

HADİS TETKİKLERİ DERGİSİ
JOURNAL OF HADITH STUDIES/مجلة بحوث الحديث
XV ✖ 2 ✖ 2017

Sahibi ve Genel Yayın Yönetmeni/Owner and Publisher

Yrd. Doç. Dr. Ataullah ŞAHYAR (Marmara Üniversitesi, İstanbul) sahyar@gmail.com

Editör/Editor in Chief

Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU

(Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Yalova) ihatiboglu@hotmail.com

Editör Yardımcısı/Associate Editor

Yrd. Doç. Dr. Fatma KIZIL (Yalova Üniv., Yalova) fatmakizil@gmail.com

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Khalid Zafarullah DAUDI (Higher Education Department, Panjab), Prof. Dr. Özcan HIDIR (The Islamic University of Rotterdam, Rotterdam), Prof. Dr. Mustafa ERTÜRK (İstanbul Üniv., İstanbul), Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN (İSAM, İstanbul), Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (29 Mayıs Üniv., İstanbul), Dr. İbrahim KALIN (College of the Holy Cross, Massachusetts), Doç. Dr. Halil İbrahim KUTLAY (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniv., İstanbul), Prof. Dr. Recep ŞENTÜRK (İbn Haldun Üniv., İstanbul), Prof. Dr. Yavuz ÜNAL (Ondokuz Mayıs Üniv., Samsun), Prof. Dr. Mehmet YALAR (Uludağ Üniv., Bursa), Doç. Dr. Hayati YILMAZ (Sakarya Üniv., Adapazarı), Prof. Dr. Ahmet YÜCEL (29 Mayıs Üniv., İstanbul)

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Nevzat AŞIK (Dokuz Eylül Üniv., İzmir), Prof. Dr. Abdullah AYDINLI (Sakarya Üniv., Adapazarı), Prof. Dr. Muhammet AYDIN (Câmiatü Katar, Doha), Prof. Dr. Mustafa el-A'ZAMÍ (Câmiatü Melik b. Suüd, Riyad), Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU (Karadeniz Teknik Üniv., Trabzon), Prof. Dr. Ali CUM'A (Câmiatü'l-Ezher, Kahire), Prof. Dr. İsmail L. ÇAKAN (Marmara Üniv., İstanbul), Prof. Dr. Yasin DUTTON (Edinburgh Üniv., Edinburg), Prof. Dr. Nureddin ITR (Câmiatü Dımaşk, Şam), Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR (Selçuk Üniv., Konya), Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK (Marmara Üniv., İstanbul), Doç. Dr. Bedî' Seyyid LAHHÂM (Câmiatü Dımaşk, Şam), Prof. Dr. Selahattin POLAT (Erciyes Üniv., Kayseri), Prof. Dr. İbrahim M. ABU RABİ' (Hartford Seminary, Hartford, CT) Prof. Dr. Kemal SANDIKÇI (Karadeniz Teknik Üniv., Rize), Prof. Dr. M. Abdüşşehid NU'MÂNÎ (Karaçi Üniv., Karaçi)

Uluslararası İlişkiler/International Relations

Prof. Dr. Abdülhamit BİRİŞİK (Marmara Üniv., İstanbul), Yrd. Doç. Dr. Ahmet Tahir DAYHAN (Dokuz Eylül Üniv., İzmir), Yrd. Doç. Dr. İbrahim H. İNAL (Ondokuz Mayıs Üniv., Şanlıurfa), Doç. Dr. Muammer İSKENDERÖĞLU (Sakarya Üniv.)

Bilişim&İletişim/Correspondence

Doç. Dr. Muhammed ABAY (Marmara Üniv., İstanbul), Dr. İbrahim ALTAN (Kızılay Genel Müdürlüğü, Ankara)

Tashih/Proof Reading

Abdülkadir ŞENEL (İSAM, İstanbul), Serkan DEMİR (İnönü Üniv., Malatya),
Doç. Dr. Ayşe Esra ŞAHYAR (Marmara Üniv., İstanbul)

Düzeltilmeler/Corrections

Ayşe Nur YAMANUS (Yalova Üniv., Yalova)

Web Sitesi Tasarım ve Yönetimi

İbrahim ÖZTOP (Uludağ Üniv., Bursa) www.islamiSanat.net

Kapak Tasarımı/Cover Design

Latif ÇETİNKAYA (latifcetinkaya@yahoo.com)

Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD) hakemli bir dergidir. Yılda iki kez yayınlanır.

Dergide yayınlanan makalelerin ilmi, fikri ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD) International Scientific Indexing, Index Islamicus, EBSCO ve İSAM tarafından taranmaktadır./Journal of Hadith Studies has been indexed by International Scientific Indexing, Index Islamicus, EBSCO and İSAM.

Yönetim ve Dağıtım/Administration and Distribution

Yrd. Doç. Dr. Ataullah ŞAHYAR, Mahir İz Cad. No: 2 Altunizade 34662

Üsküdar/İSTANBUL/TÜRKİYE, +90 (216) 651 43 75 (1524), +90 (532) 163 72 70

Web: http://www.hadisevi.com E-mail: editor@hadisevi.com, abone@hadisevi.com

İÇİNDEKİLER/CONTENTS/المحتوى

Editörden/Editorial/من رئيس التحرير

İbrahim HATİBOĞLU, Sünnetin İnşâî Değeri Üzerine... ✦ 5-6

Makaleler/Articles/مقالات

Şemsettin KIRIŞ, Yeni Sünnet Tanımları Bağlamında Sünnet-Dindarlık İlişkisi Üzerine Bazı Mülâhazalar/Some Considerations on the Relationship Between Sunnah and Piety in the Context of New Definitions of Sunnah ✦ 7-41

Nemâ Muhammed el-BENNÂ, الأفق الحديثي عند الإمام أبي حنيفة, *On the Hadîth Horizon of Imâm Abû Hanîfa* ✦ 43-65

Selim DEMİRCİ, Usûl Kitaplarının Tehzîbine Mütevâzı Bir Katkı: *el-Hulâsa fî ma'rifeti'l(usûli'l)-hadîs/A Contribution to the Classification of the Methodology Books: al-Hulâsa fî Ma'rifeti'l(Usûli'l)-Hadîth* ✦ 67-84

Mehmet Ali ÇALGAN, İslâm'da Sermaye Birikimi: İlgili Hadislerin Güncel Bir Okuması/*Capital Accumulation in Islâm: A Contemporary Reading of Relevant Hadîths of The Prophet* ✦ 85-113

İsa AKALIN, Hüseyin Avni Arapkirli'nin Arapça Usûlü'l-Hadîs Elyazması Ders Notları/*Huseyin Avni Arapkirli's Arabic the Hadîth Methodology Handwriting Lecture Notes* ✦ 115-143

Tercüme/Translation/ترجمة

Abdülfettâh EBÛ GUDDE, İsnad Dindendir/الإسناد من الدين

(Çev. Kübra ÇAKMAK) ✦ 145-159

Araştırma Notları/Review Articles/ملاحظات دراسية

Ebubekir SİFİL, Efendimiz (s.a.v.)

İntihar Etmeyi Düşündü Mü? ✦ 161-170

Kitap Tanıtımı/Book Reviews/نقد كتب

Halil İbrahim TURHAN, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi: Hicrî İlk İki Asır*, İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi

Vakfı Yayınları 2015, 752 sayfa.

(Zeynep EKİCİ) ✦ 171-174

Rıfat ORAL, *Bulûğu'l-merâm Şerhi*,

I-III cilt, Konya: Esra Yayınları 2012, 1502 sayfa.

(Mahmut SAMAR) ✦ 175-180

Hadis Dünyasından Haberler/News on Hadîth/أخبار عن عالم الحديث

Tabîbü'l-Kulûb Efendimiz'in İzinde: O'nu ve Sözlerini Anlamak”

11. Geleneksel Hadis İcâzet Merâsîmi ... ✦ 181-182

Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

3. Geleneksel Hadis Ezberleme Yarışması ... ✦ 183-184

Kitaplar-Tezler/Books and Thesis/كتب وأطروحات ✦ 185-188

Hadis Tetkikleri Dergisi Hakkında/About Journal of Hadith Studies/

حول مجلة بحوث الحديث ✦ 189-190

Sünnetin İnşâî Değeri Üzerine ...

Nebevî örnekliğin esasını teşkil ettiği İslâm geleneği, pasif ve edilgen bir düşünce ve davranışlar manzumesi değil, tayin eden, belirleyen, yön veren, müdâhale eden; Nizâm-ı Âlem mefkûresine dayanan inşâî bir medeniyet olma vasfına sahiptir. Vahyin ve Nebevî örnekliğin ilk nesli; Allah Resûlü'nün önderliğinde kurucu ilk nesil için bu hakikat böyle olduğu gibi, aynı medeniyetin bugünkü mensupları için de aynı durum geçerlidir.

Medeniyetinin farkında olmadan, 'ötekinin' tasavvurunun etkisi ile düşünüp eyleşen kişilerin, hiç kesintiye uğramadan süregelen mücadelesine karşı gözünü kapayıp, pasif ve tesire açık bir yöntem benimsemesi, zihnî, fiilî, iktisâdî, içtimâî hayatın bütün alanlarında istilâ ve tahakkümün yaşanmasının önünü açacaktır. Bugün için, dünyadaki bütün çatışma bölgelerinin cemiyet hâlinde İslâm'ın yaşandığı yerler olması, 'ötekinin' tasvurunun benimseme ve kendinin ayırt edici vasıflarından habersiz olma sonucu ödenmek zorunda kalınan faturalardır.

Medeniyet gerçekliğimizden hayli uzakta olduğumuz günümüzde, değerlerden uzaklaşma, hakikatin bilgisini nesneleştirerek algılama, bilgi ile amel veya uygulama arasındaki ayniyeti gözden kaçırma, dindarlaşmayı başkasının üzerinde tasavvur etme gibi yaygın yanlışlar en önemli ferdî ve içtimâî meselemiz olarak karşımızda durmaktadır.

Şu halde, Kur'ân-ı Kerim'in tatbikini de içerecek şekildeki kuşatıcı anlamıyla Sünnet, İslâm toplumu için bir numûne olma vasfını yeniden elde etmedikçe, İslâm'ı ve dinî bilgiyi nesneleştirme zafiyetimizden kurtulmak mümkün değildir. Ulemânın dindarlaşmaktan ve Nebevî modelden (üsve-i hasene) uzaklaşmadan geliştirme ve dönüştürme mesuliyeti ancak 'kendimiz için ilim' tasavvurumuza dönmekle mümkündür.

Günümüzde asıl meselemiz, kitâbî hakikatine sahip olduğumuz değerlerimizin insânî ve içtimâî hakikatine dönüştürülmesi olmalıdır. Bu da sünnet ile bireysel ahlâk veya içtimâî ahlâk arasındaki bağları yeniden kuvvetlendirmek temel kaynaklarımızı içerden ve teslimiyetle okumakla mümkündür. Yine, kadîm kaynaklarımızın muhteva zenginliği ile yazma eser kütüphanelerinde metruk bırakılmış değerlerimizi dili, çerçevesi, mevzuu, gayesi ve

mesâili ile yeniden ihyâ etmekle mümkündür. *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* böyle bir anlayışın buluşma ve kesişme noktası olmaya çabalamaktadır.

Sünnetin inşâî yönünün ihyâsı, Câhiliye toplumunu medeniyet toplumuna dönüştürmedeki örnekliliği ve merhaleleri takip edilmek suretiyle mümkün olacaktır. Buna dönük çabalar, modern alguların oluşturduğu tasavvurların tashihinde önemli başarıların elde edilmesinin teminatı olacaktır. Bu gayeyle yazılmış akademik içerikli bütün çalışmaları okuyucumuzla buluşturmayı da önemli bir vazife addediyoruz.

Bu bağlamda, akademik ihtisas dergiciliğinde on beşinci yayın yılını da geride bıraktığımız *Hadis Tetkikleri Dergisi'nin (HTD)* bu sayısında işaret edilen hususlara yönelik makaleleri de sizlerin tetkikine sunuyoruz. Yayımladığımız çalışmalarda, aynı gayeye matuf farklı düşünsel mahsulleri sizlerle buluşturmak ve farklı eğilimlerin buluştuğu bir meydan olmak arzusunda olduğumuzu bir kez daha ifade ediyoruz.

İlmî ve içtimâî ilgimizin fert ve toplumu Sünnet esaslı ihyâ odaklı olması temennimizi tekrar vurguladıktan sonra, *Hadis Tetkikleri Dergisi'nin* bu sayısında, makaleler bölümünde ilk olarak; işaret edilen hususlara güzel bir örnek teşkil eden yeni sünnet tanımları bağlamında sünnet-dindarlık ilişkisine dair bir tetkike, ikinci olarak; dönemi ve sonrasında üsve-i hasene esaslı ihyâ hareketinin en önemli temsilcilerinden Ebû Hanîfe'nin hadise yönelik ufkunu irdeleyen bir çalışmaya, üçüncü olarak hadis üsûlü ilmine dair bir tetkike, dördüncü olarak hadislerin İslâm iktisadına katkısına dair değerli esaslar sunan bir çalışmasına, beşinci olarak da son dönem Osmanlı ulemasının hadis usulüne katkısına dair bir neşrine yer verdik.

Hadis Tetkikleri Dergisi'nin bu sayısında yirminci yüz yılın muhaddisi Abdülfettâh Ebû Guddê'nin Arapça'dan tercüme edilen bir makalesine ve ayrıca, Allah Resûlü'nün (s.a.v.) 'intihar etmeye' teşebbüs ettiği yönündeki bir iddiaya dair derinlemesine bir tetkike sayfalarımızı ayırdık. Öte yandan, iki adet kısa kitap tanıtımı yanında 11. Geleneksel Hadis İcâzet Merâsimi ve 3. Hadis Ezberleme Yarışması'na dair birer tanıtıma ve hadis sahasında yayımlanmış kitap ve tezlerin adlarına yer verdik. İlgililerin bu listeden hareketle güncel hadis çalışmalarını kolay bir şekilde takibi mümkün olacağı gibi, dergimiz için yapılacak kitap tanıtımlarında da buradan eser seçip tanıtması da mümkün hâle gelecektir.

Gelecek sayılarımızla, daha heyecanlı ve daha bilinçli biçimde, pek çoğu *HTD* ekibinin elinde ve sayfalarında yetişmiş genç araştırmacılarımızın sesi ve kalemi olmaya devam edeceğiz. Bir sonraki sayımızda görüşmek dileğiyle...

Saygılarımızla...

İbrahim HATİBOĞLU

Yeni Sünnet Tanımları Bağlamında Sünnet-Dindarlık İlişkisi Üzerine Bazı Mülâhazalar

Şemsettin KIRIŞ*

“Some Considerations on the Relationship Between Sunnah and Piety in the Context of New Definitions of Sunnah”

Abstract: The fact that modernization threatened applicability and sustainability of Islamic piety made it necessary to rethink Sunnah. And the necessity of rethinking Sunnah also gave rise to new definitions of Sunnah. And trying to answer the question of why it is necessary to rethink Sunnah led us to reconsider piety because the relationship between Sunnah and piety is a normal and structural relationship. The nature of piety and the nature of Sunnah overlap. This is why it would not be wrong to see the call for the ‘revival of Sunnah’ in the last century among Muslims as a manifestation of the search for piety. Also, assessing Sunnah in this context to redefine it will end the confusion about this matter. Furthermore, the clarification of the concepts will also help to put piety into practice in the modern era because conceptual confusions leads to inconsistencies in one’s behaviors. This article tackles modern definitions of Sunnah and piety and also it assesses the related concepts of Kitab, Sunnah and Hikmah. As a result, the article argues that there is not an obstacle to understanding and defining Sunnah as a form of piety.

Citation: Şemsettin KIRIŞ, “Yeni Sünnet Tanımları Bağlamında Sünnet-Dindarlık İlişkisi Üzerine Bazı Mülâhazalar” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XV/2, 2017, pp. 7-41.

Keywords: Piety, Secularity, Kitâbullâh, Hikmah, Sunnah.

I. Giriş

Sünnetin yapısı ve anlamı, rivâyet kültürünün aktüel değeri gibi konular oryantlizmle karşılaşmanın ardından İslâm dünyasındaki önemini korumuştur. Halkın sünnet algısı ve alışkanlığı, sünnetin gelenekle ilişkisi ve bağlayıcılığı, modern çağda birçok problematik konuları beraberinde getirmiştir. Anlaşılabilirliği ve uygulanabilirliği açısından sünnetin, zihinlerde berrak bir tayin, tahdid ve tarife kavuşturulmasına yeniden ihtiyaç duyulan olgusal bir durum zuhur etmiştir. Kaldı ki modern zamanlarda sünnete sarılma bir dindarlaşma dinamiği olarak ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber’in ‘sünnetime sarılın’ emrini nasıl uygulayacakları hakkında insanların önlerini görebilecek bir yol haritası şekil-

* Yrd. Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis, semsikiris@hotmail.com

lenememektedir. Gelenek ve sünnet arasındaki tedahüllerin tebeyyün ettirilmesi ve gelişim süreci ne olursa olsun, sünnetin bağlayıcılık ve modern Müslümanın 24 saatini ve 365 gününü şekillendiricilik yönünün vuzuha kavuşturulması gerekmektedir. Dindarlıkla ilişkilendirilmiş ‘güncel sünnet’, her devirde uygulanabilen dinamik ve değişime dayanıklı sosyal ve bireysel yapılanma faktörü olabilir. Hz. Peygamber’in söz fiil ve takrirleri şeklindeki klasik sünnet tanımına din eğitimi açısından pratik bir itiraz dile getirilir. Hz. Peygamber’in yaptıklarını değil bugün içinde yaşadığımız toplumun yapabileceklerinden bahseden bir sünnet tanımı arayışından söz etmek gerekir. Klasik sünnet tarifine yapılan bu itiraz da yaşayan ve kendini güncelleyen sünnet tarifine olan ihtiyacımızı perçinlemektedir. Yedisinden yetmişine, kadın ve erkeği ile içinde yaşadığımız zamanlarda modern insanın Hz. Peygamber’e bireysel ve toplumsal çerçevede benzeme imkânı ve potansiyeli, ayrı bir çalışma konusu olabilir. Bu makalenin amacı sünnetin dindarlığın gerçekleştirilmesine bakan yönünü kavramsal olarak anlamaya çalışmak ve dindarlıkla ilişkisi bağlamında yeni bir sünnet tanımı denemesi yapmaktır.

