul etmemiştir.⁷ Ahmed b. Hanbel'i fakihler arasında saymayan fıkıh tarihçileri ve mukayeseli fıkıh (hilâf) âlimleri arasında et-Taberî'den başka İbn Kuteybe (ö. 276), Tahâvî (ö. 321), Debûsî (ö. 430), İbn Abdilberr (ö. 463) ve Gazzâlî (ö. 505) gibi isimlerin de bulunduğu zikredilmektedir.⁸ Mesela bunlardan Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Te'sisu'n-Nazar* adlı hilâfa (Mukâyeseli İslâm Hukuku) dair eserinde Ahmed b. Hanbel'in görüşüne sadece bir kere yer vermiştir.⁹ Bizzat Ahmed b. Hanbel'in bir fakih olarak değil muhaddis olarak

4 M. Yaşar Kandemir, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 75-80.

5 et-Türkî, Abdullah b. Abdilmuhsin, "el-Mezhebu'l-Hanbelî Menhecuhu'l-Fıkhî ve Eşhuru Ricâlih", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, XXXIII/2 (1988), s. 6. (et-Türkî'nin bu makâlesi, tarafımızdan Türkçeye çevrilmiş olup, yakında yayınlanacaktır.)

6 Hayrettin Karaman, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 80.

7 Ignaz Goldziher, "Ahmed b. Muhammed b. Hanbel", *İA*, M.E.B.Y., İstanbul 1950, I, 171.

8 Karaman, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 80.

9 Ebû Zeyd ed-Debûsî, Abdullah (Ubeydullah) b. Ömer b. İsa, *Mukâyeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, çev. Ferhat Koca, Ankara Okulu, Ankara 2002, s. 124.

bilinmesi için gayret sarf etmesi ve kendisinininki de dâhil olmak üzere re'y ve fikhın yazılmaması konusunda gösterdiği aşırı titizlik, Hanbelîlerin sert tepkilerine rağmen, bu âlimleri böyle düşünmeye ve davranmaya sevk eden sebepler olarak gösterilmektedir. Bu sebeplerin yanı sıra, onun fıkıh sahasında bizzat kaleme aldığı veya talebelerine yazdırdığı önemli bir eserinin olmayışı da, ilk fıkıh tarihi ve hilâf yazarlarının haklı olarak ona fakihler arasında yer vermelerinde etkili olmuş olabilir.¹⁰ Taberî, *İhtilâfu'l-Fukahâ'sına* "niçin Ahmed b. Hanbelî'nin görüşlerini almadığı" sorulunca, onun *fakih* değil *muhaddis* olduğunu söylemiş ve bu sebeple Hanbelîlerin nefretini kazanmış, hatta öldüğü zaman, Bağdat'taki Hanbelîlerin taşkınlık yapmalarından endişe edildiği için geceleyin evine gömülmek zorunda kalındığını belirtmiştir.¹¹

Bazı çağdaş araştırmacılar, Hanbelî düşüncüyü tanımlamak için "fideizm" terimini kullanmayı uygun görürler¹² ki, Türkçe'de "imancılık" terimiyle karşılanan bu anlayışın, normal bir epistemolojik imancı tavır olmadığı; katı, sert, ve aşırı bir imancı tavır olduğu ifade edilmektedir.¹³ Dinî inançların tasdik edilmesinde veya edilmemesinde aklın herhangi bir rolünün olup olmadığı, eğer varsa bunun ne türden bir rol olduğu şeklindeki bir dinî epistemoloji sorusuna verilen cevap açısından, günümüz din felsefesinde birbirinden farklı üç anlayış olduğunu ifade eden Yaran, Michael Peterson ve arkadaşları ve başka bazı Batılı din felsefecilerine göre bunların; 1) Katı akılcılık, 2) İmancılık (fideizm), ve 3) Eleştirel akılcılık olduğunu söyler. Ancak o, iman-akıl ilişkisini üç değil, dört farklı yaklaşım içinde incelemenin daha doğru olduğunu savunur. Bu düşüncesinin gerekçelerini açıkladıktan sonra Yaran, akıl-iman ilişkisini şu dört kategoride ele almayı önerir: 1) Katı akılcılık, 2) Katı imancılık, 3) Eleştirel akılcılık, 4) Tahkîkî (eleştirel, ılımlı) imancılık.¹⁴ Bizim akıl-iman ilişkisi ile ilgili olarak bu tasnifi dile getirişimizin nedeni, İslâm düşünce geleneğindeki bazı mezhep ve düşünce akımlarının da bu şablon dâhilinde değerlendirilebileceğini düşünmüş olmamızdır. Buna göre şöyle bir tasnif yapılabilir:

