

**Mustafa Karataş. *Hadîs Rivâyet Tarihi*. 1. basım.
İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014. 380 s. ISBN: 978-605-
9991-21-6**

RECEP GÜRKAN GÖKTAŞ
Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi
rgoktas@ankara.edu.tr

Hadis, tefsir, fıkıh gibi İslamî disiplinlerin ‘tarih’ini ele alan dersleri ilahiyat fakülteleri müfredatından çıkarma düşüncesinin taraftar bulduğu ülkemizde, bu düşünceye ve bu yoldaki girişimlere rağmen, bu alanların tarihine yönelik yeni yayınların çıkmaya devam etmesi sevindiricidir. Hadis tarihinin spesifik konularına yönelik çalışmaların yanında Mustafa Karataş’ın *Hadîs Rivâyet Tarihi* gibi genel çalışmaların yayınlanması da hadis akademisyenlerinin ilmî disiplinlerinin tarihini çalışmaya yönelik ilgilerinin canlı olduğunu göstermektedir. Fakat bu tarih çalışmalarının genelde en büyük problemi hadisçilik yönleri pek çok açıdan yeterli olsa da tarihçilik yönlerinin zayıf olmasıdır. Karataş’ın kitabı da bunun istisnası değildir. Bu durumun çeşitli sebepleri vardır. Bunların en önemlilerinden biri, hadis tarihçiliğinin görece yeni bir çalışma alanı olması; dolayısıyla geleneksel hadis eğitim ve öğretiminin baskınlığının ve tutuculuğunun tarih çalışmalarının hadis araştırmacılarınca içselleştirilmesini geciktirmesi veya engellemesidir. Hadis çalışmalarını hadisi hayata aktarma ve uygulamaya geçirmeye tahsis etme düşüncesi ya da geçmişi sürekli yeniden üretme arzusu da tarihçi gözüyle yapılacak anlama ve açıklama çabasının önüne geçmektedir. Dolayısıyla araştırmacı sorması gereken soruları doğru soramamakta ve tarih çalışmaları büyük ölçüde sadece *geçmişte* yapılan çalışmaların belli yeni formlarda yeniden tasnifinden ibaret kalmaktadır. Hal böyle olunca, bazı olayları, kişileri, kitapları kronolojik olarak dizmek ‘tarih yazımı’ olarak düşünülmektedir. Tarihçilik nosyonu kazanılmadan bilim dallarının –mesela bu örnekte olduğu gibi hadisin– tarihinin yazılabileceğine olan inanç da başarılı tarih çalışmalarının yapılmasının önünde büyük bir engeldir.

Hadislerin sayısına dair kitabıyla ülkemiz hadis çalışmalarına kayda değer bir katkı sunan Karataş’ın bu yeni çalışmasının –yer yer başarılı

görülebilse de– bir bütün olarak beklentileri karşılayamadığı görülmektedir. Yakın zamanda Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde gerçekleştirilen Türkiye Hadis Meclisi’nin hadis tarihi yazımına dair 24. oturumunda (oturumun video kaydına ilgili facebook grubundan erişilebilir) dile getirilen meselelerden, bu konudaki beklentilerin ne kadar yüksek olduğu ortaya çıkmaktadır. Hadis okuru, en azından bu oturumda tartışılan hususların veya benzerlerinin yansımalarını kısmen de olsa yeni çalışmalarda görmek istemektedir.

Kendisinin de ifade ettiği üzere, Karataş’ın kitabı *Hadis Rivâyet Tarihi* adıyla basılan ilk eserdir (s.17). Yazarın belirttiğine göre bu başlık aslında konunun sınırlandırılması amacıyla seçilmiştir (s.16). Fakat içerik olarak kitap önceki hadis tarihi kitaplarından –bazı konuların çıkarılması dışında– önemli bir şekilde ayrılmamaktadır. Bir başka ifadeyle, diğer hadis tarihi kitaplarında olan bazı konular elimizdeki kitapta yoktur; ancak buradaki konuların hemen hepsi o kitaplarda yer almaktadır. Ayrıca kitaba dâhil edilen konuların ele alınışı mevcut literatürdeki tartışmaları daha ileriye taşıyamamaktadır. Aşağıda kitabın içeriğine dair kısa bir sunumu takiben esere yönelik bazı değerlendirmelerimi dile getireceğim ve çalışmanın neden başarılı olamadığını örnekleriyle izah etmeye çalışacağım.

Yazar, giriş bölümünde hadis, sünnet, haber, ravi, rivayet gibi temel kavramları ele almaktadır (ss.19-41). Hicrî ilk iki asrı ele alan birinci bölüm (ss.43-267) kısaca şu konuları içermektedir: Hz. Peygamber döneminde “hadis öğrenimi”, hadisin yazılması konusundaki tartışmalar, sahabe’nin hadis rivayetindeki yeri, Hicrî 1. ve 2. asırlardaki siyasî ve fikrî durum, hadis uydurmacılığı, *isnâd* sistemi, hadis *taḥammul* ve *edâ’* yolları, rivayet lafızları, hadislerin *tedvîn* ve *taşnîfi*, *tedvîn* ve *taşnîfte* rol oynayan önemli şahıslar ve ikinci asrın meşhur hadis eserleri ve yazım türleri. İkinci bölüm (ss.269-338) Hicrî 3. asrı; üçüncü bölüm (ss.339-358) ise 4. ve 5. asırları ele almaktadır (4.-5. asırlara sadece yirmi sayfa ayrılması dikkati çekiyor).

İkinci ve üçüncü bölüm toplamda on dört hadisçinin hayatını ve eserlerini tanıtmayı hedeflemektedir. Bölüm başlarında bu yüzyıllardaki siyasî, sosyal, ilmî ve fikrî duruma dair kısa girişler vardır (ss.269-282; 339-348), fakat bu bölümlerde ele alınan konular hadis tarihinin ve literatürünün bu dönemlerdeki gelişmeleriyle ilişkilendirilmemiştir. Bu son dediğim husus kitapla ilgili genel bir durumdur: Siyasî, sosyal ve kültürel hayatta olup bitenler ayrı bahisler olarak ele alınmış, hadis ilminin gelişimine etkisi ya hiç incelenmemiş ya da çok yüzeysel olarak geçiştirilmiştir.

Kitabın yukarıda zikredilen bu genel konuları, hadis tarihi kitaplarında yaygın olarak ele alınan konulardır. Burada asıl önemli olan bu konuların nasıl ele alındığıdır ki bu hususta Karataş'ın çalışması genel hadis tarihi kitaplarına iki mütevazî katkı sunuyor. Birincisi, hadislerin sayılarıyla ilgili yazarın önceki kitabından mülhem notlar (hadislerin sayılarıyla ilgili verdiği rakamlarda ve yaptığı değerlendirmelerde zaman zaman sorunlar olsa da), hadis rivayetinin gelişiminin bir yönünü daha açık gösteriyor. İkincisi, Karataş, Hicrî 2. asırda genelde sadece isim listeleri olarak sunulan, hadis *tedvîn* ve *taşnîf*inde önemli rol oynamış bazı şahısları tarihte oynadıkları rollere uygun bir şekilde daha detaylı olarak tanıtmayı deniyor. Yazarın, 'Alî b. el-Medîni'nin (ö.234) *Kitābu'l-İlel'*inde zikrettiği ve hadis rivayetinin Hicrî 2. asrın başındaki *medār*ları olduğunu söylediği altı kişi, bunların öğrencileri konumunda olup ilk hadis musannıfları arasında zikredilen on iki kişi ve bir sonraki nesilden olup hadis ilminin gelişiminde önemli rol oynamış altı kişi olmak üzere toplam yirmi dört kişinin biyografileri üzerinden bu dönemin hadis tarihini anlatmayı hedeflediği anlaşılıyor (ss.195-245). Bu önemli temsilcileri vasıtasıyla hadis ilminin gelişimini takip etmek bizatihi faydalı bir yaklaşım olmasına rağmen, bunun kitapta sunulduğu şekliyle sadece kuru biyografik bilgilerin ve anekdotların birbiri ardına aktarılması yoluyla yapılması, aktarılan bilgilerin hiçbir şekilde değerlendirilmemesi ve tarihi bağlama yerleştirilmemesi, öncesi ve sonrasıyla karşılaştırılmaması, bir başka ifadeyle, hadis tarihindeki gelişmelerin bu önemli şahısların biyografileri ve hadisçilik kariyerleri üzerinden izinin sürülmemesi, bu elli sayfalık bölümün çok verimli işlenmesine mani olmuş görünmektedir.