Modern dönemde sünnetin güncellenmesi sorununun nelere dayandığı, hangi saiklerin böyle bir ihtiyacı doğurduğu üzerinde düşünmek gerekir. Müslümanların modern dönemde karşılaştıkları sorunlar, dindarlık bağlamında sorunlardır. Çünkü Müslümanlar geçmişten günümüze yeryüzünde adaleti sağlamayı da dindarlık saymışlardır. Yeryüzünde adâleti sağlamadan önce kendimize karşı da âdil olmaya mecburuz. Kendimize karşı âdil olmanın bir yolu da dindarlığımızı yeniden ele almak olabilir. Sünnetin güncellenmesi tartışmalarının bir kısmının sünnetin kaynağı ile ilgili olması bizi yanıltmamalıdır. Sünnetin kaynağı tartışmasının da temelinde ‘güncelleme’ sorunu, güncellenme sorununun temelinde de sünnetin yaşanması yani dindarlaşma sorunu vardır. Sünnetin yeniden tanımlanması ihtiyacını “Klasik Sünnet Tanımlarının Eleştirisi ve Yeni bir Sünnet Tanımı Denemesi” ve “Sünnetin Yeni Tanımının Yorumu” isimli makaleleriyle dile getiren Hayri Kırbasoğlu şunları söylemiştir:

“Sünnet, fert planında Hz. Peygamber gibi İslâm’ı yaşamak olduğu kadar, aynı zamanda -hem de daha önemli olarak Hz.Peygamber’in oluşturduğu Medine toplumu gibi bir toplumu çağımızda oluşturmaya çalışmaktır.”¹

Medine toplumu gibi bir toplumu çağımızda oluşturmaya çalışmanın dindarlaşma ihtiyacına tekabül ettiği yadsınamaz. Müslümanları modern dönemde bir Medine Toplumu özlemi içinde olmaya sevkeden âmiller vardır. Çünkü modernleşmenin dindarlığı dezavantajlı hale getiren dinamikleri vardır. Dindarlaşmanın zorlaşması sünnete sarılmayı kamçılamiş, sünnete sarılma arzusu da yeni sünnet tanımları arayışına sevk etmiştir.

Sünnetin güncellenmesi üzerine çalışan Ahmet Keleş *Sünnet-Yeni Bir Usul*

¹ M. Hayri Kırbasoğlu, “Klasik Sünnet Tanımlarının Eleştirisi ve Yeni Bir Sünnet Tanımı”, *İslâmi Araştırmalar*, 1991, cilt 5, sayı 1, s. 29.

Denemesi isimli kitabında sünnetin taşıdığı ilkenin günümüze taşınarak yeni sünnetlerin ihdas edilebileceği görüşünü benimsemiş, sünnetin vahiy değil iç-tihat olduğu sonucuna varmıştır. Yazar, çalışmasını ‘sünnetin kaynağı’ ile ilgili bir sonuç ile bağlasa da hareket noktası sünnetin güncellenmesi bağlamında yeniden ele alınıp tanımlanmasıdır. Sünnetin güncellenmesi ihtiyacının dindarlığın güncellenmesi ihtiyacından çıktığı, çalışmanın bütününde izlenmektedir.

Yavuz Köktaş’ın *Bazı Yeni Sünnet Tanımları Üzerine* isimli çalışmasında modern sünnet tanımları tartışılmıştır. Makalede sünnet olan ile meşru olanın aynı isimlendirmeye maruz bırakılmasının doğurduğu sonuçlar irdelenmiş, günümüzde nelere ‘sünnet’ denilebileceği konusundaki mülâhazalar değerlendirilmiştir. ‘Meşru olan’ın aranması bir dindarlık arayışı olduğu gibi günümüzde nelere sünnet denilebileceği de bir dindarlık arayışıdır. Hz. Peygamber’in sünneti ile başkalarının sünnetinin karşı karşıya getirilmesindeki paradoksa işaret eden yazar, bunu yapmak yerine Hz. Peygamber’in sünnetine yapılan yorumları da sünnet saymanın daha uygun olacağı kanaatine varmıştır.

Olgusal dindarlık, öncelikle Din Psikolojisi ve Din Sosyolojisi alanının konusudur. Din Psikolojisi alanındaki çalışmalarda ‘benlik saygısı’, ‘kendini gerçekleştirme’, ‘manevi iyi oluş’, ‘başa çıkma’ gibi psikolojinin ilgilendiği olayları dindarlığın nasıl etkilediği ele alınmıştır. Behlül Tokur’un *Dindarlık Sorunu Psikolojik Bir Tahlil* isimli çalışması gerçekleştirilebilirlik olarak dindarlığı bir sorun olarak tanımlamıştır. İnsanlar neden dindar değildir? sorusunun cevabını bulmaya yoğunlaşan yazara göre Kur’ân’ın ortaya koyduğu dindarlık bir ‘İnsanlaşma Projesi’dir. Bu projenin gerçekleşmesi nefsin kontrol altına alma erdemini yaşam boyu sürdürebilmeye bağlıdır. Nefsi kontrol altına alma erdemi yaşam boyu sürdürememe, dindarlığın önündeki en büyük engeldir.

Naci Kula’nın “Kur’ân-ı Kerim’deki Mümin Tiplerini Çerçevesinde İslâmî dindarlık Ölçeği Oluşturma Üzerine Teorik Yaklaşım” isimli makalesinde İslâmî dindarlık ölçeği oluştururken hangi kriterlerin dikkate alınması üzerinde durulmaktadır. Din psikolojisi alanındaki akademik çalışmalarda ‘dindarlık ölçekleri’ geniş yer tutmaktadır. Bu bağlamda Kur’ân’da geçen birçok kavram açıklanarak ‘kapsayıcı’ bir ölçek çıkarmanın ipuçları ortaya konulmuştur. Yazara göre Kur’ân’da yer alan muttaki, muhlis, muhsin, mütevekkil, sâlih, sâdik gibi mümin tipleri; inanç, ibadet ve ahlâk gibi dindarlık boyutlarını kuşatıcı kapsamlı bir İslâmî dindarlık ölçeğinin esas kriterleri olabilir.

Din Sosyolojisi alanındaki çalışmalarda daha ziyade dindarlığın ‘toplumsal değişimi’ nasıl etkilediği ve toplumsal dindarlaşmanın ‘modernleşmeden’ ne kadar etkilendiği ele alınmıştır. Mustafa Tekin’in “Dindarlık Bağlamında Amel-i Salih Kavramına Sosyolojik Bir Yaklaşım” isimli makalesinde modernleşmenin vesayeti altında gelişen dindarlığın sosyal hayata yansımada karşılaşılan ‘biçim değiştirme’, mekâsîd ve hikmetten kopma ele alınmıştır. Yazara göre insan hayatı bir bütündür. Amel-i sâlihi daraltmak, ibadetlerle sınırlamak

şekilciliğe götürmektedir.

Şekilci ve hurafeci dindarlık eleştirisi ile ilgili bir çalışma da Abdülaziz Bayındır'ın "Kur'an'da Dindarlık Olgusu" isimli tebliğidir. Fitrat kavramı bağlamında dindarlığın ele alındığı çalışmada doğru dindarlığın nasıl olması gerektiği açıklanmıştır. Yazara göre dindarlık kişiyi fitrata götürür, çünkü Kur'an'ın hedefi insanları fitrata götürmektir. Doğru ve sağlam bir dindarlık için Kur'an ayetlerini rasyonel biçimde ele alıp aklın kullanılması gerekmektedir.

İsmail Lütfi Çakan'ın *Dindarlık Dinde Olanı Yaşamaktır* isimli kitap çalışması da dindarlık tartışmalarına farklı bir yaklaşım getirmektedir. Yazara göre dindarlıkla ilgili iki tutum gözlenmektedir. Birincisi 'hurafeci dindarlık' eleştirisi üzerinden kendi dindarlıklarını inşa etmeye çalışanlar, ikincisi hurafeci dindarlığa yönelenler. Çakan'a göre iki gurup da hatalı bir tutum içindedir. Hurafeci dindarlık eleştirisi yapanların sünnetten kopan bir dindarlık arayışı içinde oldukları gözlenmektedir. Hurafeci dindarlığa yönelenler de sünnetten koştukları için bu duruma düşmüşlerdir. Çözüm sünnetin ortaya koyduğu çerçevede ve 'dinin içinde' dindarlaşmadır. Dinin içinde dindarlaşma Hz. Peygamber'in sünnetine sarılmakla uygulamaya konulmuş olacaktır.

Oxford Üniversitesi Doğu Araştırmaları Öğretim Üyesi Melchert, Christopher'in "Ehl-i Hadis'in Dindarlık Anlayışı" isimli makalesinde hadislerin metinleşme sürecinde muhaddislerin dindarlık ile ilgili yaklaşımları ele alınmıştır. Yazara göre muhaddisler, İslâm toplumunu bir bütün olarak ele almış ve dindarlaşmanın ancak ciddiyetle, bireysel ve toplumsal bir disiplinle gerçekleştirilebileceği bilincinde olmuşlardır.

Nevzat Tartı'nın *Dindarlık ve Ahlak İlişkisi* isimli çalışması modern dönemde dindarlığın karşılaştığı sorunları irdelemesi bakımından önemlidir. İyi bir insan nasıl olmalıdır? sorusu üzerinde yoğunlaşan makaleye göre ahlâka aykırı davranışlar toplumdan tepki görmediği için artma eğilimi göstermektedir. Makalede yazarın, "dindarlığın insanlara dünyevî ve maddî refah kazandırmak gibi bir zorunluluğunun bulunmadığı"² yönündeki tespiti de dikkat çekicidir.

Ülkemizde Cumhuriyet döneminde dindarlığın seyrinin nasıl geliştiği de tartışmalara yol açmaktadır. Bu konuda yapılan sosyoloji temelli çalışmalar dikkat çekmektedir. Meselâ "Dindarlık ve Dünyevileşme" başlıklı bir makale yazan Burhaneddin Can'a göre Türkiye, sekülerleştirme ve laikleştirmede model ülkedir.³

Türkiye'de sekülerleşmenin sebeplerini sorgulayan araştırmacı-yazar Dursun Çiçek şunları belirtmiştir:

"Cumhuriyet genelde dini, özel de ise "İslâm" dinini reddeden bir yapı değildi. Aksine

² Nevzat Tartı, "Dindarlık ve Ahlak İlişkisi", *IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*, Ankara 2009, I, 357.

³ Burhaneddin Can, "Dindarlık ve Dünyevileşme", *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, 2009, sayı: 13, s. 83.

benimsediği Batılı değerlere göre dönüştürmeyi hedeflediği bir önemli yapı olma özelliğini korumuştur. Cumhuriyet sonrası müteaddiyin insanları yanılta veya diğery tabirle kafasını karıştıran da dinle ilgili bu tercih olmuştur. Yeni yapı ile uzlaşmayı kabul etmeyen çok küçük bir kesimin dışında genellikle çoğunluk, dini yapının korunduğunu düşünerek yeni yapıyı meşruiyet bağlamında sorgulamamışlardır.”⁴

Yukarda zikredilen çalışmaların ortak bazı noktaları bulunmaktadır. Yeni sünnet tanımlarını sünnete sarılma refleksi olarak görmek yanlış olmaz. Sünnete sarılma arzusunu da bir dindarlaşma refleksi olarak görmek gerekir. Modernleşme, dindarlaşmayı zorlaştırdığı için sünneti yeniden tanımlanması yorumlanması bir ihtiyaç haline gelmiştir. Sekülerleşme dindarlığın sürdürülebilirliğine meydan okumaktadır. Bu durumun fark edilmesi de bir dindarlık refleksidir. Sünnet, dindarlık açısından kaybettiklerimizi tekrar bulacağımız bir sığınak gibi durmaktadır. Burada önemli olan, modern zamanda sünnetin içinin nasıl doldurulacağıdır. Sünnetin içinini doldurmak için sergilediğimiz davranışlar dindarlığımızın da göstergesi olacaktır.

II. Dindarlık Açısından Sünnet

Herhangi bir çağda dindarlaşma taleplerinin gerçekleşebilirliği engellerle karşılaşılıyor ya da aksamalar oluyorsa bir dindarlaşma sorununun mevcudiyetinden söz edilebilir. Dindarlık açısından sünnet dediğimiz zaman, sünnetin güncellenmesi ve çağın dindarlaşma sorununa cevap vermesini anlayabiliriz. İslâmî dindarlaşma, yapısı gereği tezâhür etmek ister ve dini sosyalleşmeye ihtiyaç duyar. Dini sosyalleşme bireysel dindarlaşmanın toplumda destek bulmasına zemin hazırlar. İfade edilememiş dindarlık ya da bastırılmış dindarlık sürdürülebilirlik sorunu yaşar. Modern çağ, dindarlaşmanın sürdürülebilirliğine göre hayatı dizaynetmediği için İslâmî dindarlaşmayı sekülerleşme ile birlikte düşünmek mecburiyetimiz vardır. Modern çağ bütün paradigmalarıyla dindarlaşma ile sekülerleşmeyi karşı karşıya getirmiştir. Sekülerliğin dindarlaşma karşısında kendini ifade edebilirliği üzerinde çok durulduğu halde dindarlaşmanın sekülerleşme karşısında tutunabilirliği gündeme getirilmemektedir. Sekülerleşme toplumsal zeminde dindarlaşmaya karşı ‘tutunabilme’ sorunu yaşayacaksa, aynı sorun tersinden ‘dindarlaşma’ için de söz konusudur.

Sünnet güçlü bir geleneksellikle birlikte hayat tarzını ifade etmektedir.⁵ “İslâm’ın aktüalitesinin devamlılığı”⁶ anlamındaki sünnetle ilgili bir yaklaşım

⁴ Dursun Çiçek, “Postmodern Dönemlerde Muhafazakâr Dindarlar ve Yeni İslamcılar Bağlamında Din ve Dindarlık”, *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, 2011, sayı: 22, s. 71.

⁵ Zohorul Bari, “İlk İslâm Hukuk Mezheplerinde Sünnet ve Cema’a Kavramları”, (çev. Yavuz Köktaş), *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2002, c. 2, sayı: 1, s. 94.

⁶ Ali Çelik, “Sünnet’e İttibâ Konusunda Farklı Eğilimler”, *İslâmî Araştırmalar*, 2000, c. 8, sayı: 1, s. 75-92.

sorununun bulunmadığı söylenemez. “Günümüzde sünnet yaşayan bir gelenek değil, kitaplardan okunan bir tarih malzemesidir”⁷ söylemi, bir gelenek rak sünnetin modern zamanlarda sürdürülemediğine olan ‘derin bir hüznü’ taşır. “Sünneti tespit eden sadece Hz. Peygamber’in uygulaması değildir. Akıl ve basiret de sünneti tespit eder”⁸ söylemi de bütün çağlarda uygulanabilir bir sünnet algısını akla getirir. Modern çağın Müslümanı, ‘omurgası olan bir gelenek’ anlamında kaybettiği sünneti sanki yeniden arzulamaktadır.

es-Sünne, Nebvî sünnet kavramsallaştırmasından farklı, daha genel bir kullanımdır. Tarihin herhangi bir devrinde yaşanmış toplumsal dindarlaşma biçimleri anlamında ‘es-sünne’, fikrî temelini bazı ayetlerden alır. Bunlardan ilki “يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّيبَ كُلَّهَا وَيُنْفِثَ فِيكُمْ كِتَابَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ/Allah size bilmediklerinizi açıklamak ve sizi, sizden öncekilerin yollarına iletmek, günahlarınızı bağışlamak istiyor. Allah hakkıyla bilmektedir, hikmet sahibidir”⁹ şeklindeki âyettir.

Toplumların inşa ettikleri tarihin, sünnet-dindarlık bakımından da değerlendirilmesi gerekir. Tarih sadece iyiliklerden oluşmaz. Günahlar, zulümler, katliamlar ve tüm kötülükler de tarihte yer alır. Toplumlar iyi örnek olamamışlarsa ‘model dindarlaşma’ gerçekleşmemiş olur. Model olamamanın bedelini de tüm toplum öder. Bu konuda zikretmek istediğimiz diğer bir delil ise “فَدَخَلْتُ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَّةً فَمَسِيرًا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِّبِينَ/Sizden önce (ki milletlerin başından) nice olaylar gelip geçmiştir. Yeryüzünde gezin dolaşın da yalananların sonunun nasıl olduğunu bir görün”¹⁰ âyetidir. Metinde geçen ve tercümede ‘olaylar’ şeklinde çevirilen ‘sünen’, zikrettiğimiz önceki ayette geçen ‘sünen’ ile şekil ve mânâ olarak aynıdır. Sünen, toplumsal bir dindarlık tecrübesini yansıtmaktadır. Toplum, hayatın içinde tarih inşa sürecinde nasıl bir imtihan vermiş sorusunun cevabı, ‘sünen’ sözcüğünde yatmaktadır. Tarihte beyaz sayfaların yanında siyah sayfalar da görürüz. Hz. Âdem’in iki oğlu arasında cereyan eden elim olaydan itibaren insanlık, iyilik tecrübelerinin yanında kötülük tecrübesi de yaşamaya devam etmiştir. Bu durumda tarihe de bütüncül bakmak, günahları sevaplarla birlikte değerlendirmek gerekir. es-Sünne toplumların dindarlıkla ilgili tarihi tecrübeleridir. Allah ile ilişkilerinde yapabildikleri ve yapamadıklarıdır. Belki de kulluk günah işlemek değil, günah işlediğinde bile Allah’ı hatırlayıp bundan sonra ne yapacağını belirlemektir.

Yukardaki mülahazalar ışığında es-sünne kavramının; (a) hitâbî değil,

⁷ Salahattin Polat, “Hz. Peygamber’in Sünneti ve Değişim”, *Değişim Sürecinde İslâm*, Kutlu Doğum Haftası: 1996/1997, s. 20.

⁸ Bünyamin Erul, “Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişimi”, *İslâmî Araştırmalar*, 2006, c. 14, sayı: 1, s. 92.

⁹ Nisâ, 4/26.

¹⁰ Âl-i İmrân, 3/137.

hitâb-ı ilâhîye cevap niteliğinde, (b) normatiftir değil, formatif olduğunu; kol-nulmuş kuralların şekle bürünmüş şekli olduğunu, (c) nazarî değil amelî olup, ilkelerin pratiğe dörülmesi olduğu söylenebilir.

Sünnetin gözle görülür, elle tutulur bir yanı her zaman bulunacaktır. Çünkü sünnet, Allah'ın emir ve yasak yönüyle râzî olacağı şeylerin kullarında bulduğu/bulacağı karşılıktır. Zikredilen bu hususiyetler bize sünnetin yaşayan ruhunun her dönemde geçerli ve hayatta olduğunu bildirir. İslâm'ın bu çağa vereceği cevap ne olmalı sorusu da insanları sünnet etrafında düşünmeye sevk etmiştir. Aşağıda da görüleceği üzere, İslâm'ın her çağa bakan pratik ve estetik yüzü etrafındaki tartışmalar, yeni sünnet tanımlarını doğurmuştur.