10 Karaman, "Ahmed b. Hanbelî", *DİA*, II, 80.

11 Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Taribinde Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi*, Ankara, 2002, s. 50, 70. dipnot.

12 Örneğin bkz. Aziz al-Azmeh, "Orthodoxy and Hanbalite Fideism", *Arabica*, XXXV/3 (1988), ss. 253-266. (Bu makale tarafımızdan Türkçe'ye çevrilmekte olup, daha çok oryantalistler tarafından Hanbelîlik üzerine yazılmış olan makâlelerin çevirisinden oluşmasını planladığımız *Hanbelîlik Seçkisi* içerisinde yayınlanması planlanmaktadır.)

13 Bkz. Cafer Sadık Yaran, *Bilgelik Peşinde*, Ankara, 2002, s. 62.

14 Yaran, *Bilgelik Peşinde*, s. 62-63.

- 1) Katı akılcılık=Mu'tezile
- 2) Eleştirel akılcılık=Hanefî/Mâtürîdî ekol
- 3) Katı İmancılık (Fideizm)=Hanbelî/Zâhirî ekol
- 4) Tahkikî (eleştirel, ılımlı) imancılık= Şâfiî/ Eş'arî ekol

Katı imancılık, "bir dine veya dinî inanç esaslarına, hiçbir akli delillendirmeye ve hatta değerlendirmeye başvurmadan iman etmiş olmak ve bu imanı bu şekilde sürdürmek gerektiğini savunan görüş" olarak anlaşılabilir.¹⁵ Bu tanımlamayı ve diğer taraftan Hanbelîliğin akılcılığa karşı bir hareket olduğunu¹⁶ göz önüne aldığımızda, Hanbelî düşüncedeki akıl-iman ilişkisinin "fideizm/katı imancılık" olarak tanımlanmasının uygun ve yerinde bir tanımlama olduğu söylenebilir. Nitekim Hanbelî düşüncenin en belirgin karakteristiklerinden olan, inancın rasyonel bir biçimde tanımlanmasını ve savunulmasını kendisine uğraş alanı olarak seçen kelam ilmine karşı gösterdikleri reaksiyon ve hatta düşmanlık,¹⁷ bu düşünce tarzının yukarıdaki şekilde tanımlanmasının doğru bir tanımlama olduğunu gösteren güçlü bir argüman olarak görünmektedir.

İslâm üzerine yaptığı sayısız araştırma ile kendisinden sonra gelen hemen bütün oryantalistler üzerinde çok büyük tesir icrâ eden Ignaz Goldziher'in (ö 1921) Hanbelîlik üzerine yaptığı analizler birçok yönden dikkate alınmayı hak etmektedir diye düşünüyoruz. Goldziher, İslâm tarihinde kelam ve kelamla ilgili olan akidenin resmî olarak geçirdiği değişim dönemlerini iki tarihî gelişmeye bağlar. Ona göre bu iki gelişme, Mütevekkil'in iktidara gelmesiyle başlayan rasyonalist akideye karşı muhafazakar Hanbelî reaksiyonu ve Selçuklu veziri Nizâmü'l-Mülk'ün sağladığı imkânlarla, Eş'arîliğin getirdiği sathîleşmeyle birlikte de olsa, kelâmî akidenin açığa ortaya çıkmasıdır.¹⁸