Genel olarak kitabı, hazırlanmasında gösterilen özen açısından iki kısma ayırabiliriz. Kitabın 195. sayfaya kadar olan kısmı nispeten daha iyi hazırlanmış ve yazılmış olmasına rağmen, buradan kitabın sonuna kadar olan bölümün daha özensiz ve acele bir şekilde yazıldığı anlaşılıyor. Hadis tarihi ders notlarının bir araya getirilmesiyle oluştuğu anlaşılan kitabın henüz bir bütün olarak olgunlaşmadan ve hatta ciddi bir tashih ve redaksiyondan geçirilmeden baskıya verildiği anlaşılıyor. Kitabın daha sorunlu olan ikinci kısmında hayatı ve eserleri tanıtılan herhangi bir hadisçiye ayrılmış bir bölümün okunması bile kolayca mazur görülemeyecek sayıda problemi gözlemlemeye yetecektir. Mesela özellikle kitabın bu ikinci kısmında:

1) Çok sayıda anlatım bozukluğu olan cümle bulunuyor. Mesela bkz. ss.209, 210, 212, 221, 236, 240, 248, 254, 336, 350, 355. Bu listeyi uzatmak mümkündür. Bunun dışında çok sayıda cümlenin dikkatsiz bir şekilde

kurulduğu görülmektedir. Birçok cümlenin, Arapça ibarelerin hızlı bir şekilde Türkçe'ye aktarılmasıyla oluşturulduğu anlaşılmaktadır. Anlatım bozukluklarının bir kısmının, yapılan bu hızlı tercüme ve aktarmaların kontrol edilmemesinden kaynaklandığı söylenebilir. Buna sadece bir örnek vermek istiyorum: “ed-Dârekutnî'nin, hıfz, fehm, ve verâ'da bakımından [*kezâ*] asrında eşsiz bir kimse olup kurrâ' ve nahivcilerin de imâmı olduğu idi” (s.351). Günümüzde bir yazarın normalde Türkçe'de böyle bir cümle kurmasını beklemeyiz. Buradaki anlatım bozukluğunun da Arapça metinlerin hızlıca kullanılması esnasında Türkçe cümlenin alternatif iki tercümenin arasında kalmasından kaynaklandığı düşünülebilir.

2) Çok sayıda gereksiz tekrar var. Mesela, s.199'da ez-Zuhrî'nin *şeyh*leri ve *râvî*lerinin listesinde bazı isimler tekrar edilmiş. Aynı sayfada ez-Zuhrî'nin, hadisi ilk *tedvîn* eden kişi olduğu iki kere yazılmış. Halife el-Vâşîk'ın pişmanlık duyması ardı ardına iki cümlede tekrar edilmiş (s.282). Eṭ-Ṭayâlisî'nin *el-Musned*'inin es-Sâ'atî tarafından tertip edildiği bilgisi, alâkasız olduğu halde el-Ḥumeydî'nin *el-Musned*'inden bahsedilirken bir kez daha verilmiş (bkz. ss.283 ve 285). Yine es-Sâ'atî'nin Aḥmed b. Ḥanbel'in *el-Musned*'ini tertip ettiği bilgisi 290 ve 291. sayfalarda iki kere aktarılmış. S.338'de en-Nesâ'î'nin şerhleri iki kere zikredilmiş; s.351 ve s.352'de ed-Dâraḳutnî'nin eserleri tekrarlanmış. S.358'te el-Beyhaḳî'nin “*es-Sünenü'l-kubrâ*”sında diğer hadis kitaplarında olmayan hadisler olduğu bilgisi iki kere yer almış. Ebû Dâvûd'un *es-Sunen*'inin baskıları hakkında verilen bilgi özensizlikten kaynaklanan tekrarlamalara bir örnek olarak buraya taşınabilir: “*Sünenü Ebî Dâvûd* Kahire (1280), Delhi (1283), Luknov (1840-1888). [*kezâ*] Haydarâbâd (1321) ve Mısır (1935-1950) gibi merkezlerde bir kaç kez basılmıştır. Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i 1983'de yayınlanmıştır” (s.332). 1983 baskısı neden ayrı bir cümlede ve bu şekilde zikredilmiştir? Onlarca baskısı yapılmış bu kadar meşhur bir kitabın ilk baskısı ve yazarca tercih edilen iyi bir baskısı dışında bu kadar çok baskısına işaret etmeye elimizdeki gibi bir kitapta ihtiyaç var mıdır? Tekrara dair örnekleri artırmak mümkündür.

3) Çok sayıda maddi hata ve yazım hatası bulunmaktadır. Buna sadece birkaç örnek vermek istiyorum. İmâmî Şî'ilerin sekizinci imamı 'Alî er-Riḳâ, “Ali er-Râzî” diye yazılmış (s.270). Ez-Zurḳânî'nin kitabının adı “*Şerhu'l-Muvatta'i'l-Mâlik*” diye verilmiş (s.261). 'Alî el-Ḳârî'nin (ö.1014/1605) ölüm tarihi 1122/1710 olarak gösterilmiş (s.261).

Karataş, bu bölümde *Kutub-i Sitte* gibi kitapları tanıtırken pedagojik anlamda faydalı bir girişimde bulunmakta ve tanıttığı kitaptan sonra, o

kitabın genel özelliklerini maddeler halinde sunmaktadır. Aslında maddeli sunumun öğrenciyi ezbere sürükleyeceği düşünülerek pedagojik olmadığı da söylenebilir. Fakat her halükarda bunun uygulamada çok başarılı olduğu söylenemez. Yazar kitapların önemli özelliklerini ihmal edip özellik olarak addedilemeyecek şeyleri buralara yerleştirmiş; sıklıkla da bir iki paragraf yukarıda zikredilen bilgileri buralarda tekrar etmiştir. Bütün bunlar maddeler halinde sıralanan ‘özellikler’ bölümlerini neredeyse anlamsızlaştırmıştır.

Bu konuda bir örnek olarak yazarın, en-Nesâî’nin *es-Sunen*’inin “temel özellikleri” olarak yazdığı dört maddeye bakılabilir (s.338):

- “Sünenler içinde zayıf hadîsleri ve cerh edilmiş ravîleri bulunan bir kitaptır.”

(Bu sıradan bilgi neden bizimle paylaşılmaktadır? Yazarın, aslında kitabın *cerh* edilmiş *râvî*lerinin diğer *Sunen* kitaplarına göre ‘daha az’ olduğunu dile getirmek istediği bir paragraf yukarıdaki ifadelerinden anlaşılmaktadır.)

- “İkinci derecede bir kitaptır.”

(Ed-Dihlevî’nin hadis kitaplarını derecelendirmesine, herkesçe kabul edilen bir değerlendirme olduğu düşüncesiyle sıklıkla yapılan bu atfın faydalarının sınırlı olmasının yanında, kitaba verilen bu ‘derece’ aslında kitabın bir özelliği değildir ve bu sadece başkalarının kitaba atfettiği değeri gösterir. En-Nesâî, kitabını ‘ikinci derece’ olmasını hedefleyerek mi yazmıştır?)

- “51 kitap ve 2400’e yakın bâb içinde tekrarlı 5662, tekrarsız 2515 hadîs vardır.”

(Bu sayılar kitabın bir takım özelliklerini yansıtmaktadır, fakat bunların yorumu maalesef okuyucudan esirgenmektedir. Ayrıca bir kitabın tanıtımı esnasında verilen *kitâb*, *bâb* ve hadis sayılarının, ‘özellikler’ kısmında hemen her zaman farklı olarak verildiği not edilmelidir. Mesela, s.337’de en-Nesâî’nin kitabının 2526 *bâb*dan oluştuğu yazılmıştır. Bu da kullanılan farklı kaynaklardan aktarılan bilgilerin anlamaya ve yorumlanmaya çalışılmadan rastgele bir araya getirildiğine bir işaret sayılabilir.)

- “Şerhleri: Suyûtî (ö. 911), *Zehru’r-rubâ ‘ale’l-Muctebâ* ve es-Sindî’nin (1136) *Haşiye*’si.”

