

# Çağdaş Hadis Usulü Kitaplarında *Ḳudsî* Hadise Yer Aramak: *Muntehāsına* Göre Hadislerin Taksimi Üzerine Bir Not\*

RECEP GÜRKAN GÖKTAŞ

Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi

rgoktas@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-6661-2232>

## Giriş

Türkçede yakın zamanda yayınlanmış telif ve tercüme hadis usulü kitaplarında karşılaştığımız bir husus tartışılmayı hak ediyor. Hadisler “*muntehāsına*” veya “söyleyenine/kaynağına” göre taksim edilirken, bu kitaplar ağırlıklı olarak *Ḳudsî* hadisi de bir kategori olarak *merfūʿ*, *mevkūf* ve *maḳtūʿ* kategorilerine ekliyorlar. Yani bu kitaplarda hadisler “söyleyenine/kaynağına” göre *Ḳudsî*, *merfūʿ*, *mevkūf* ve *maḳtūʿ* olarak dörde ayrılıyor.<sup>1</sup> *Ḳudsî* hadisin bu şekilde bu sınıflamaya dahil edilmesinin çok yeni bir uygulama olduğu anlaşılıyor. İsa Akalın’ın yakın tarihli araştırmasında<sup>2</sup> çok ikna edici bir şekilde ortaya koyduğu gibi *Ḳudsî* hadisler, bırakın kaynağına göre dörtlü taksimin içinde yer almayı, 20. yüzyıl başına ve onun tesbitine göre Cemāluddīn el-Ḳāsimī’nin (ö.1332/1914) *Ḳavāʿidu’t-Taḥdīs*’ine<sup>3</sup> kadar hadis usulünün konusu olarak ele alınmamıştır.<sup>4</sup> Aslında klasik hadis usulü eserlerini okuyan

\* Yazının ilk versiyonunu okuyup değerlendiren Muhammet Emin Eren ve Mehmet Kalaycı’ya ve yazının muhtevası hakkında zaman zaman kendileriyle verimli konuşmalar yaptığımız Suat Koca, Kevser Sipahioğlu ve Münevver Tiyek’e teşekkür ediyorum. Yazıdaki bütün kusurların bana ait olduğunu söylememe gerek yok.

<sup>1</sup> Bu mesele ilk kez 2011’de hadis usulü dersi vermeye başladığımda dikkatimi çekmişti. Hadis usulüne dair son zamanlarda Türkiye’de basılan kitaplarda konunun neredeyse ittifakla bu şekilde ele alınması dolayısıyla konuyu tartışmaya açmanın gerektiğini düşünmüştüm. Klasik hadis usulünü merhum Talat Koçyiğit’ten (1927-2011) öğrenmiş biri olarak bu problemi geç fark etmem anlayışla karşılanmalıdır. Bu vesileyle hocama Allah’tan rahmet diliyorum.

<sup>2</sup> İsa Akalın, “Ḳudsî Hadis Mefhûmunun Serencâmı,” *Hadis Tetkikleri Dergisi* 15:1 (2017), ss.7-74. Her ne kadar benim burada tartıştığım asıl meseleyi kendine konu edinmiyorsa da Akalın’ın çalışmasından özellikle literatür taraması ve bazı tesbitleri bağlamında çok istifade ettiğimi söylemeliyim. Fakat sonuçta bu yazıda dile getirdiğim bazı şeyler Akalın’ın çalışmasında söyledikleriyle benzeşse de yaklaşımlarımızın çok farklı olduğu okuyucunun gözünden kaçmayacaktır.

<sup>3</sup> Cemāluddīn el-Ḳāsimī, *Ḳavāʿidu’t-Taḥdīs min Funûni Muştalâhi’l-Ḥadis*, tah. Muḥammed Behcet el-Baytâr (Beyrut: Dâru’n-Nefâ’is, 1993), ss.64-70.

<sup>4</sup> Akalın, “Ḳudsî Hadis Mefhûmunun Serencâmı,” s.19.

herkes *kuḍsî* hadisin bir konu olarak yokluğunu kendisi de gözlemlemiş olmalıdır.<sup>5</sup> Modern çalışmalarda *kuḍsî* hadis ile ilgili atf yapılan en eski hadis usulü kaynağının el-*Kāsimî*'nin kitabı olması aslında ulaşılan bu sonucu işaret etmektedir.<sup>6</sup> El-*Kāsimî*'nin *kuḍsî* hadisi ne şekilde ele aldığı ve kitabında bu konuya yer ayırma sebebi detaylıca tartışılmalıdır; fakat ben bu kısa yazının konusunu yukarıda bahsettiğim *muntehāsına/söyleyenine/kaynağına* göre hadisin dörtlü taksimine ayırmak ve *kuḍsî* hadisin bu taksim bir parçası olarak sunulmasının sorunlarını tartışmak istiyorum. Akalın değerli çalışmasında bu dörtlü taksimden söz arası bahsetmişse<sup>7</sup> de bu uygulamanın

<sup>5</sup> İslam dünyasında, Türkiye'de ve Batı'da yapılan çağdaş çalışmalarda konuyla ilgili atıfta bulunulan en erken tarihli hadis usulü kitabı el-*Kāsimî*'nin kitabıdır. Mesela bkz. M. Hayri Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet: Yeni Bir Yaklaşım* (Ankara: Fecr, 1993), ss.281-298; William A. Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam: A Reconsideration of the Sources, with Special Reference to the Divine Saying or Ḥadīth Qudsī* (The Hague: Mouton, 1977) s.55 vd., özellikle s.61. Türkiye'de konuyla ilgili yapılan çalışmalarda Graham'ın çalışmasının ihmal edilmiş veya kullanıldığı zaman da hakkıyla değerlendirilmemiş olduğu görülmektedir. İsa Akalın'ın, Batılıların çalışmalarına sempatiyle yaklaşmamasının, tezinde de ("Hadis Tekniği Açısından Kuḍsî Hadisler" [doktora tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2014], ss.182-185) Graham'ın çalışmasına dair değerlendirmelerini olumsuz etkilediği anlaşılmaktadır: "Kur'an'ı ilâhî kitap, O'nu -sallallâhu aleyhi ve sellem- peygamber olarak kabul etmeyip, bu önyargıyla yapılan Kur'an ve Sünnet incelemeleri sonunda ulaşıldığı iddia edilen sonuçların, bilimsel olduğunu söylemek zordur" (bkz. Akalın, "Hadis Tekniği Açısından Kuḍsî Hadisler," s.87). Mesela Akalın Graham'ın çalışmasıyla ilgili şöyle diyebilmektedir: "Orya[n]talistlerin çalışmalarının kahir ekseriyetinde olduğu gibi Graham'ın çalışmasında da, önceden ortaya attığı tezi destekleyici mahiyette zannettiği/düşündüğü atf ve/veya iktibas yaptığı kaynaklardaki bilgileri, tam olarak anlamadan ve bağlamından kopararak verdiği görülmektedir" (s.183). Akalın'ın Graham'ın eseriyile ilgili tenkidinin konusunu suflilerle *kuḍsî* hadislerin ilişkisi bağlamında Graham'ın (ss.71-72) tartıştığı konular oluşturmaktadır; fakat Akalın, Graham'ı, kendi ifadesiyle "tam olarak anlamadan ve bağlamından kopararak" tenkit etmektedir.

Akalın'ın önemli bulgular içeren değerli makalesi ve makalesine temel oluşturan doktora tezi, onun, çalışmalarını değerlendirdiği kişilerle ilgili kullandığı dil ve üslubundan zarar görmektedir. Doktora tezinde Hayri Kırbasoğlu'nun *kuḍsî* hadislerle ilgili *İslam Düşüncesinde Sünnet* kitabında yazdıklarını değerlendirirken kullandığı bazı ifadeleri örnek olarak burada aktarmak istiyorum: "...düşüğü en büyük yanılgılardan biri...", "...zannederek/vehmederek farazi bir tartışmaya girmesi...", "...te-lakki/tahayyül ederek...", "...herhangi ilmi bir temelinin olmadığına farkına varmadan...", "...dair zihnî bir berraklığa sahip olmadığını...", "...parçacı yaklaşımlarla kolaycılığa yönelip, hakikatlerin ters yüz edilmesinin ilmi ahlâka sığmadığı ve metodik olarak da yanlış olduğu zahtan vârestedir." Bkz. Akalın, "Hadis Tekniği Açısından Kuḍsî Hadisler," ss.168-172. Bu tür ifadeler başkalarının yazıları değerlendirilirken de kullanılmaktadır.

<sup>6</sup> Akalın'ın not ettiği bir başka husus el-*Kāsimî*'nin *kuḍsî* hadislere ayırdığı bölümün kaynaklarının hiçbirinin hadis usulü eseri olmamasıdır ki bu durum da hadisçilerin *kuḍsî* hadis konusunu teknik hadis çalışmalarının bir parçası olarak görmediklerini teyid etmesi açısından önemlidir. Bkz. Akalın, "Kuḍsî Hadis Mefhûmunun Serencâmı," ss.19-20.

<sup>7</sup> Mesela bkz. Akalın, "Kuḍsî Hadis Mefhûmunun Serencâmı," ss.29, 31, 32. Ahmet Yücel'in, *Hadis İstihlalarının Doğuşu ve Gelişimi* (1. baskı, İstanbul: İFAV, 1996, s.153-154; 2. baskı, 2014, ss.168-169) kitabında "muhaddislerin, hadisi söyleyenine göre kuḍsî, merfû', mevkuf ve maktû' olarak dört kısma ayırdıklarını" söylediğini aktaran Akalın, "ancak Yücel, ne mütekaddimûn dönemi hadis usulü kitaplarından ve ne de müteahhirûn dönem hadis usulü kitaplarından bu şekilde dörtlü bir tasnife herhangi bir örnek verememiştir" demektedir, fakat konuyu ne makalesinde ne de tezinde bundan daha fazla tartışmamaktadır.

ne zaman ve kim tarafından başlatılmış olabileceği hususu üzerinde durmamaktadır. Ben de şimdiye kadar bu taksimin tam olarak ilk nerede ortaya çıktığını tesbit edebilmiş değilim. Fakat görüldüğü kadarıyla bu, 20. yüzyılın ikinci yarısında hadis usulüne dair yazılan Arapça bazı eserlerde ortaya çıkmış bir uygulamadır ve bu kitapların tesiriyle mevzubahis taksimin konuyla ilgili Türkçe kitaplara da girdiği anlaşılmaktadır. Akalın, *Ḳudsî* hadisin usul eserlerinde varlığını sorgulamışsa da bu dörtlü tasnif henüz sebep ve sonuçlarıyla tartışılmamıştır.

Modern hadis usulü kitaplarında hem *merfūʿ*, *mevkūf* ve *maḳtūʿ* terimlerinin hem de kitaba dahil edildiği takdirde *Ḳudsî* hadisin nasıl ve nerede, hangi başlık altında işleneceği meselesinde neredeyse her yazarın farklı bir uygulamasına şahit olabiliyoruz.<sup>8</sup> Bu kitapların bir kısmında *Ḳudsî* hadise müstakil bir konu olarak yer verilmiş fakat “*muntehāsına/söyleyenine/kaynağına göre hadisler*” başlığı altında sınıflandırılmamıştır. Kısmen akademik, kısmen pedagojik ve popüler kaygılarla hem *merfūʿ*, *mevkūf*, *maḳtūʿ* hadislerle, hem de *Ḳudsî* hadise uygun yerler aranmış ve İslam dünyasındaki çağdaş bazı eserlerde ve özellikle ülkemizdeki yakın tarihli eserlerin çoğunda, bu dört tür hadisin *muntehāsına/söyleyenine/kaynağına göre* yapılan bir taksimin altına konulması yaygın bir kabule dönüşmeye başlamıştır.

### Literatür Taraması

Takip eden satırlarda *Ḳudsî* ve diğer üç terimin çağdaş hadis usulü kitaplarında hangi başlıklar altında ele alındığını genel bir fikir edinecek sayıda örnek üzerinden arz etmek istiyorum. Önce temel bazı kitaplar çerçevesinde Arapça yazılan eserlerdeki duruma dikkat çekip sonra buna paralel bir şekilde Türkiye’deki çalışmaları değerlendirmek uygun olacaktır.