Goldziher, kendi deyimiyle, rasyonalistlerin Bağdat'ta hâkim bağnazların takibine uğramamak için oldukça dikkatli davranmaları gerektiğini ifade et-

15 Yaran, *Bilgelik Peşinde*, s. 64.

16 W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı, Ankara, 1981, s. 334.

17 Ignaz Goldziher, "Zur Geschichte der Hanbalitischen Bewegungen", *Zeitschrift Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig 1908, s. 2. [Goldziher'in bu makalesinin İSAM'daki "Hanbelîlik" poşeti içerisinde yer alan ve "Hanbelî Hareketlerin Tarihi Hakkında" başlığını taşıyan özet Türkçe çevirisinin Tahsin Görgün tarafından yapıldığını Ferhat Koca'nın eserinden öğreniyoruz. Bkz. Koca, *Selefi Söylem*, Önsöz, s. 9. (Bu yazıda adı geçen makalenin Türkçe çevirisinden yararlandığı için, atıflar makalenin çevirisine yapılmıştır.)]

18 Goldziher, *a.g.m.*, s. 1.

tikten sonra, bu dönemde felsefe ile uğraşanların vahiy kaynaklı bilgileri saçma buldukları halde, 'kılıç korkusundan' dolayı bu fikirlerini açıkça söyleyemediklerini iddia eder. O, bu dönemde felâsife olarak bilinen zümrenin –ancak o, bu kişilerin felsefeye yeni başlayanlar veya bu alanda biraz mesafe katedenler olduğunu, yoksa hakiki filozoflar olmadığını söyler- şeriatı ve onun ifade ettiği hükümleri hafife aldıkları gibi, bunlara tâbî olanları da küçük gördüklerini söyler. Goldziher, vahiy kaynaklı bilgilere aldırış etmeyen bu zümre içerisinde kelâmcıların da olduğunu öne sürer. Örneğin o, kelâmcıların, meleklerin ve şeytanın insanın kulağına bazı şeyleri fısıldadığını kabul etmemekle birlikte, 'kılıç korkusundan' bunu açıkça söyleyemedikleri kanısındadır, ancak o bu iddiasını ispatlamak için herhangi bir kaynak zikretme ihtiyacı hissetmez.¹⁹

Goldziher, Hanbelîleri "kendilerine kelâmcılarla uğraşmayı en önemli vazife olarak addetmiş olan bir zümre" diye tanımladıktan sonra yeni kelâmın düşmanlarının meseleye, idarecilerin yaklaşımından daha sert bir tavırla yaklaştıklarını söyler ve Abdurrahman b. el-Mehdî'nin (ö. 198) "Eğer idareci olsaydım Kur'an'ın yaratılmış olduğunu iddia edenleri, kafalarını kestikten sonra, Dicle'ye atardım"²⁰ şeklindeki ifadesini, bu düşüncesini desteklemek için argüman olarak kullanır.²¹ Goldziher, hicrî VIII. asırda yaşamış olan Halepli Şâfiî âlim Şihâbüddîn el-Kilâbî'nin (ö. 733) Hanbelîleri, samimi bir şekilde mezhebine bağlı olanlar ve selefin akidesine bağlılık iddiasıyla maddî çıkar peşinde olanlar²² şeklinde iki kısma ayırdığını tespit ettikten sonra, bu taksimin daha önceki zamanlar için de geçerli olduğunu söyler.²³ Goldziher, akide söz konusu olduğunda Müslümanları *rasyonalistler* ve *dogmatikler* şeklinde iki kısımda mütalaa eder. Bu taksimde rasyonalistlerin, genelde Ehl-i re'y'i, özelde ise Mu'tezile'yi, dogmatiklerin ise genelde Ehl-i eseri, özelde ise Hanbelîleri karşıladığı gayet açıktır.

19 Goldziher, *a.g.m.*, a.y.

20 Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, Haydarâbâd 1955, I, 302.