(Bir kitabın şerhlerinin o kitabın özelliği olarak sayılması çok anlamlı gelmiyor. Bu şerhlerden okuyucunun haberdar olması isteniyorsa, bunun yeri ‘özellikler’ kısmı olmamalıdır. Üstelik bu şerhler aynı sayfada 8-10 satır yukarıda zikredilmiştir ve burada tekrar edilmesine gerek yoktur. Yazarın özensiz yazımına şerhlerle alakalı bu cümle örnek olarak gösterilebilir: 1) es-

Sindî'nin “es-” takısı yazılmış, es-Suyūfî'ninki yazılmamıştır. 2) Ölüm tarihleri verilirken birinde “ö.” kısaltması kullanılmış, diğerinde kullanılmamıştır. 3) Birinde yazar ve kitap adları virgülle ayrılmış, diğerinde tamlama yapılmış ve bu şekilde iki şerh arasındaki anlatım paralelliği bozulmuştur.)

En-Nesāî'nin *es-Sunen*'i için özellik olarak listelenebilecek şeyler bunlar mı olmalıdır sorusu meşru bir soru olarak akla geliyor. Diğer kitapların “özellikleri” arasında da yukarıda verilenlere benzer sorunlar bulunmaktadır. Buraya kadar anlatılanların yazarın özensiz yazımını –özellikle kitabın ikinci kısmındaki– göstermeye yeteceğini düşünüyorum.

Şimdi Karataş'ın tanıtmaya çalıştığı veya geçerken bahsettiği kitaplarla ilgili yaptığı bir takım bilgi ve yorum yanlışlarını paylaşmak istiyorum. Bu hatalar çoğunlukla yazarın bu kitapları bizzat tetkik ederek değil de vasıtalar aracılığıyla veya yüzeysel olarak kullandığından neşet etmiş görünüyor.

“Menşe itibarıyla ilk ortaya çıkan hadis kitapları olarak kabul edilen ve tedvîn devriyle birlikte te'lifine başlanılan *müsned* eserler, sahîh veya sakîm/zayıf olsun ihtiva ettiği hadisler itibarıyla, *sünen* kitaplarından daha alt mertebeye sahiptirler” (s.252, italikler yazara ait). *Musned* kitapların konularına göre tasnif edilmiş kitaplardan önce ortaya çıktığı düşüncesi gerçeği yansıtmamaktadır. *Musned* türü eserler en erken Hicrî 2. asrın sonlarında veya 3. asrın başlarında yazılmış olmalıdırlar. Sonraki hadis alimlerinin ilk *musned* yazarlar listesi yaklaşık olarak o tarihleri işaret ediyor. Karataş tarafından Hicrî 2. asırda yazılan ilk *musned*lere örnek olarak verilen dört kitabın ikisinin (Zeyd b. 'Alî ve Ebū Ḥanîfe'ninkiler) (ss.252-3) sonraki dönemlerde hazırlanmış olduğu anlaşılıyor. Üstelik bu kitapların sahabe *râvî*sine göre tertip edilen kitaplar olmadığı da not edilmelidir. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Küfî'ye nisbet edilen üçüncü eserin de bu minval üzere olduğu tahmin edilebilir. Listedeki dördüncü kitap olan İbnu'l-Mubârak'ın (ö.181) *Musned*'inin de mevcut haliyle öğrencilerinin onun *muşannef* eserinden ya da çeşitli rivayetlerinden yaptıkları bir *musned/merfû*^c hadis derlemesi/seçkisi olabileceği düşünülebilir. İbnu'l-Mubârak'ın elinden çıkmış olduğu kabul edilse bile, sahabeye göre tasnif edilmemesi, bu kitabın üçüncü asra geçerken başlayan *musned* yazım hareketinden farklı değerlendirilmesi gerektiğini gösteriyor. Sadece veya ağırlıklı olarak *merfû*^c hadislerden derlenen *muşannef* eserlere bizzat yazarlarınca *musned* denilmesi hususu da burada göz önünde bulundurulmalıdır. Yani *musned* kelimesinden her zaman ve sadece *'alâ'r-ricâl* tasnif edilmiş malum kitap türü kastedilmemektedir.

Yine ikinci asırda *meşyeha/mu'cemu's-şuyüh* türü eserlerin de yazılmaya başlandığı belirtilmekte, İbn Tâhmân'ın (ö.163/779) *Meşyeha*'sı buna örnek verilmektedir (s.254). *Meşyağa* veya *mu'cemu's-şuyüh* denilen kitapların bilinen ilk örneklerinin Hicrî 3. asrın sonlarına ait olması bu bilgiye şüpheyle yaklaşılmamasını gerektiriyor. *Meşyehatu İbn Tâhmân* başlığıyla basılan kitaba editörün yazdığı önsözün tetkikinden bu kitabın aslında İbn Tâhmân'ın s.267'de de zikredilen *Sunen*'inin birkaç kere *ihtisâr/intikâ'* edilmiş eksik bir hali olduğu ve kitabın elyazmasına sonraki bir dönemde *Meşyeha* başlığının yanlışlıkla verildiği anlaşılmaktadır. Kitabın neden buna rağmen hâlâ bu başlıkla basıldığı anlaşılamamaktadır; fakat bir kitabın muhtevası incelenmeden sadece başlığının dikkate alınmasının, bir yazım türünün gerçekte olduğundan 100 küsur sene önce ortada olduğunun iddia edilmesine sebep olabildiği bu örnekte görülmektedir.

Yazar, en-Nesâî'nin küçük *Sunen*'ini, "istek üzerine" daha önce telif ettiği büyük *Sunen*'inin "sahih hadislerini seçerek tecrid" ederek telif ettiğini söylemektedir (s.337). İki *Sunen* arasındaki yapılacak bir karşılaştırma, bu iki kitap arasındaki ilişkinin burada anlatılan kadar basit olmadığını, ve küçük *Sunen*'in hızlı bir tetkikinin bile bu kitabın "sadece" *şahîh* hadislerden oluşmadığını gösterecektir. Neticede yazar da bir sayfa sonra (s.338), kitapta zayıflıkları bizzat en-Nesâî tarafından açıklanan hadisler olduğunu ifade etmektedir. O zaman küçük *Sunen*'in büyük *Sunen*'in *şahîh* hadislerinden seçildiği iddiası ile en-Nesâî'nin küçük *Sunen*'deki bazı hadislerin zayıf olduğunu söylemesi nasıl bir arada düşünülüp açıklanacaktır? Yazar burada da diğer yerlerde yaptığı gibi çeşitli kaynaklardan farklı bilgileri bir araya toplamış ama bunlardan anlamlı bir bütünlük oluşturmaya çalışmamıştır.

"*Câmi'ler*, aynı zamanda *sahîh* adını alırlar. Buhârî, Müslim ve Tirmizî'nin kitaplarına *el-Câmi'u's-sahîh* adının verilmesi bunun bariz bir misalidir. Bununla beraber, 'Her câmi *sahîh* veya her *sahîh* câmi'dir' şeklinde bir genelleme yapılamamaktadır." diyen yazar, sonrasında Nûruddîn İ'tr'in et-Tirmizî'nin kitabına *el-Câmi'u's-Şahîh* denmesini eleştirmesine değinmekte, fakat el-Mubârafürî'nin "zayıf hadislerinin *sahîh* hadislerle nisbetle az olması sebebiyle adlandırmanın *tağlib* prensibine göre isabetli olduğunu ifade ederek daha güzel bir yaklaşımda bulun"duğunu düşünmektedir (ss.263-4). Başka bir yerde yazar (ss.318-320) et-Tirmizî'nin eserinin adını birkaç kere *el-Câmi'u's-Şahîh* olarak zikretmektedir. Burada birkaç husus dile getirilebilir: "*Câmi'ler*, aynı zamanda *sahîh* adını alırlar" ifadesi gerçeği yansıtmamaktadır. Bu yanlış düşünce el-Buhârî ve Müslim'in kitapları vesilesiyle bu iki kelimenin sık sık yan yana kullanılmasının

oluşturduğu bir çağrışım neticesinde meydana gelmiş olmalıdır. Yazar da zaten bir cümle sonra bu ifadesini yumuşatmıştır. Et-Tirmizî'nin kitabına *el-Cāmi'ü's-Şaḥīḥ* denmesi anlaşıldığı kadarıyla el-Hākim ve el-Ḥaṭīb'e kadar giden bir hatadır. Kitabın başlığındaki *eş-şahīḥ* kelimesinin et-Tirmizî'ye nisbeti mümkün görünmemektedir. Kitabın kendisi de bu isimlendirmenin yanlışlığını ortaya koymaktadır. *Taglīb* prensibiyle kitaplara yazarlarının vermediği isimleri verecek olursak, elimizdeki birçok kitabı *şahīḥ* diye niteleyebiliriz. Er-Rabī b. Ḥabīb'in kitabına da daha sonraki dönemlerde *el-Cāmi'ü's-Şaḥīḥ* adının verilmesi (bkz. s.265) ve bu kitabın bu isimle basılması Sunnī literatüre yapılmış bir nazire olarak anlaşılmalıdır. Aksi taktirde "*eş-şahīḥ*" kelimesinin Hicrî 2. asırda bir kitabın adında kullanılması beklenen bir şey değildir.