Cemāluddīn el-Ḳāsimī’nin 1935 yılında basılan eserinde *Ḳudsî* hadise müstakil bir konu başlığı açmasını<sup>9</sup> takiben 1950’li-1960’lı yıllarda hadis ve hadis usulü ile ilgili önemli ve tesirli çalışmalar yazmış bazı yazarlar, kitaplarının girişlerinde hadis ile ilgili temel terimler ve meseleler içinde *Ḳudsî* hadise yer vermişlerdir. Bu yazarlar arasında Muḥammed Ebū Zehv, Şubḫī eş-Şālih (1926-1986), Muḥammed ‘Acāc el-Ḥaṭīb sayılabilir.

<sup>8</sup> Aslında bunun klasik dönemdeki *ʿulūmu’l-ḥadīş* kitaplarında *Ḳudsî* hadis dışındaki diğer üç terimin nerede ele alındığıyla ilgili farklı uygulamalara dayalı bir temeli de vardır.

<sup>9</sup> El-Ḳāsimī, kitabını Cumādā’l-ülā 1320’de [Ağustos 1902] yazmaya başlamış, Şafer 1321’de [Mayıs 1903] tebyizini bitirmiş, neşirde kullanılan nüshanın mukabelesini 19 Zū’l-ḥicce 1324 [3 Şubat 1907] tarihinde bizzat kendisi tamamlamıştır (bkz. *Ḳavāʿidu’t-Taḥdīs*, s.426). Fakat kitabın ilk baskısı ancak 1353/1935 yılında gerçekleştirilmiştir. Kitabın, *Ḳudsî* hadisin diğer hadis eserlerine girmesi konusundaki tesiri yazım değil, özellikle basım tarihi göz önünde bulundurularak değerlendirilmelidir.

El-Kāsimī, *ḳudsī* hadisi, kitabının girişinde *ḥadīs*, *ḥaber* ve *eşer* kelimelelerini izahının ardından “*beyānu’l-ḥadīsi’l-ḳudsī*” başlığıyla verir. *Merfū’* terimini *şahīḥ*, *ḥasen* ve *ḍa’īf* hadisler için kullanılan ortak terimler arasında listelerken, *mevkūf* ve *maḳtū’* hadisleri ayrı bir yerde *ḍa’īf* hadisin türleri<sup>10</sup> arasında zikreder.<sup>11</sup>

*El-Ḥadīs ve’l-Muḥaddiṣūn* adlı eserini 1946’da tez olarak hazırlayıp ilk kez 1958’de neşreden Ebū Zehv, *ḳudsī* hadisi kitabın giriş kısmında “vahiy mahsulü olarak sünnet” başlığı altında sünnet-vahiy ilişkisi bağlamında tartışmıştır.<sup>12</sup> Şubḥī eş-Şāliḥ, *‘Ulūmu’l-Ḥadīs ve Muştalaḥuh* (1. baskı, 1959) isimli kitabının ilk bölümünde hadis ve sünnet kavramlarını ele aldıktan sonra hadis-i *ḳudsī*ye yer vermiştir.<sup>13</sup> *Merfū’* hadisi “sahīḥ-hasen-zayıf hadisler arasında müşterek olan istilāḥlar” başlığında<sup>14</sup> ele alan eş-Şāliḥ, *mevkūf* ve *maḳtū’* hadisleri *ḍa’īf* hadis çeşitlerine dair bir önceki fasla mülhak olarak “mevkūf ve maḳtū’ hadīsler, zayıf hadīslerden midir?” şeklinde bir altbaşlık açarak değerlendirmiştir.<sup>15</sup>

Muḥammed ‘Acāc el-Ḥaṭīb, hem *es-Sunne Ḳable’t-Tedvīn*’in (1. baskı, 1963), hem de *Uşūlu’l-Ḥadīs* (1. baskı, 1966) kitabının girişlerinde temel istilāḥları takdim ederken *ḳudsī* hadise değinir.<sup>16</sup> *Merfū’* ile *mevkūf* ve *maḳtū’* hadisleri, usul kitabında “*el-muşterek fi’ş-şahīḥ ve’l-ḥasen ve’d-ḍa’īf*” konusu altında ayrı ayrı yerlerde ele alırken, *mevkūf* ve *maḳtū’*un *ḍa’īf* hadisler altında ele alınma geleneği olduğunu; ancak kendisinin onları bu konuya dahil etmeyi daha uygun gördüğünü belirtir.<sup>17</sup>

<sup>10</sup> *Mevkūf* ve *maḳtū’* hadislerin *ḍa’īf* hadisler arasında zikredilmesi şeklindeki eskilerden gelen uygulamanın ne zaman başladığı tetkike muhtaçtır. Mesela Şerefuddīn eṭ-Ṭībī (743/1343), *el-Ḥulāsa*’da (ed. Şubḥī es-Sāmerrā’ī [Beyrut: ‘Alemlu’l-Kutub, 1985], ss.63-64) bu iki türü *ḍa’īf* hadisler içinde saymaktadır. Bu hadislerin *isnādla* ilgili olarak değil fıkhi kaygılarla *ḍa’īf* kategorisine dahil edildiğini eṭ-Ṭībī’nin “*leyse bi-ḥucce inde’ş-Şāfi’*”, “*kilāhumā ḍa’īf, leyse bi-ḥucce*” (s.64) ifadelerinden anlıyoruz. Delil değeri ‘zayıf’ olan *mevkūf* ve *maḳtū’*un teknik olarak *ḍa’īf* hadis sayılması, hadis usulü eserlerindeki tanım ve tertip tercihlerinde fıkhi yaklaşımların yansımalarının ilk anda görüldüğünden daha çok olduğunun bir başka göstergesidir.

<sup>11</sup> El-Kāsimī, *Ḳavā’idu’t-Taḥdīs*, ss.64-70 (*ḳudsī*); ss.126-127 (*merfū’*); 133-134 (*mevkūf* ve *maḳtū’*). El-Kāsimī’nin *ḳudsī* hadisle ilgili kaynakları hakkında bir değerlendirme için bkz. Akalın, “*Ḳudsī* Hadīs Mefhūmunun Serencāmi,” ss.19-20.

<sup>12</sup> Ebū Zehv, *el-Ḥadīs ve’l-Muḥaddiṣūn: ev ‘İnāyetu’l-Ummeti’l-İslāmīyye bi’s-Sunneti’n-Nebeviyye* (Kahire: Maṭba’atu Mişr, 1958), ss.16-19; *Hadīs ve Hadīşçiler*, terc. S. Başaran ve M. A. Sönmez (İstanbul: Ensar, 2007), ss.37-40. Kitabın tercümesinin 1992’de tamamlandığı anlaşılıyor.

<sup>13</sup> Şubḥī eş-Şāliḥ, *‘Ulūmu’l-Ḥadīs ve Muştalaḥuh* (Beyrut: Dāru’l-‘İlm li’l-Melāyīn, 2009), ss.11-13; *Hadīs İlimleri ve Hadīs İstilāḥları*, terc. M. Yaşar Kandemir (Ankara: DİB, 1986), ss.8-9. Kitabın tercümesi ilk kez 1971’de basılmıştır.

<sup>14</sup> Eş-Şāliḥ, *‘Ulūmu’l-Ḥadīs ve Muştalaḥuh*, ss.216-221; *Hadīs İlimleri ve Hadīs İstilāḥları*, ss.181-183.

<sup>15</sup> Eş-Şāliḥ, *‘Ulūmu’l-Ḥadīs ve Muştalaḥuh*, ss.207-210; *Hadīs İlimleri ve Hadīs İstilāḥları*, ss.175-176.

<sup>16</sup> Muḥammed ‘Acāc el-Ḥaṭīb, *es-Sunne Ḳable’t-Tedvīn* (Beyrut: Dāru’l-Fikr, 1993), s.22; *Uşūlu’l-Ḥadīs: ‘Ulūmuhu ve Muştalaḥuh* (Beyrut: Dāru’l-Fikr, 2006), ss.20-22.

<sup>17</sup> El-Ḥaṭīb, *Uşūlu’l-Ḥadīs*, s.234 (*merfū’*); ss.250-252 (*mevkūf* ve *maḳtū’*).

İnceleyebildiğim çağdaş hadis usulü kaynakları arasında en erken tarihli olarak Nürüddin 'İtr'in ilk baskısı 1972 yılında yapılmış *Menhecu'n-Nakd fî 'Ulûmi'l-Ḥadîs'*inde ve Maḥmûd eṭ-Ṭaḥḥân'ın ilk baskısı 1977'de yapılmış *Teysîru Muşṭalaḥi'l-Ḥadîs'*inde bahsi geçen dörtlü tasnifi görebiliyoruz. 'İtr'in konuyla ilgili başlığı: “*ulûmu metni'l-ḥadîs min ḥayṣu kâ'iluhu*”dur ve ilk sırada *ḳudsî* hadise yer verir.<sup>18</sup> Eṭ-Ṭaḥḥân'ın dörtlü taksim için kullandığı üst-başlığı “*taksîmu'l-ḥaber bi'n-nisbe ilâ men usnide ileyhi*”dir ve *ḳudsî* hadis ilk sırada anlatılır.<sup>19</sup>

'İtr ve eṭ-Ṭaḥḥân'ın kitaplarıyla aynı zamanlarda veya onlardan sonra yazılmış kitaplarda her zaman bu yeniliğin takip edildiğini göremiyoruz. Farklı yaklaşımları göstermek için birkaç örnek vermek istiyorum. Muḥammed Luṭfî eṣ-Şabbâğ'ın *el-Ḥadîsu'n-Nebevî* (1. baskı, 1973) kitabında *merfû'*, *mevkûf* ve *maḳtû'* “*el-envâ' el-muṣṭereke beyne's-şahîḥ ve'l-ḥasen ve'd-da'îf*” başlığı altında, *ḳudsî* hadis, daha önceki yazarlardan farklı bir yerde ve eṣ-Şabbâğ'ın edebiyata olan ilgisini yansıtacak bir tarzda uzunca ele alınır.<sup>20</sup> Bedî' es-Seyyid el-Laḥḥâm ve Muḥammad Sa'îd el-Ḥinn'in *el-İdâḥ fî 'Ulûmi'l-Ḥadîs* adlı kitaplarında üç terim benzer bir şekilde “*el-envâ' el-muṣṭereke beyne's-şahîḥ ve'l-ḥasen ve'd-da'îf*” başlığı altında işlenmiştir.<sup>21</sup> Bu kitapta *ḳudsî* hadise ayrılmış bir başlık bulamadım. Dörtlü taksimi benimseyen yazarlardan Şeref el-Ḳudât'ın, *el-Minhâcu'l-Ḥadîs fî 'Ulûmi'l-Ḥadîs* kitabında kullandığı başlık “*aksâmu'l-ḥadîs min ḥayṣu el-mensûb ileyhi*”dir.<sup>22</sup>

Daha yakın tarihli yazarlarda yeni başlıklandırma çabaları devam eder. Mesela Târiḳ b. 'İvâdu'llâh, *el-Medḥal ilâ 'İlmi'l-Ḥadîs*'te “*el-metn ve envâ'uhu*” üstbaşlığı altında *envâ'u'l-mutûn* başlığında “*el-mutûn envâ' bi-ḥasebi men nusibet ileyhim*” deyip, *merfû'*, *mevkûf* ve *maḳtû'* hadisleri inceler. “*Esmâ'u'l-mutûn*” başlığı altında ise “*ḥadîs*”, “*ḥaber*”, “*eṣer*” ve “*sunne*” kelimelerini takiben çok kısa bir şekilde *ḳudsî* hadisten bahseder, kısa bir tanımdan sonra Kur'an'la arasındaki birkaç farka değinir.<sup>23</sup> *Ḳudsî* hadislerin hadis usulü kitabında nerede işleneceği meselesinde farklı bir uygulamaya 'Abdu'llâh b. Yûsuf

<sup>18</sup> Nürüddin 'İtr, *Menhecu'n-Nakd fî 'Ulûmi'l-Ḥadîs*, 2. baskı (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1979), ss.323-325.

<sup>19</sup> Maḥmûd eṭ-Ṭaḥḥân, *Teysîru Muşṭalaḥi'l-Ḥadîs* (İskenderiye: Merkezu'l-Hudâ, 1415), ss.96-97.

<sup>20</sup> Muḥammed Luṭfî eṣ-Şabbâğ, *el-Ḥadîsu'n-Nebevî: Muşṭalahuhu, Belâğatuhu, Kutubuhu*, 4. baskı (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1981), ss.160-169 (*ḳudsî*, “*muşṭalaḥu'l-ḥadîs*” başlığı altında 3. *faşl* olarak, ss.160-169); ss.281-284 (*merfû'*, *musned*, *muttaşil*, *mevkûf*, *maḳtû'* sırasıyla).