III. Modern Sünnet Tanımları

Hadis ve sünnet kavramları konusunda bir 'kavram kargaşası'¹¹ var mıdır? Modern zamanlarda insanların Hz. Peygamber'e kişilik ve hayat tarzı olarak benzeme potansiyelinin araştırılması birbirinden farklı sünnet tanımlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Sünnet denilince Peygamberimiz'in (s.a.v.) söz, fiil ve takriri anlaşılır.¹² Sünnet Hz. Peygamber'in peygamberlik misyonudur.¹³ Sünnet, Kur'an'ın açıklayıcısı, güvenilir bekleşisidir.¹⁴ Fıkıh usulcülere sünneti, Rasulullah'tan Kur'an dışında sadır olan söz, fiil ve takrir anlamında kullanmaktadırlar.¹⁵ Selefî sâlihînin nezdinde sünnet, ister farz ya da vacib olsun, terğib ya da nedb olsun 'dini olan' demektir.¹⁶ Sünnet referansını dinden alan disiplindir. Bir başka deyişle dine göre hayatını disipline etmektir.

Geleneksel sünnet tarifinin dışında modern dönemde yapılan bazı sünnet tanımları şunlardır:

Goldziher'e göre hadis peygamber'den nakledilen şifâhî söz, sünnet ilk Müslüman cemaatte, hâkim olan kullanımıyla şifahi bir hadis bulunup bulunmadığına bakılmaksızın, dîni veya hukuki fiil anlamındadır.¹⁷

Shacht'a göre sünnet, ilk müslüman cemaatin uygulaması, yaşayan geleneğidir.¹⁸

¹¹ Mehmet Özşenel, "Fıkıh, Mezhep ve Sünnet, Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi Hakkında Bazı Mülahazalar", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2006, c. 4, sayı: 2, s. 18.

¹² H. Mehmet Soysaldı, *Kur'an Sünnet İlişkisi*, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2002, c. 7, s. 4.

¹³ İbrahim Hatiboğlu, "Çağdaş Hadis Tartışmaları Bağlamında Mevdûdî'nin Dinamik Sünnet Yorumu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, c. 12, sayı: 1, s. 42.

¹⁴ Muhammed Gazâlî, *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*, İstanbul 2016, s. 117.

¹⁵ Hüseyin Mutâvî' et-Tertûrî, "Fıkıh Usûlcülerinin Sünnet'le İlgili Bazı Meselelere Yaklaşımları", (çev.: Ramazan Özmen), *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2006, sayı: 8, s. 304.

¹⁶ Abdulfettah Ebû Gudde, "Hadîslerde Geçen Sünnet Kelimesinin Anlamı", (çev.: Yavuz Köktaş), *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2002, c. 2, sayı: 1, s. 142.

¹⁷ Yavuz Köktaş, "Bazı Yeni Sünnet Tanımları Üzerine", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 2002, c. 7, sayı: 12, s. 97.

¹⁸ Yavuz Köktaş, *Bazı Yeni Sünnet Tanımları*, s. 103.

Fazlurrahman'a göre sünnet normatif (kürsalsal) örnek bir davranıştır.¹⁹ Sonraki nesiller için sünnet, Hz. Peygamber'in davranışı (izlediği yol) anlamına gelmiş, normatifliğini Hz. Peygamber'den almıştır.²⁰ Ona göre herhangi bir dönemde sünnet, yetkili bir kişi tarafından da ihdas edilebilir.²¹ Yaşayan sünnet, Nebvî sünnetin gelişen yorumu ve formülasyonudur.²²

Mevdudî'ye göre sünnet, vahyin tatbikatıdır. Vahiy ile tatbikatının arasını ayırmak mümkün değildir.²³ Nebvî örneklik zamanla sınırlı değildir.²⁴

Abdulfettah Ebû Gudde'ye göre sünnet, dinde tabi olunan meşru fiildir.²⁵ Bu tanıma göre her dönemde 'dini olan' her şey sünnettir. İtikat, ibadet, muamelat, ahlâk, âdâb ve diğerlerine şâmilidir.²⁶

Süleyman Nedvî'ye göre hadis, Rasulullah'ın söz, amel ve fiillerini lafzen rivayet etmek. Sünnet ise hadisle ya da Kur'an'la yapılan mütevâtir ameldir.²⁷

Musa Carullah'a göre sünnet, Hz. Peygamber'in kendine gelen vahyi ve risâleti tebliğ etmek amacıyla yaptığı ve yapmaya çalıştığı her şeydir.²⁸

Mücteba Uğur'a göre sünnet, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) inanç, ibadet ve dini hükümler gibi İslâm esaslarıyla ilgili olsun veya olmasın Kur'an-ı Kerim dışında söylediği sözleri yaptığı işleri, uygulamaları, hareket ve davranışları, koyduğu kurallar ve prensiplerdir.²⁹

Yûsuf Kardavi'ye göre sünnet, Kur'an'ın yaşanmış tefsiri, İslâm'ın da pratik ve örnek bir tatbikatıdır.³⁰

M. Yaşar Kandemir'e göre sünnet, Hz. Peygamber'in örnek davranışlarıdır.³¹

M. Hayri Kırbaoğlu'ya göre sünnet, Hz. Peygamber'in kendi döneminde İslâm Toplumunu, akide, ibadet, tebliğ, siyaset, ekonomi, eğitim, ahlâk, hukuk vb. bireysel ve toplumsal hayatın her alanında yönlendirip yönetmede, Kur'an başta olmak üzere, esas aldığı ilke ve prensipler bütünüdür.

¹⁹ İsmail Hakkı Ünal, "Fazlur Rahman'ın Sünnet Anlayışı ve 'Yaşayan Sünnet' Kavramı Üzerine", *İslâmî Araştırmalar*, 1990, c. 4, sayı: 4, s. 285.

²⁰ Selçuk Coşkun, *Kavramsal ve Olgusal Açısından Sünnet-Gelenek İlişkisi*, İstanbul, 2014, s. 75.

²¹ İsmail Hakkı Ünal, "Fazlur Rahman'ın Sünnet Anlayışı...", s. 289.

²² İsmail Hakkı Ünal, "Fazlur Rahman'ın Sünnet Anlayışı...", s. 293.

²³ İbrahim Hatiboğlu, "Mevdûdî'nin Dinamik Sünnet Yorumu", s. 37.

²⁴ İbrahim Hatiboğlu, "Mevdûdî'nin Dinamik Sünnet Yorumu", s. 38.

²⁵ Abdulfettah, Ebû Gudde, "Hadîslerde Geçen Sünnet Kelimesinin Anlamı", (çev.: Yavuz Köktaş), *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2002, c. 2, sayı: 1, s. 135.

²⁶ Abdulfettah, Ebû Gudde, "Sünnet Kelimesinin Anlamı", s. 136.

²⁷ Süleyman en-Nedvî, *Tahkîku ma'na's-sünne*, (çev.: Abdülvehhâb Dihlevî), Kahire 1399, s. 22.

²⁸ Musa Carullah Bigiyev, *Kitâbu's-Sünne*, (çev.: Mehmet Görmez), Ankara: Ankara Okulu Yayınları 1998, s. 6.

²⁹ Mücteba Uğur, *Asr-ı saadette Sosyal Hayat, Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam*, İstanbul 1994, I, 177.

³⁰ Yûsuf Kardavi, *Sünneti Anlamada Yöntem*, (çev.: Bünyamin Erul), İstanbul 1991, s. 21.

³¹ M. Yaşar Kandemir, *Gönlümüzün Sultânı Habîbullah*, İstanbul 2013, s. 465.

zihniyet ve dünya görüşüdür.³²

Mehmet Erdoğan'a göre sünnet, vahyin onayını almış davranışlar bütünüdür. Kur'an'ın açılımıdır.³³

İsmail Hakkı Ünal'a göre sünnet, Hz. Peygamber'in dinî ve ahlâkî örnekliğidir.³⁴

Yavuz Köktaş'a göre sünnet, Kur'an'ın yorumu ve beyânıdır; pratiğe sokulmuş, somutlaşmış, ete kemiğe bürünmüş halidir.³⁵

Ahmet Keleş'e göre sünnet, ardından bizim de aklımızı kullanmamıza imkân veren Rasûlullah'ın içtihatlarıdır. Bu içtihatlar Kur'an'a rağmen değil, Kur'an'dan hareketle ve ondan istinbat iledir.³⁶

Mustafa Ertürk'e göre sünnet, Hz. Peygamber'in sünnetinden başka sahâbe, tâbiun, tebeu't-tâbiin ve daha sonraki Müslümanların ferden ve gurup olarak ilk defa başlattığı, kısmen ve başkaları tarafından talep edilen hayatın her sahası ile ilgili; dinî, sosyal, idârî, askerî, siyâsî, iktisâdî ve hukûkî kararları, uygulamaları, yöntemleri ve anlayışları temsil eden ve dinî anlamda bağlayıcılığı da ifade etmeyen her türlü müsbet ve güzel faaliyetin adıdır.³⁷

Modern sünnet tanımlarında dikkat çeken husus şudur: Batılı araştırmacıların tanımları hadis ve sünnetin bir veri olarak tarihteki otantik yerini tespit ile ilgilidir. Müslüman ilim adamlarının tanımlarının hareket noktası daha farklıdır. Modern zamanlarda Müslümanların kendilerine Dindarlığımın gereğini yerine getirebiliyor muyum? sorusunu, geçmişe nazaran daha çok sormaya başladıkları söylenebilir. Dinin terbiye ikliminden uzaklaşma hissi, bir dindarlaşma refleksi ihtiyacını doğurmuştur. Dindarlaşma refleksi, sünnete sarılma ihtiyacı olarak tezahür etmektedir. Sonuç olarak modernleşme, Müslümanların kendilerini dindarlık açısından güncellemeleri ihtiyacını getirmiştir. Sünnete sarılma adı altında uygulanan yanlış örnekler de Müslüman düşünür ve ilim adamlarını yeni sünnet tanımları bulmaya yöneltmiştir.

IV. Dindarlık Tanımları ve Dindarlığın Tabiatı

Türk Dil Kurumu sözlüğüne göre dindar, dini inancı güçlü, din kurallarına bağlı kimse, mütedeyyin demektir.³⁸ Dindar duruma gelmek anlamında 'dindarlaşmak' sözcüğü ile 'Dindarlaşmak işi' anlamında 'dindarlaşma' sözcüğü de aynı sözlükte yer almaktadır. Dindarlık "Dinin yapılmasını emrettiklerini

³² M. Hayri Kırbasoğlu, *Klasik Sünnet Tanımlarının Eleştirisi*, s. 37.

³³ Mehmet Erdoğan, *Akil Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, İstanbul 1995, s. 266.

³⁴ İsmail Hakkı Ünal, *Açık Oturum*, Türkiye Hadis Meclisi 67. Oturumu, <https://www.youtube.com/watch?v=velFjQ4q8pU>, erişim tarihi: 18.05.2017.

³⁵ Yavuz Köktaş, *Günümüz Hadis Problemleri*, İstanbul 2014, s. 166.

³⁶ Ahmet Keleş, *Sünnet, Yeni Bir Usul Denemesi*, İstanbul 2015, s. 171.

³⁷ Mustafa Ertürk, *Sünnetin Güncelleştirilmesine Doğru*, Ankara 2005, s. 26.

³⁸ *TDK Türkçe Sözlük*, "dindar" md., Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları 2011.

yapma, yasaklarından kaçınma hali, tedeyyündür.³⁹ Dindarlık değerlendirilmesi göstergeler ve görüntüler üzerinden (zahire göre) yapılır.⁴⁰ Dindar, bir dine uyan kişi demektir. Herkes kendi dinine uymaya çalışır.⁴¹ Kişinin sağlam bir inançla Allah'ın emirlerine uyması ve yasaklarından kaçınması, canlı ve cansız varlıklara karşı olumlu duygu, düşünce ve davranış biçimi geliştirmesi, bunları yaparken de Allah'a karşı sevgi, saygı ve bağlılık şuuru içerisinde bulunması halidir.⁴² Dindarlığın, kişinin hem duygu hem düşünce hem de davranışlarıyla ilgili bir durum olduğu, bu üç açıdan canlı ve cansız varlıklara karşı müspet tutum geliştirmekle beraber, Yaratıcının hoşnutluğunu celp edecek niyazda bulunmanın da yine dindarlığın bir gereği olduğu anlaşılmaktadır.⁴³ Doğru dindarlık, aklı kullanmayı ve Allah'ın kitabına uymayı gerektirir.⁴⁴ Gerçek dindarlık tevhit, istikâmet, dürüstlük ve ibadet/kulluk erdemlerini birlikte sahiplenip, gücü ölçüsünde yaşamaktır.⁴⁵

Burada konunun analiz edilebilmesi için üç kavramsallaştırmaya ihtiyâcımız bulunmaktadır. Bunlar 'dindarlaşma', 'dindarlaşma tercihi', 'dindarlığın sürdürülebilirliği' kavramlarıdır. 'Dine zihinsel anlamda bağlılık' ile 'Dinin kurallarına uyma' birbirinden farklı şeylerdir. Modern zamanlardaki dindarlık tanımları daha çok dine zihinsel anlamda bağlılık noktasında buluşmaktadır. Bu tanımlarda 'dinin kurallarını hayata geçirme yönü' genellikle ihmal edilmiştir. Bunun sebebi büyük ölçekte batıdaki dindarlık algısıdır. Türkiye'de dindarlık ile ilgili yazılan makale ve alan araştırmalarına baktığımızda bunların çoğunun batıdaki çalışmaların tercümelemleri üzerine bina edildiğini görüyoruz. Bu durum dindarlık ölçeklerine de yansımış durumdadır. Bugün ülkemizdeki dindarlık ölçeklerinin çoğu batıdaki din algısı ekseninde kurgulanmış ölçeklerdir. Batıdaki dindarlık algısı 'dine zihinsel ve duygusal bağlılık' şeklinde olup, bireysel ve sosyal hayatını din kurallarına göre düzenlemeyi içermemektedir. Oysa İslâmî dindarlık, yapısal olarak farklılık arz eder. Kişinin pratik hayatını da din kurallarına göre düzenlemesini gerektirir. Bu bağlamda biz, zihinsel duygusal ve fiziksel değişimi içeren dindarlığa 'dindarlaşma' diyoruz. Dindarlaşma, 'tedeyyün' kavramını karşılamaktadır. Tedeyyün Arapça tefe'ul kalıbındandır. Bu kalıp, bir çabayı ve gayreti gerektiren fiillerde kullanılır. Bir eylem olarak dindarlaşma hayatının belirli bir döneminde karar vermeyi, ter-

³⁹ Mehmet Doğan, "Dindarlık", *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul 1987.

⁴⁰ Nevzat Tartı, "Dindarlık ve Ahlak İlişkisi", *IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*, 2009, c. 1, s. 349.

⁴¹ Abdülaziz Bayındır, "Kur'an'da Dindarlık", *Dindarlık Olgusu Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*, 2006, s. 27.

⁴² İsmail Sağlam, "Anne-Baba Dindarlığının Çocuklar Üzerindeki Etkisi", *Dindarlık Olgusu Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*, 2006, s. 164.

⁴³ İsmail Sağlam, "Anne-Baba Dindarlığının Çocuklar Üzerindeki Etkisi", s. 179.

⁴⁴ Abdülaziz Bayındır, "Kur'an'da Dindarlık", s. 42.

⁴⁵ İsmail Lütfi Çakan, *Dindarlık Dinde Olanı Yaşamaktır*, İstanbul 2016, s. 43.

cih yapmayı gerektirir. ‘Sürdürülebilir dindarlık’ öncelikle bir tercihin yaşatılmasına bağlıdır. Dindarlaştırmanın kişi ile Allah arasında olan bir yanının bulunmasına karşılık ‘dindarlaştırma tercihi’, dindarlığın toplumda sosyal kabulünü ve statü talebini ifade eder. Dindarlaştırma tercihi derken kişiliğin şekillendiği ve daha çok ortaöğretim dönemi olan 15-18 yaş arası döneme tekabül eden dönemde gençlerin ‘dindarlaştırma’ ya da ‘sekülerleşme’ seçenekleri arasında bir tercihte bulunmasını kastediyoruz. Türk Dil Kurumu Sözlüğü ‘seküler’ kavramını ‘dinden bağımsız olan’ şeklinde karşılamıştır.⁴⁶ Dindarlaştırmanın dikotomik karşılığı dinden bağımsızlaşmadır. ‘Dindarlaştırma’ olgusunun dinden bağımsızlaşma ile birlikte değerlendirilmesi zarureti bulunuyor. Bu değerlendirmeyi yapmamızın (a) Dindarlaştırmanın, dinden bağımsızlaşmaya (sekülerleşmeye) karşı kendini ifade edebilmesi, (b) Dinden bağımsızlaşmanın, dindarlaştırma karşısında kendini ifade edebilmesi şeklinde iki sonucu olacaktır.

Dindarlaştırmanın sekülerlik karşısında tutunabilirliği, doğru tanımlanması ve anlaşılması ile de ilgilidir. ‘Allah’ın yasak kıldığı işlerden kaçınabilirliği’ ihtivâ etmeyen, ‘dine zihinsel ve duygusal bağlılık’ ile sınırlı dindarlık tanımlarıyla nereye varabiliriz? İslâmî dindarlık Allah’ın sınırları içinde O’nun istekleriyle uyum içinde bir hayat yaşamaktır. Dindarlaştırma, “Rabbine giden bir yol aramaktır.”⁴⁷ Bu arayış öncelikle ‘dindarlaştırma tercihi’ yapmakla olur. İnsanlar dindarlaştırma tercihinde bulunabilir ama dindarlaştırma gerçekleşmeyebilir. Saygı duyulması, korunması, desteklenmesi, büyütülmesi gereken, öncelikle dindarlaştırma tercihidir. Bu konuda şu hadisi zikretmek uygun olur: “Kimi, yaptığı iyilik sevindiriyor ve günahları da üzüyorsa o kimse mü’mindir.”⁴⁸ Yaptığı iyiliğe sevinen, işlediği günaha üzülen, ‘dindarlaştırma tercihi’ yapmıştır. Dindarlaştırma sıfır günah, beşerî münasebetlerde kusursuzluk, ibâdetlerde eksiksizlik, sınırsız sabır, sınırsız merhamet demek de değildir. Dindarlaştırma yönünde yapılan tercihin sürdürülebilirliği, kusursuzluğu mânâsına gelmez.