21 Goldziher, *a.g.m.*, s. 2.

22 el-Kilâbî'nin bu görüşü için bkz. Tâcuddîn Ebû Nasr Abdulvehhab b. Ali es-Subkî, *Ta-bakâtu's-Şâfiyyi'l-Kubrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî ve Abdulfettâh el-Huluv, Dâru Hicr, Kâhîre 1383/1964. V/182. el-Kilâbî'nin oldukça dikkat çekici ifadelerinin bir kısmının orijinali şöyledir: و فريق يتستر بمذهب السلف لسحت يأكله أو حطام يأخذه أو حوى يجمع عليه الطغام الجهلة و الرعاع السفلة

23 Goldziher, "Hanbelî Hareketlerin Tarihi Hakkında", s. 2.

Batılı araştırmacılar İslâm düşünce tarihi üzerine yazdıkları eserlerde, anevî rivayet geleneğine bağlı kalmakta oldukça ısrarcı davranan ve bu nedenle olsa gerek, dogmatik olarak tanımladıkları Hanbelîlere karşı, ortaya çıkışı ve gelişmesinde tercüme faaliyetleri neticesinde İslâm dünyasına giren felsefî düşüncenin etkisinin inkâr edilemeyeceği Mu'tezile'nin tarafını tuttuklarını açıkça hissettirirler. İslâm araştırmaları sahasındaki diğer birçok konuda olduğu gibi bu konuda da Goldziher'in kendisinden sonraki şarkiyatçılar üzerinde açık bir tesir bıraktığı kolaylıkla görülebilmektedir.

George Makdisi'nin naklettiğine göre hocası H. Laoust, Hanbelî hareketini Ahmed b. Hanbel'in eserlerinden yola çıkılarak vücuda getirilmiş metodolojik, dogmatik²⁴ ve hukukî bir sistem olarak tanımlamış; bu hareketin, kurucusunun kişiliği ve temel karakteristikleri sayesinde İslâm kültürünün en spesifik kurumsal öğelerinden biri olduğu kanısına varmıştır.²⁵ Ancak Makdisî bu fikirlere katılmakla birlikte, sanki H. Laoust'un bu tavrını, daha önce birçokları tarafından bilinen bir meseleyi yeni öğrenen bir kişinin, bunu öğrendikten sonra meselenin öneminden dolayı gösterdiği hayret ve şaşkınlığa benzetir. Zira Makdisî'ye göre, ilk dönem âlimler Henry Laoust'un bakış açısından uzak idi.²⁶ H. Laoust'a göre Sünnî akidesi, İbn Hanbel ile birlikte katı ve sağlam bir şekilde tarif ediliyordu. Târihî seyri henüz yeteri kadar bilinmeyen ve Emevî devrinden itibaren sarahatle düzenlenmeye başlanan bu doktrin, İslâm'ın dinî ve siyasî tarihinde merkezî bir yer işgal edecektir.²⁷ Hanbelîlik, "Ahmed b. Hanbel'in öğretilerinden doğmuş bir kelâm, hukuk ve ahlâk ekolü" olarak tanımlanır. Hanbelîlik ilke olarak kelâma ve tasavvufa karşı olmasına rağmen, tamamen bu akımlardan uzak kalamamış ve her iki sahada da birçok Hanbelî bilgin yetişmiştir.²⁸

Bir örneğini H. Laoust'ta da gördüğümüz gibi, gerek oryantalistler ve gerekse de Hanbelîlik üzerine yazan bazı yerli araştırmacılar bu akımı tanım-

24 Bu tabirin, Hanbelî mezhebi için, H. Laoust'tan önce Goldziher tarafından kullanıldığını görüyoruz. Bkz. Goldziher, "Hanbelî Hareketlerin Tarihi Hakkında", çeşitli yerler.

25 George Makdisi, "Hanbalite Islam", *Studies on Islam*, Merlin L. Swartz, (Ed.), New York 1981 adlı kitap içerisinde, s. 216. (Makdisi'nin bu makalesinin çevirisine tarafımızdan başlanılmış olup, yukarıda sözünü ettiğimiz seçki içerisinde yayınlanması planlanmaktadır.)