<sup>21</sup> Bedî' es-Seyyid el-Laḥḥâm ve Muḥammad Sa'îd al-Ḥinn, *el-İdâḥ fî 'Ulûmi'l-Ḥadîs*, 5. baskı (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Ṭayyib, 2004), ss.281-284.

<sup>22</sup> Şeref el-Ḳudât, *Yeni Bir Yöntemle Hadis İlimleri ve Usulü* (Arapça metinle beraber), terc. Halil İbrahim Doğan (İstanbul: Ensar, 2018), Türkçe kısım, ss.125-131; Arapça kısım, ss.125-133.

<sup>23</sup> Târiḳ b. 'İvâdu'llâh, *el-Medḥal ilâ 'İlmi'l-Ḥadîs* (Riyad: Dâru İbni'l-Ḳayyim; Kahire: Dâru İbn 'Affân, 2003), ss.34-37 (üç terim), s.41 (*ḳudsî*).

el-Cudey'in *Tahrîru 'Ulûmi'l-Ĥadîş* kitabında rastlamaktayız. El-Cudey' "el-kâbu'l-ĥadîş min ciheti men yudâfu ileyhi" başlığı (c.1, ss.27-41) altında *merfû'*, *mevķûf* ve *maķtû'* hadisi ele alırken *ķudsî* hadisi *merfû'* konusunun bir meselesi olarak tartışmıştır.<sup>24</sup> İvadullâh ve el-Cudey'in, *ķudsî* hadisi dörtlü taksime yerleştiren kişilerden daha "saf" ve "tutucu" bir hadisçilik anlayışında olduğu anlaşılmalı beraber, geleneksel hadis usulünde bulunmayan ve geleneksel hadis değerlendirme işinden türememiş "*ķudsî*" terimine bir şekilde değinmek zorunda kalışları dikkat çekicidir.

Görebildiğim kadarıyla hadis usulü yazarları arasında *ķudsî* hadisin *merfû'*, *mevķûf* ve *maķtû'* hadislerle bir arada zikredilmesini gerekçelendirmeye çalışan ilk kişi Muhammed Ebû Şehbe'dir (1914-1983).

Ebû Şehbe, 1983'te basılmış *el-Vasîţ fi 'Ulûmi ve Muşţalaĥi'l-Ĥadîş* kitabında "*taksîmu'l-ĥadîş min ĥayşu nisbetuhu ilâ ķā'ilihi*" başlığı altında hemen konunun girişinde âlimlerin bu yönden, yani söyleyenine nisbet yönünden, hadisi *merfû'*, *mevķûf* ve *maķtû'* olmak üzere üçe ayırdığını söyler.<sup>25</sup> Hangi lafızlarla gelen hadislerin *merfû'* olduğu vs. konuları tartıştıktan sonra "*fā'ide*" yanbaşlığıyla İbn Ĥacer'den (ö.852/1449) yaptığı bir alıntıyla, Ebû Şehbe konuyu *ķudsî* hadise getirir.<sup>26</sup> Takip eden sayfada ise "*el-ĥadîşu'l-ķudsî*" başlığıyla konuyu açıklamaya devam eder. Kelimenin anlamıyla ilgili lügat açıklamalarından sonra şöyle der:

*Ĥudsî* hadis senedi itibariyle *şahîĥ*, *ĥasen* veya *ĥa'îf* olabilir. Bu sebeple 'hadisin söyleyenine nisbet edilmesi bakımında hadisin taksimi' konusunda zikredilmesi daha uygun olacaktır. Zira *ķudsî* hadis *şahîĥ*, *ĥasen* ve *ĥa'îf* hadislerin her biri için kullanılabilme konusunda *merfû'*, *mevķûf* ve *maķtû'* gibidir. (*ve'l-ĥadîşu'l-ķudsî ķad yekûnu bi-i'tibâri senedihi immâ şahîĥan ve immâ ĥasenen ve immâ ĥa'îfen ve li-zâlike kâne zikruhu fi 'taķsîmi'l-ĥadîş min ĥayşu nisbetuhu ilâ ķā'ilihi' enseb ve evlâ fe-huve mişlu'l-merfû' ve'l-mevķûf ve'l-maķtû' fi kevnihâ teşteriku cem'an fi ş-şihĥa evi'l-ĥusn evi'd-ĥa'f*).<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Abdullâh b. Yûsuf el-Cudey', *Tahrîru 'Ulûmi'l-Ĥadîş* (Beyrut: Mu'essesetu'r-Rayyân, 2003), "*el-mes'eleu's-şâmine: el-ĥadîşu'l-ķudsî*," ss.37-39. El-Cudey' "*ĥuve laķab şâ'a lil-mute'ahĥirîn fi-mâ yervîhi en-Nebî 'an rabbîhi 'azze ve celle*" dedikten sonra yeni bir tanım önerir ("*ve-ta'rîfuhu al-muĥaķķaķ ennehu: el-ĥadîşu'l-merfû' el-ķavli el-musned mine'n-Nebî ilâ'llâĥ 'azze ve celle*") (s.37) ve geç dönem ulemanın "*mâ kâne ma'nâhu min Allâĥ te'âlâ ve lafzuhu mine'n-Nebî*" tanımını hatalı ve dayanaksız bulduğunu, sadece *ķudsî* hadisi Kur'an'dan ayırmak amacıyla yapıldığını ifade eder (s.37). Bahsettiği tanımın bir başka problemi olarak el-Cudey' *ķudsî* olmayan hadislerin bu tanımın dışında bırakılmamasını dile getirir.

<sup>25</sup> Muhammed Ebû Şehbe, *el-Vasîţ fi 'Ulûmi ve Muşţalaĥi'l-Ĥadîş* (Cidde: 'Âlemu'l-Ma'rife, 1983), s.204.

<sup>26</sup> Ebû Şehbe, *el-Vasîţ*, s.213.

<sup>27</sup> Ebû Şehbe, *el-Vasîţ*, s.215.

Maalesef Ebü Şehbe'nin 1960'larda kaleme almış olduğu ve *el-Vasîṭ*'i yazarken kullandığını söylediği<sup>28</sup> hadis usulüne dair iki küçük kitabına<sup>29</sup> ulaşabilmiş ve onun benzer bir düşünceyi orada dile getirip getirmediğini tesbit edebilmiş değilim.<sup>30</sup> Ebü Şehbe'nin gerekçelendirmesi *merfû'*, *mevkûf* ve *maḳtû'* hadislerin hadis usulü kitaplarında zaman zaman "*şahîh*, *hasen* ve *ḍa'îf* hadisler arasında müşterek terimler" arasında listelenmesi gerçeğiyle beraber düşünülünce daha anlamlı hale gelebilir. Ebü Şehbe'nin *Ḳudsî* hadislerin bahsedilen diğer üç tür hadise eklenebileceğini söylerken sadece bu gerekçeyi zikretmesi ve *Ḳudsî* hadislerin Allah'a izafe edilmesi yönünden, yani söyleyeninin/nihai olarak kendisine söz nisbet edilenin farklı olması sebebiyle, diğer hadislerden ayrıştığı ve dolayısıyla ayrı bir kategoriye ihtiyaç duyulduğu gibi bir izaha girmemesi ilginçtir.<sup>31</sup> Açıkça ifade etmese de Ebü Şehbe'nin *Ḳudsî* hadisi diğer üç gruba dördüncü bir grup olarak eklemeyi önerdiği düşünülebilir. Hadisçilerin, hadisi, kendisine nisbet edilene göre üçe ayırdıklarını söyleyip sonra *Ḳudsî* hadisin de bahsettiği gerekçeyle bunlarla beraber zikredilmesi gerektiğini ifade etmesi dörtlü taksime yönelik ilk adım olarak yorumlanabilir. *El-Vasîṭ* her ne kadar 'İtr ve eṭ-Taḥḥân'ın kitaplarından sonra basılmış olsa da, bahsi geçen her iki kişiden çok daha yaşlı olan Ebü Şehbe'nin konuyu ele alış şekli düşünsel olarak onlardan daha önceki bir aşamayı işaret etmektedir. Ebü Şehbe'nin önceki kitaplarında bu konuya bu şekilde değinmiş olabilme ihtimali bir yana, onun 'İtr'in kitabına takriz yazması<sup>32</sup> ikisi arasındaki fikri yakınlığı göstermesi açısından önemlidir. Takrizde Ebü Şehbe'nin, kitapla ilgili ilk vurgusu kitabın "*taksîm ve tafsîl*"inin güzelliğidir.<sup>33</sup> *Ḳudsî* hadise bulunan yeni yer bu güzelliğin bir parçası olabilir mi?

<sup>28</sup> Ebü Şehbe, *el-Vasîṭ*, ss.11-12.

<sup>29</sup> Bu kitaplar *Fî Usûli'l-Ḥadîṣ* (1962) ve '*Ulûmu'l-Ḥadîṣ* (1966) başlıklarını taşımaktadır.

<sup>30</sup> Fakat *el-Vasîṭ*'in mukaddimesindeki bir ifadesinde *el-Vasîṭ* öncesinde *Ḳudsî* hadisi böyle bir bağlamda dile getirmedeği anlaşılıyor. Burada Ebü Şehbe kitabı yazarken izlediği kendine has tertibi anlatırken, önce temel kavramları açıklamaya başladığını, bunlar arasında *Ḳudsî* hadisi de zikrettiğini, *Ḳudsî* hadisin Kur'an'dan ve diğer hadislerden farklı olduğu yönleri dile getirdiğini söyler, sonra bu kısmı alıp kitaptaki mevcut yerine taşıdığını belirtir (*summe bedâ ileyne en u'aḥḥirahu ḥayşu vaḍa'tuhu*) (*el-Vasîṭ*, s.8).

<sup>31</sup> Bizatîhi bu gerekçelendirme tarzı bile Ebü Şehbe'nin yeni bir teklif sunarken dahi klasik usul çerçevesinde düşünmenin baskınlığını hissettiği şeklinde yorumlanabilir. Yeni ile klasik arasındaki bu gelgiti ve gerilimi çağdaş hadis usulü yazarlarının hepsinde öyle ya da böyle gözlemlemek mümkündür. Neticede Ebü Şehbe'nin gerekçelendirmesi bir şeyi bir başlığın altına yerleştirirken bunu başlıkta zikredilen birleştirici unsurdan başka bir benzerlikle açıklamaya dayandığı için tatmin edici değildir.

<sup>32</sup> 20.11.1398 [23.10.1978] tarihli takriz, *Menhecû'n-Naḳd*'in 1979'daki ikinci baskısında kitabın başına konulmuştur.

<sup>33</sup> "Takrîz," 'İtr, *Menhecû'n-Naḳd* içinde, ss.7-8.

Neticede tam olarak kimin başlattığını bilemesek de bu dörtlü taksimin 1970'li yılların başlarına kadar götürülebilir olduğu görünüyor. Bunun en azından düşünce olarak 1960'lara kadar gidiyor olabileceği varsayılabilir. Özellikle 'İtr'in ve eṭ-Ṭahhān'ın adı geçen kitaplarının Arap dünyasında ne kadar tesirli oldukları bir inceleme gerektirebilir; fakat Türkiye'de bu kitapların 1980'ler sonrası hadis usulü yazımında yoğun olarak kullanıldığı göz önünde bulundurulursa *munteḥāsına/söyleyenine/kaynağına* göre hadisleri dörde ayırma fikrinin bu eserlere dayandığı düşünülebilir.<sup>34</sup>

Şimdi, Türkiye'deki çağdaş hadis usulü eserlerinde hem *ḫudsī* hadisin hem de diğer üç terimin hangi başlıklar altında değerlendirildiğini inceleyip ne zaman bu terimlerin dörtlü bir tasnifle sunulmaya başladığını tesbit etmeye çalışmak istiyorum.