Dindarlaştırma, doğası gereği tezâhür etmek ister. Gizlenmiş dindarlaştırma olmaz, olsa bile sürdürülemez. İç dünyamızın dindar olması yetmez, iç dünyamızda olan dini duyguların cesaretle dışa vurulması da ‘keyfiyetli bir dindarlık için’ gereklidir. Dindarlığın doğasında artma arzusu vardır. Asıl dindarlık samimiyetin artmasıyla artar. Dindarlık bireysel bir ‘olgunlaşma süreci’ olmakla birlikte sürdürülebilirliği için toplumsal bir destek de gerekir. Sosyal ortam, dindarlaştırmanın artma ya da eksilmesini doğrudan etkiler. Saf dindarlık, dışa vurmak isteyen, taşmak isteyen bir iç aydınlanma ve duygu birikimidir. Dindar zannedilme korkusu gerçekte benimsenmemiş, içten gelmeyen bir dindarlık tezahürünü çağırıştır. Böyle bir korku gerçekten varsa samimi bir dindarlığın olmadığından işareti olabilir. Başkaları tarafından ‘dindar zannedilme’, sonraki hayatını da ‘dindarlık’ çizgisinde sabit tutacağı garantisini vermek anlamına

⁴⁶ TDK Türkçe Sözlük, “seküler” md.

⁴⁷ Nebe’, 78/39.

⁴⁸ Tirmizî, Fiten, 7; İbn Mâce, Fiten, 8.

gelir. Bu sebeple ‘dindar zannedilmekten kaçmak isteyenler’ çıkar. Dindar zannedilmekten kaçmak ‘dindarlaşmadan’ kaçmakla aynıdır. Kendini dindar zannettirecek belirtilerden kaçarak dindarlaşma gelişmez.

Dindarlaşmada itici güç, Allah’ın kullarından bir şeyin yapılmasını istemesidir. Allah’ın istemediği ve arzu etmediği şeylerle dindarlaşma olmaz. Allah’ın istemediği şeylerle uygulanan bir dindarlaşma belki samimi dindarlaşma olabilir ama doğru dindarlaşma olmaz. Uyguladığımız dindarlaşma biçiminin ilâhî iradeye uygun olarak gerçekleşmesi gerekir. İnsanlar nasıl dindarlaşacaklarını bilmeden de bir dindarlık arayışına girebilmektedirler. Samimi ama yanlış dindarlaşma biçimi olarak ‘ruhbanlık’ örnek verilebilir. Ruhbanlık ile ilgili ayete bakalım:

“... (Kendiliklerinden) icat ettikleri ruhbanlığa gelince; biz onu onlara farz kılmamıştık. Allah’ın rızasını kazanmak için onu kendileri icat etmişlerdi. Fakat ona da gereği gibi uymadılar. Biz de içlerinden iman edenlere mükâfatlarını verdik. Fakat onlardan birçoğu da fâsık kimselerdir.”⁴⁹

Bu ayette ruhbanlığın bir dindarlaşma biçimi olduğunu anlıyoruz. Çünkü ‘Allah’ın rızasını kazanma arzusu’ ile yapılan bir uygulamadır. Ayette bunun ‘doğru dindarlaşma biçimi olmadığına da işaret vardır. O zaman ‘doğru dindarlaşma’ nedir? Doğru dindarlaşma Allah Teâlâ’nın arzu ve istekleri istikâmetinde gerçekleşen dindarlaşmadır. Allah Teâlâ’nın kullarından somut istekleri nedir sorusunu sorarsak, ‘Kitâbullâh’ kavramını karşımızda buluruz. Çünkü ‘kitâb’ kelimesinin Kur’ân’da ve hadislerdeki kullanım biçimleri, Allah’ın kullarından pratik hayatlarında somut ve elle tutulur istek ve emirlerine karşılık gelmektedir.

V. Dindarlık Bağlamında Kitap ve Sünnet Kavramlarının Kullanımı

Bildiği üzere, Kitap-sünnet kavramsallaşması, Kur’ân-sünnet kavramsallaşmasından farklıdır. Zira birincisi ‘hüküm’ odaklı, ikincisi ‘metin’ odaklı bir kavramsallaşmadır. Ayet ve hadis metni üzerinden yapılan değerlendirmelerde metinle aramızda insan bulunmadığı için dini bir meselenin yüzlerce çeşit anlaşılma imkânı bulunabilmektedir. Dini metinlerle aramıza, insan toplum ve tarihi verilerin de girmesi, birden çok anlama gelebilme seçeneklerini makul, anlaşılabilir ve kabul edilebilir bir seviyeye indirmektedir. Salt metinler üzerinden yapılan okumalarda sübut ve delâlet tartışmaları eksik olmamakta, bu durum dinin pratiğe dökülmesini olumsuz etkilemektedir. Bu açıdan bakıldığında bizim tercihimiz Kur’ân-sünnet kavramsallaşması değil, kitap-sünnet kavramsallaşmasıdır.

⁴⁹ Hadîd, 57/27.

‘تركت فيكم’ ifadesiyle başlayan meşhur sekaleyn hadisinde⁵⁰ ‘ikinci bırakılanın’ ne olduğu ile ilgili çalışma yapıldığı halde⁵¹ birinci bırakılanla ilgili bir çalışma yapılmamıştır. Burada amacımız ‘birinci bırakılan’ ile ilgili bir çalışma yapmak değildir. Bu mesele bu çalışmanın konusu olmamakla birlikte bir hususa işaret etmek gerekir. ‘تركت فيكم’ diye başlayan sekaleyn rivâyeti ile Muaz b. Cebel’in (r.a.) Yemen’e gönderilmesi rivâyetinde⁵² de ‘el-Kur’ân’ lafzı değil ‘el-kitâb’ lafzı geçmektedir. Hz. Peygamber’in Kitâbullâh’ı vasiyyet ettiği ile ilgili Buhârî ve Müslim’in ittifak ettiği bir rivâyet de bulunmaktadır.⁵³ Söz konusu rivâyette de yine ‘Kur’ân’ değil, Kitâbullâh lafzı geçmektedir.

Hz. Ömer recm ile ilgili “لولا أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبت آية الرجم بيدي”/İnsanlar, ‘Ömer Allah’ın kitâbına ilave yaptı’ demeselerdi recm âyetini elimle yazardım”⁵⁴ demiştir. Aynı ifade Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde “ولولا أن يقول /Ömer Allah’ın kitâbına ekleme yaptı demeselerdi, Mushaf’ın bir kenarına (recmi) yazardım.” Recm hadisi ile ilgili kapsamlı ve karşılaştırmalı bir çalışma ortaya koyan Selçuk Coşkun şunları söylemiştir:

‘Kitâbullâh’, Kur’ân için kullanıldığı gibi Allah’ın kullarına hükmettiği ve farz kıldığı şeyler için de kullanılır. Bunlar ister Kur’ân’da yazılmış olsun, ister olmasın.⁵⁵

Hz. Peygamber zamanında ‘Allah’ın kitâbı’ denildiğinde sadece Kur’ân’ın anlaşılmadığının başka örnekleri de vardır. Meselâ Ebû Cuhayfe’nin (r.a.) rivayetine göre o, şöyle söylemiştir:

Ben, Allah’ın Kitâbı’nda bulunandan başka yanınızda vahiyden bir şey var mıdır? diye Alî’ye (r.a.) sordum. Şöyle cevap verdi: Taneyi toprak içinde yaran ve insanı yaratan Allah’a yemin ederim ki, ancak Allah’ın Kur’ân’daki hükümleri anlama hususunda insana ihsan etmekte olduğu anlama kabiliyeti ve şu kılıcımın kınındaki sahifede yazılı hükümlerden başkasını bilmiyorum. Ravi Ebû Cuhayfe şöyle devam etti: Bu sahifedeki hükümler nedir diye sordum. Şöyle cevap verdi: Bu sahifede ‘maktulün diyeti’, ‘esirin bağının çözülmesi’ ve ‘bir kâfire mukabil bir müslümanın öldürülmeyeceği’ hükümleri vardır dedi.⁵⁶

Bu hadis bize sahâbenin, Allah’ın kitâbı denildiğinde sadece Kur’ân metnini değil, genel manada Allah’ın hükümlerini anladıklarını göstermektedir.

⁵⁰ Muvatta’, Kader 3 (II. 899).

⁵¹ bkz: Bünyamin Erul, “Hz. Peygamber’in Bize Bıraktığı Miras "Kitab ve Sünnet" Bırakıldığını İfade Eden Rivayetlerin Tedkiki”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, c. 7, sayı: 1, s. 9-33; Kadir Gürler, “Sekaleyn” Hadisi ve “Ehl-i Beyt” Kavramı Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, *I. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu*, c. 1, s. 553-579

⁵² Ebû Dâvûd, Akdiye, 11; Tirmizî, Ahkâm, 3.

⁵³ Buhârî, Vesâyâ, 1; Müslim, Vasiyyet, 16.

⁵⁴ Buhârî, Ahkâm, 21.

⁵⁵ Selçuk Coşkun, *Hadise Bütüncül Bakış*, s. 234.

⁵⁶ Buhârî, Cihâd ve Seyr, 170.

عن أبي جحيفة رضي الله عنه قال: قلت لعلي رضي الله عنه هل عندكم شيء من الوحي إلا ما في كتاب الله؟ قال والذي فلن الحية وبرأ النسمة ما أعلمه إلا فهما يعطيه الله رجلا في القرآن وما في هذه الصحيفة. قلت وما في الصحيفة قال العقل وفكاك الأسير وأن لا يقتل مسلم بكافر

Ebû Hüreyre'nin (r.a.) rivâyetine göre Hz. Peygamber'e bir bedevî ve hasmî gelir. Aramızda Allah'ın kitâbı ile hükmet der. Hasmî da 'doğru söyledi, aramızda Allah'ın kitâbı ile hükmet' der. Hz. Peygamber, emrinde çalıştığı kişinin hanımı ile zina eden gence yüz sopa ve bir yıl sürgün cezasına hükmeder. Hükümünü açıklamadan önce "Nefsim elinde olan Allah'a yemin ederim ki, ben, aranızda elbette Allah'ın Kitabı ile hükmedeceğim" buyurur⁵⁷. Kur'ân metninde yüz sopa geçtiği halde bir yıl sürgün geçmemektedir. O halde Hz. Peygamber zamanında, 'Allah'ın kitâbı' denildiğinde sadece Kur'ân metni anlaşıl-mamaktadır. Kur'ân'ın metnini de kuşatan ilke, yasa ve kural ve mekâsıda da-yalı bir anlayış, anlaşılmaktadır.

Hasan Basrî diyor ki: "ألا إن من شرار الناس أقواما قرءوا هذا القرآن لا يعملون بسنته" /Dikkat edin insanlar arasında öyle şerhileri var ki şu Kur'ân'ı okurlar, sünnetiyle amel etmezler⁵⁸. Bu ibareden açık olarak anlaşılın sünnetin 'uygulama' olduğudur. İlk dönem âlimler de hep bu gözle bakmışlar, Kur'ân'a da metin merkezli değil, hüküm merkezli bakmışlardır.

Sözü ilk sahibine nisbet etme geleneği Yahudilik ve Hristiyanlıkta bulunuyordu. İsnadın Müslümanlara özgü olmasından kastedilen, mükemmel, gü-venli ve nesiller arası kopukluğun olmadığı sistematik bir isnad kullanımımızdır⁵⁹. Bu açıdan bakıldığında İslâm ile ehl-i kitâb kültürünün manevi akrabalığı inkâr edilemez. Temel itikad ve ahlâk konularında kaynak birliği söz konusudur. Bu temel itikad, ahlâk ve hukuk konuları İslâm dininde daha kamil ve daha tam olarak gelmiş, bu şekilde İslâm dini her zaman ve mekana uygun evrensel hükümler taşır olmuştur⁶⁰. Mişna'yı yazılı kültürün beraberindeki sözlü rivayet kültürü olarak anlamak gerekir. Sözlü kültürde sözün, yazıya nisbetle daha baskın bir rolünün olduğu⁶¹ âşikardır. Bu bağlamda Mişna kültürü ile sünnetin benzerliği teleolojik ve deontolojik olarak İslâm'ın mesajının öz-günlüğüne halel getirecek bir yanı bulunmamaktadır. Mişna metin bağlamlı değil hüküm bağlamlı sözlü kültürdür. İslâm'ın ilk üç asrında da sözlü kültürün etkisi olmuştur. Sözlü kültürden yazılı kültüre geçişte taşınan kaygı ilahi emirleri korunmasından ziyade uygulanmasıyla ilgili kaygılardır. Hz. Ömer'in

⁵⁷ Buhârî, Şurût, 9.

عن أبي هريرة رضي الله عنه وزيد بن خالد الجهني رضي الله عنهما أنهما قالوا: إن رجلا من الأعراب أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله أنشدك الله إلا قضيت لي بكتاب الله فقال الخضم الآخر وهو أقره منه نعم فاقض بيننا بكتاب الله وأئذني لي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (قل). قال إن ابني كان عسيفا على هذا فزني بامرأته وإني أخبرت أن على ابني الرجم فأتدبت منه بمانة شاة ووليدة فسألت أهل العلم فأخبروني أنما على ابني جلد مائة وتغريب عام وأن على امرأة هذا الرجم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله الوليدة والغنم رد وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام اعد يا أنيس إلى امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها). قال فعدا عليها فاعترفت فأمر بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجمت

⁵⁸ Muhammed b. Vaddâh el-Kurtubî (v. 289/901), *Kitâbun fîhi mâ câe fi'l-bida'*, (thk. Bedr Abdullah el-Bedr), Riyâd, 1996, s. 186.

⁵⁹ Yavuz Köktaş, *Günümüz Hadis Problemleri*, s. 288.

⁶⁰ Yavuz Köktaş, *Günümüz Hadis Problemleri*, s. 290.

⁶¹ Mehmet Sait Toprak, *İslami Gelenekte Kitabet Aleyhtarlığının Yahudi Menşei Meselesi*, s. 175.

sünnete dair bilgileri bir araya toplamayı düşünmesi, istişare ve istihare ettikten sonra vaz geçmesi olayında sarf ettiği sözler de onun kitab ve sünnet anlayışını ortaya koyacak mahiyettedir. Şunları söylemiştir: Ben hadisleri yazdırmayı istemişim. Hatırladım ki sizden önce bir millet, kitaplar yazmışlar, onlara önem vermişler ve Allah'ın kitabını terk etmişlerdi. Allah'a yemin ederim ki ben Allah'ın kitabını bir başka şeyle örtemem, ona gölge düşüremem.”⁶² Hz. Ömer'in sözünde “sizden öncekiler Allah'ın kitabını terk etmişlerdir” cümlesinde terk edilen nedir? Kutsal metinler midir, yoksa kutsal metinlerdeki hükümlerin uygulamaya dökülmemesi midir? Tahrif nokta-i nazarından kitâb-ı mukaddesi inceleyip Kur'ân ile mukayese yapan Necdet Çağıl bu konuda şunları söylemiştir: Kur'ân-ı Kerîm gibi Tevrat da müstakil bir metin olarak çok kapsamlı bir sözcük olan 'kitap' ifadesini tek başına karşılayabilecek manevi bir potansiyele hâizdir.⁶³ Necdet Çağıl çalışmasında, esas tahrifin lafız tahrifi değil mânâ tahrifi olduğu sonucuna varmıştır. Kur'ân öncesi Tevrat ve İncil gibi kitabların lafız olarak değil mânâ olarak tahrif olunduğunu söylemek metin merkezli değil, hüküm merkezli bir yaklaşımdır. Bu da el-kitâb'ın yazılı metinden çok 'hüküm' anlamına geldiği yolundaki tezimizi desteklemektedir.

İbn Kayyım el-Cevziyye bu konuyu şöyle izah eder:

“Kitâb ile sünnet arasında -hamd olsun- bir teâruz yoktur. Bu konu Kitâbullâh kavramının bilinmesiyle daha iyi bilinir ve anlaşılır. Hz. Peygamber'in “Allah'ın kitabında bulunmayan şartlar geçerli değildir”⁶⁴ sözündeki 'el-kitâb'dan murad, kesinlikle Kur'ân değildir. Çünkü insanların (akitlerde) ileri sürdüğü sahih şartların çoğu Kur'ân'da yer almamaktadır. Sahih şartlar, sünnet ile bilinir. Allah'ın kitabından maksadın Allah'ın hükmü demek olduğu da bilinen hususlardandır. Nitekim Allah Teâlâ 'kitâballahi aleyküm'⁶⁵ avetinde de Allah'ın kitabı, hükmü anlamındadır. Hz. Peygamber'in disleri kırma ile ilgili 'Allah'ın kitabı, kısastır'⁶⁶ sözünden maksat da Allah'ın hükmüdür. Allah'ın kitabı, Allah'ın kelâmına denildiği gibi hükmüne de denilebilir.”⁶⁷

İbn Kayyım'ın “sahih şartlar sünnet ile bilinir” demesinin bir anlamı bulunmamaktadır. Demek ki Kur'ân'da geçmeyen ama 'Allah'ın kitabı' şeklinde isimlendirilecek şeyler bulunmaktadır.

Kur'ân'da yer almayan ama Allah'ın hükmü anlamında Kitâbullâh'da yer alıp Hz. Peygamber'in uygulaması/sünneti ile bilinen uygulamalar arasında; (a) evli iken zina edenin recmedilmesi,⁶⁸ (b) recmedilenin cenaze namazının

⁶² Hatib Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm*, Dımaşk 1949, s. 49.

⁶³ Necdet Çağıl, *Kitab-ı Mukaddes'in Neyi Tahrif Edildi? Tahrif Olayının İçyüzü ve Arka Planı*, İstanbul 2016, s. 306.

⁶⁴ Muvatta, Itk, 14; Buhârî, Büyû, 73, Şürût, 13; Müslim, Itk, 8.

⁶⁵ Nisâ, 4/24.

⁶⁶ Buhârî, Sulh, 8; Müslim, Kasâme, 24.

⁶⁷ İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkîn*, I, 176.