26 Makdisi, "Hanbalite Islam", s. 216.

27 Henry Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. E. Ruhi Fıçlalı-Sabri Hizmetli, Pınar Yayınevi, 1. baskı, İstanbul 1999, s. 131-132.

28 Henry Laoust, "*Hanâbila*", *Encyclopaedia of Islam*, (New Edition), Leiden 1971, III, 158.

larken ve karakteristiklerini zikrederken özellikle Hanbelî düşüncenin kelâm ve tasavvuf düşmanlığını hemen ilk başta vurguladıkları gibi, ayrıca onların akla ve felsefeye de karşı olduklarını vurgulamaktan geri durmazlar. Ancak biz bu hususta artık bu basmakalıp yargıların terk edilmesi ve Hanbelî düşüncenin analizinde yeni bir perspektifin geliştirilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Şahsî kanaatimize göre Hanbelîlerin kelâm, tasavvuf, akıl ve felsefe karşıtlığı söyleminin terk edilip, bunun yerine bir *Selefi kelâmından*, bir *Selefi tasavvufundan* ve bir *selefi akli ve felsefesinden* söz etmenin vakti gelmiştir. Çünkü Hanbelî teolojinin kendine özgü bir kelâm, tasavvuf, akıl, felsefe ve mantık kullanmadan, bu yöntemlere ve olgulara karşı bir apoloji geliştirmesi ve bunu sürdürmesinin imkânı yoktur. Her ne kadar Hanbelîlik hareketi akla, felsefeye, tasavvufa, kelama ve mantığa karşıymış gibi dursa da bu karşıtlığın göreceli olduğunu, aslında her ne kadar -belki kendileri bile farkında olmasalar da- onların bu sahalarda her birinde kendine özgü bir sistematik geliştirdiklerini çok güçlü argümanlarla ortaya koymak son derece mümkün görünmektedir. Örneğin Hanbelî ve Selefi olduğu kabul edilen Ebû İsmail Abdullah el-Herevî'nin (ö. 481/1089) *Zemmu'l-Kelâm ve Ehlibî* adlı eserinde yaptığı iş; aslında kelâma ve mütekellimîne karşı çıkmak değil, Selefi bir mütekellim olarak mevcut Selefi kelâmı daha da sistemleştirerek tamamen apolojik bir tavırla da olsa kendine özgü bir kelâm inşasını ileri düzeyde tahkim etmekten ibarettir.

Burada -biraz ironik bir söylem tarzıyla da olsa- bizce irdelenmesi gereken bir iddia ortaya atarak dikkatleri şu noktaya teksif etmenin, ülkemizde her türlü aşırılıktan uzak sağlıklı bir din anlayışı ve algısının yerleşmesine katkı sunacağına inanmaktayız: İlk oluşum dönemlerinden itibaren Hanbelî/Selefi/zâhirî düşüncenin her zaman ve zeminde İslâm dünyasının tamamı üzerinde güçlü bir hâkimiyet kurduğunu ve bu hâkimiyetin yaşadığımız postmodern zamanlarda ağırlığını gittikçe çok daha yoğun bir şekilde hissettirdiğini açıkça ifade etmek gerekir. Çünkü günümüzde kendini "Hanefî-Mâtürîdî" olarak tanımlayan ve hatta bu çizginin yılmaz savunuculuğu rolüne soyunan bazı çevrelerin duruşu, -belki kendileri farkında olmasalar da- tipik Hanbelî/Selefi eğilimin hemen bütün unsurlarını barındırmaktadır. Her ne kadar bu durumun yaşadığımız günlerde bazı etmenleri olsa da, bizce bu yönelimin sebeplerini klasik dönemlerde yaşanan olgularda aramak, mevcut durumu analiz etmek için çok daha güçlü doneler elde etmemizi sağlayacaktır. Ehl-i hadis/Ashâbu'l-hadis mihne sürecinin sonunda çok güçlü bir zafer kazanınca, Ehl-i