*Merfū'*, *mevkūf* ve *maḳtū'* hadisler *ḫudsī* hadisle dörtlü taksimin bir parçası olmadan önce de her zaman aynı başlık altında ve beraber ele alınmazlar. Maḥmūd Es'ad Seydişehirî (1856-1918), 1307/1889'da kaleme aldığı muhtasar eserinde "musnedun ileyh itibariyle hadis üçtür" der ve bu üçlüyü zikreder.<sup>35</sup> İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946), "isnâdın durumu i'tibâriyle hadislerin taksimi" üstbaşlığı altındaki "isnâdın sonu itibarı ile hadisler" başlığında *merfū'* hadise başlık açar, *mevkūf* ve *maḳtū'* a müstakil başlık vermeden kısaca *merfū'* ile beraber ele alır.<sup>36</sup> Babanzâde Ahmed Naim (1872-1934), bu terimlerin hangi gerekçeyle yan yana geldiğini aşikar etmeyen "hadîs-i merfū' ve mevkūf ve maḳtū'" başlığı altında üçlüyü zikreder.<sup>37</sup> Her üç kitapta da *ḫudsī* hadis yer almaz.

*ḫudsī* hadisin ilk zikredildiği Türkçe eserlerde dörtlü tasnif görülmez. Tayyip Okıç (1902-1977) *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler*'in (1. baskı, 1959) girişinde ilk önce bir iki paragraf içinde *ḫudsī* hadis, nebevî hadis, *merfū'*, *mevkūf*, *maḳtū'* hadislerle kısaca değinmiş, devamında "ilâhî hadisler" başlığı altında *ḫudsī* hadisleri ele almış, hemen ardından *mevkūf* ve *maḳtū'*

<sup>34</sup> Mamafih Ali Yardım'ın ilk baskısı 1984 yılında yapılan, fakat ondan önce ders notu olarak yıllarca kullandığını ifade ettiği kitabının kaynakları arasında bu iki eserin bulunmaması ve ona bu konuda kaynaklık edecek başka modern Arapça kitabın görülmemesi, bu dörtlü taksimin tek kanaldan gelişip yayıldığı düşüncesine uygun düşmeyebilir. Yardım'ın bu konudaki kaynağı direkt olmasa da ilham verici olmak bakımından Tayyip Okıç'ın *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler* kitabı olabilir. Okıç burada *ḫudsī* hadisleri ele aldıktan hemen sonra *mevkūf* ve *maḳtū'* hadislerle başlık açarak, daha sonra bilinçli bir şekilde bir araya getirilecek terimleri tesadüfen art arda işlemiştir.

<sup>35</sup> Seydişehirî, *Muhtasar Hadis Usûlü Tarihi ve Seydişehirî'nin Usûl-i Hadîsi*, haz. Emre Yazıcı (İstanbul: Yasin Kitabevi, 2009), s.27 (Arap harfli), s. 58 (Latin harfli).

<sup>36</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *Hadis Tarihi*, nşr. İbrahim Hatiboğlu (İstanbul: Dârulhadis, 2002), ss.177-179.

<sup>37</sup> Babanzâde Ahmed Naim, Sahîh-i Buhârî Muhtasarı *Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: DİB, 1979), c.1, ss.133-140.



hadislere başlık açmıştır. *Merfūʿ* hadis burada *mevḳūf*un içinde tekrar kısaca açıklanmıştır.<sup>38</sup>

1960'lı yıllarda yazılan Türkçe eserlerde *ḳudsî* hadis, el-Ḳāsimî, Ebū Zehv ve eş-Şālih'in tesiriyle onların ele aldığına benzer şekilde görünmeye başlar.

Hayreddin Karaman, *Hadîse Dâir İlimler ve Hadîs Usûlü* (1. Baskı, 1965) kitabında *ḳudsî* hadise "sünnetin vahiy ile ilgisi ve *ḳudsî* hadîs" başlığı altında kitabın başlarında yer verir. *Merfūʿ*, *mevḳūf*, *maḳṫūʿ* hadisler dönemin Arapça kitaplarındaki yaygın bir yaklaşımı takiben "saḥîh, hasen ve zayıf hadisler arasında ortak terimler" başlığı altında ele alınır.<sup>39</sup> Ali Özek, *Hadîs Ricâli* başlıklı kitabında diğer bir yaklaşıma tabi olarak *merfūʿ*, *mevḳūf* ve *maḳṫūʿ*'a senedin *muntehâsına* göre hadislerden bahsederken kısaca bir arada temas eder; *ḳudsî*, müstakil başlık altında birkaç sayfa ileride açıklanır.<sup>40</sup>

Bu bağlamda Akalın'ın önemli bir tesbiti hadislerle ilgili çağdaş kitapları değil de klasik usul kitaplarını esas alarak yazılan hadis usulü eserlerinde hâlâ *ḳudsî* hadise hiç yer verilmediği şeklindedir. Bunun Türkçe literatürdeki en güzel örneği Talat Koçyiğit'in (1927-2011) *Hadîs Usûlü*'dür. Koçyiğit diğer üç terimi nereye koyacağı konusunda ise klasik kitaplarda farklı uygulamalar olduğu için kararsızdır. Kitabın 1967 yılında yapılan ilk baskısında *mevḳūf* ve *maḳṫūʿ*, *daʿif* hadisler arasında zikredilmiş,<sup>41</sup> *merfūʿ* ise "saḥîh [*kezâ*], hasen ve zayıf hadis nevileri arasında müşterek hadis terimleri" başlığı altında verilmiştir.<sup>42</sup> Kitabın yeniden tertiplenmiş ve bir anlamda yeniden yazılmış, sonraki baskısında<sup>43</sup> her üç terim de "isnâda müteallik hadîs çeşitleri" arasında zikredilmiştir. Kitabın her iki versiyonunda da *ḳudsî* hadise değinmeyen Koçyiğit'in, yine Akalın'ın da not ettiği üzere,<sup>44</sup> *Hadîs İstılahları* sözlüğünde<sup>45</sup> *ḳudsî* terimi açıklanmıştır. Geleneksel kitaplar çerçevesinde usul yazan birinin usul kitabında yer vermediği terime sözlükte yer vermesi anlaşıl-

<sup>38</sup> Tayyip Okıç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1959), ss.2-3; 13-18. Okıç'ın kitabının yeni baskısı (Ankara: Atlas, 2017) kitaba ulaşımı kolaylaştırmış olmakla birlikte ilmi tetkiklerde bu baskının değil 1959 baskısının kullanılması gerektiği hatırlanmalıdır.

<sup>39</sup> Hayrettin Karaman, *Hadîse Dâir İlimler ve Hadîs Usûlü* (İstanbul: İrfan, 1976), ss.16-20 (*ḳudsî*); ss.113-115 (üç terim).

<sup>40</sup> Ali Özek, *Hadîs Ricâli: Hadîs İlimleri ve Kaynakları* (İstanbul, 1967), s.10 (üç terim); ss.14-15 (*ḳudsî*).

<sup>41</sup> Talat Koçyiğit, *Hadîs Usûlü: İlmu Muṣṫalaḫı'l-Ḥadîṫ* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967), s.115.

<sup>42</sup> Koçyiğit, *Hadîs Usûlü* (1967), s.118.

<sup>43</sup> Talat Koçyiğit, *Hadîs Usûlü* (Ankara: TDV, 2007), ss.160-163. "İsnâda müteallik hadîs çeşitleri" arasında bu üç terime bir de *musnedî* eklemiştir.

<sup>44</sup> Akalın, "Ḳudsî Hadîs Mefhûmunun Serencâmı," s.26.

<sup>45</sup> Bkz. Koçyiğit, *Hadîs İstılahları*, 2. baskı (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985), ss.123-125.

labilecek bir şeydir. ‘*Ḳudsī*’, geç dönemde ortaya çıkmış ve yakın tarihlere kadar hadis usulünün konusu olarak görülmemiş olsa da neticede hadisle ilgili bir kavramsallaştırma değildir.

Talat Koçyigit’in, kitabının ikinci versiyonunda konuları yeniden tertip ederken, gerek *merfū’*, *mevkūf* ve *maḳtū’* hadisleri, ilk baskının aksine, bir arada zikretmesi, gerekse bu hadis türlerini altına koyacağı başlığı değiştirmesi hem modern hadis usulü kitaplarında bu konuların nasıl ve hangi başlık altında ele alınacağı hususundaki kararsızlığı ve hem de tasnif ameliyesindeki yenilik arayışlarını göstermektedir.

*Ḳudsī* hadis, 1980 sonrası Türkiye’de basılan usul kitaplarının olmazsa olmaz bir parçası olmaya başlamıştır. Ali Osman Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi* (1983)<sup>46</sup> kitabında hadisin vahiyle ilişkisi bağlamında *ḳudsī* hadislere temas eder fakat kitapta dörtlü tasnif bulunmaz. Ali Yardım’ın (1939-2005) *Hadīs l’i* (1. baskı, 1984), *ḳudsī* hadisi diğer üçlüyle beraber “kaynağına göre hadīs’in kısımları” altında zikreden ilk kitaptır.<sup>47</sup> Fakat Yardım’ın taksimi dörtlü değil beşlidir ve *ḳudsī* hadis, dörtlü taksimi yapan bahsi geçen kişilerin ve onları takip eden pek çok müellifin aksine ilk sırada değil dördüncü sırada verilmiştir ve konunun ele alınışı diğer üçlüye sonradan ilave edilmek istendiğini ima etmektedir. Yardım’ın beşinci kategorisi *mevdū’* hadistir ki *mevdū’* hadisin bu konuya iliştirilmesindeki sorunu aşağıda değerlendirmek istiyorum.

Bu tarihlerden sonra *ḳudsī* hadis, Türkiye’de basılmış hemen hemen hadis usulüne dair bütün kitaplarda *merfū’*, *mevkūf* ve *maḳtū’* ile beraber verilir. Fakat hangi başlık altında verildikleri yazardan yazara değişmekte, bazen yanlarına başka kategoriler de eklenebilmektedir. Bu çeşitliliği görmek için Türkiye’de yayınlanan çalışmaların hızlıca bir dökümünü yapmak gerekecektir.

Türkiye’de en çok baskı yapan ve en çok okunan hadis usulü kitabı İsmail Lütfi Çakan’ın *Hadīs Usūlü*’dür (1. baskı, 1990). Çakan, “senedin müntehâsi (hadisin söyleyeni) açısından” başlığı altında dörtlü taksimi verir.<sup>48</sup> Ülkemizde *ḳudsī* hadisle ilgili yapılmış ilk müstakil çalışma Hayati Yılmaz’ın tezidir. Yılmaz, tezinde hadislerin modern çalışmalarda senedine ve metnine

<sup>46</sup> Ali Osman Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi* (İstanbul: Dergah, 1983), ss.42-43.

<sup>47</sup> Ali Yardım, *Hadīs I* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1992), ss.43-46.

<sup>48</sup> İsmail Lütfi Çakan, *Hadīs Usūlü*, 2. baskı (İstanbul: İFAV, 1991), s.114-121; (20. baskı, 2010), ss.98-105. Çakan ilk baskısı 1983’te yapmış *Anahatlarıyla Hadīs* (İstanbul: Ensar, 1990) kitabında *ḳudsī* hadise, girişte hadis ve sünneti açıkladığı bölümde değinir (ss.22-24). Bu kitapta dörtlü taksim bulunmaz ve diğer üç terime ayrı bir başlık olarak temas edilmez.

göre tasnif edildiğini ve “Bunlardan metinle alakalı ilimlerin başında hadislerin “söyleyeni açısından” taksiminin geldiğini ifade etmektedir. İşte *Ḳudsî* hadisler bu kısımda mütalaa olunmaktadır” deyip, Çakan’ın hadis usulünden dörtlü taksimi aktarır.<sup>49</sup> Hayati Yılmaz’ın tezinden üretilmiş makalesinde de aynı hususlar tekrarlanır.<sup>50</sup>

Selman Başaran ve Mehmet Ali Sönmez, *Hadis Usûlü ve Tarihi* (1. baskı, 1992) adlı kitaplarında *Ḳudsî* hadisi önce “hadisin vahiyle ilgisi” başlığı altında ele almışlar,<sup>51</sup> sonra ona “hadisin kaynağına göre sınıflandırılması”<sup>52</sup> başlığı altında dörtlü taksim içinde tekrar değinmişlerdir. Bu durum farklı uygulamaların eklektik olarak bir kitaba yansımaya ilginç bir örneklik teşkil eder. Eklektik yazımın bir başka örneğini İbrahim Canan’ın (1940-2009), *Hadis Usûlü ve Tarihi*<sup>53</sup> kitabında görürüz. Önce “ilk kaynağına göre hadis çeşitleri” başlığı altında *merfû’*, *mevkûf* ve *maḳḳû’a* yer veren Canan, bu üç terimi “sahîh, hasen ve zayıf arasında müşterek hadis neveleri” başlığı altında kısaca tekrarlar. *Ḳudsî* hadisler her iki yerde de yoktur.