⁶⁸ Buhârî, *Muhâribûn min ehli'l-küfri ve'r-ridde*, 6.

kılınması,⁶⁹ (c) başkasının zeker ve husyesini işlevsizleştiren kişinin diyet ödemesi,⁷⁰ (d) lanetlenen eşlerin ayrılması ve asla birleşmemeleri,⁷¹ Hz. Ebû Bekir (r.a.) zamanında içki had cezası kırk sopa olarak uygulandığı halde Hz. Ömer (r.a.) zamanında seksen sopa uygulanması⁷² gibi uygulamaları saymak mümkündür. Bilindiği üzere, içkiye uygulanan her iki ceza da Kur'ân'da geçmemektedir. Şâtîbî, içkiye had cezası uygulaması, Kur'ân'ın Mushaf haline getirilmesi gibi uygulamaların sahâbenin icma ile gerçekleşen sünnet anlamına geldiğini belirtir.⁷³

Sözlü olarak vahyedilmesine rağmen Kur'ân, kendinden ısrarla 'Kitâb' adıyla söz etmiştir.⁷⁴ Kur'ân'da ehl-i Kitab kullanımının Yahudiler ve Hristiyanlar anlamına geldiği daha çok En'am suresinin 156. Ayetinde geçen "عَلِمَ بِمَا فِي بَيْتِهِ مِنَ الْقُرْآنِ/Bizden önceki iki tâife" ifadesinden çıkarılmıştır.⁷⁵ Kur'ân'dan 'Kitâb' olarak söz edilmesinin kendi bağlamları içerisinde çok farklı anlamları olduğu kesindir.⁷⁶ Ehli Kitabı "herhangi bir kutsal kitabı (ya da metni) olanlar" şeklinde tanımlarsak, bu durumda yeryüzünde Ehli Kitab kategorisine girmeyen hemen hiçbir toplumun kalmadığı rahatlıkla söylenebilir.⁷⁷ Mecusiler dinsel öğretilerinin yer aldığı kutsal metinlere sahip oldukları halde ehl-i kitab sayılmamıştır. Kestiklerinin yenilmeyeceği ve hanımlarıyla evlenilmeyeceği, yalnızca cizye ödeyecekleri belirtilmiştir. İmam Ebû Yûsuf, Arap müşrikleri hariç putperest ve ateşperestlerden cizye alınabileceği, ancak ehl-i kitab dışındakilerin kestiklerinin yenilmesi ve kadınlarıyla evlenilmesinin caiz olamayacağını belirtmiştir.⁷⁸ Kitab ehli olmanın bir kutsal metni şeklen elinde bulundurmadan çok dindarlıkla ilgili olduğunu düşünüyoruz. Çünkü En'am 156. âyetin siyâkında bir dindarlık portresi ortaya konulmuştur:

(Ey Muhammed!) De ki: "Gelin, Rabbinizin size haram kıldığı şeyleri okuyayım: Ona hiçbir şeyi ortak koşmayın. Anaya babaya iyi davranın. Fakirlik endişesiyle çocuklarınızı öldürmeyin. Sizi de onları da biz rızıklandırırız. (Zina ve benzeri) çirkinliklere, bunların açığına da gizlisine de yaklaşmayın. Meşrû bir hak karşılığı olmadıkça Allah'ın haram (dokunulmaz) kıldığı canı öldürmeyin. İşte size Allah bunu emretti ki aklınızı kullanasınız."

⁶⁹ Nesâî, Cenâiz, 64: Abdurrazzak, *Musanef*, III, 536.

⁷⁰ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 97.

⁷¹ Ebû Dâvûd, Talak, 26.

⁷² Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, III, 153.

⁷³ Şâtîbî, Muvâfakât, IV, 4-6; Yavuz Köktaş, *Modern Zamanlarda Hadisi Savunmak*, İstanbul, 2017, s. 62-63.

⁷⁴ M. Mustafa el-A'zamî, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi: Eski ve Yeni Ahitle Karşılaştırmalı Bir Araştırma* (Çev: Ömer Türker-Fatih Serenli, İstanbul 2006, s. 105.

⁷⁵ Şinasi Gündüz, "Ehli Kitabın Kimliği Sorunu ve Ebû Hanife ile Çağdaşlarının "kitâb" Terimi Merkezli Yaklaşımları", *İslâmî Araştırmalar*, 2002, cilt: XV, sayı: 1-2 [Ebû Hanife Özel Sayısı], s. 243.

⁷⁶ Mehmet Sait Toprak, *Talmud ve Hadis*, İstanbul 2012, s. 39.

⁷⁷ Şinasi Gündüz, *Ehli Kitabın Kimliği Sorunu*, s. 243.

⁷⁸ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, Beyrut 1399/1979, s. 210.

Rüşdüne erişinceye kadar yetimin malına ancak en güzel şekilde yaklaşın. Ölçüyü ve tartıyı adalette tam yapın. Biz herkesi ancak gücünün yettiği kadarıyla sorumlu tutarız. (Birisinin hakkında) konuştuğunuz zaman yakınınız bile olsa adil olun. Allah'a verdiğiniz sözünü tutun. İşte bunları Allah size öğüt almasını diye emretti.⁷⁹ Ehl-i kitab olma aile hayatı ve can emniyeti gibi çok temel ilahi emirlerde büsbütün kayıtsız ve kurlsız olmama anlamında olabilir. Hz. Âişe'nin (r.anhâ) cahiliye dönemi nikâh çeşitlerini anlatan uzun bir hadisi vardır.⁸⁰ Bu hadis bize cahiliye döneminde iffet ve aile yapısı açısından müşriklerin -büsbütün kurlusuzluk- içinde olduklarını göstermektedir. Benzer bir anlatım o dönemde yaşayan Hristiyan ve Yahudiler için yapılmamıştır. Kaldı ki Müslüman erkeklerin ehl-i kitab kadınlarıyla evliliği konusu da şirke bulaşmış olmama şartına⁸¹ bağlanmıştır.

Sünnet, birçok hadiste de “Dindarlığın hayata tatbik edilmesi ve uygulanması” anlamında kullanılmıştır. Birkaç örneği burada sunmak istiyoruz. Hz. Peygamber “sünnet koymam için unuttur ve unutturulurum” buyurmuştur.⁸² Sünnet-i hasene ve sünnet-i seyyie tabirleri hadiste geçmiştir. Hz. Peygamber, sünnet-i hasene yapmayı övmüştür.⁸³ Hayra vesile olanın hayrı yapan ile aynı sevaba sahip olduğunu belirtmiştir.⁸⁴ “Nikâh benim sünnetimdir” buyurmuştur.⁸⁵ Yemenliler “bize sünneti ve İslâmı öğretecek kimse gönder” demişler. Hz. Peygamber de onlara “Ebû Ubeyde ümmetin emînidir” buyurmuştur.⁸⁶ Burada sünneti öğretme deyiminin geçmesi anlamlıdır.

Sahâbenin “Dindarlığın hayata tatbik edilmesi” anlamında uygulamaları bulunmaktadır. Meselâ Hz. Peygamber, Bilal'in (r.a.) her namazdan sonra abdestli iken bol miktarda nafilâ namaz kılmayı âdet haline getirmesini tenkit etmemiştir.⁸⁷ Hz. Hubeyb'in idam edilmeden önce iki rekât nafilâ namaz kılmayı sünnet edinmesini olumsuz karşılamamıştır.⁸⁸ Her namazda kıraat olarak önce ihlas suresini okumayı, sonra başka sure okumayı âdet edinen sahâbîyi tenkit etmemiştir.⁸⁹ Hz. Ömer bir defasında Mecusiler ile ilgili olarak cizye uygulaması yapıp yapmayacağı konusunda tereddüt yaşamıştı. Bu konuyu ashâb-ı kirâm ile istişare etti. Abdurrahman b. Avf (r.a.) Hz. Peygamber'in şu

⁷⁹ En'âm, 6/151-152.

⁸⁰ Buhârî, Nikâh, 37; Ebû Dâvud, Talâk, 33.

⁸¹ Mustafa Şentürk, “Kur'an'a Göre Ehl-i Kitâb İle Evlenme -Endülüs Tefsiri Örneği-”, *Dinlerde Nikâh (Tartışmalı İlmî Toplantı)*, İstanbul 2015, s. 187.

⁸² Mâlik, Muvatta', Sehv, 2.

⁸³ Müslim Zekât 69, İlm, 15.

⁸⁴ Buhârî, Edeb, 70; Müslim, İlm, 16.

⁸⁵ Buhârî, Nikâh, 1; İbn Mâce, Nikâh, 1.

⁸⁶ Müslim, Fedâilü's-sahâbe, 54.

⁸⁷ Buhârî, Teheccüd, 17, Fedâilü's-sahâbe, 23; Müslim, Fedâilü's-sahâbe, 108.

⁸⁸ Buhârî Cihâd, 167.

⁸⁹ Buhârî, Sıfetu's-salât, 24; Tirimizî, Fedâilü'l-Kur'an, 11.

hadisini nakletti: “Onlara (cizye hususunda) ehl-i kitâba uyguladığımızı uygulayın.”⁹⁰ Bu hadisin metninde “سنوا بهم سنة أهل الكتاب” cümlesi geçmektedir. Sünnetin tartışmasız ve doğrudan ‘uygulama’ anlamında kullanılmasına bu haber, çarpıcı bir örnektir.

Yukarıdaki ‘sünnet’ kullanımlarından çıkan sonuç şöyle özetlenebilir: Sünnet, dindarlığın hayata geçirilmesi ve uygulanmasıdır. Bununla birlikte sünnet, Hz. Peygamber’den bağımsız da değildir.⁹¹ ‘Kitab’, Allah’ın insanlardan somut, kurallı, ilkeli dindarlık talebi, sünnet de bunun uygulamaya dönüştürülmesidir.

VI. Kitâbullâh-Dindarlık İlişkisi

Kur’ân dindarlığı sadece talep etmemiş, insanların örnek alabileceği modelleri de ortaya koymuştur. “واذکر فی الكتاب /Kitabda zikret” cümlesi ile başlayan âyetlere işaret etmek uygun olur. Çünkü bu âyetlerin ortak yanı, önümüze dindarlık modelleri sunmasıdır. Hz. Meryem kendini Allah’a adanması yönüyle bir dindar kadın modelidir.⁹² Sadâkati test edilmiş (sıddîk)⁹³ bir babadan aldıklarını, sâdik bir insan olarak çocuklarına aktaran, ailesine namazı ve zekâtı emreden, Allah’ın râzı olacağı işler yapan Hz. İsmail de bir dindar erkek modelidir.⁹⁴ Hz. Mûsâ’nın⁹⁵ ve Hz. İdris’in⁹⁶ dindarlık biçimleri de zikredilmeyi hak eder. Kur’ân, kendini ‘zikr/ ذکر /dindarlaşmayı tetikleyecek bir uyarı⁹⁷ ve ‘ ذکر / hikmet yüklü uyarı⁹⁸ olarak nitelediği gibi, muhatabı olduğu insanların dindarlaşma sürecine girmesini ‘tezekkür/ تذکر /düşünüp öğüt almak⁹⁹ olarak nitelemiştir. Düşünüp öğüt alma bir dindarlaşma sürecinin başlangıcı olabilir. Sürdürülmüş dindarlıkların çoğunun bir ‘tezekkür’ ile başladığını söylemek yanlış olmaz. Kur’ân, bilmiyorsanız ilim ehline sorun dememiştir. Bilmiyorsanız ‘zikr/ ذکر’ ehline sorun demiştir¹⁰⁰. Sanki bilene değil, bildiklerini hayatına uygulayana sormamız istenmektedir.

Kur’ân’da günümüzde anlaşıldığı şekliyle birçok dindarlık örneği de geçmiştir. Melekleri insan sanıp onlara ahlâksız teklifte bulunmak isteyenlere Hz. Lut, “içinizde akli başında adam yok mu?”¹⁰¹ demiştir. Âyet metninde geçen

⁹⁰ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 430 (hadis no: 32650); Mâlik, *Muvatta’*, Zekât, 24.

⁹¹ Yavuz Köktaş, *Hadis ve Sünnette Oryantalist Yaklaşımlar*, İstanbul 2015, s. 80.

⁹² Meryem(19), 16.

⁹³ Meryem(19), 41.

⁹⁴ Meryem(19), 54-55.

⁹⁵ Meryem, 19/51.

⁹⁶ Meryem, 19/56.

⁹⁷ Hıcr 15/6, 9.

⁹⁸ Âl-i İmrân, 3/58.

⁹⁹ Fâtır, 35/37. (Tezekkür/ تذکر kelimesinin “düşünüp öğüt alma” şeklinde çevirisi Diyanet Kur’an Yolu meâlinden alınmıştır).

¹⁰⁰ Enbiyâ, 21/7.

¹⁰¹ Hûd, 11/78.

‘racülün raşid’ tamlamasını ‘dindar adam’ şeklinde anlamamıza engel bulunmamaktadır. Hz. Lut’un yaptığı bir dindarlık örneği, ahlâksız teklif sahiplerinin yaptığı ise bir dinden bağımsızlaşmadır. “Rabbim Allah’tır, dediği için mi bir adamı öldüreceksiniz?”¹⁰² sorusunu ölümü göze alarak sorabilmek de bir dindarlık refleksidir. Hz. Şuayb’ın (a.s.) “size yasakladığımı kendim yapmak niyetinde değilim”¹⁰³ cümlesi de bir dindarlık hamlesidir. Hz. Mûsâ ile Hızır kıssasının anlatıldığı âyetlerde “ve kâne ebûhümâ sâlihâ/babaları ise iyi bir adamdı”¹⁰⁴ ibâresi geçmektedir. Burada yetim çocukların, babalarının dindarlığının hatırına ilâhî yardıma mazhar oldukları anlatılmıştır. Dindarlığın Allah katında bir değer ifade ettiğini anlamak dindarlığın da bir değer olduğunu anlamaya götürür. Dindarlığın bir değer olduğunu önce kendimizin kabul etmesi bizi şekilci dindarıktan da korur. Şu âyette şekilci dindarlaşma tenkit edilmiştir:

“Yüzlerinizi doğuya ve batıya çevirmeniz erdemlilik (dindarlaşma) değildir. Asıl erdemli kişi (dindar kişi) Allah’a, âhîret gününe, meleklerle, kitaba ve peygamberlere iman eden; sevdiği maldan yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, yardım isteyenlere ve özgürlüğünü kaybetmiş olanlara harcayan; namazı kılıp zekâtı verendir. Böyleleri anlaşma yaptıklarında sözlerini tutarlar; darlıkta, hastalıkta ve savaş zamanında sabrederler. İşte doğru olanlar bunlardır ve işte takvâ sahipleri bunlardır.”¹⁰⁵

Kur’ân şekilci dindarlığı tenkit etmekle kalmamış samimi ve doğru dindarlığın nasıl sergilenmesi gerektiğine işaret etmiştir:

“Müslüman erkekler, müslüman kadınlar; mümin erkekler, mümin kadınlar; ibadet ve itaat eden erkekler, ibadet ve itaat eden kadınlar; özü sözü doğru erkekler, özü sözü doğru kadınlar; sabreden erkekler, sabreden kadınlar; gönlünü ibadete vermiş erkekler, gönlünü ibadete vermiş kadınlar; (Allah için) yardım yapan erkekler, yardım yapan kadınlar; oruç tutan erkekler, oruç tutan kadınlar; iffetlerini koruyan erkekler, iffetlerini koruyan kadınlar; Allah’ı çokça anan erkekler, çokça anan kadınlar; işte bunlar için Allah büyük bir ödül hazırlamıştır.”¹⁰⁶

Kur’ân’da “Sabredenler, sâdık olanlar, duâ edenler, infâk edenler, seher vakitlerinde istiğfarda bulunanlar”¹⁰⁷ övülmüştür. Bu ayetlerden şunu anlıyoruz: Samimi dindarlık kulluk kavramı ile ilgilidir. Kulluk tüm davranışlarında Allah’ın rızasını temel hareket noktası kabul etmekle başlayan bir süreçtir. Dindarlığın karakteristik vasfı da yapılan davranışın Allah’ın rızasını kazanma sâikiyle yapılmış olmasıdır. Herhangi bir davranış, insanların beğenisini de çekebilir, takdir de görebilir. İnsanların beğenisini çeken ve övgüyle karşılanan her davranışın ‘dindarlık’ olarak nitelenmesi tartışmalıdır. Dindarlık anla-

¹⁰² Mü’minûn, 40/28.

¹⁰³ Hûd, 11/88.

¹⁰⁴ Kehf, 18/82.

¹⁰⁵ Bakara, 2/177.

¹⁰⁶ Ahzâb, 33/35.

¹⁰⁷ Âl-i İmrân, 3/17.

mında kulluğun sürdürülebilirliği ferdî ve içtimâî iki hassasiyeti gerektirir. Birincisi takvâ hassasiyetidir ki ferdî hayatımızda bizi harama düşmekten ve dindarlığımızı zedelemekten korur. İkincisi “dindarlığı bir değer olarak kabul eden insanlarla birlikte olmak ve dindarlıkta yardımlaşmak” denilebilir. “Ey iman edenler, Allah’tan korkun (takvâli olun) ve sâdiklarla beraber olun”¹⁰⁸ âyeti bu iki hassasiyete işaret etmektedir. “İyilik ve takvâda yardımlaşın, günah ve düşmanlıkta yardımlaşmayın”¹⁰⁹ âyeti de dindarlığın toplumsal destekle yaşayabileceğine işaret eder. Kaliteli ve bilinçli bir dindarlık dince belirlenmiş önceliklerle de ilgilidir.¹¹⁰

Bir davranışın dindarlık sayılabilmesi için o davranışta, kendini Allah’a yaklaştırma ve onun rızâsını kazanma gibi bir yanının bulunması beklenir. Bu nokta bizi “Allah bizden ne istiyor?” sorusunun cevabını aramaya sevk eder. Allah’ın insanlardan gerçekte ne istediği sorusu bizi el-kitâb/Kitâbullâh kavramına götürür. Allah insanla vahiy yoluyla konuşmuştur. Vahiy Allah’ın irâdesinin söz şeklinde insana ifâdesidir.¹¹¹ Elde edilmiş yakîni bir bilgi olarak vahyin normatif ve hitâbî olan kısmı el-kitâb/Kitâbullâh’dır. İslâm kültürünün doğuşuna şahit olan ilk on yıllar, bu el-Kitab’ın vücut bulduğu yıllardır.¹¹² Kitâbullâh, Kurân’a dendiği gibi Allah’ın kulları hakkındaki farz ve hükümlerine de denir. “كتاب الله عليكم” Allah’ın farzı ve hükmü demektir.¹¹³ el-Kitâb, Allah’ın mesajı, Allah’ın hükmü demektir.¹¹⁴ el-Kitâb’da Allah’ın bizden istediği ve hayatımızı düzenleyen ilke, kural ve yasalar vardır. Kitâbullâh’ın içeriğine ‘hudûdullah/Allah’ın sınırları’ da diyebiliriz. Allah’ın sınırlarını uygulamak da kulluk ya da dindarlaşma ile gerçekleşmektedir. Allah’ın sınırlarının hayata geçirilmesi, ete kemiğe bürünmesi iyi örnekler görerek gerçekleşir. Önceki dindarlaşma biçimleri anlamında ‘sünnet/sünen’ bizim de dindarlaşma biçimimize işâret olabilir. İnsanlar kendi dindarlıklarının ne şekilde olacağını belirlerken, önceki dindarlaşma biçimlerini de göz önünde bulundurmaları doğaldır. el-Kitâb, tüm zamanlardaki dindarlaşma biçimlerinin üstünde bir kutsal tema kurma, ya da ilahî bir sâikle kendini değiştirme, terbiye olma ikliminin kurucusudur. el-kitâb’a sadece ‘kurucu metin’ dersek onu epistemolojinin dar bir alanına hapsedmiş oluruz. el-Kitâb, dinamik, estetik, teolojik ve ontolojik bir olgudur.