re'y'in cesareti kırıldı ve oldukça ürkek bir tavırla tamamen savunmacı bir pozisyonu benimsemek zorunda kaldı. Eserci düşüncenin zaferinden sonra, Ehl-i re'y'in İslâm dünyasında tutunabilen yegâne kolu olan Hanefî-Mâtürîdî çizgi, kendine özgü bir apoloji geliştirerek "Biz de Ehl-i hadis/ehl-i eser kadar hadis biliriz ve bunu fıkhıta kullanırız" diyerek, tabiri câizse celladına gülümseyen mahkûm gibi, kendisine taş atan amansız hasımlarına gül atmak zorunda bırakıldı. Çünkü mihne süreci tersine dönmüş, artık intikam alma vakti gelmişti ve nitekim esercilerin tarih boyunca sürdürdükleri karşı mihneden nasibini almayan hemen hemen hiçbir muhalif ses kalmamıştı. Mu'tezilî düşüncüyü terk edip *el-İbâne'sini* Ahmed b. Hanbel'in mezhebi üzerine yazdığını açıklayan Ebû'l-Hasen el-Eş'arî bile Habelîlere yaranamamış ve tarih boyunca Eş'arîler, İbn Teymiyye'nin de dâhil olduğu Hanbelîlerin taciz ve tasallutundan kurtulamamışlardır.

Kaynakça

- Âl İbrâhîm, İbrâhîm Abdullah, "A'lâmu'l-Hanâbile fi Usûli'l-Fıkh", *Mecelletu Câmiati'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye*, 16(1417/1996), ss. 1-78.
- al-Azmeh, Aziz, "Orthodoxy and Hanbalite Fideism", *Arabica*, XXXV/3(1988), ss. 253-266.
- Bulut, Zübeyir, *Hanbelî Akâid Sistemi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003.
- Ebû Zeyd ed-Debûsî, Abdullah (Ubeydullah) b. Ömer b. İsâ, *Mukâyeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, çev. Ferhat Koca, Ankara Okulu, Ankara 2002.
- Goldziher, Ignaz, "Ahmed b. Muhammed b. Hanbel", *İA*, M.E.B.Y., İstanbul 1950, I, 171.
- , "Zur Geschichte der Hanbalitischen Bewegungen", *Zeitschrift Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig 1908.
- İğde, Muhyettin, *Siyasi İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, I. Baskı, MÜİFVY, İstanbul 2016.
- Kandemir, M. Yaşar, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 75-80.
- Karaman, Hayrettin, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 80-82.
- Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi*, Ankara 2002.
- Laoust, Henry, *İslâm'da Ayrılkçı Görüşler*, çev. E. Ruhi Fıçlalı-Sabri Hizmetli, Pınar Yayınevi, I. Baskı, İstanbul 1999.
- , "Hanâbila", *Encyclopaedia of Islam*, (New Edition), Leiden 1971, III, 158.
- Makdisî, George, "Hanbalite Islam", *Studies on Islam*, Merlin L. Swartz, (Ed.), New York 1981.
- Özmen, Ramazan, *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu, I. Baskı, Ankara 2018.
- es-Subkî, Tâcuddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali, *Tabakâtu's-Şâfiyyi'l-Kubrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî ve Abdulfettâh el-Huluv, Dâru Hicr, Kâhire 1383/1964.
- et-Türkî, Abdullah b. Abdilmuhsin, "el-Mezhebu'l-Hanbelî Menhecuhu'l-Fıkhî ve Eşhuru Ricâlih", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, XXXIII/2 (1988), ss. 5-29.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, Ankara 1981.
- Yaran, Cafer Sadık, *Bilgelik Peşinde*, Araştırma Yayınları, Ankara 2002.
- ez-Zehabî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Tezkiratu'l-Huffâz*, Haydarâbâd 1955.