Dörtlü taksime yer veren yazarların en çok tercih ettikleri başlık “kaynağına göre hadis çeşitleri” şeklindedir. İsmail Hakkı Ünal,<sup>54</sup> Ahmet Yücel,<sup>55</sup> H. Musa Bağcı,<sup>56</sup> İshak Emin Aktepe,<sup>57</sup> Hüseyin Kahraman,<sup>58</sup> Kadir Gürler<sup>59</sup> ve Anadolu İmam-Hatip Liseleri için hazırlanmış 2018 tarihli en son Hadis ders kitabının<sup>60</sup> yazarlarının tercihi bu yöndedir. ‘*Muntehâ*’ yerine ‘kaynak’ kelimesi pedagojik kaygılarla, muhtemelen taksim öğrencilerce kolay anlaşılabilir diye tercih edilmiştir. Fakat ileride göreceğimiz üzere bu kelimenin kullanımı sorunsuz değildir.

<sup>49</sup> Hayati Yılmaz, “Hadis İlminde *Ḳudsî* Hadisler” (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 1992), ss.13-14.

<sup>50</sup> Hayati Yılmaz, “Hadis İlminde *Ḳudsî* Hadisler ve Bu Konuda Yapılan Çalışmalar,” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), ss.163-197, ss.168-169.

<sup>51</sup> Selman Başaran ve Mehmet Ali Sönmez, *Hadis Usûlü ve Tarihi* (Bursa: Emin, 2013), ss.20-22.

<sup>52</sup> Başaran ve Sönmez, *Hadis Usûlü ve Tarihi*, ss.114-115.

<sup>53</sup> İbrahim Canan, *Hadis Usûlü ve Tarihi* (Ankara: Akçağ, 1998), ss.518-521 ve 573.

<sup>54</sup> İsmail Hakkı Ünal, *Hadis* (İstanbul: MEB, 2005), ss.43-45. Bu kitap İmam-Hatip Liseleri için hazırlanmış ders kitabıdır.

<sup>55</sup> Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul: İFAV, 2011), ss.132-135.

<sup>56</sup> H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu, 2012), ss.296-297; Bağcı, *Hadis Tarihi ve Usulü* (Ankara: Bilay, 2018), ss.279-281.

<sup>57</sup> İshak Emin Aktepe, *Sünnet ve Hadis: Tarihi, Literatürü, Usulü, Meseleleri* (İstanbul: Beka, 2014), s.159.

<sup>58</sup> Hüseyin Kahraman, “Mervî,” Zişan Türkan (ed.), *Hadis El Kitabı* (Ankara: Grafiker, 2016) içinde, ss.272-287 (Bölümün başlığı “Hadislerin izafe edildikleri kaynak bakımından taksimi”dir).

<sup>59</sup> Kadir Gürler, *Hadis ve Sünnet Anlayışımız* (Ankara: Ay Yayıncılık, 2017), ss.118-119.

<sup>60</sup> *Hadis* (İstanbul): MEB, 2018), ss.92-95. Kitabın yazarları İsmail Lütfi Çakan, Raşit Küçük, Zekeriya Güler, Esra Şahyar, Bekir Kuzudişli ve Mehmet Efendioğlu’dur.

Ahmet Keleş de “kaynağına göre hadis çeşitleri” başlığı altında dört terimi zikreder ancak -Yardım’ı takiben- *mevđū*‘ hadisi de bunlara ekleyerek çeşit sayısını beşe çıkarır. Diğer kitaplara göre bir farklılık ilk sırada *merfū*‘ hadise, ikinci sırada *ğudsī* hadise yer verilmesidir.<sup>61</sup> Keleş bunun sebebini açıklamaz.

Yavuz Köktaş, yukarıdaki yazarlardan farklı olarak “söyleyeni bakımından hadîsler” başlığı altında dörtlü taksime yer verir.<sup>62</sup> ‘Söyleyen’ kelimesinin tercihinde ‘kaynak’ın kullanımında olduğu gibi pedagojik bir kaygı olmalıdır. Fakat ‘kaynak’ kelimesinin aksine ‘söyleyen’ kelimesinin Arapça kaynaklarda da daha önceden kullanılmaya başlandığı söylenebilir. ‘Söyleyen’ kelimesi bütün hadislerin *ğavlī* olduğu iması dolayısıyla sorunlu bir tercihtir. Thamer Hatamleh ve Veysel Özdemir de ‘söyleyen’ (Arapçasında: *ğā’il*) kelimesini tercih ederler fakat parantez içinde *muntehā* kelimesini eklerler.<sup>63</sup> Nevzat Tartı, söyleyen kelimesinin fiilî hadisleri kapsamayacağı düşüncesinden olsa gerek kitabında “söz ve davranışın sahibine göre hadisler” başlığını kullanır.<sup>64</sup> Fakat *ğudsī* hadisler sadece *ğavlī* hadisler olarak anlaşıldığı için *ğudsī*nin ‘davranış’ kelimesini içeren bir başlığın altına sokulması tuhaf olmaktadır.

Abdullah Aydınli, bu dört hadis çeşidini bir arada değerlendirirse de, bunlara yukarıdaki araştırmacılardan çok farklı bir başlık sunar. Aydınli, *ğudsī*, *merfū*‘, *mevğūf* ve *mağtū*‘ terimlerini başka iki terimle (*muğkem*, *muğtelifu’l-ğadīs*) beraber “metnin özelliğine göre isimlendirilenler” başlığı altında ele almıştır.<sup>65</sup> Aydınli bu dörtlüyü “metnin özelliğine göre” sınıflandırırken, *ğudsī* hadis hariç diğer üç terimin Koçyiğit’in hadis usulü kitabının ikinci versiyonunda “isnâda müteallik hadîs çeşitleri” altında tasnif edilmesi, araştırmacılar arasında tasnif işinin ne kadar göreceli olabildiğini ortaya koymaktadır.

Yukarıda adı geçen Türkçe kitaplarda *muntehāsına* göre yapılan tasniflerin altında *ğudsī* hadisin ele alınış şeklini birkaç örnekle göstermek istiyorum. Bu örnekler *ğudsī* hadisin diğer üç tür hadisten ayrı olarak fakat onlarla

<sup>61</sup> Ahmet Keleş, *Hadis Tarihi ve Usulü Dersleri* (Ankara: Fecr, 2017), ss.43-45.

<sup>62</sup> Yavuz Köktaş, *Hadis Tarihi ve Usulü* (Rize: STS, 2015), ss.251-258.

<sup>63</sup> Thamer Hatamleh ve Veysel Özdemir, *Uşulu’l-ğadīsī’t-Tağbīkī = Uygulamalı Hadis Usulü* (İstanbul: Hikmetevi, 2018), ss.110-111.

<sup>64</sup> Nevzat Tartı, *Muhtasar Hadis İlimleri ve Usulü* (Ankara: Otto, 2015), ss.98-99.

<sup>65</sup> Abdullah Aydınli, *Hadis Tesbit Yöntemi: Hadis Usulü* (1. Baskı, İstanbul: Kitabevi, 2003), s.101 vd.; (İstanbul: Rağbet, 2009), s.141 vd. Aydınli, Anadolu Üniversitesi İlahiyat Önlisans Programı için hazırlanmış *Hadis Tarihi ve Usulü* (ed. Salahattin Polat [Eskişehir: Anadolu Üniv., 2010]) ders kitabına yazdığı “hadislerin değişik açılardan taksimi” bölümünde “metnin özelliklerine göre sınıflandırılanlar” altbaşlığı altında konuyu aynı şekilde ele almıştır (ss.236-239).

aynı genel başlık altında farklı bir kategoride ele alınmasının ne kadar uygun olduğunu sorgulamamıza yardımcı olur diye umuyorum.

Türkiye’de en son basılan hadis usulü kitaplarından olan, Thamer Hatamleh ve Veysel Özdemir’in karşılıklı sayfalarda Arapça ve Türkçe iki dilli olarak hazırladıkları *Uşûlu’l-Ḳudsî’t-Taṭbîkî = Uygulamalı Hadîs Usûlü* (2018) kitabında *Ḳudsî* hadis “söyleyenine (müntehasına) göre hadis çeşitleri” başlığı altında<sup>66</sup> dörtlü taksim içinde yer almıştır. Kitapta *Ḳudsî* hadisle ilgili önce tanım yapılmış (“Allah’a izafe edilmiş kavli/sözlü hadislerdir”), sonra şu ifadelerle yer verilmiştir: “Kur’ân’ı Kerîm dışında Hz. Peygamber (s.a.s.)’e vahyedilmiş (gayri metluv) vahiy çeşididir. Buna engel olacak bir durum da yoktur [ve *hâzâ lâ mâni’a fihî*]. *Ḳudsî* hadislerin tamamı kavlidir.” Burada *Ḳudsî* hadise vurgunun sebebi ve öğrenciye verilmek istenen mesaj açıkça ifade edilmiştir. Fakat bu hadislerin neden bu dörtlü kategori içinde olması gerektiği konusunda hiçbir şey söylenmemiştir. Yazarlar, üç örnek hadis verdikten sonra, Kur’an-ı Kerim ile *Ḳudsî* hadis arasındaki altı farka dikkat çekmişler, *Ḳudsî* hadislerle ilgili derleme kitaplara iki örnek vererek<sup>67</sup> konuyu kapatmışlardır. Yazarların zikrettikleri, Kur’an ile *Ḳudsî* hadisler arasındaki önceki eserlerde de karşılaştığımız farklar şunlardır (Farkları özetle kendi ifadelerimle aktaracağım): 1- Kur’an *mu’ciz*dir, meydan okur; *Ḳudsî* hadis böyle değildir. 2- Kur’an namazda okunur; *Ḳudsî* hadis okunmaz. 3- Kur’an okumak ibadettir; *Ḳudsî* hadisi okumak ibadet değildir. 4- Kur’an’ın lafzı değiştirilemez; *Ḳudsî* hadislerin mana ile rivayeti caizdir. 5- Kur’an mütevatirdir; hadis-i *Ḳudsî*lerin “çoğu âhâd yolla nakledilmiştir, subûtu da zannîdir.” 6- Kur’an’a abdestsiz dokunulmaz; *Ḳudsî* hadislerin yazılı olduğu kağıtlara abdestsiz dokunulabilir.<sup>68</sup> Bu farkları okumanın bize öğretebileceği şeylerden biri başlangıçta ilk düğmeyi yanlış iliklerseniz diğerlerinin de doğru olamayacağıdır. Burada söylenen altı maddenin neticede doğru bilgi içermesi bile bunun çok faydalı olmayan bir liste olduğu gerçeğini değiştirmemektedir.<sup>69</sup> Herhangi bir kimse isterse çok daha fazla bu tür farklılık bulabilir. Fakat sorulması gereken en temel soru şudur: Bahsi geçen dörtlü taksim içinde *Ḳudsî* hadisle

<sup>66</sup> Hatamleh ve Özdemir, *Uşûlu’l-Ḳudsî’t-Taṭbîkî*, ss.110-115.

<sup>67</sup> Bu iki eserden biri olan *Miškâtu’l-Envâr*’ın müellifi meşhur mutasavvif İbn ‘Arabî’nin (560-638/1165-1240) adı *tedlîs* kokan bir şekilde “Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali el-Endelüsî” olarak zikredilmesinden, bu “önemli” konu hakkında günümüze gelmiş en eski derlemelerden birinin bir sufidan, hem de ‘sakıncalı’ birinin kaleminden çıktığı gerçeği öğrenciden/okuyucudan gizlenmek istenmiş izlenimi edinilmektedir.

<sup>68</sup> Hatamleh ve Özdemir, *Uşûlu’l-Ḳudsî’t-Taṭbîkî*, ss.114-115.

<sup>69</sup> Bu konuda Akalın’ın benzer tenkidi için bkz. “*Ḳudsî* Hadîs Mefhûmunun Serencâmı,” ss.48-51, 72.

ilgili konuşacağımız şeyler bunlar mı olmalıdır? *Ḳudsî* hadisin diğer üç terimle, onlarla bir arada zikredilmesini gerektirecek mantıki ilişkisi nedir? Ve bütün paylaşılan bu bilgilerin *'ulūmu'l-ḥadīse* katkısı var mıdır?