¹⁰⁸ Tevbe, 9/119.

¹⁰⁹ Mâide, 5/2.

¹¹⁰ İsmail Lütfi Çakan, *Ümmet Risalesi*, s. 89.

¹¹¹ Ramazan Altıntaş, “Mevlânâ’da Dindarlık Tipolojileri”, *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, 2008, sayı: 10, s. 82.

¹¹² Mehmet Emin Özafşar, “Rivâyet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim’in el-Câmiu’s Sahih’i”, *AÜİFD*, 1999, c. 39, s. 287.

¹¹³ Aynur Uraler, “Sünnetin Kaynağı Üzerine Bazı Tesbitler”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2006, c. 4, sayı: 2, s. 95-96.

¹¹⁴ Ömer Aydın, *Kur’an ve Kelâm*, <https://www.youtube.com/watch?v=-A1CXaqqJQ4>, erişim: 18.05.2017.

Bu anlatılanlardan hareketle el-Kitâb ifadesinin (a) hitâbî bir üslupla geldiğini, (b) normatif olup, emir ve yasaklar ihtivâ ettiğini, Şâri' Teâlâ'nın sınırlarını (hudûdullâh) bildirdiğini, (c) amelî değil nazârî olup, ilkeler belirleyerek, yapılması gerekenleri ifade ettiğini söylemek mümkündür.

İslâmî dindarlaşmayı müslümanın Allah ile iki tarafında birbirinden râzı olduğu,¹¹⁵ nitelikli ilişki diye tanımlarsak 'dindarlığın sürdürülebilirliğinin ilkeleri' el-kitâb/Kitâbullâh; 'uygulanmış dindarlık' da 'sünnet' olarak açıklanabilir. İçinde pratikliğin bulunmadığı bir sünnet tanımı ne kadar tam olabilir? Çünkü pratiklik ve uygulamaya dönük oluş sünnetin karakteristik özelliğidir. Bu açıdan sünnet, kılınmış namaza, ödenmiş zekâta, edâ edilmiş hacca benzetilebilir. Bu örneklerden namazı ele alalım. Kıldıktan sonra eksiklerimizi görmüşsek bir sonraki namazda tafafisine gitmemiz gerekir. 'Ta'dil-i erkânı daha iyi yapsaydım', 'secdelerimde daha duyarlı olsaydım' dememizin kılınmış namaza bir faydası olmaz. Gelecekte kılacağımız namazlara faydası olabilir. Çünkü sünnet, temenni edilmiş dindarlık değil, 'uygulanmış dindarlık'tır. "Bundan sonra daha dikkatli namaz kılmalıyım" demek, uygulamaya dökülmediği sürece dindarlaşma anlamında sünnete katkı sağlamaz. İnsan zihni genellikle muhayyilesinden geçen şeyin, tahayyül ettiği gibi gerçekleşeceğini düşünür. Hakikat bundan tamamen farklıdır. Her tahayyül edilenin gerçekleşebilirliği söz konusu değildir. Bir şeyin tahayyül edilebilirliği ve hatta kolaylığı 'gerçekleşmeyi' getirmez. Teorik ile pratik arasındaki boyut farkı, sanal ile reel arasındaki fark gibi köklü ve karakteristiktir. İnsanların çoğu bunun farkında değildir. Sünnet, islâmî dindarlığın kendini gerçekleştirmesi ve uygulamaya dönüşmesidir. İlâhî hitaptaki normatifliğin 'örneklige' dönüşmesidir. İlâhî hitaptaki normatifik sünnette bir forma dönüşür. Sünnetin bizâtihî kendinde bir normatifik yoktur. Normatif gibi görünen şeyler el-kitâb/Kitâbullâh'tan kaynaklanır. Kitâbullâh'ın Kur'ân'dan ibâret olmadığını yukarıda belirtmiştik. Sünnetullah'ın değışmezliğı de kendi kendine bağımsız bir olgu olmayıp Kitâbullâh'ın değışmezliğı ile ilgilidir. Kitâbullâh'ın değışime açık olanı ve olmayanı ayrı bir çalışmanın konusudur. Burada belirtmek istenen sünnetullah'ın Kitâbullâh'ın tezâhürü olduğundan mâadâ, birbiriyle bütünlük arz ettiğidir.

Kitâbullâh, dindarlık disiplininin Allah tarafından belirlenmesidir. Bu belirleme salt metinsel bir olgu değildir. 'el-kitâb', Allah'ın 'yasa', 'ilke' ve 'kural' koyuculuğudur. Kaynağı 'ümmül-kitâb'dır. Ümmü'l-kitâb, hem bütün varlık kanunlarının kaynağı, hem de gönderilen bütün kutsal kitapların kaynağıdır. Kitâbullâh Kur'ân ile 'es-sünne' de nebevî sünnetle sınırlı değildir. Kitâb'a bağlılıktan, Allah'ın yasa, ilke ve kurallarının tamamının oluşturduğu 'terbiye iklimine' teslim oluşa benzeyen bir bağlılığın anlaşılması daha uygun olacaktır. Bu bağlılığı kabul eden kimseye 'kul' denir. Kulluğu kabul, bir dindarlaşma tercihidir. İslâma giriş, kulluğu kabule giriş anlamını taşır.

¹¹⁵ Beyyine, 98/8.

Kulluk ile ilgili Bakara suresinin 221. ayetinde mü'min ve müşrik kavramlarının kullanımları dikkat çekicidir. 'emetün mü'minetün/أمة مؤمنة' tamlaması çoğunlukla 'mü'min cariye' şeklinde tercüme edilse de 'Allah'a bağlanmış kadın' şeklinde bir tercüme¹¹⁶ de bulunmaktadır. Nitekim 'emetun/أمت' kelimesinin 'Allah'ın kadın kulu' anlamında kullanıldığı sünnetten deliller mevcuttur. Sözelimi; Allah Resülü'nden naklen İbn Ömer'in (r.a.) "Allah'ın kadın kullarını mescitlere girmekten menetmeyin,"¹¹⁷ hadisi, Ebû Hüreyre'nin (r.a.) "Sizden hiç kimse kölem ve cariye demesin. Hepiniz Allah'ın kullarısınız, hanımlarınız da Allah'ın kadın kullarıdır..."¹¹⁸ hadisi, İyas b. Abdullâh b. Ebû Zübâb'ın (r.a.) "Allah'ın kadın kullarını dövmeyiniz..."¹¹⁹ hadisinde söz konusu ifadeler bu manada geçmektedir.

Metinleri de verilen bu üç rivâyette 'emetün/أمت' kelimesinin çoğulu olan 'imâellâh/إماء الله', "Allah'ın kadın kulu anlamına gelmektedir. Bu anlattıklarımızdan şu sonuçlar çıkarılabilir:

Ayetten sadece Allah'a bağlanmış kadın ve erkek kulların birbiriyle evlenmeye daha layık oldukları anlaşılmamaktadır. Bunun dışında şu mananın da anlaşılması mümkündür: Müşrik kavramının epistemolojik antonimi (zıt anlamlısı), muvahhid olmakla birlikte ontolojik antonimi 'kul'dur. İnsanların hepsi kulluk görevleri açısından imtihan olunurlar. Mü'min ya da müşrik oluş, epistemolojik bir sonuç değil, ontolojik bir var oluştur.

Zikredilen ayetin sonunda "Onlar (müşrikler) ateşe çağırılır, Allah ise izniyle, cennete ve bağışlanmaya çağırır" buyrulmaktadır. Bu açıdan bakıldığında müşriklik; ilkesizlik, kuralsızlık, yasadızlık anlamında 'kitapsızlık'tır. Bu manada kitapsızlık da 'dindarlaştırma' sürecinin reddedilmesidir. Mümin olma hali dindarlaştırma sürecini kabulü anlamını da taşır. Çünkü iman, Allah'ın hayatımıza müdahalesi ve bu müdahalenin bizde meydana getireceği değişimin kabulünü de kapsar. Bu müdahaleyi kabul eden erkek ve kadınlar, 'kul' sıfatı ile farklılaşır, temayüz eder ve ayrı bir değer kazanır.

Burada ehl-i kitap oluş ile ilgili bir hususa işaret etmek uygun olacaktır. Ehl-i kitâb olma, ontolojik olarak ilahi ilke, kural ve yasaları kabul ile ilgilidir. 'Ehl-i kitap oluş' ve 'müşriklik/şirk' sanki ayırım noktasıdır. Müşriklik, ilahî

¹¹⁶ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meâl-Tefsir*, I-III, (çev.: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İstanbul 1999, c. 1. s. 65.

¹¹⁷ Buhari, Cumua, 11; Müslim, Salât, 136.

عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تمنعوا إماء الله مساجد الله.

¹¹⁸ Müslim, Elfâz, 13.

عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تقولن أحدكم عبدي وأمتي كلكم عبيد الله وكل نسائكم إماء الله ولكن ليقل غلامي وجاريته وفتاتي.

¹¹⁹ Ebû Dâvûd, Nikâh, 43; İbn Mace, Nikâh, 51.

عن إياس بن عبد الله بن أبي ذباب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "لا تضربروا إماء الله" فجاء عمر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ذترن (معناه سوء الخلق والجرأة على الأزواج) النساء على أزواجهن فرخص في ضربهن فأطاف بأل رسول الله صلى الله عليه وسلم نساء كثير يشكون أزواجهن فقال النبي صلى الله عليه وسلم "لقد طاف بأل محمد نساء كثير يشكون أزواجهن ليس أولئك بخياركم."

ilkeler/el-kitâb doğrultusunda dindarlaşmayı 'kabul etmeme', kulluğu reddetme iken ehl-i kitâb, hayatının herhangi bir döneminde de olsa bu ilkeleri kabul etmeye tekâbüle eder. Bu açıdan bakıldığında 'ehl-i kitâb' dindarlaşmayı kabul etmiş insanlar topluluğudur diyebiliriz. Başlangıçta bu dindarlaşma kabul edildiği halde 'sürdürülmemiş' olabilir.

Ehl-i kitâb'ın Hz. Peygamber'i kendi öz oğullarını tanıır gibi tanıdıklarını belirten ayette¹²⁰ 'يعرفون' fiili kullanılmıştır. Masdarı 'Ma'rifet/ معرفة' olan bu fiilin ontolojik bir anlamı vardır. Ma'rifet, epistemik bir tanıma değil, ontolojik/fitrat ile ilgili bir tanımadır. Gündelik hayatımızda bir insanı tanıırken de onunla ilgili elde ettiğimiz bilgilerin 'kesinliğine' bakmayız, onun bizzat varlığına, kişiliğine ve karakterine bakarız.

Vahiyden neş'et etmiş bulunan el-kitâb, insanları parçalara bölünmekten kurtaran, akraba ile ilişkileri sağlamlaştıran bir disiplin anlamını taşımaktadır. Bu teorik disiplinin pratiğe dökülmüş hali de sünnet olmaktadır. Sünnet, kitâbî/ilâhî karakter taşıyan davranışların bir kalıpta toplanmasıdır. Sünnet kimi ve neyi toplar? Psiko-kültürel bakımdan insanı toplar, hayatı toplar, cemiyeti toplar, kalbi ve zihni toplar.

Sonuç olarak el-kitâb/Kitâbullâh, Allah'ın insanlardan gerçekte ne istediği sorusunun cevabıdır. İnsanlar bu soruya dindarlaşma ile karşılık verirler. Dindarlaşma el-kitab ile olmaktadır. Dindarlaşmanın kabulü ilahi ilkelerin kabulü ve kulluğun başlangıcı olmaktadır. İnsanların el-kitab'a verdikleri karşılığın peygamberlerin getirdiği örneklige uygun olması gerekir. Çünkü peygamberler bu cevabın nasıl verileceğini davranışlarıyla ortaya koymuşlardır. Peygamberler, isteneni hayata geçirme ve uygulamayı 'kemâli' ile yapmışlardır.

Modern bazı çalışmalarda 'kurucu metin' gibi isimlendirmeler metinler üzerinden dindarlaşma vurgusunu çağrıştırmaktadır. Bütün peygamberlerin de temel amacı öncelikle tarihe metinler bırakmak değil, görevlendirildikleri toplumlarda yeni bir gelenek ve hayat tarzı oluşturmaktır.¹²¹ İnsanların dindarlaşma biçimlerine protesto anlamını taşıyan çıkışların belirli bir anlamı olabilir. Tarih, güzel dindarlaşma biçimlerine sahne olduğu kadar, yanlış ve sahte ve samimiyetten yoksun dindarlaşma biçimlerine de sahne olmuştur. Hurafeci, şekilci ve gösterişçi dindarlaşma biçimlerine olan tepkinin tezâhürü salt metinler üzerinden bir dindarlaşma düşüncesi, tartışılmış hesabı verilmiş bir konu değildir. Metinler üzerinden dindarlaşmanın pratikliğinde sorunlar bulunmaktadır. Çünkü metinler üzerinden dindarlaşma söylemleri yorum kaosuna neden olabilmektedir. Yaratıcımız bizden yorum kaosu değil, saf ve samimi dindarlık istemektedir.¹²²

el-kitâb hem Allah'ın insanlardan ne istediğinin cevabını teşkil ettiği gibi,

¹²⁰ Bakara, 2/146; En'âm, 6/20.

¹²¹ Selahattin Polat, "Din, Vahiy ve Peygamberlik Işığında Hadis ve Sünnetin Mahiyeti", *Kutlu Doğum İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Sempozyumu*, 2001, s. 15.

¹²² Zâriyât, 51/56.

bu isteğin gerçekleşme oranı nispetinde bunun sonuçlarını insanın müstakbel kaderinde görmesini de anlatır. Çünkü Kitâbullâh ilme dayanır.¹²³ Şimdi ilim olarak el-kitâb üzerinde duralım.

A. İlim Olarak el-Kitâb/Kitâbullâh

Kur'an'da ilim çoğunluk itibariyle Allah'a nisbet edilmiştir. "ancak âlimler akleder"¹²⁴ âyeti 'akletme' şartına bağlı olarak insana da nisbet edilebileceğine işaret eder. Okunan tertemiz sahifelerin içinde değer bildiren ilkeler¹²⁵ bulunur. Sözlü kültür sahiplerinin (ümmilerin) kitâbdan anladıkları kesin bilgiye dayanmayan tahminî şeylerdir.¹²⁶ Kitâbullâh açısından aşağıdaki konular da ilme dayanır ve ilimle öğrenilir:

Kişinin annesi, kızı, kız kardeşi gibi yakınlarıyla evlenmesinin yasak oluşu Allah'ın kitâbındandır (kitâbellâhi aleyküm)¹²⁷. Akrabalığın önceliği de kitâbda yazılı bir ilkedir.¹²⁸ Allah yolunda fedâkârlığa sevap yazılacağı ilkesi de kitâbda yazılıdır.¹²⁹ Rahmeti kendine farz kılması kitabda kayıtlıdır.¹³⁰ Allah'ın mesajını taşıyanların mağlup olmayacağı da kitabda yazılıdır.¹³¹ Öldürme olaylarında kısâs ilkesi kitabda yazılıdır.¹³² Ölmeden önce kişinin yakınlarına vasiyet edebilmesi kitabda yazılıdır.¹³³ Vakitleri belirlenmiş olarak namazın farz kılınması kitabda yazılıdır.¹³⁴ Orucun farziyeti kitâbda yazılıdır.¹³⁵ Kişinin nikâhlı hanımıyla cinsel birlikteliğinden Allah'ın kendisine takdir edeceği¹³⁶ çocuğu isteyebilmesi kitâba dayanmaktadır. Allah yolunda savaşmanın farz kılınması kitâba dayanmaktadır.¹³⁷ Erkeklerin isteksizliği ve vermek istemeyişlerine karşı kadınlarla ilgili erkekleri bağlayan hükümler ve onların hukûkuna riâyet,¹³⁸ kitâbda yazılıdır. Bir insanı öldürmenin bütün insanları öldürmek gibi sayılması kitâbda yazılıdır.¹³⁹ Yapılan vaaz ve tavsiyelerin en güzeline tâbi

¹²³ A'râf, 7/52.

¹²⁴ Ankebût 29/43.

¹²⁵ Beyyine, 98/3.

¹²⁶ Bakara, 2/78.

¹²⁷ Nisâ, 4/24.

¹²⁸ Enfâl, 8/75.

¹²⁹ Tevbe, 9/120.

¹³⁰ En'am, 6/12.

¹³¹ Mücâdele, 58/21.

¹³² Bakara, 2/178.

¹³³ Bakara, 2/180.

¹³⁴ Nisâ, 4/103.

¹³⁵ Bakara, 2/183.

¹³⁶ Bakara, 2/187.

¹³⁷ Bakara, 2/216.

¹³⁸ Nisâ, 4/127.

¹³⁹ Mâide, 5/32.

olunması kitâbda yazılıdır.¹⁴⁰ Önceki kitâblar ile Kur’ân arasındaki benzerlikler, Hz. Muhammed’e inen kitâbın kendinden öncekileri tasdik ettiğini¹⁴¹ gösterir. Ehl-i kitâb Kitâbullâh’ı arkalarına atmışlardır.¹⁴² Attıkları şey kutsal metinler değil, içerdiği ilkelerdir. Kitâb hakkında ihtilaf, haktan uzaklaşma nedeni¹⁴³ kitâb, fitrat-ı selîmenin kabul edebileceği epistemolojik olmaktan çok ontolojik (fitrî) ilkeler bütünüdür.¹⁴⁴ İnsan kiminle otursa ondan etkilenir, bu da Allah’ın kitâbında yazılı bir psikolojik yasadır.¹⁴⁵

Yukardaki ayetlerden şunu anlıyoruz: Kitâbullâh ‘ilim’ ile bilinir. Kur’ân bu ilmin kapsamını ve çerçevesini sunmuştur. Kitâbullâh’ın kaynağı ümmü’l-kitâbdır.¹⁴⁶ Ümmü’l-kitâb’daki içerik içinde değişenler olduğu gibi, değişmeyenler de vardır.¹⁴⁷ Ümmü’l-kitâb ile levh-i mahfuzun kastedildiği söyleyen¹⁴⁸ bulunmakla birlikte bu konudaki bütün yorumların zanna dayanmadığı söylenemez.

İnsanlardan talep edilen ilahi isteklerin karşılık bulması iki şeye ihtiyaç duymaktadır.

1- Bu isteklerin ‘kemâli’ ve pratik hayata dökülmesinin insanlara gösterilmesi lazımdır.