Karataş, ed-Dāraḳuṭnī'nin *es-Sunen*'inden bahsederken "ancak râvileri çok iyi tanınmasına rağmen eser sünenlere nisbetle daha fazla zayıf, münker hatta mevzu hadîs ihtiva etmektedir" (s.353) demektedir, bir kaç satır aşağıda aynı bilgileri tekrarladıktan sonra "bu sebeple *Kütüb-i sitte*'ye dahil edilememiştir" diye eklemektedir. Ed-Dāraḳuṭnī'nin bizzat kendisi zayıf ve *illetli* hadisleri 'bilinçli' ve 'planlı' bir şekilde kitabına alıp problemlerini tartışmayı tercih etmekte ve zaten bu sebeple *râvî*lerle ve *isnâd*larla ilgili sık sık değerlendirmeler yapmaktadır. Hal böyleyken, ed-Dāraḳuṭnī'nin kendisinin işte tam da bu yaklaşımından dolayı başarılı olduğunu düşündüğü çalışmasının bu yönünün Karataş tarafından onun başarısızlığına hamedilmesi oldukça ilginç bir durum ortaya çıkarmaktadır. *Es-Sunen*'deki çalışmasını başarısız addetmek en azından ed-Dāraḳuṭnī'ye yapılmış bir haksızlıktır. Yazarın, *sunen* kitaplarının tek bir amaçla ve belli bir tarzda yazılması gerektiği gibi bir algıdan kaynaklanan bu yorumu, bu kitabın *Kutub-i Sitte*'ye bu sebeple dâhil edilmediği gibi bir başka yorumu da doğal olarak beraberinde getirmiştir. Her iki yorum da özel olarak ed-Dāraḳuṭnī ve *es-Sunen*'ini, genel olarak da hadis literatürünün gelişimini anlamayı göz ardı ettiği için isabetsizdir. Evvelen beri altı kitaplık boş bir liste olduğu, *taşnîf* dönemi hadisçilerinin bu listeye girmeyi hedefleyen kitaplar yazdıkları, sonraki dönem hadisçilerinin de en önemli tartışma mevzularından birinin, yazılmış kitaplardan hangilerinin bu listeye girmesi gerektiği ile ilgili olduğu şeklindeki popüler bir anlayışın yazarın üslubuna da yansdığı anlaşılıyor. Yazarın yaptığı yorumlar bütün hadis tarihini *Kutub-i Sitte* merkezli –üstelik sonraki dönemlerin *Kutub-i Sitte* algısıyla– okumaktan kaynaklanıyor. Bu bir de *Kutub-i Sitte* koleksiyonunun neden ve

nasıl oluştuğu/oluşturulduğu konularına cevap aramadan hadis tarihi yazmanın olumsuz bir neticesi olarak görülebilir.

“Ebû Ya’lâ el-Mavsilî (ö. 276/889), tasnif döneminde ortaya koyduğu *Müsned*’inde bu iki tarzı birleştirir mâhiyette bir yol takip etmiştir” (ss.249-250) denilmektedir. Bu alıntı İbrahim Canan’ın *Hadis Usûlü ve Hadis Tarihi* (Ankara: Akçağ, 1998, s.138) kitabındaki hatayı devam ettiriyor. Verilen vefat tarihinden de anlaşılacağı üzere burada *musned* ve *muşannef* türlerini bir eserde birleştirdiği söylenen kişi Ebû Ya’lâ (ö.307/919) değil, Bakî b. Maḥled olmalıdır. Ebû Ya’lâ’nın *Musned*’ini hızlı bir şekilde gözden geçirmek, yazarı bu hatadan kurtarabilirdi.

Yazar 3.-5. asırların hadis tarihini, yukarıda değindiğimiz gibi, büyük ölçüde on dört tane büyük kitabın tanıtımına ayırmaktadır. Aslında elimizdeki kitabın önemli bir kısmı, hadis tarihinden ziyade bir hadis literatürü kitabına dönüşmektedir. Fakat bu dönemleri ele alan bölümlerin, literatür tanıtımı olarak bile yeterince başarılı oldukları söylenemez. Bu kitapların neden, nasıl ve hangi ortamda yazıldıkları, amaçları, hadis literatürüne katkıları, yazarlarının çağdaşlarınca ve haleflerince nasıl değerlendirildikleri gibi hususların hemen hemen hiç tartışılmadığını görüyoruz. Bu durumu sadece el-Buḥārî ve onun *el-Câmi’u’s-Şaḥîḥ*’i örneği üzerinden açıklamak istiyorum. Bir hadis tarihi kitabının şu gibi sorulara cevap araması gerektiğini düşünüyorum: el-Buḥārî neden *eş-Şaḥîḥ*’i yazmıştır? *Eş-Şaḥîḥ*’i neden el-Buḥārî yazmıştır? Sadece *şahîḥ* hadisleri içeren bir kitap neden daha önce yazılmamıştır da bu dönemde yazılmıştır? Bu tür bir çalışma nasıl bir tepkiyle karşılaşmıştır? El-Buḥārî bu çalışmasında neden çoklarınca başarılı bulunmuştur? Öte yandan böyle bir kitabı yazdığı için el-Buḥārî’yi eleştirenlerin gerekçeleri nelerdir? El-Buḥārî ve Muslim’i takip eden dönemde *şahîḥ* türü kitaplar yazmaya neden çok ilgi gösterilmemiştir? Bütün *şahîḥ* hadisleri bir araya getirelim diye bir proje neden hiç hayata geçirilmemiştir? El-Buḥārî’nin *Şahîḥ*’i sonraki birkaç yüzyıl içinde nasıl kullanılmış ve nasıl yayılmış ve değerlendirilmiştir? Uzun bir süre el-Buḥārî’nin *Şahîḥ*’ine fazla referansta bulunulmama sebebi ne olabilir? El-Buḥārî’nin kitabının tertip ve düzeninin, çağındaki politik, sosyal ve entelektüel ortamla nasıl ilişkisi vardır? El-Buḥārî’nin ince eleyip sık dokuduğu bir başlıklandırma sisteminin olmasının sebebi ne olabilir? El-Buḥārî hadisleri hangi kriterlere göre seçmiştir? Bu kriterlerin kendi çağı için anlamı nedir? Orijinal bir tarafı var mıdır? El-Buḥārî hadisleri seçerken ‘sadece’ *isnâd*ları mı esas almıştır? Ve nihayet el-Buḥārî’yi ‘el-Buḥārî’ yapan şey(ler) ne(ler)dir? Yazarın el-Buḥārî’yi ele

aldığı bölümle (ss.296-306) karşılaştırılarak okunduğunda, bu sorulara cevap arayan yaklaşımla yazarın yaklaşımı arasındaki fark görülecektir.