Diğer bir örnek yine yakın zamanlarda basılmış olan Yavuz Köktaş'ın *Hadīs Tarihi ve Usūlü* (2015) kitabıdır. Köktaş, "söyleyeni bakımından hadīsler" başlığı altında<sup>70</sup> dörtlü taksime yer verir. Burada *ḳudsî* hadisin tanımını "Hz. Peygamber'in Allah'a isnad ederek naklettiği hadistir" şeklindedir. İlk kez Hicri 6/12. yüzyılda müstakil eserlerin yazıldığı not edilir. *Ḳudsî* hadisle Kur'an arasındaki dört fark zikredilir. Bunlardan üçü yukarıda zikredilenlerle aynıdır. Farklı olan şudur: "Kur'ân'ın lafzı ve manası Allah'tandır. *Ḳudsî* hadīsın manası Allah'tan, lafzı Peygamber'dendir." Devamında Köktaş, *ḳudsî* hadisle nebevî hadis arasındaki farkı da zikreder: "*Ḳudsî* hadīsın manası Allah'tan, lafzı Peygamber'dendir; nebevî hadīsın hem manası hem lafzı Peygamber'dendir." Bu ifadenin, *ḳudsî* olmayan hadislerin manasının vahiy olmadığı neticesine ulaştıracağı endişesiyle Köktaş bu aşamada geri adım atar. Yukarıdaki gibi söylendiğinde "...sanki nebevî hadīsler vahiy ürünü olmayıp Resûlullah'ın icthâdı mesabesinde olmaktadır" der ve devam eder: "Oysa bilinen bir gerçektir ki, -hepsi olmasa bile- hadīslerin dini ilgilendiren kısmı vahiy kaynaklıdır. Bu durumda nebevî hadīsler için manası da lâfzı da Resûlullah'tan denebilir mi? Denemez." Bu şekilde ilk yaptığı ayırımı karşı çıkar: "Hem kutsî hadīslerin hem de nebevî hadīslerin manası Allah'tan, lâfzı Resûlullah'tandır." İki tür hadis arasındaki farkın şeklî olduğunu, nispetle alakalı olduğunu, birinin Allah'a nispet edildiğini, diğerinde ifade sahibinin Peygamber olduğunu not eden Köktaş, aralarındaki bir farkı şu şekilde dile getirir: "*Ḳudsî* hadīslerin hepsi vahy-i ilahîdir. Nebevî hadīslerin hepsi öyle değildir. İçlerinde Peygamber'in beşerî tasarrufları da vardır."<sup>71</sup>

Köktaş'ı, *ḳudsî* hadis incelemesinde sıkıntıya sokan mesele onun konuyu "sünnetin vahiy oluşu" meselesine odaklı ve apolojetik olarak ele alması olmalıdır. Apoloji doğru bağlamda anlamlı bir tavır olabilmekle beraber, yanlış bağlamda karşılaştığımız türden sorunlara, kararsızlıklara ve kısa menzilli argümantasyonlara yol açabilmektedir. Neticede *ḳudsî* hadis konusunun onu dörtlü tasnife yerleştirenlerce bu veya buna benzer şekilde ele alınması, özelde diğer üç terimle aynı başlık altında sınıflandırılacak ortak bir yanlarının olmadığını, genelde ise *ḳudsî* hadisin *'ulūmu'l-ḥadīsin* temel akademik ilgileriyle uyumsuz olduğunu ortaya koymaktadır.

<sup>70</sup> Köktaş, *Hadīs Tarihi ve Usūlü*, ss.251-258.

<sup>71</sup> Köktaş, *Hadīs Tarihi ve Usūlü*, ss.251-252.

Ayrıca hadis ve sünnetin değerinin, dindeki yerinin, bağlayıcılığının bu kadar yoğun olarak vahiy endeksli tartışılmasının faydadan çok zarar getirdiği söylenebilir. Teorik olarak Kur'an dışında Hz. Peygamber'in Allah'la iletişiminin olabileceği kabul edilebilir -ki ben de bu düşüncedeyim- ama -*ḳudsî* hadisler dahil- hangi hadis ve sünnetin doğrudan Allah'tan olup olmadığını yani vahiy olup olmadığını kesin olarak bilme ve ispatlama şansımız olmadığı için "vahiydir"-"değildir" şeklindeki sonuçsuz tartışmanın yıpratıcı ve gereksiz bir enerji israfı olduğu, bizi daha önemli meselelerden uzaklaştırıp fasit bir dairenin içine attığı kanaatindeyim. Hz. Peygamber'in dindeki konumunu, onun sünnetinin değerini bu tartışmaya girmeden daha anlamlı bir şekilde ortaya koyabileceğimizi düşünüyorum.

### Değerlendirme ve Sonuç

*Ḳudsî* hadislerle yönelik ilginin dinî ve taabbudi bir saikle ve özellikle bunların Allah'ın Kur'an dışındaki kelamı addedilmesi sebebiyle tarihsel süreçte gitgide artmış olduğu görünmektedir.<sup>72</sup> *Ḳudsî* hadis, muhtemelen, Hz. Peygamber'in hadis ve sünnetinin vahye bağlanması anlamında önemli bir veri olarak görüldüğü için bir şekilde el-*Ḳāsimî* ile hadis usulüne dair eserlere<sup>73</sup> giriş yapmış, fakat bu şekilde hadis usulü kitaplarında eğreti durduğu için bazı yazarlarca *ḳudsî* hadise farklı yerler aranmış, bazıları hala eski uygulamaları takiben konuyu kitap dışı bırakmıştır.

*Merfū'*, *mevkūf* ve *maḳtū'* hadisler de bazen bir arada birbirini takip eder şekilde, bazen ayrı ayrı ele alınmıştır. Art arda ele alındığı yerlerde çoğunlukla birleştirici bir başlık altında değerlendirilmişler, ancak bu başlık yazardan yazara değişmiştir. *Muntehāsına/söyleyenine/kaynağına* göre bir tasnifin yaygınlık kazanmasını müteakiben, *ḳudsî* hadisler de -zahirde isnadın son bulduğu kişinin, hadisi 'söyleyen'in, hadisin 'kaynağı'nın Allah olduğu görüldüğü için- buna göre yapılan taksime dahil edilmiş ve bu şekilde dörtlü sınıflama ortaya çıkmıştır. Arap dünyasında son dönemde yazılan hadis usulüne dair eserlerin bir kısmı bu gruplamayı benimsemiş, diğerleri *ḳudsî* hadise ya hiç değinmemiş ya da onu hadislerle ilgili genel terimler arasında veya sünnetin kaynağı ve vahiy ilişkisi bağlamında ele almaya devam etmişlerdir. Türkiye'de ise 1980'lerden itibaren yazılan hadis usulüne dair hemen hemen her eser bu dörtlü taksimi benimsemiş görünmektedir. Bunun arkasında yatan temel sebebin, hadisleri çeşitli açılardan farklı kategorilere ayırmanın peda-

<sup>72</sup> *Ḳudsî* hadislerle ilgili literatürün serüveniyle ilgili bkz. Graham, *Divine Word and Prophetic Word*; Yılmaz, "Hadis İlmünde *Ḳudsî* Hadisler;" Akalın, "Ḳudsî Hadis Mefhûmunun Serencâmı."

<sup>73</sup> El-*Ḳāsimî*'nin eserine *uṣûlu'l-ḥadîs* adını vermemesine dikkat çekmek gerekiyor.

gojik olarak faydalı olduğu düşüncesi olmalıdır. Fakat Ali Yardım'ın, kaynağına göre hadisleri sıralarken *mevḏū* hadisi de bunlara eklemesi,<sup>74</sup> öngörülen bu pedagojik faydanın daha da yanlış bir boyuta taşınmasının bir örneği olarak görülebilir. Bir kere hadis terminolojisinin kolay öğrenilmesi için çeşitli yönlerden taksimler yapılırken *muntehāsına/söyleyenine/kaynağına* göre yapılan tasnife, *merfū* hadislerden neden ayrı değerlendirilmek zorunda olduğu hiçbir zaman tatmin edici bir şekilde açıklanmamış, *ḳudsī* hadisler yanlışlıkla ve bir nevi işgüzarlıkla ayrı bir kategori olarak dahil edilmiş gibidir. Yardım'ın örneğinde ise *mevḏū* hadislerin kaynağı ne Allah, ne Peygamber, ne de onun sahabesi veya tabiin olamayacağı için, yani 'kaynak' onu vaz edenler olduğu için *mevḏū* hadisler de bu konuya iliştilmiştir. Halbuki eski ve çağdaş bazı tasniflerde *merfū*, *mevḳūf* ve *maḳṫū* hadislerin *ṣaḥīḥ*, *ḥa-sen*, *ḍa'īf* hadisler için kullanılan ortak terimler arasında sayılmasının da gösterdiği gibi *ḳudsī*, *merfū*, *mevḳūf* ve *maḳṫū* hadislerin hepsi *ṣaḥīḥ* olabileceği gibi *ḍa'īf* veya *mevḏū* da olabilir. Dolayısıyla *mevḏū* hadisi bunlara ek olarak zikretmek *ḳudsī*, *merfū*, *mevḳūf* ve *maḳṫū* hadislerin *mevḏū* olmayacağı gibi bir ima içermektedir ki bu hadisçilerin hadisin *muntehāsı* ile ilgili yaptıkları şekli ve objektif tasnife hiçbir şekilde uygun değildir.

Aslında başlığında *muntehā* kelimesinin kullanılması (veya "izafe edilen", "isnad edilen" şeklinde ifade edilmesi) bu tasnifin değer yüklü değil tamamen şekli ve nötr olduğunu göstermektedir. *Muntehā* senedin bittiği/nihayete erdiği yer demektir yani senedin kendisine ulaştığı kişiyi işaret eder. Dolayısıyla zahirde Peygamber'e giden *isnād merfū*, sahabede duran *mevḳūf*, tabinden öteye geçmeyen *maḳṫū* diye isimlendirilmektedir. Bu hadislerde aktarılan sözlerin onlar tarafından söylenip söylenmediği veya isnad edilen fiillerin onlar tarafından yapılıp yapılmadığı ayrı bir konudur. *Muntehā* kelimesini (veya "izafe edilen"/"nisbet edilen" ifadelerini) eğer biz "*ḳā'il* = söyleyen" veya "kaynak" diye anlar ve o şekilde çevirirsek bu şekli tasnifin avantajlarından mahrum oluruz ve bu sözlerin kendilerine isnad edilen kişilerce söylendiği şeklinde bir ima oluşabilir. *Ḳudsī* hadisin bu tasnife eklenmesi de bahsettiğim anlam kaymasının olduğu bir bağlamda ortaya çıkmış görünmektedir. *Mevḏū* hadisin de böyle bir anlayışın neticesi olarak bu taksime eklenmiş olduğu anlaşılmaktadır. Ancak *muntehāsına* göre şekli olarak tasnif edildiğinde *mevḏū* hadisin buraya girmesi mümkün olmayacağı gibi *ḳudsī* hadisin de buraya dahil edilmesi sorunlu hale gelecektir. Zira Hz. Peygamber'in Allah'a söz atfetmesi, isnadın sonu değil, metnin başı olarak görülüp

<sup>74</sup> Bu konuda Ahmet Keleş de onu takip etmektedir. Bkz. *Hadis Tarihi ve Usulü Dersleri*, ss.43-45.



değerlendirilmelidir ve aslında ‘*ḳudsî* hadis’ vurgusu ortaya çıkmadan önce bunun zaten böyle anlaşıldığı iddia edilebilir. Kaldı ki Hz. Peygamber’in Allah’a isnad ettiği fiiller, içinde buldukları hadislerle ayrı bir statü kazanıramıyorsa, Allah’a isnad ettiği sözlerin nasıl ayrı bir statü kazanacağı gerektiği ölçüde makul bir izaha kavuşturulamamıştır.<sup>75</sup>