2- Bu isteklerin (emr edilenin) hayata geçirilmesinde ‘tamamlayıcı uygulamaları’ da gerekmektedir. Tamamlayıcı uygulama kavramsallaşması nebevî sünnetin vücut ifade eden yüzünün yanında nedb ifade eden yüzünü akla getirmektedir. Hayatın değişken yapısı ve detayları, “emredilenin hayata geçirilebilirliği ile ilgili tamamlayıcı uygulamaları” zorunlu kılmaktadır. Bunun örneklerine girmek istemiyoruz. Çünkü bu konu “Bağlayıcılık Yönü ile Hz. Peygamber’in Fiilleri” başlığına girmektedir. Amacımız, üzerinde birçok çalışmanın da yapıldığı bu konuya girmek değildir. İşaret etmek istediğimiz şey sadece şudur: İlk üç asırdaki hadis ve sünnetin oluşum sürecini, hitâb-ı ilâhî olan kitâb-ı ilâhî’nin hayata geçirilmesinde Hz. Peygamber’in örneğinde “emr olunanı hayata geçirmede gerekli olan tamamlayıcı uygulamaların” derlenip toparlanması olarak görmek yanlış olmaz. Hz. Peygamber kendisine emr edileni kemâliyle uygulamıştır. Emr olunanın kemâli ile ifâsı için gerekli olanı da uygulamıştır. Bir dindarlık modeli olarak bu uygulamalar, sonraki nesiller için de düşünüp öğüt alma, ders çıkarma, hayatına emr edilen doğrultusunda şekil verme misyonunu fazlasıyla taşımaktadır.

¹⁴⁰ A’raf, 7/145.

¹⁴¹ Bakara, 2/89.

¹⁴² Bakara, 2/101.

¹⁴³ Bakara, 2/176.

¹⁴⁴ Bakara, 2/177.

¹⁴⁵ Nisâ, 4/140.

¹⁴⁶ Zuhruf, 43/4.

¹⁴⁷ Ra’d, 13/39.

¹⁴⁸ Hidayet Aydar, “Kur’an’da Kitap Kavramı ve Bir Kitap Olarak Levh-ı Mahfûz”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sayı: 2, s. 111.

B. Kader Olarak el-Kitâb/Kitâbullâh

Kitâbullâh-sünnetullah bütünlüğü kavranmadan kitâb-sünnet bütünlüğünü konuşmaya geçmemek gerekir. Kitâbullâh, ilahî ilkeler, sünnetullah da bu ilkelere bağlı ilâhî uygulamalardır. Birincisi ‘teorik öz’, ikincisi, teorik öze dayanan ‘ilâhî pratik’ olarak vasıflanabilir. Kitâbullâh-sünnetullah ilişkisi ilâhî olanın yine ilahî olanla ilişkisidir. Kitâb-sünnet ilişkisi ise ilâhî olanın insanî olanla ilişkisiyle ilgilidir. Birincisi simetrik bir ilişki, ikincisi, asimetrik bir ilişkidir. Birincisinde ilahî olanın ilahî olanla ilişkisi, ikincisinde ilahî olanın insanî olanla ilişkisi söz konusudur. İlâhî emir ve yasaklara uymada insanlar değişkenlik gösterir. ‘Teorik öz’ anlamında Kitâbullâh’ın ilâhî bir uygulaması olarak ‘sünnetullah’ mükemmel olarak adlanmayı hak ettiği halde, Allah’ın istekleri (emir ve yasakları) ile ilgili insanların uygulamaları anlamında ‘es-sünne/sünen’, mükemmel olarak adlanmayı hak etmez. İnsanların önceki uygulamaları, sonraki uygulamalarının da habercisi ve işareti olabilir. Perşembenin geleceği çarşambadan belli olabilir. İnsanın yetmişinde ne olacağının işareti yedisinden belli olabilir. İnsanın yedi yaşından itibaren yaptığı uygulamalar, yetmişinde ne olacağının hazırlıkları olabilir.

el-Kitâb’ın Kur’ân’daki kullanımlarını dindarlık açısından ele aldığımızda üç şeyi görürüz:

- a) Kulun Allah ile nitelikli ilişkisi anlamında ‘dindarlık’ için olması gerekenler
- b) Bu ilişkide olması gerekenlerin ‘gerçekleşmesi’ durumunda vukû bulacak olan sonuçlar
- c) Bu ilişkide olması gerekenlerin ‘gerçekleşmemesi’ durumunda vukû bulacak olan sonuçlar

Tüm canlı varlıklar Kitâbullâh’ın kapsama alanındadır. Allah’ın yaşayış ilkelerini yazarak belirlemediği hiçbir canlı yoktur¹⁴⁹. Kader, Allah’ın kitâbında yazılıdır.¹⁵⁰ Kitâbın yani ilahî kayıt ve yazgının bir kısmı bir kısmından önce gerçekleşmiş olabilir. Bu durumda önceki ‘kayıt ve yazgı’ geçerli olur.¹⁵¹ Yeryüzünde Allah’ın dinini hâkim kılınma yönünde mesafe alınmadan Bedir gazvesi sonrasında Müslümanların müşrik esirlerini fidye karşılığı serbest bırakmaları üzerine ilahî ikaz gelmiştir. Müslümanlar sebkât eden yazıya (kitâba) istinâden affedilmişler. İlahî uyarılara yüzünü çevirenin hidâyetten mahrum bırakılması da kitâbda yazılıdır.¹⁵² Sevgisini Allah ve rasülüne savaş açanlara değil, Müslümanlara gösterenin kalbine imanın yazılması¹⁵³ da Kitâbullâha göre olmaktadır. Dünyada yanlış yapan, başkasına zulmeden kimseler

¹⁴⁹ En’âm, 6/38.

¹⁵⁰ Tevbe, 9/51. “قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ”

¹⁵¹ Enfâl, 8/68.

¹⁵² Hacc, 22/4.

¹⁵³ Mücâdele, 58/22.

kitâbdan nasibini alır.¹⁵⁴ Kitâb'a sarılan, kendini ve toplumu düzeltmek için uğraşanların ameli zayi olmaz.¹⁵⁵

Bu açıdan bakıldığında Kitâbullâh karşısında 'sünnetullah' kavramlaşması, kaderle ilgili bir sonuç gibi görünmektedir. 'Sünnetullah' tabirini, insan iradesinden bağımsız toplumsal yasalar ve otonom bir mekanizma olarak değil, "İnsan şöyle yaparsa bunun kaçınılmaz sonucu şu olacaktır" şeklinde bir ucu insana bağlı bir ilahi nizam olarak anlamak daha uygun görünmektedir.¹⁵⁶

Bu yazılanlardan şu sonuçlara ulaşmak mümkündür: Allah Teâlâ nitelikli dindarlaşmanın ilkelerini ortaya koymuştur. Dindarlığımızı sağlamamız ve sürdürmemiz için Allah'ın kitâbına uymamız gerekir. Allah'ın bizim için belirlediği el-kitâb'ın içinde yapmamız gerekenler bulunduğu gibi, yapmadığımız takdirde başımıza gelecek olan âkıbet de bulunur. Kitâbullâh-sünnetullah ilişkisini anlamlandırılmadan insanın Allah ile 'sonsuz yürüyüşü' demek olan kaderin anlamlandırılması mümkün olmaz.

VII. Hikmet ve Dindarlık İlişkisi

Dindarlığın sürdürülebilirliği, belirli bir anlayış, kavrayış ve duygu birikimini de gerektirir. Bu açıdan Kitâb ile hikmet birbirini tamamlar.¹⁵⁷ Birincisi 'ne', ikincisi 'niçin' sorusunu cevaplar. Okunan âyetlerin içinde ilkeler (el-kitâb) ile bu ilkelerin esbâb-ı mücibesi (hikmeti) bulunur.¹⁵⁸ Dengeli dindarlık anlamında 'adâlet', hikmetle elde edilir¹⁵⁹. Kitâbı ve hikmeti öğreten rasul,¹⁶⁰ Hz. İbrahim'in duâsıdır. Emir ve yasakların fayda ve zararlarıyla birlikte anlatımı ya da emir ve yasak içermeyen bilgiler 'el-hikmet' kavramı içinde yer alır. Sağlam bir dindarlık anlayışının oluşması hikmetin insan kişiliğinde yerleşmesi ve kökleşmesine bağlıdır. Eşyanın hakikatlerini olduğu gibi bilmek ve gereğine göre amel etmek manasındaki hikmetin¹⁶¹ zıt anlamı, aklın gereğine aykırı düşen amel anlamında 'sefeh' olarak gösterilmektedir.¹⁶²

Kur'an'da hikmet kavramının kullanımı birçok şekilde gelmiştir. Emir ve yasakların, fayda ve zararları ile birlikte verildiği ve bunun hikmet olarak adlandırıldığı olmuştur.¹⁶³ Bazan da Hz. Lokman'ın oğluna öğütlerinde olduğu gibi emir ve yasakların anlam derinliğine, bir Müslüman şahsiyetini teşekkül

¹⁵⁴ A'râf, 7/37.

¹⁵⁵ A'râf, 7/170.

¹⁵⁶ Selahattin Polat, "Hz. Peygamber'in Sünneti ve Değişim", *Sünnet Sosyolojisi*, 2013, s. 16.

¹⁵⁷ Bakara, 2/231.

¹⁵⁸ Bakara, 2/151.

¹⁵⁹ Hadi Ensar Ceylan, "İbn Sinâ ve Fıkıh: Şeriatın Hikmet Boyutu", *Diyanet İlmî Dergi*, 2014, c. 50, sayı: 1, s. 120.

¹⁶⁰ Bakara, 2/129.

¹⁶¹ Emrullah Yüksel, "İlâhî Fiillerde Hikmet", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1988, sayı: 8, s. 71.

¹⁶² Emrullah Yüksel, "İlâhî Fiillerde Hikmet", s. 44.

¹⁶³ İsrâ, 17/23-39.

ettirmedeki merkezi rolüne işaret edilmiştir.¹⁶⁴ Şâri' Teâlâ'nın insana çizdiği sınırlar, o sınırları yapıp yapmamanın ötesinde engin bir anlam ikliminde verilir.¹⁶⁵

Hikmete, insandaki hakkı batıldan, doğruyu eğriden, güzeli çirkinden, kâri zarardan, iyiyi kötüden ayırabilme yeteneği anlamı da verilmiştir.¹⁶⁶ Hikmet, insanı iyi olana yönlendirir, çirkin ve yanlış olandan sakındırır.¹⁶⁷ Hikmet, insanı hakka ve hakikate ileten işlerin ve olayların inceliklerine ve sırlarına muttali kılan doğruyu bilip seçmede ve isabetli hüküm vermede yardımcı olan bütün söz ve fiillerin bilgisidir.¹⁶⁸ Hikmet, eşyayı son derece muhkem ve sağlam bir şekilde bilmek ve tanımaktır.¹⁶⁹ Hikmet, emredilen veya yasaklanan şeylerin fayda ve zararlarını bildirmek veya varlığı, gerçekleşeceği ifade edilen şeylerin delillerini zikretmektir.¹⁷⁰ Varlıklar arasında alaka ve irtibatı, olaylar arasındaki sebep-sonuç münasebetini anlamak maksadıyla, harcanan çabalar sonunda elde edilmiş ameli, tatbiki ve tecrübi bir bilgidir. Şuurlu bir anlayış ve derin bir kavrayıştır. Aslına bakılarak hikmete bilgi, neticesine bakılarak amel denildiği de olmuştur. Fakat hiçbir zaman amelsiz ilme ilimsiz amele ve söze hikmet denilmez.¹⁷¹

Hikmetin gerek lügat anlamlarında gerekse terim tanımlarında ortak yönün insan için iyi ve faydalı olanın elde edilmesi, zararlı ve faydasız olan şeylerin uzaklaştırılmasında düğümlenmektedir.¹⁷² Hikmet eşyayı yerli yerine koymaktır.¹⁷³ Her şey zıddı ile daha iyi anlaşılır. Hikmetin zıddı kainatta Allah'ın yarattığı mahlukatı, yerli yerinde kullanmamaktır. Hikmet, sahibi olduğu kişiye seçkinlik kazandıran şeydir. Seçilmiş peygamberlere kitâb ve hikmetin verilmesi¹⁷⁴ seçkinliğin mahiyetini¹⁷⁵ göstermektedir. Hz. Yûsufa verilen

¹⁶⁴ Lokmân, 31/13-25.

¹⁶⁵ Bakara, 2/177.

¹⁶⁶ Abdullah Kahraman, "İslam Hukukçularının Hikmetten Yararlanma Konusundaki Yaklaşımları", *Akademide Felsefe Hikmet ve Din*, 2014, s. 209.

¹⁶⁷ İlhan Kutluer, "Hikmet", *DİA*, XVII, 503.

¹⁶⁸ Talip Özdeş, "İslâm'ın Ferdî ve Sosyal Hayata Taşınmasında Hikmet'in Esas Alınması", *İslâmî Araştırmalar*, 2001, c. 14, sayı: 2, s. 311.

¹⁶⁹ Yunus Vehbi Yavuz, "Sebep-İlet-Hikmet Açısından Kur'ân Hükümlerine Bir Bakış", *Kur'ân'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyum Tebliği ve Müzakereleri*, 2005, s. 73.

¹⁷⁰ Veysel Güllüce, "Kur'ân'da Hikmet Kavramı Üzerine", *EKEV Akademi Dergisi*, 1998, c. 1, sayı: 2, s. 45.

¹⁷¹ Süleyman Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, Ankara: TDV Yayınları 1997, s. 8.

¹⁷² Mehmet Çalışkan, "Kur'an'da Hikmet Kavramı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, c. 1, sayı: 2, s. 94.

¹⁷³ Cevdet Kılıç, "Gazzâlî'de Tefekkür ve Hikmet Kavramları", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2001, c. 2, sayı: 5, s. 122.

¹⁷⁴ Âl-i İmrân, 3/81.

¹⁷⁵ Necati Tetik, "Kur'ân Tilâvetinde Bedelli Medlerin Hikmet Kavramıyla İlintisi - "Âteyna ve Ütiye" Örneği-", *EKEV Akademi Dergisi*, 2007, c. 11, sayı: 30, s. 115.

hüküm, nübüvvet ve nefsinin mutmainne seviyesine gelmesidir.¹⁷⁶ Hikmet, hayat tecrübelerini günlük yaşamın pratik uygulamaları ile birleştiren ve iyi gözlem yapabilen keskin bir zekâdan kaynaklanan varlıkların anlam ve amaçlarına doğrudan, pratik ve derin bir şekilde bakıştır.¹⁷⁷

el-hikmet kavramının (a) hitâbî bir üslûp taşıması (b) özü itibarıyla normatif olmayışı, (c) amelî olmayıp nazarî olduğu, yani gerçekleri, gerçeklerin anlamlarını ihtiva ettiği ancak uygulama üzerinde durmayışı gibi hususiyetlerinin bulunduğu görülmektedir.

Hikmet dindarlık ilişkisi ile ilgili olarak şu tespitler önemlidir: Gösterişsiz, saf bir dindarlık bir dünya görüşünü, birikimi ve irfânı gerektirir. Hikmet boyutu olmayan dindarlık yavan ve derinlikten mahrum çabadan ibaret kalır. Gençlere dindarlaşmayı bir hedef olarak göstereceksek, dindarlığın gereği olan iş ve davranışların hikmetlerini de anlamalarını sağlamak zorundayız.

Hikmetten yoksun dindarlaşma, hurafeci ya da gösterişçi dindarlığa götürebilir. Çünkü dindarlaşma sonuçta ilahi emir ve yasakların yerine getirilmesi ile gerçekleşmektedir. Hikmet ilahi emir ve yasakların ruhu mesabesindedir. Ruhsuz bir dindarlaşma, anlamsız bir şekilcilığe, hurafeciliğeye ve gösterişçiliğeye kapı açmaktadır. Bu sebeple sağlam ve samimi dindarlığın yakalanması için hikmetin yitirilmemesi zorunludur.

Hz. Peygamber'in öğrettiği ibadet biçimlerinde kişinin Allah'la nitelikli beraberliği önemli yer teşkil etmektedir. Hz. Peygamber "sana kesin bilgi gelinceye kadar Rabbine ibadet etmeye devam et"¹⁷⁸ emrinin gereğini hayatında bizzat yaptığı gibi ümmetine de ibadetin hikmetine dönük tavsiye ve tevcihlerde bulunmuştur. Meselâ namaz ibadetine bir de bu gözle bakmak gerekir. Şekil-ruh dengesini mükemmel sağlandığı bir ibadet olarak namazın ritüelden ciddi farkları bulunmaktadır. Ritüelleri ibadete benzeyen ve bir geleneği bulunan dini hareketler olarak görmek daha uygun olur. Ritüeller Allah ile doğrudan ilişki kurulan ve birlikte zaman geçirilen namaz gibi değildir. Âyinler bir ritüel olabilir, dindarlık şuurunu diri tutabilir ama hiçbir zaman ibadetin bizzat kendisi gibi olmaz. Bizatihi ibadet olarak namazın hususi bir önemi vardır. Çünkü namazda 'doğrudan Allah ile iletişim kurma' bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in âhirette kendisine komşu olmak için duâ isteyen sahâbîye "secdelerini artırarak bana yardım et"¹⁷⁹ demesi, "kulun Allah'a en yakın olduğu anın secde anı olduğunu söylemesi"¹⁸⁰ namaz ibadetinin ruhu ve hikmeti ile ilgili işaretler vermektedir.

VII. Dindarlığın Sünnet ile İlişkisi ve Bir Sünnet Tanımı Denemesi

¹⁷⁶ Râzî, *Tefsir-i Kebir*, XVII, II, (I-XXXII), Beyrut 1934.

¹⁷⁷ Ahmed Emin, "Arap Edebiyatında Hikmet", (çev.: Zeynep Arkan), *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, sayı: 26, s. 213.

¹⁷⁸ Hıcr, 15/99.

¹⁷⁹ Ebû Dâvud, *Tatavvu'*, 23.

¹⁸⁰ Müslim, *Salât*, 215.