Ayrıca 3.-5. asırların hadis literatürü bu büyük hacimli kitaplardan ibaret değildir. ‘Hacimleri büyük’ ve meşhur oldukları için bu kitapları hadis tarihi yazımının merkezine oturtmak ne kadar anlamlıdır? Elimizdeki kitapta değişik konularda ve türlerde yazılmış binlerce kitaptan hiç bahis bile açılmıyor. Sadece on dört kitabın yazarlarının diğer kitapları listeleniyor. Büyük kitaplara takılıp kalmak küçük kitapların bize öğreteceği birçok değerli şeyden bizi mahrum edecektir. Mesela, Hicrî 2. asrın sonu ve 3. asrın başında neden çok sayıda *zuhd* kitabı yazıldığı sorusu hadis tarihi açısından sorulup cevap aranması gereken bir konudur. Hadisçilerin bu dönemde ‘*zuhd*’e yönelik yoğun vurgusunun, *Mihne* öncesi, esnası ve sonrasında Ehl-i hadis’in gelişimine ve dönüşümüne ışık tutabileceği öngörülebilir. *Mihne* döneminin kahramanı Aḥmed b. Ḥanbel’in belki her şeyden çok *zuhdu* ile maruf olduğu gözden uzak tutulmaması gereken bir ‘ayrıntı’dır. Aḥmed’in hadisçiliği değil muhtemelen zahidliği, arkasında büyük halk kitlelerinin toplanmasını kolaylaştırmış olmalıdır. Hadis metinleri içeren kitaplar dışında da hadisçilerin ürettikleri *ricāl* çalışmaları ve hadis ilminin teknik yönleriyle ilgili çalışmalar, hadis ilminin gelişimini açıklamada çeşitli açılardan tartışılması gereken konulardır. Bu tür konular tartışılmadan, hadisçilerin nasıl çalıştıkları ve hadisleri nasıl değerlendirdikleri gibi hususlar açıklığa kavuşturulmadan, bahsi geçen on dört müellifin nasıl ve neden bu şekilde bu büyük kitapları yazdıkları konusunun hakkını vermek de mümkün olmayacaktır.

Yazarın elimizdeki kitabını eski ders notları üzerine bina ettiği ve yazım aşamasında literatür bilgilerini güncellemeye çalışmadığı anlaşılmaktadır. Buna sadece birkaç örnek vermek istiyorum. Muslim’in kitapları listelenirken, onun *eṭ-Ṭabaḳāṭ* ve *el-Kunā ve’l-Esmā* kitaplarının yazma olduğundan bahsediliyor (s.308) ki bu kitaplar yıllar önce basılmıştır (birincisi 1991’de, ikincisi 1984’te). Bunun gibi en-Nesā’î’nin *es-Sunen el-Kubrā*’sı da basılmıştır (s.336). El-Buḥārî’nin *et-Tārīḫü’ş-Şağīr*’i olarak basılan kitabın aslında *et-Tārīḫü’l-Evsaf* olduğu tesbit edilmiş ve tekrar bu isimle basılmıştır (Riyad, 1998) (krş. s.299). İbn ‘Abdiberr’in *el-İstizkār*’ı yazarın dediği gibi “muhtasar bir eser” (s.261) değildir.

Kitabın en önemli problemlerinden biri, tarih kitabı olmasına rağmen tarihçi bakış açısıyla yazılmadığı için tarihî gelişmeleri göz ardı etmesidir. Bu sebeple yazar sıklıkla anakronizme düşmüş ve ilk dönemler için uygun olmayacak bir dille hadis tarihini anlatmaya çalışmıştır. Burada iki grup

örnek vermek istiyorum. Birinci grup, dil ve üslubun anlatılan döneme uygun olmadığı örneklerden oluşuyor.

“Bütün yaşantısını ilme vakfetmiş olan Ebû Hüreyre...” (s.93). “...[Hz. ‘Â’îşe] *tefsîr, hadîs, fıkıh gibi konularda zamanın otoritesi* kabul edilmiştir” (s.97). “...Abdullah [b. ‘Umar], daha sonra ortaya çıkan siyâsî olaylardan uzak kalarak *kendisini hadîs rivâyetine* vermiştir” (s.98). “...ve [Câbir b. ‘Abdullâh] *zamanının büyük bir kısmını hadîs yazmakla geçirmiştir*” (s.101). “Suffe ehlinde olan ve *hadîs hâfızlarından* sayılan Ebû Sa’îd al-Hudrî...” (s.101). “Kûfe’de en son vefat eden sahâbî olarak bilinen Abdullah b. Ebî Evfâ (ö. 87/706) *hadîs alanında şöhret kazanmıştır*” (s.182).

Yukarıda benim italikle vurguladığım ifadelerin bir kısmı aslında sonraki dönemlerdeki âlimlerle ilgili olarak yaygın bir şekilde kullanılan neredeyse kalıplaşmış ifadelerdir. Bunların sahabe için kullanılması, sahabeyi kendi tarihi bağlamı dışına taşıyarak okuyucunun zihninde onların sonraki dönemlerin âlimleri gibi oldukları intibamı uyandırabilir. Tarihteki gelişim ve değişimi dışlayan bu yaklaşım ister istemez tarihi statikleştirir. Titiz bir tarihçi bu ifadeleri kullanmayı tercih etmezdi.

Aşağıdaki iki örnek de sonraki dönemlerin tasavvufi dilini yansıtıyor:

“Hadîs ilminde ise *hâfızlık mertebesine* yükselmiş olan el-A’meş...” (s.205)

“[Yaḥyâ b. Sa’îd al-Ḳaṭṭân] [d]aha sonra *hocasının halîfesi* olmuş ve onun ölümü üzerine *hocasının makamına* geçmiştir.” (ss.240-1)

İkinci grup, bundan daha ciddi bir problem içeren örnekler barındırmaktadır. Karataş, hadis ilminin daha sonraki dönemine ait uygulamaların erken dönemlerde, sahabe sırasında ve hatta Hz. Peygamber zamanında olduğuna dair bazı rivayetleri tenkide tabi tutmadan tarihi gelişimleri tesbitte ve bazı düşünceleri desteklemede kullanmıştır.

“Yine Hz. Ömer, ‘*Sizden biriniz herhangi bir âlime ait daha önceden işitmediği bir kitap bulursa onu siyahı beyazına karıştıncaya kadar suya koysun (silsin)*’ demiştir.” (s.74; s.120’de tekrar ediliyor, italikler yazara ait).

“Öyle ki, kaynaklarda *semâ’* ve *kıraâtin* Ali b. Ebî Talib ve Abdullah b. Abbâs zamanında bilindiğini, Ali b. Ebî Talib’in şeyhe okumak ile şeyhten dinlemeyi müsavi bulduğunu, Abdullah’ın ise kendisini dinleyenlere, “Benim size okumam ile sizin bana okumanız arasında bir fark yoktur” dediği nakledilmektedir.” (s.145, italikler yazara ait)

“...es-Sem’ânî (ö. 562/1167), Ali b. Ebî Tâlib’in Hz. Peygamber’den işittiğini söylediği “*Bir hadîs yazdığınız zaman onu isnâdıyla yazınız, şayet*

doğru ise siz de sevapta ortak olursunuz, eğer yalan ise günahı onu size söyleyene olur” şeklinde bir sözünü rivâyet etmektedir.” (s.151, italikler yazara ait)

Ehl-i hadis’in Hz. Peygamber’in dilinden övdürüldüğü şu hadis de kitapta kendine yer bulmuştur: Hz. Peygamber “*Ya Rabbi, halifelerime rahmet et*” diye dua etmiş, “*Ya Resûlallah, senin halifelerin kimlerdir?*” diye sorulması üzerine şöyle demiştir: “*Benim hadîslerimi ve sünnetimi rivâyet edenler ve bunları insanlara öğretenlerdir.*” (s.56, italikler yazara ait)

Bu örneklerde geçtiği şekliyle Ömer’in *vicâde*, ‘Alî ve İbn ‘Abbâs’ın *semâ’* ve *kirâ’at* metotlarıyla alakalı olarak konuşmaları, hadis ilminin tarihsel gelişimiyle ilgili bilgilerimizle uyuşmamaktadır. Aynı şekilde Hz. Peygamber’in *isnâd* kullanılması gerekliliği ile ilgili bir şey söylemiş olma ihtimali olmadığı gibi hadislerini rivayet edenleri halifeleri olarak nitelemesi ondan beklenilebilecek bir şey değildir. Fakat bu son hadis, olsa olsa Ehl-i hadis’in halifelik görevine talip olduğunu gösterir. Bunların ve benzer rivayetlerin, İslam’ın ilk birkaç asrında gelişmiş her türlü düşüncenin Peygamber’e ya da ilk nesillere atfedilerek hadisleştirilmesi durumlarında olduğu gibi, hadisçilerin, teknik uygulamalarına geçmişten dayanak arama ihtiyacından beslendiği anlaşılmaktadır. Geçmişten destek aramanın bir yolu bu şekilde rivayetler imal etmektir. İkinci bir yol ise bazı rivayetlerin ve bazı örneklerde Kur’an ayetlerinin, çok alakalı olmadıkları halde, sonraki uygulamaların meşrulaştırma aracı olarak kullanılmasıdır. Bunun bir örneği bir bedevinin Hz. Peygambere gelip “*Senin Allah’ın Resûlü olduğun bize söyleniyor; doğru söyle seni Allah mı gönderdi*” diye sorduğunu aktaran hadisin “*âlî isnâd arama*”nın “*selefin bir sünneti*” olduğu şeklindeki bir yaklaşıma delil olarak kullanılmasıdır (s.155). *Haber-i vâhid*’in delil olmasına dayanak olarak zikredilen ayet ve hadisler de bu minvalde değerlendirilebilir.