Buradaki sorun hadisi “Peygamber’e izafe edilen/nisbet edilen söz, fiil ve takrirler” olarak tanımlamak yerine “Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirleri” olarak tanımlama problemine benzer niteliktedir. “Nisbet edilme/izafe edilme”yi dışarıda bırakan bu vülgarize tanım, sadece *merfū’* olmayan rivayetleri, yani *mevkūf* ve *maḳtū’* rivayetleri ‘hadis’in dışında bırakmakla kalmıyor, aynı zamanda ‘*mevdū’* olan rivayetlere de hadis denilmesinin önünü kapamış oluyor. (Mesela şu söyleme hepimiz aşınayızdır: “Mevzu/uydurma olan şey ‘hadis’ olamaz. Zira ‘hadis’ Peygamber’in sözleridir.”)<sup>76</sup> Bir ileri aşamada bu yaklaşım, ‘*ṣahih*’ olarak nitelenen hadislerin de -*ṣahih* teriminin teknik tanımı ve bu tanımın ‘ne anlama geldiği’ tamamen bir tarafa bırakılarak Hz. Peygamber’e söz ve fiil olarak aynen ait olduğuyla ilgili yanlış kanaatlerin oluşmasına sebep olmaktadır. Bütün bunlardan çıkan sonuç, hadisçilerin şekli, objektif ve değer yargısı taşımayan tasniflerini ve terimlerini bunlara değer yükleyerek yeniden kullandığımızda hadis ilminin gaye ve hedeflerinden<sup>77</sup> uzaklaşıyor olduğumuzdur.<sup>78</sup>

Netice olarak şunu söyleyebiliriz: Hadisin *muntehāsına* göre yapılan sınıflamaya *ḳudsî* hadisin eklenmesi, hadis usulü geleneği açısından gerekli olmadığı gibi anlamlı da değildir; dahası böyle bir taksimin ciddi bir faidesi de yoktur. Üstelik bunun ‘*ulūmu’l-ḥadīşin* ilgi ve hedeflerine uymadığı ve doğru olmayan algılar oluşmasına sebep olduğu için yanlış olduğu söylenebilir. Zira pek çok müellifin yer yer ifade ettiği gibi aslında bu hadislerin hadisin teknik çalışmaları açısından diğer *merfū’* hadislerden hiçbir farkı yoktur; fakat bu taksim yapılarak varmış gibi bir izlenim oluşturulmaktadır. Epistemolojik olarak onlardan daha üst bir değer taşımamaktadır; fakat taşıyormuş gibi bir kanaate sebep olunmaktadır. Günümüzde özellikle Kur’an dışı vahyin hadis

<sup>75</sup> *Merfū’* hadis, fiilleri içerdiği halde, *ḳudsî* hadis neden içermemektedir? Burası *merfū’* hadislerle *ḳudsî* hadisler arasındaki zemin ve düzlem farklılığının en göze batan noktalarından biridir. Bunun üzerine yapılabilecek bazı yorumları yer darlığı sebebiyle ilerideki bir yazıma saklamak istiyorum.

<sup>76</sup> Yardım, *mevdū’* hadis ile ilgili açıklamaya şöyle girmektedir: “...mevzu’ hadislerin bir hadis çeşidi olmadığını; ona, sâdece hadîs olarak ortaya çıkmış sözler oluşu dolayısıyla burada yer verildiğini de kaydetmemiz yerinde olacaktır.” Buna benzer sözlerle başka usul kitaplarında da rastlanmaktadır.

<sup>77</sup> Burada kastımın ne “hadis ilmi”nin, ne de onun “gaye ve hedefleri”nin değişmez olduğunu söylemek olmadığını ifade etmem gerek duyulmayacağını umuyorum.

<sup>78</sup> Bu konuyu müstakil olarak farklı bir yazıda tartışmak istiyorum.

usulü kitaplarında vurgulandığı bir bağlamda daha da önem verildiği anlaşılan *kuḍsī* hadis konusu, aslında ait olmadığı bir yerde ve ilişkili olduğu düşünülen konularla mantıksal bir uyum arz etmeyen bir tarzda öğrencilere/okuyuculara sunulmuş olmaktadır. Bu taksimde farkında olunmadan bir şekilde “Allah isnada yerleştirilmektedir.” Sahabenin Hz. Peygamber’den rivayeti ile Hz. Peygamber’in Allah’tan aktarımı birbirine paralel bir şekilde zikredilmektedir. Bunun tuhaf bir durum olduğu açıktır. Bu taksim; Kur’an, *kuḍsī* hadis ve diğer hadisler şeklinde üçlü bir sınıflamanın pekiştirilmesine ve konuya asırlarca ilgi duymamış olduğu halde bu düşüncenin ‘*ulūmu’l-ḥadīse* onaylatılmasına vesile olmaktadır.<sup>79</sup> Bu durum, neticede usul yazarlarını Kur’an ve *kuḍsī* hadis arasındaki farkları ve *kuḍsī* hadisle diğer hadisler arasındaki farkları anlamsız boyutlara varacak bir tarzda açıklamak durumunda bırakmıştır. Bütün bu süreçte Kur’an ve *kuḍsī* hadis arasındaki farkların ne olduğu tartışmasının, hadislerin teknik incelenmesi işinden farklı bir düzlemde geliştiği göz ardı edilmiştir. Bir başka ifadeyle *kuḍsī* hadisle diğer üç hadis terimi arasında düzlemsel değil yüzeysel bir benzerlik vardır ve bu, terimlerin ele alınışlarında çok net gözlemlenebilmektedir.

Çağdaş hadis usulü kitaplarındaki tali bir hususla ilgili yaptığımız bu incelemeden çıkacak en genel sonuç, bu kitapların hemen hepsinin içerikte, tertipte, düzende veya tanım ve taksimlerde yenilik arayışları içinde olduklarıdır. El-Kāsimī’nin kitabıyla başlatırsak yaklaşık yüz yıllık tarihinde Arapça ve Türkçe çağdaş hadis usulü yazımının köklü bir tetkik ve tenkide tabi tutulma zamanının geldiği anlaşılmaktadır. Durup, bir adım geri çekilip çağdaş literatürdeki gelişim ve değişim dinamiklerinin resmini çekmeye çalışmak, bundan sonra gidilecek yolun daha anlamlı bir zeminde tesisi için gerekli ve neredeyse geç kalınmış bir iş olarak karşımıza çıkmaktadır.

### **Tetimme**

Burada *kuḍsī* hadislerle ilgili birkaç gözlem ve değerlendirmemi yazıyı tamamlayıcı olarak paylaşmak istiyorum.

<sup>79</sup> Mesela Ali Özek’in şöyle bir cümlesi vardır: “*Hadīs-i Kuḍsī*, Kur’an ile peygamberin diğer hadisleri arasında bir mertebedir” (*Hadīs Ricālī*, s.15). Ali Yardım ise şunları ifade eder: “...Resūlullah (s.a)’dan zuhur eden her şey ilâhî menşe’lidir. Ancak, onların hepsi aynı hüviyetle kendini göstermemiştir. Bu ilâhî irâdenin, Hazreti Peygamber vâsitasıyla kullara ulaştırılışı; “Kur’ân-ı Kerîm”, “*Hadīs-i Kuḍsī*” ve “*Hadīs-i Şerîf*” şeklinde tecellî etmiştir. Bunun da hikmetini kendi bilir; bizim bildiklerimiz onun sezdirdikleri kadardır” (*Hadīs I*, s.43). Kur’an’ın lafzının ve manasının Allah’tan, hadislerin lafız ve manasının Peygamber’den olduğunu söyleyen Yardım, *kuḍsī* hadislerin “Mânâsı Allah tarafından bahşedilmiş, fakat ifâdesi (lafzı) Hazreti Peygamber’e âid olan hadisler” olarak tarif edildiğini belirtir ve “o, mânâ bakımından Kur’ân, lafız bakımından ise Hadīs gibidir” diye ekler (*Hadīs I*, s.44).

### 1. *Ḳudsî* hadislere özel ilginin geçmişine dair

*Ḳudsî* hadisin vahiy bağlamında tartışılmasının ve onun Kur'an'la karşılaştırılması işinin en azından 5/11. yüzyılın başına kadar gittiği anlaşılıyor. Fakat bunun hadisle değil Kur'an'la ilgili bir çalışmada olduğunu görüyoruz. Bu hadis türüne, ona herhangi özel bir ad vermeden vahiy çeşitleri bağlamında Kur'an'la karşılaştıran bir metin, 425/1033 yılında yazılmaya başlanmış olan *Kitābu'l-Mebānī fī Nazmī'l-Me'ānī* kitabının adı bilinmeyen yazarına aittir.<sup>80</sup> Graham'ın dikkat çektiği bu bilgi parçası sayesinde *Ḳudsî* hadisle Kur'an vahiy arasındaki karşılaştırmanın başlama tarihinin düşünülenden daha erken olduğunu fark etmekle kalmıyoruz, bu işin hadis şerhlerinden önce Kur'an ilimlerine dair kitaplarda Kur'an vahyinin tanım ve sınırlarının anlaşılma çabasının bir parçası olarak ortaya çıkmış olabileceği konusunda önemli bir ipucu elde etmiş oluyoruz.<sup>81</sup> *Kitābu'l-Mebānī*'nin, yazmanın başı eksik olduğu için ismi bilinmeyen yazarının Kerrāmî bir âlim olduğu anlaşıl-  
mış,<sup>82</sup> ve kim olduğuyla ilgili çeşitli görüşler ortaya atılmıştır.<sup>83</sup>

*Ḳudsî* hadislerin, her ne kadar böyle isimlendirilmese de, Kur'an'la arasındaki farkların dile getirilmesi işinin Horasanlı ve muhtemelen Nişapurlu Kerrāmîlerce yapılmaya başlandığı düşünülebilir mi? Nişapurlu hadisçi Zâhir b. Tâhir eş-Şaḥḥāmî'nin (446-533/1055-1138)<sup>84</sup> *Ḳudsî* hadislerle ilgili ilk derleme kitabı yazan kişi olması, ondan bu tür hadisleri içine alan bir kitap yazmasının muhtemelen memleketi Nişapur'da istenmesi, *Ḳudsî* hadislere yönelik bu özel ilginin Horasan ve özellikle Nişapur kaynaklı olabileceğine ve

<sup>80</sup> Bu bilgi ve değerlendirmesi için bakınız. Graham, *Divine Word*, ss.55-56. Graham'ın kitabındaki bu değerli bilginin Türkiye'de yapılan çalışmalarda gözden kaçması onun kitabının tam değerlendirilmediği düşüncemizi pekiştirmektedir. *Mebānī* metninin aslı ve tartışıldığı bağlam için bkz. *Muḳaddimetān fī 'Ulūmī'l-Kur'ān: ve humā Muḳaddimetu Kitābī'l-Mebānī ve Muḳaddimetu İbn 'Atiyye*, ed. Arthur Jeffery (Kahire: Mektebetu'l-Ĥāncī, 1954), ss.88-89. Kitabın bir nüshasına ulaşmamı sağlayan Esra Gözeler'e teşekkürü bir borç bilirim.

<sup>81</sup> *Ḳudsî* hadislerin Kur'an ilimlerine dair kitapların yanında vahiy konusunun tartışıldığı kelam ve *maḳālāt* kitaplarında izini sürmek faydalı neticeler verebilir.

<sup>82</sup> Bkz. Aron Zysow, "Two Unrecognized Karrāmī Texts," *Journal of the American Oriental Society* 108:4 (1988), ss.577-579.

<sup>83</sup> Yazarın Ebü Muhammed Aḥmed b. Muhammed b. 'Alī el-'Aşimî olduğu ağırlık kazanmış durumdadır. Yazar için farklı isimler de telaffuz edilmiştir. Kitabın yazarının kim olabileceğine dair farklı görüşler için bkz. Ali Bulut, "Arthur Jeffery'nin Yayınladığı '*Kitābu'l-Mebānī*'nin Müellifi Üzerine Bir Değerlendirme," *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2005), ss.181-198; Ḥasen Mindil Ḥasen el-'Akilī (?), "Tezyīfu'l-Maḥṭūti'l-'Arabī ledā'l-Musteşrikīn: el-Musteşrik Ḥarşur Ceyfrī Enmüzen," *Dirāsāt İstişraqiyye* 3:8 (1437/2016), ss.133-166. Bu son makalenin yazarının, kitabın Arthur Jeffery ve müsteşriklerin üretimi olduğuna dair hayli büyük ve desteksiz iddiaları vardır.