Karataş’ın kitabındaki savunmacı ve apolojetik üslubun yer yer daha belirgin bir şekilde ortaya çıktığını gözlemliyoruz. Bir bütün olarak hadislerin bize en başından itibaren hadisçilerin özverili çalışmaları neticesinde çok güvenilir bir şekilde geldiği kanısı, hadis rivayetinde yaşanmış olan değişim ve gelişimin göz ardı edilmesine yol açıyor. Bunu iki örnek üzerinden kısaca tartışmak istiyorum. İlk örnek hadis için yapılan yolculuklar meselesi ve ikincisi ise hadislerin toplanması işidir.

Hadis (*ilm*) uğruna yolculuk (*er-rihle fi talebi’l-‘ilm/el-ḥadîs*), ilk yüzyılda bazı sahabiler ve tabiiler hakkındaki rivayetler ön plana çıkarılarak

evvelden beri yaygın olarak yapılan bir uygulama olarak gösterilmektedir. Fakat hadis ilminin tarihi gelişimi göz önünde bulundurulduğunda, çeşitli yöre ve beldelerden hadis toplamak amaçlı yapılan ‘bilinçli’ ve ‘planlı’ faaliyetlerin Hicrî 2. asrın başlarında görülmeye başladığı anlaşılmaktadır. Bu zamanda bile yapılan gezilerin sonraki dönemlere göre sınırlı olduğu ve herkesin bu ilim yolculuklarına çıkmadığı hatırlanmalıdır. Bir sahabinin bir hadis için yolculuk yapması ya da bir kişinin bir âlimle çalışmak üzere başka bir şehre gitmesi durumları, her ne kadar literal anlamda ilim için yapılan yolculuk olsa da sonraki hadisçilerin bu konuda yaptıkları ‘profesyonel’ faaliyetlerin yanında ‘amatör’ kalmaktadır ve bizatihi farklı şekilde değerlendirilmesi gereken fenomenlerdir (krş. ss.189-195).

Hadislerin *tedvîn*inin ‘resmî’ olarak devlet eliyle yapıldığı ve bunun çok kapsamlı bir proje olduğu iddiası da hadisin erkenden korumaya alınmışlığını desteklemek amacıyla hizmet etmektedir. Yazarın *tedvîn*in resmîliği ve kapsamlılığı ile ilgili düşünceleri şu ifadede özetlenebilir:

“[*Tedvîn* b]ir hadis ıstılahı olarak, ‘hadislerin *resmen* yazılıp kitap haline konması’ demektir. Burada ‘resmen’ tabirinin bilhassa önemi vardır. ... *Tedvîn*’in târifini, ‘*Hadislerin hepsine şâmil olan ve devlet eliyle yürütülen ikinci hicrî asırda yazılı malzemeleri bir araya toplama faaliyetidir*’ şeklinde yapabiliriz” (s.173, italikler bana ait).

Fakat başta ‘Umer b. ‘Abdul‘azîz olmak üzere Emevî halifelerinin bugün bize yaygın olarak anlatıldığı şekliyle hadisi kapsamlı bir proje çerçevesinde *tedvîn* ettirmeleri, tarihî verilere dayanarak ispatlanabilmiş değildir. *Tedvîn* işinin ‘resmî’ olarak yapılmış ‘olduğu’ veya ‘olması gerektiği’ düşüncesi, modern insanın, modern devletin bir işi sivil inisiyatifte göre daha sağlam, başarılı ve kapsamlı şekilde yapabileceği algısından beslenmektedir. ‘Resmî *tedvîn*’ iddialarına sahip modern hadis tarihi kitaplarını bir kenara bırakırsanız, klasik hadis kaynaklarındaki veriler, hadislerin *tedvîn*inin ağırlıklı olarak alimlerin bireysel ve sivil çabalarıyla yapılmış olduğunu göstermektedir. Ve bu *tedvîn* işi uzun bir zaman dilimi içinde çok sayıda kişinin rol almasıyla gerçekleşmiş, hadis ilminin tarihî gelişimine uygun, doğal ve beklenen bir girişimdir. Bazı Emevî halifelerinin hadisin ve sünnetin toplanmasına ilgisi, bu girişimin olsa olsa küçük bir parçasını oluşturmaktadır. Onların konuyla ilgilenmelerinin, planlı, sürekli ve güçlü bir devlet politikasından ziyade bireysel olduğu anlaşılmaktadır. Büyük ve kapsamlı ‘resmî’ bir *tedvîn*den değil, belki bireysel, yerel ve küçük ölçekli *tedvîn*lerden söz edilebilir. Her ne kadar *tedvîn* kelimesi yazıyı ima ediyorsa da dağınık rivayetleri çok sayıda kişiden toplayan bireylerin bunların hepsini

yazmasının gerekmediği, ‘hadis toplama’ işinin bir ölçüde sözlü bir uğraşı olduğu da ayrıca burada dile getirilebilir.

Bu arada yazarın çeşitli ifadelerinde, *tedvînle taşnîfi* birbirine karıştırdığı anlaşılmaktadır (mesela bkz. ss.176-178). “Tedvînde ilk hizmet verenler arasında şu isimler yer almaktadır” denildikten sonra ilk musanniflerin isimleri zikredilmektedir. Yine “ikinci Asır’da tedvîn edilen kitaplardan meşhur olanlar şunlardır” denilip Mâlik’in, eş-Şâfiî’nin, ‘Abdurrazzâk’ın vs. kitaplarına atıfta bulunmaktadır (s.178) (Burada bir de ‘Abdurrazzâk’a hataen “*Muhtelifu’l-Hadis*” ve “*el-Câmi*” isimli iki eser isnat edilmektedir). Aslında bu iki terim birbirinden tamamen bağımsız değildir. Ancak hadisleri toplayıp derlemekle, bunları konularına göre *taşnîf* etmek farklı ameliyelerdir. Elimizdeki verilerden *taşnîf* faaliyetinin *tedvîn*den sonra başladığı fakat *tedvînle taşnîfin* bir süre beraberce devam ettirildiği anlaşılmaktadır. İlk musanniflerin *taşnîf* ettikleri eserler aslında büyük ölçüde *şeyh*lerinin ve kısmen kendilerinin *tedvîn* ettiği malzemen oluşmaktadır.

Yazar, *taşnîfin* başlangıcıyla alakalı olarak, “tasnîf faaliyetlerini ikinci asrın birinci çeyreğinden başlatmak mümkündür. İlk te’lîf edilen eserlerden sayılan *Mecmû’u’l-İmâm-ı Zeyd*’de hadisler, fıkıh bâblarına göre tanzim edilmiş durumdadır” demektedir (s.246). Zeyd b. ‘Alî’ye atfedilen bu kitabın muhtevasının Zeyd’e ait olup olmadığı ayrı bir çalışma konusudur; fakat mevcut hali daha sonraki bir döneme ait olduğu için bu kitap *taşnîf* faaliyetinin başlangıcını tesbitte kullanılmaya uygun değildir. Bütün diğer veriler *taşnîfin* başlangıcının 2. asrın ikinci çeyreğiyle ilişkilendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Geleneksel olarak hadisi ilk *taşnîf* edenler arasında Zeyd’in adının zikredilmemesi de elimizdeki kitabın mevcut haliyle Zeyd’e ait olamayacağına bir başka göstergesi olabilir. Aynı gerekçeyle Mekhûl’e (ö.116/734) atfedilen ve ilk *sunen* kitabı olarak ismi zaman zaman dile getirilen *es-Sunen fi’l-Fikh*’ın (s.266) da bir iki nesil sonra yaşamış biri tarafından Mekhûl’den gelen rivayetlerden derlenerek oluşturulmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Bu arada Zeyd b. ‘Alî’nin kitabının hem ilk *musned* kitaplar hem de ilk *muşannef* kitaplar arasında zikredilmesinin ayrı bir tuhaflık oluşturduğu not edilmelidir (krş. ss.246 ve 252).