<sup>84</sup> Hakkında bkz. Halit Özkan, "Zâhir b. Tâhir," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c.44, ss.91-92.

bunu başlatanların, *Kitābu'l-Mebānī*'den elde edilen delil de göz önünde bulundurulursa, zahid ve sufi tabiatlı Kerrāmiler olabileceğine bir işaret sayılabilir mi?<sup>85</sup>

Eş-Şahhāmī'nin kitabının adı *el-Ehādīsu'l-İlāhiyyāt*'dir ve tesbit edilebildiği kadarıyla tek yazma olarak günümüze gelmiş olan kitabın<sup>86</sup> yazarı "*ilāhī*" tabirini kitabın içinde de kullanmaktadır. On cüzlük kitabın son cüzü, eş-Şahhāmī'nin mukaddimesinde de dile getirdiği gibi İbn Hıbbān'ın (277-354/890-965) *el-Musnedu's-Şahih 'alā't-Tekāsīm ve'l-Envā'* kitabının haberler bölümünün 67. ve 68. nev'lerinin birebir naklinden ibarettir. Allah'ın sıfatları<sup>87</sup> ve Peygamber'in Allah'tan haber vermesi<sup>88</sup> konulu bu iki başlıktaki toplam 79 hadis ya *ḳavli ḳudsī* hadislerdir veya Hz. Peygamber'in dilinden Allah'ın sıfatlarını anlatan hadislerdir. Konu, dil ve üslup bakımından ortaklıkları olan bu kadar çok hadisin bir arada dikkat çekici başlıklarla toplanması, hadisçilerin, sonradan *ilāhī* veya *ḳudsī* denilen bu hadislerin kendine has muhtevalarına ve diğer hadislerden farklılıklarına tamamen ilgisiz olmadıklarını en azından 4/10. asır için göstermektedir.

## 2. Hadislerin dili ve üslubu bağlamında *ḳudsī* hadis

Bir hadise *ḳudsī* denilip denilmemesi hadisteki ifadelerin "*ḳāle Allāh*" veya "*yeḳūlu Allāh*"<sup>89</sup> gibi lafızlarla Allah'a nisbet edilmesiyle alakalı görülmüştür. Hz. Peygamber'in Allah'a isnad ettiği sözlerin, O'na izafe ettiği fiillerden veya O'nun hakkındaki diğer konuşmalarından ayrı değerlendirilmesinin *ḳudsī* hadisleri anlamayı olumsuz etkilediği düşünülebilir. *ḳudsī* hadislerle ilgili özellikle vahiy bağlamında yapılan tartışmalarda bunu görebiliriz. Mesela Allah'a atfedilen "*nuzūl*" gibi bir fiili *teşbih*, *temsil*, *tahyil*, *mecāz* şeklinde açıklama eğilimine sahipken aynı hadisin içinde Allah'a izafe edilen sözü bizat Allah'ın '*kelām*'ı olarak anlayabilir miyiz? *ḳudsī* denilen hadiste Allah'a

<sup>85</sup> Kerrāmiler hakkında bilgimiz arttıkça ve daha çok Kerrāmī metin ortaya çıktıkça bu konunun netleşmesi umulabilir.

<sup>86</sup> Kitabın hızlıca inceleme fırsatı bulduğum yazması dijital ortamda ulaşılabilir durumdadır. Bkz. <[https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN1011125382&PHYSID=PHYS\\_0009&DMDID=>](https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN1011125382&PHYSID=PHYS_0009&DMDID=>) (30.10.2018). Carl Brockelmann Berlin yazmasına işaret etmiştir (*GAL I*, 365). Graham da kitabın yazmasından bahsetmiş ve fakat görme fırsatı olmadığını eklemiştir (*Divine Word*, s.74, n.30). Başka kaynaklarda da yazmayla ilgili spesifik bilgiler paylaşılmış olmasına rağmen (mesela 'Umer 'Ali 'Abdullāh Muḫammed, *el-Ehādīsu'l-ḳudsīyye: Cem'an ve Dirāseten* [Medine: Mek-tebetu'l-'Ulūm ve'l-Ḥikem, 1425], ss.34-35) Akalın yazmanın bugüne ulaşmadığını veya henüz bulunamadığına göre..." Bkz. Akalın, "Ḳudsī Ḥadīs Mefhūmunun Serencāmi," s.39 ve ayrıca bkz. s.38, n.157.

<sup>87</sup> İbn Hıbbān, *el-Musnedu's-Şahih 'alā't-Tekāsīm ve'l-Envā'*, ed. M. Ali Sönmez ve Halis Aydemir (Beyrut: Dāru İbn Ḥazm, 2012), c.5, ss.437-457 (no.4704-4740).

<sup>88</sup> İbn Hıbbān, *el-Musnedu's-Şahih*, c.5, ss.458-481 (no.4741-4783).

<sup>89</sup> *ḳudsī* hadislerin rivayet sigaları arasında zikredilen "*ḳāle Rasūlullāh fī-mā yervī 'an rabbihi*" gibi ifadelerin hadislerin sahabe veya tabiî neslinden olan ravilerinin kullanımı olduğu hatırlanmalıdır.

izafe edilen ifadeyi de bazen mecazi olarak yorumluyoruz ama bu mecazı yapanın kim olduğunu düşünüyor muyuz? Konuya bir açılım getirmek adına, *Ḳudsî* hadisi “Kur’an dışı vahiy” eksenli tartışmak yerine Hz. Peygamber’in kendisini Allah adına konuşabilmede ne kadar yetkili gördüğü sorusu üzerine yoğunlaşarak tartışabilir miyiz? Hz. Peygamber’e manen de olsa izafe edebildiğimiz hadislerin edebi tahlilleriyle bu soruya bir ölçüde cevap verebileceğimizi düşünüyorum. Dolayısıyla *Ḳudsî* hadislerin, rivayetlere yansıdığı kadarıyla Allah’a izafe edilen her türlü fiil ve duyguyu da içine alacak bir şekilde dil, anlatım, üslup, motif ve temalar bağlamında hadislerin edebî tetkikleriyle ilişkilendirilmesinin daha anlamlı sonuçlar vereceği öngörülebilir. Meseleye bu şekilde bakmak, *Ḳudsî* hadislerle ilgili meseleleri çözenin yanında, Hz. Peygamber’in kendisini ‘nasıl’ gördüğü konusuna da açıklık getirebilir. Biz ne kadar ‘peygamberliği’ kelami ve felsefi açılardan tartışırsak tartışalım, neticede bizim ulaştığımız sonuçlar peygamberliği yaşayanı bağlayıcı değildir. Ve en nihayetinde peygamberlik tecrübesini yaşayan da odur. Hadis usulü kitaplarına yansımış mütevazı bazı yorumlar bile dilsel ve edebî yaklaşımlarla, *Ḳudsî* hadisler konusunda, vahiy eksenli tartışmalara nazaran daha verimli ve anlamlı sonuçlara ulaşılabilirliğini göstermektedir.<sup>90</sup>

### 3. Modern hadis usulü kitaplarında içerik ve format değişiklikleri üzerine

Çağdaş hadis usulü kitaplarındaki tanım, tasnif, tertip ve muhteva değişimlerinin çeşitli sebepleri gözlemlenebilmektedir. Kitapların çoğunun pedagojik merkezli yazılması bunlardan bir tanesidir. Pedagojik odaklı yazım, kitapların muhtevalarına “öğrenciler bunu da bilsin” mantığıyla eklemeler, “bunu bilmeseler de olur” düşüncesiyle çıkarmalar yapmanın yanında, tanımların basitleştirilmesine, dilin sadeleştirilmesine, gerekli gereksiz yeni sınıflamaların, tablo ve şemaların yapılmasına da sebep olmaktadır. Bütün

<sup>90</sup> Bu yönde mütevazı fakat anlamlı ve ümit vadeden bir örnek için bkz. eş-Şabbâğ, *el-Ḳudsî*’n-*Nebevî*, ss.161-162. Eş-Şabbâğ’ın bu konuda ilham kaynağı Muhammed ‘Abdullâh Dirâz’ın (1894-1958) *en-Nebe’u’l-‘Azîm* ([Riyad: Dâru Taybe, 1997], ss.11-13) kitabıdır. Normalde *Ḳudsî* hadislerin manasının Allah’a izafesinde ve sünnetin vahiyyle ilişkisi konusunda hiçbir sıkıntı görmeyen Dirâz ve onu takiben eş-Şabbâğ’ın, *Ḳudsî* hadisin lafzının Allah’a değil, Rasulullah’a ait olduğunu izah sadedinde söylediği şu yorumları bile bu konuda verimli sonuçlar elde etme ümidimizi artırabilir (kendi ifadelerimle özetledim): *Ḳudsî* hadiste *maḳmûn*un Allah’a izafe edilip lafzın edilmemesi Arap dilinde (biz buna bütün dillerde diyebiliriz) evvelden beri kullanılagelen bir şeydir, bir şairin şiirde ne dediğini anlatmak için “şair şöyle diyor” demektediriz, Kur’an’ı tefsir sadedinde “Allah şöyle diyor” deyip onun demek istediğini düşündüğümüzü kendi dilimizle ifade ediyoruz. Allah kendisi de Kur’an’da peygamberlerin ve diğer insanların sözlerini alıntılarken/aktarıırken bunu yapıyor, onların konuşmalarını hem farklı bir dilde hem de farklı bir üslupta sunuyor. Buradaki yaklaşımı *Ḳudsî* hadislerin lafzının da Allah’tan olduğunu iddia eden Şeref el-Ḳudât’ın *el-Minhâcu’l-Ḳudsî*’teki (ss.125 vd.) izahlarıyla karşılaştırırsak demek istediğim daha iyi anlaşılır diye umuyorum.

bunlar ‘*ulūmu’l-ḥadīş*’in iç tutarlılığını bozan ve ilmî derinliğini yansıtmayan kitaplar üretilmesine sebep olabilmektedir. Çağdaş dönemde hadis ve sünnet etrafındaki tartışmalar neticesinde sahip olunan psikolojilerin ve ideolojik kaygıların da bu eserlere bir şekilde yansdığı ifade edilebilir.

Bunlara ilaveten ‘*ulūmu’l-ḥadīş* veya *muşṭalaḥu’l-ḥadīş* gibi mütevazı isimlere sahip çalışma alanına, yaygın bir uygulama ile yakın zamanlarda *uṣūlu’l-ḥadīş*<sup>91</sup> denilmeye başlanması aslında bu ilmin içeriğinin de gelişip değişmesine sebep olmuş olabilir mi? Mesela ‘usul’ kelimesinin kullanımı fıkıh usulünde ele alınan bazı konuların ‘*ulūmu’l-ḥadīş*e transfer edilmesini kolaylaştırmış olmalıdır. Son zamanlarda hem ‘usul’ hem de ‘metodoloji’ kelimelerinin bu çalışma alanının adında kullanılması, modern insanın zihninde bu terimlerden anladığı her şeyi ‘*ulūmu’l-ḥadīş*te görme isteği oluşturmaktadır. Bunun ne kadar sağlıklı bir yaklaşım olduğu tartışmaya açıktır. İlk yazılan ‘*ulūmu’l-ḥadīş* eserlerinden beri bu kitaplarda dar anlamda hadisin teknik değerlendirmesiyle ilgili olmayacak bir takım konular var olagelmıştır. Fakat bu tür konuların çağdaş çalışmalarda çok daha fazla arttığı gözlenmektedir. Hadis ve sünnet kavramlarıyla ilgili uzun tartışmalar, sünnetin mahiyeti, vahiy olup olmaması, bağlayıcılığı, Hz. Peygamber’in dindeki yeri ve konumu, hadislerin epistemolojik değeri gibi konular gitgide daha yoğun bir şekilde yeni hadis usulü kitaplarında yer almaktadır.

Neticede *ḫudsī* hadis de farklı bir düzlemde gelişmiş bir terim olarak hadis usulünün konusu değildir. Fakat bu ne *ḫudsī* hadisin ne de diğer bahsi geçen konuların önemsiz ve gereksiz olduğu anlamına gelmemektedir. “Ancak hadis usulü, hadisle ilgili her türlü bilginin öğrenciye verilmesi gereken bir platform olmalı mıdır?” diye sormak gerekmektedir. Hadisçilerin bu konularla ilgilenmesi anlamlıdır ve gereklidir; fakat bunun yeri hadis usulü mü olmalıdır?

<sup>91</sup> *Uṣūlu’l-ḥadīş* ifadesini başlığında taşıyan ilk eserin eṭ-Ṭibī’nin (ö.743/1343) *el-Ḥulāṣa*’sı olduğu düşüncesi doğru değildir. Kitabın *el-Ḥulāṣa fī Uṣūli’l-Ḥadīş* ismiyle basılmasının sebebi yazmalara sonradan eklenmiş bir başlık olabileceği gibi editörün tercihi de olabilir. Yazarı mukaddimesinde kitabı *el-Ḥulāṣa fī Ma’rifeti’l-Ḥadīş* olarak isimlendirmiştir (s.31).