Yazar, Türkiye’deki ve İslam âlemindeki çağdaş hadis tarihi kitaplarının izinden giderek oryantalistlerin/Batılı araştırmacıların hadisle ilgili görüşlerine yer yer değinmektedir (mesela bkz. ss.80, 95, 139, 146-149). Yazarın apolojetik üslubu buralarda kendini daha yoğun bir şekilde belli etmektedir. Yazar, yine yaygın bir uygulamaya tabi olarak, ‘oryantalistler’i

ve görüşlerini ciddiye almak yerine onları karikatürize etmeyi tercih ediyor. Batılı araştırmacıların İslam kültür ve tarihi çalışmalarına yaptıkları çağdaş katkıları göz ardı ederek bir hadis tarihi yazmak istiyorsanız, bunu yapabilirsiniz. Bu çalışma eksik olacaktır, ama yine de kendince bir tutarlılığı olacağı için anlaşılabilir. Ancak oryantalistlerin görüşleri sadece bir kompozisyon malzemesi yapıyorsa ve çok basit cevaplarla onlara ‘hadlerinin bildirildiği’ düşünülüyorsa, bunu anlamak zordur. Yazarın yaklaşımını göstermek için sadece birkaç örnek vermek istiyorum.

Kitapta, öncesinde ve sonrasında ‘oryantalistler’den bahsedilmeyen şöyle bir paragraf yer bulmuştur:

“Diğer taraftan hadîslerin rivâyetinde isnâdın birinci asırda mı, ikinci asırda mı kullanıldığını tartışan bir takım müsteşrikler ise, *hadîslerin rivâyetindeki bu titizlik, disiplin ve sistem karşısında kendi mukaddes kitaplarının bile bu derece muhafaza edilip intikal ettirilemediğini düşünmüş olmalıdırlar.*” (s.159, italikler bana ait)

Karataş, günümüzde bazı Müslümanların Ebū Hurayra’ya yönelttikleri eleştirileri oryantalistlerden etkilenmeye bağlamaktadır: “Son devirde ise, [Ebū Hurayra] özellikle *başta Goldziher olmak üzere hadîs ilmi ile ilgilenen birçok müsteşrik* tarafından ortaya atılan fikirler sebebiyle çoğu zaman haksız ithamlara hedef olmuştur” (s.95) (italikler bana ait). Yazar, oryantalistlerin ya da başkalarının Ebū Hurayra’ya yönelttiği birtakım suçlamalara kaynaklık eden rivayetlerin aslında bizim klasik eserlerimizde olduğunu göz ardı etmektedir.

Oryantalistlerle ilgili kitaptaki en ilginç örneklerden biri de şudur: Hadis rivayetinin gelişiminde aile içinde aktarılan rivayetlerin yerinden bahsederken yazar şöyle diyor:

“Bunun en güzel örneklerinden biri Urve b. Zübeyr’in, teyzesi Hz. Âişe’nin başından geçen ifk hâdisesini rivâyet etmesi ve daha sonraki akrabalarının da bu rivâyetleri nakletmesidir. Bu durum aynı zamanda Schacht’ın I. yüzyıla ait haberlerin gerçekte mevcut olmadığı fikrini de *çürütür*. O, I. yüzyıla ait, Hz. Peygamber’den bir haber aktarılmadığını iddia etmekteydi” (ss.79-80, italik bana ait).

Burada birkaç hususa değinilebilir. Birincisi, Joseph Schacht’ın adının kitapta ilk geçtiği yer burasıdır. Bu kitabı okuyan ve Schacht’ı bilmeyen bir okurun, onunla bu cümleyle tanışacağını düşününce, insan kitabın hedef kitesinin kim olduğunu ve bu şekilde Schacht’a referans vermenin ne anlamı olduğunu sormadan edemiyor. İkincisi, akademik dilde başkasının

görüşünü eleştirirken kullanılabilir onca kelimenin atlanıp ‘çürütmek’ kelimesinin seçilmesi manidardır. Ve bu ‘çürütme’nin sadece bir cümleyle yapıldığı hatırlanmalıdır. Ve nihayet, yazarın, bu Schacht eleştirisinde başka bir ‘oryantalist’ olan Harald Motzki’ye dayanması ayrıca not edilmelidir. Fakat burada Motzki’nin Schacht’ı yazarın yaptığı gibi bir üslupla eleştirmediğinin altı çizilmelidir.

Burada dikkatimi çeken birkaç hususa daha değinmek istiyorum.

Hadis rivayet eden sahabilerin rivayet ettikleri hadislerin sayısına göre *muksirūn* ve *muqillūn* diye ayrılması kitapta biraz abartılı bir şekilde ele alınmaktadır. Neticede bu kelimeler sahabilerin hangilerinin çok hangilerinin az hadis rivayet ettiğini göstermek bağlamında kullanılmaktadır ve çok ‘katı’ terimler olarak algılanmamalıdır (krş. ss.90-107). ‘Çok’ hadis rivayetinin ölçüsü 1000 rakamı mıdır? Yoksa bu rakama sahip olmamızın sebebi, çok hadis rivayet eden yedi sahabinin hadislerinin sayısının hasbelkader Baḳī b. Maḥled’in *el-Musned*’inde tekrarlarıyla birlikte 1000 sayısını aşması mıdır? *Muksirūn*un 1000’den çok hadis rivayet eden yedi kişiye hasredilmesinin bir problemi bu sayıların tekrarlı hadislerden oluşmasıdır. Tekrarlar çıkarıldığı zaman bu yedi kişiden birkaçının *muksirūn* listesinden çıkarılması gerekecektir. Sahabenin rivayet ettiği hadislerin sayısının bugün elimizde olmayan Baḳī’nin *el-Musned*’indeki tekrarlı rivayetlerine göre tesbiti uygulamasından vazgeçilip bugün mevcut kitaplardaki tekrarsız hadislerinin sayısına göre yeni bir sıralama yapılabilir. Bunun kolay bir iş olmayacağı açıktır; ama bu iş için bugün elimizde teknolojik imkanlar vardır. Karataş’ın, Baḳī’nin kitabındaki hadis sayılarına ilaveten, bu yedi sahabinin Aḥmed b. Ḥanbel’in *el-Musned*’indeki ve *Kutub-i Tis’a*’daki tekrarlı hadislerinin sayısına dayanarak yeni listeler önerip, buna göre en çok hadis rivayet eden sahabiler listesinde Hz. ‘Ā’iše’yi ikinci sıraya çıkarması, yine tekrarlı hadisler esas alındığı için çok faydalı bir sonuç doğurmamaktadır (s.98). Fakat tekrarlı hadisler göz önüne alındığında bu yedi kişiden gelen hadislerin dokuz kitaptaki hadislerin yaklaşık dörtte üçünü oluşturması, doğru ise, önemli bir tesbittir (s.102).

“Vicāde geçerli hadīs öğrenim ve öğretim yollarından biridir” deniliyor (s.164). *Vicāde* eğer hadis öğrenmede geçerli yollardan biri olarak düşünülseydi, güvenilir *rāvī*lerin bu şekilde aldıkları hadisleri zayıf addedilmez, bu bir eleştiri konusu olmazdı. Daha sonraki devirlerde rivayet etme hakkı elde edilemeyen kitaplardan hadis almanın normalleşmesi, bu işin ikinci ve üçüncü asır hadisçilerince hoş görüldüğünü göstermez.

“Hadîs usûlü âlimleri tahammül ve edâ yollarını başlangıçtan beri sekiz olarak tespit etmişlerdir” (s.161) denilmektedir. Hadis alimlerinin yaptığı aslında geçmişteki uygulamalara bakarak sekiz farklı yolun hadis alımında bilfiil kullanılmış olduğunu tesbit etmektir.

Karataş’ın dikkatsizce yazılmış ifadelerinden biri şudur: “...tefsîr, hadîs, fıkıh, dil, siyer ve megâzî gibi ilimlerin tedvînine *en büyük katkı* Mekke’de yetişen alimler tarafından sağlanmıştır” (s.181, italikler bana ait). Bu iddianın hiçbir bilimsel dayanağı yoktur. Mekke’nin tefsir dışındaki ilimlerin gelişimine katkısını Kufe, Basra, Medine ve sonrasında Bağdat’la kıyas etmek mümkün görünmemektedir.

Yazarın “...isnâd, İslâm’dan önceki devirde bazı eserlerde tasâdüfî olarak, belirsiz bir şekilde ve önem verilmeksizin kullanılmaktaydı” (s.141) cümlesinde “bazı eserler”le neyin kastedildiği anlaşılamamaktadır.

“İmâm Mâlik bizzat kendi elleriyle 100.000 hadîs yazdığını ifâde eder” (s.226) denilmektedir. Mâlik’ten her ne kadar böyle bir rivayet aktarılıyorsa da onun neslinden birinin bu kadar çok hadisinin olması ihtimali düşüktür. Mâlik’in hadis toplamak için seyahat etmediği ve Mâlik’in, bir kısmı seyahatlerde bulunmuş çağdaşlarının hadislerinin sayısının çok daha az olduğu unutulmalıdır (bkz. Karataş, *Hadislerin Sayısı*, İstanbul: Nûn, 2008, ss.187-192).

Aşağıda, Arapça metinleri yanlış anlamayla ilgili birkaç örnek vermek istiyorum. Burada yapılan hataların yukarıdaki birçok hata gibi yayın öncesi dikkatli okumalarda keşfedebileceğini de bilhassa not etmek istiyorum.

Karataş, Sufyân b. ‘Uyeyne’nin, el-Ḥaṭîb el-Bağdâdî’nin *el-Kifâye*’sinde (Ḥaydarâbâd: Dâ’iratu’l-Ma’ârifî’l-‘Uşmâniyye, 1357, s.241) geçen “*câ’enî Ebû Ḥayseme, ya’nî Zuheyr b. Mu’âviye, munzu ekşer min ḥamsîne sene*” ifadesini “Benim derslerime Ebû Hayseme Züheyr b. Muâviye (ö.234/848) elli sene devam etti” şeklinde tercüme etmiştir (s.62). Burada Sufyân’ın kastı bu olayın 50 küsur sene önce olmuş olduğudur. Bunun dışında yazarın verdiği ölüm tarihinden Hicrî 173 yılında ölen Ebû Ḥayseme Zuheyr b. Mu’âviye’yi, Ebû Ḥayseme Zuheyr b. Ḥarb’la karıştırmış olduğu anlaşılıyor. Her iki Zuheyr’in de Sufyân’ın derslerine 50 sene devam etmiş olma ihtimali yoktur.

Es-Suyûtî’nin *Tedrîbu’r-Râvî*’sine dayanarak Sufyân b. ‘Uyeyne’nin *tedlîs* uygulamasının değerlendirmesi yapılırken Sufyân’ın sadece *şika râvî*lerden *tedlîs* yaptığı için bunun onun hadislerinin *şihhatini* etkilemediğini söyleyen yazar şöyle devam etmektedir: “Zira onun bu sika

râvîlerden tedlis yoluyla yaptığı rivâyetlerinde kesinlikle hadîsi duyduğuna işaret eden *haddesenâ* ve *semi'tu* tabirlerini kullandığı belirtilmektedir” (s.233, italikler yazara ait). Halbuki *Tedrib*'de (ed. Târiḳ b. 'İvaḍullâh, Riyad: Dâru'l-Āṣime, 2003, c.1, s.362) kastedilen, Sufyân'ın, *tedlis* yaptığı durumlarda, ismini atladığı *râvî*yi açıklamaya zorlandığında bunun her zaman güvenilir bir *râvî* olduğunun görülmesidir. Eğer Sufyân *haddesenâ* ve *semi'tu* sigalarını kullansaydı, onun bu uygulaması zaten *tedlis* olmazdı.

“Ali b. Medîni'nin belittiğine göre [Ebū İshâḳ es-Seb'î] 300 veya 400 hocadan faydalanmıştır. *Bunların yetmiş-seksen kadarından rivâyette bulunmuşsa da bu şahısların yer aldığı senedler ihtiyatla karşılanmıştır*” (s.203, italikler bana ait). İtalikle gösterdiğim kısım, yazarın kaynağına (ez-Zehbî, *Siyeru A'lämi'n-Nubelâ*, Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1990, c.5, s.394) bakılıncaya kadar anlaşılammamaktadır. Orada bu yetmiş kişiden ‘sadece’ es-Seb'î'nin rivayet ettiği ifade edilmektedir. Bu arada es-Seb'î'nin hadis aldığı *şeyh*lerinin tamamını ‘hoca’ diye nitelemek, bazıları sadece bir ya da iki hadisi hasbelkader rivayet etmiş bu *râvî*lere, sahip olduklarından daha önemli bir konum vermektedir. ‘Hoca’, ‘talebe’, ‘öğrenci’ gibi kelimelerin yerine hadisçilerin kullandığı *şeyh* ve *râvî* gibi nötr kelimeleri tercih etmek daha gerçekçi bir hadis tarihi yazımına katkı sunacaktır.

Karataş *Hadîs Rivâyet Tarihi*'ni kimler için ve tam olarak ne hedefle yazdığını söylememektedir. Bu kitabın yeni fikirler üretilerek ya da eski fikirler tahlil ve tenkit edilerek akademik dünyaya bir katkı olması amacıyla kurgulanmadığı anlaşılmaktadır. Kitabın yapısından ve yukarıda bahsettiğimiz sorunlarından hareketle onun hadis tarihi ders notlarının hızlıca gözden geçirilmesiyle yazılmış bir ders kitabı olarak düşünüldüğü tahmin edilebilir. Fakat kitap bu hedefe uygun olarak da tasarlanmamıştır ve kitabın giriş bölümünde (ss.15-16) zikredilen hadis tarihi kitaplarını –mesela Talat Koçyiğit'in veya Ahmet Yücel'in kitaplarını– aşabilmiş ya da onların eksiklerini giderebilmiş değildir.

Burada genel bir soruna değinerek bu tenkit yazısını bitirmek istiyorum. Yapılan çalışmaların basım öncesinde ikinci, üçüncü gözler tarafından okunması ülkemizde sıklıkla ihmal edilmektedir. Halbuki arkadaş ve meslektaşların basım öncesi okumaları bu kitapların yazarlarını birçok hatadan kurtarabilir ve kitabın daha iyi bir şekilde piyasaya çıkmasına katkıda bulunabilir. Kişinin kendi yazdığını tam olarak tashih etmesi mümkün değildir.

Son olarak, bu yazıdaki eleştirilerden *Hadis Rivâyet Tarihi*'ni yayınlayan Ensar Neşriyat'ın da hissesini alması gerekiyor. Yayıncılardan, kitapların düzgünce okunmadan, tashih edilmeden, yazarından geldiği gibi yayınlanması adetinden vazgeçip, yayıncılık işini daha profesyonelce yapmalarını beklemek hakkımızdır. Yayınevleri profesyonel musahhıhlar ve redaktörler buldurmalı ve bunun yanında tıpkı hakemli dergilerde olduğu gibi basılması istenen kitaplarda hakemlik müessesesini işletmelidirler. Bu uygulamaların hepsi yayınlardaki hata miktarını azaltacaktır, neticede daha iyi ürünler ortaya çıkacaktır. Daha iyi hazırlanmış bir kitap için ilgili okuyucu birkaç lira fazla para vermeyi göze alacaktır. Hiç olmazsa parasının karşılığını aldığını bilecektir. Eğer Oxford University Press'in bastığı bir kitapta biz yazım hatası veya anlatım bozukluğu bulmakta zorlanıyorsak, bunun bir benzerinin Türkiye'de yapılmasının önünde ciddi bir engel yoktur. Türkçe okuyan insanlar da benzer bir saygıyı hak etmektedir.