Sürdürülebilir dindarlık, toplumsal dinamikleri ve ma'şerî unsurları gerektirir. Sünnetin dinamik yapısı toplumsal dinamiklerden izler taşır. Çünkü sünnet, sadece faziletli davranışlar değil, İslâm'ın birey ve toplum hayatındaki tezahürüdür. Hz. Peygamber'in uygulamaları, dindarlaşmayı önceleyen bir toplum inşa etmiştir. Kur'ân'daki hitaplar çoğunlukla cemi sıygasıyla gelmiştir. Birbirine imtihan halinde insanlardan kulluk ve takvayı hedef edinen bir topluluk olmaları istenmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de "ba'duküm min ba'd/Bazınız, bazınızdandır" ibâresi kadınların dindarlaşmada erkeklerle aynı fırsat verildiğinin ifade ettiği bağlamında geçtiği¹⁸¹ gibi, evlenilmesi haram kılınanlar bağlamında geçmiştir¹⁸². Dindarlaşma, kadınlar ve erkeklerin müşterek katkıları ile gerçekleşecektir. Toplumun dindarlaşmasına erkekler ve kadınların katkı sunması umulur. "İyilik ve takva (Allah'a karşı gelmekten sakınma) üzere yardımlaşın. Ama günah ve düşmanlık üzere yardımlaşmayın"¹⁸³ âyeti bize toplumsal dindarlaşmayı lamak için de yardımlaşmayı emretmektedir. O halde dindarlaşma bireysel bir görev olmasının yanında toplumsal bir görevdir. Cemaatle namaz kılmak ferdî namaz kılmadan 27 derece daha üstün olması cami merkezli bir dini sosyalleşmeyi teşvik eder. Cami merkezli dini sosyalleşme, toplumsal dindarlaşmayı destekler. Çağdaş Küresel Medeniyetin temel paradigmasında kadın birey ve erkek bireyin birbirinden bağımsız hazzı ve mutluluğunun bulunduğunu söylemek yanlış olmaz. İslâmî dindarlaşma, bireylerin ve özellikle karşıt cins bireylerin birbirinden bağımsızlıklarını desteklemez. Birbiriyle uyum içinde ihtiyaçlarını karşılıklı olarak tamamlayıcılıklarını destekler. Nitelikli dindarlık, erkek ve kadının birbiriyle ilişkilerinde ilahi ölçüleri esas almasıyla ilgilidir. Utanma kâbiliyeti, karşı cinslerin birbiriyle ilişkisini disipline edip bu ilişkiyi meşrûiyet ve ma'rûfiyet çizgisine çeken bir duygudur. Hz. Peygamber'in, "İlk peygamberlerden itibaren halkın hatırında kalan bir söz vardır: Utanmadıktan sonra dilediğini yap!"¹⁸⁴ gibi hadisleri, utanmanın nebevî ta'lîm ve terbiyede esaslı bir yerinin olduğunu gösterir. Birey olarak insanın hayattaki en büyük imtihanının karşıt cinsle olan imtihanı olduğu,¹⁸⁵ düşünülürse dindarlıkta hedef seviye olan 'kulluk/ubûdiyet'¹⁸⁶ hâlinin gerçekleşmesinin de bu imtihanı başarmakla ilgili olduğu düşünülebilir. "Allah sizin imanınızı zayıf edecek değildir"¹⁸⁷ âyetinde ve "Kim evlenirse imanının yarısını tamamlamış gibi olur. Kalan yarısı hususunda Allah'tan korksun"¹⁸⁸ hadisinde kullanılan iman kavramı nitelikli ve derin bir dindarlık anlamını çağrıştırmaktadır.

¹⁸¹ Âl-i İmrân, 3/195.

¹⁸² Nisâ, 4/25.

¹⁸³ Mâide, 5/2.

¹⁸⁴ Buhârî, Enbiyâ 54, Edeb 78; Ebû Dâvûd, Edeb 6; İbni Mâce, Zühd 17.

¹⁸⁵ Nisâ, 4/28.

¹⁸⁶ Bakara, 2/221.

¹⁸⁷ Bakara, 2/143.

¹⁸⁸ Heysemî, Mecmeu'z-zevâid, IV, 464, (hadis no: 7310).

Bu bağlamda ‘İslâm’, dindarlaştırma sürecinin kabulü, ‘iman’ da bu sürecin gerçekleşmesi olarak algılanabilir. Dindarlaştırma zihinsel bir bağlılığı değil, ontolojik bir bağlılığı gerektirir. Hayata aksetmemiş ve uygulamaya dökülmemiş zihinsel bağlılık doğru dindarlık olarak nitelenemez. "Bedeviler iman ettik dediler. Onlara şunu söyle: Henüz iman gönüllerinize yerleşmediğine göre, sadece boyun eğdiniz"¹⁸⁹ meâlindeki ayet, imanın bir dindarlaştırma süreci olduğu işaret etmektedir.

Hz. Peygamber’in rahle-i tederisinde hikmet dolu bir söz olarak yer bulan “iyilik, nefsin uygun gördüğü ve yapılmasını kalbin onayladığı şeydir. Günah ise içini tırmalayan ve başkaları sana yap diye nice nice fetvâlar verse bile içinde şüphe ve tereddüt uyandıran şeydir” hadisi¹⁹⁰ dindarlığın Allah ile olan ilişkimizdeki bir ihtimam ve itinâ olduğuna işaret eder. Kimin için dindar olunur sorusu, nebevî ta’lim ve tedriste cevabını şöyle bulur: Allah için dindar olunur. Dünyada sergilediği samimi dindarlığın cevabını ahiret hayatında bulacağı inancı, ‘mümin bir gönülde’ yer bulur. Hz. Peygamber’in göğsüne işaret ederek ‘takvâ buradadır’ buyurması¹⁹¹ da dindarlığın öncelikle iç tutarlılığı ve samimiyeti gerektirdiğini anlatır.

Toplumlar zamana uyurlanabilen ama ana damarı ve karakteristiği bozulmadan sürdürülebilir geleneklerle ayakta kalabilirler.¹⁹² Gelenek, tarihi süreç içinde hayatın doğal akışıdır. Sosyal ontoloji ya da içtimâi fitrat gibi tanımlamalar, tarihin akışı içinde doğal, hissedilen ve yaşanan bir fenomen olarak geleneği açıklayabilir. Bu açıdan gelenek, somut dindarlık anlamında ‘es-sünne’nin toplumsal tezahürüdür.

Hz. Peygamberin en büyük başarısı oluşturduğu yeni toplum ve yeni gelecektir yani sünnettir.¹⁹³ Sünnet, Müslüman toplum tarafından benimsenmiş ve uygulanmış dindarlığın bizzat kendisi olmuştur. Sünnet, kendine mahsus karakteristik özellikleri olan bir hayat tarzıdır. Bir hayat tarzının her asra uygulanabilen dinamik ve esnek bir yanının da bulunması gerekir. Tarih sahnesine çıkan her yeni hayat tarzı, yaşamak için toplumsallaşmaya ve zamana dayanıklı geleneğe ihtiyaç duyar. Hz. Peygamberin sünneti de önce toplumsallaştırma ve gelenekselleştirme aşamalarını tamamlayarak zaman aşımına dayanabilmiştir. Kur’ân’ın tenkit ettiği pagan geleneklerdir, güzel gelenek değil. Nisâ suresinin 26. âyetini “Allah sizi, sizden öncekilerin ‘güzel geleneklerine’ eriş-tirmek ister” şeklinde anlamak yanlış olmaz.

Dindarlaştırma, târihin akışı içinde kendi geleneğini de kurmuştur. Toplumda ve tarihte bir karşılığı bulunan dini gurupları, kendine özgü gelenekleri

¹⁸⁹ Hucurât, 49/14.

¹⁹⁰ Müsned, IV, 227-228; Dârimî, Büyü’ 2.

¹⁹¹ Müslim, Birr, 30.

¹⁹² Selahattin Polat, “Sünnetin Hayata İntikalindeki Gerilim Noktaları, Açmazlar ve Problemler”, *Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü Sempozyumu*, 2008, s. 189.

¹⁹³ Selahattin Polat, “Hadis ve Sünnetin Mahiyeti”, s. 16.

olan dindarlaşma okulları olarak görmeyi düşünmek gerekir. Çünkü dindarlaşma, gelenekle gelişmektedir. Hadis edebiyatı Müslüman toplumların toplumsal hafızası olarak dindarlığın sürdürülebilirliği anlamında geleneği beslemiş, takviye etmiş ve desteklemiştir. Müslümanların temel arşiv mirası olan hadis külliyatı, dindarlığın sürdürülebilirliği bağlamında toplumsal hafızayı ‘es-sünne’ye göre devamlı taze tutmanın tedârikçisi olmuştur. Çünkü nebevî sünnet, bize dindarlaşmanın her çağda imkânı hakkında da ipuçları sunmuştur. Nebevî sünneti sonraki asırlara taşıyan ehl-i hadîs te rivâyet malzemesini işlerken dindarlığı ‘ciddiyet’ ve ‘İslâm toplumunu ahlâkî olarak ele alma’ olarak görmüşlerdir¹⁹⁴. Rivâyet malzemesi, beşer tâkati dâhilinde ilahi ‘yasa’, ‘ilke’ ve ‘kuralların’ hayata geçirilebilirliği adına ‘yapılabilecekler’ ile ilgili fikir vermiştir.

Müslüman dindarlaşmasının doğasında nazarîlikten ziyade pratiklik vardır. Kur’ân-ı Kerîm’de muhkem âyetleri hayatında tatbik yapanlar övülmüş, teorik yanı ağır basan müteşabih âyetlere dalmak iyi karşılanmamıştır. Şöyle buyrulmuştur:

Sana kitabı indiren O’dur. Onun (Kur’ân) bir kısım âyetleri muhkemdir ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşabihdir. Kalplerinde sapma meyli bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) te’vil etmek için ondaki müteşabihlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun te’vilini ancak Allah bilir; bir de ilimde yüksek pâyeye erişenler. Derler ki: Ona inandık, hepsi rabbimiz katındandır. (Bu inceliği) yalnız akliselim sahipleri düşünüp anlar.¹⁹⁵

Hz. Peygamber faydasız ilimden Allah’a sığınmıştır.¹⁹⁶ Hz. Peygamber “size yasakladıklarımın kaçınmın, emrettiğim şeyleri de gücünüz yettiğince yapın. Sizden önceki ümmetleri çok soru sormaları ve peygamberleriyle ters düşmeleri helak etmiştir”¹⁹⁷ buyurmuştur. Hz. Peygamber’in çizdiği dindarlaşma profilinde günahlardan kaçınmak sevaplarda ilerlemeden önce gelmektedir. Takvâ mümin olmanın ayrılmaz vasfı ve Kur’ân’ın rehberliğinden yararlanmanın ön şartıdır.¹⁹⁸ “Şüpheleniğin şeyi bırak şüphelenmediğin şeye bak”¹⁹⁹ hadisi bunu destekler. “Helal belli haram da bellidir. Bu ikisi arasında şüpheli şeyler vardır. Kim şüpheli şeyleri terkederse dinini ve haysiyetini korumuş olur”²⁰⁰ hadisi de bunu destekler. Günümüzde dinin pratik hayata dökülmesinden uzaklaşma anlamına gelebilecek yönelimler taşıyan tartışma ortamları

¹⁹⁴ Christopher Melchert, “Ehl-i Hadis’in Dindarlık Anlayışı”, (çev.: Abdulvahap Özsoy), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, sayı: 22, s. 309.

¹⁹⁵ Âl-i İmrân, 3/7.

¹⁹⁶ Nesâî, İstiâze, 64.

¹⁹⁷ Müslim, Fedâil, 130.

¹⁹⁸ Bakara, 2/2.

¹⁹⁹ Tirmizî, Sıfetu’l-kıyâme ve’r-rakâik ve’l-vera’, 60; Nesâî, Eşribe, 50; Dârimi, Buyû’, 1.

²⁰⁰ Buhârî, Buyû’, 3.

oluşturma gayretlerine rastlıyoruz. Günümüzün acı gerçeği yaşayan değil tartışan Müslüman olma eğilimidir. Oysa din sadece iman değil ameldir.²⁰¹ Dinin teorik konularında derinleştikçe pratiklerinde bir azalmanın olduğu görülüyor.

Sünnet, vahiyle desteklenmiş, ilkeli olmak anlamında kitâbî (kitaplı) bir hayat tarzıdır. Modern çağda dindarlaşma ve bu dindarlığını sürdürebilme sorunu sünnetin güncellenmesini ve uygulamaya dökülmesini, elle tutulur, gözle görülür müşahhas uygulamaların oluşmasını gerektirmiştir. Modernleşme, semâvî yanı bulunan bir ilkesellik anlamında kitâbî (kitaplı) bir hayat tarzına meydan okumuş ve uygulanabilirliğini zorlaştırmıştır.

Modern zamanlarda dinin teorik konularını kendisine sermaye edinen birçok entellektüel, İslâm'ın en temel pratiklerini bile yapmayabiliyor. Aslında onların bu tutumu, kendilerinin de dinden uzak kimseler olmadıkları imajını verme, dinin pratiklerindeki zayıf noktalarını bu yolla kapama gibi bir psikolojik arkaplanı da taşıyor. Günümüzde gençlere, kıyamet alametlerinin sahihliği, Mehdi, Deccal, Hz. İsa'nın nüzülü gibi dini polemiklerin zevkli geldiğini gözlemliyoruz. Dini polemiklerden zevk alan gençlik, meselâ kadın erkek ilişkilerinde İslâm'ın koyduğu düsturların nesiller boyu yaşatılmasında sorumluluk üslenerek ve taşıyacak, aile kurup aile yaşatacak bir yönelim ve sorumluluk içinde görünmüyor.

Dindarlık tartışmalarında dikkat çeken bir soru bulunmaktadır. Son yıllarda ülkemiz, 'Dindarlığı kendimiz için düşünmek' ile 'dindarlığı başkaları için düşünmek' arasında gidip gelen çoğulculuk bağlamında tartışmalara sahne olmaktadır. Burada iki hususu unutmamak gerekir. Dindarlık, düşünmekten ziyade uygulamaya dökülmesi gereken bir olgudur. Dindarlıkla ilgili düşünce üretimi pratik dindarlığı artırmamaktadır. İkinci olarak şunu belirtmek gerekir. Bireysel dindarlık ve toplumsal dindarlığın birbirini karşılıklı olarak desteklemesi gerekir. Sakıncalı olan bu iki olgunun birbirinin yerine ikamesidir. Dindarlığı başkaları için düşünme, bireysel dindarlaşma azim ve gayretimizin önünde bir engel haline gelmemelidir. Bireysel dindarlık da toplumsal dindarlığın yerine ikame edilmemelidir. Çünkü toplumsal bir desteği olmayan bireysel dindarlığın sürdürülebilirliği risklidir ve bu durum, toplumsal dindarlık hedefinin askıya alınmamasını gerektirir.

Toplumda 'dindar' kelimesine yüklenen anlamın olumsuzlaşması, gençlerin dindarlaşma tercihinde bulunmalarını da olumsuz etkilemektedir. Günahlarını paylaşma açan ve kendini dindar gösterecek tüm belirtilerden kaçan bir erkeğin 'dindarlığını' ifade edebildiğini söyleyemeyiz. Bedeninin görselliğini paylaşma açarak kendini dindar gösterecek belirtilerden kaçmış olan bir genç kızın da 'dindarlığını' ifade edebildiğini söyleyemeyiz.

'Kimse başkasının hayatına karışmasın' tezi dindarlığı geliştirebilir mi?

²⁰¹ İsmail Lütfi Çakan, *Ümmet Risâlesi*, İstanbul 2016, s. 31.

Başkasının hayatına sıfır müdahale üzerine kurulu bir dindarlaşmanın sürdürülebilirliği söylenemez. Çünkü dindarlaşmada genişleme isteği ve istidadı da bulunur. Başkalarını dindarlaştırma arzusu da bulunmayan bir dindarlaşmanın tutarlılığı tartışılır. Bu sebeple dindarlaşmanın doğasında ‘dindarlaştırma’ da vardır. Dindarlaşmayı zedeleyen işler son tahlilde insan şeref ve haysiyetini zedeleyen şeylerdir, toplumsal yönü vardır. Tutarlı dindarlaşma, insan şeref ve haysiyetinin ortaya çıkması, görünür hale gelmesi²⁰² gibi hayırlı bir sonuca da neden olmaktadır.

Dindarlaşma hayatın güzelliklerini yaşamaya engel değildir. Allah’ın verdiği nimetler içinde helal olanlar keyfe kâfidir. Hz. Peygamber dindarlaşmada aşırıya kaçmayı nehyetmiş ve “Bazılarına ne oluyor ki benim ruhsat verdiğim bir hususu işitmelerine rağmen yerine getirmekten kaçınıyorlar! Sizin Allah’ı en iyi bileniniz ve O’ndan en çok korkanınız benim”²⁰³ buyurmuş, hiç evlenmeme, bütün geceleri ibadetle geçirme ve ömrünün tamamında oruç tutma şeklinde bir dindarlık düzenlemesi yapmak isteyen üç sahâbîyi kınamıştır.²⁰⁴

Yukarda modernleşmenin Müslümanların kendilerini dindarlık açısından güncellemeleri ihtiyacını getirdiğini belirtmiştik. Dindarlık sünnet ile tezâhür ve tebârüz etmektedir. İsmail Lütfi Çakan, ‘Dindarlık’ isimli çalışmasında anlamlı ve sağlıklı bir dindarlığın ancak örnek kul, son Resul Hz. Peygamber’in sünneti çerçevesinde gerçekleşebileceğini belirtmiştir²⁰⁵. Çalışmasında yaptığı en önemli vurgu dindarlaşmanın dinin sınırları içerisinde olması gerektiğidir. Bu açıdan bakarsak bizim yapmayı düşündüğümüz sünnet tanımı; (a) sünnet-dindarlık ilişkisini izhar etmeli ve (b) dindarlaşmanın, dinin sınırları içinde olması gerektiğini ifade etmelidir. Bu iki esas doğrultusunda Sünnet, “Allah’ın sınırları içinde güncel dindarlaşma biçimidir”. Tanımımızda ‘güncel’ kelimesini kullanmamızın nedeni de Sünneti sadece ‘uygulanmış dindarlık’ değil, ‘her çağda uygulanabilen dindarlık’ olarak anlamanın daha doğru olacağı düşüncesinden hareketledir.

VIII. Sonuç

Bu çalışma boyunca ifade edilen hususlardan hareketle şu tespitleri yapmak mümkündür:

(1) Kitâb ve sünnet arasındaki ilişki dindarlık eksenli bir ilişkidir. Kitâb bir hayat tarzı talebi, sünnet de bunun kabul edilerek uygulanmasıdır.

(2) Sünnet, İslâm’ın pratik yaşanabilirliğidir. Yapısı gereği toplumsallıkla ve geleneksellikle varlığını sürdürebilir. Bireysel olarak sünnete bağlılık, toplumsallıkla desteklenmedikçe yürütülemez.

²⁰² İsmail Lütfi Çakan, *Dindarlık*, s. 72.

²⁰³ Buhârî, İ’tisâm 5; Müslim, Fedâil, 127.

²⁰⁴ Buhârî, Nikâh, 1; Müslim, Nikâh, 5.

²⁰⁵ İsmail Lütfi Çakan, *Dindarlık*, s. 36.

(3) Çağdaş küresel medeniyet, dindarlığın ifâde edilebilirliğini olumsuz etkilemiştir. ‘İfâde edilemeyen dindarlık’, dindarlığın tabiatı açısından baktığımızda dindarlık değildir. Kişilikle bütünleşmesi olmayan bir dindarlık da sürdürülemez. Bu kişilik de sünnet ile inşâ edilir.

(4) Din, sünnet ile tavazzuh ve tebeyyün eder, ete kemiğe bürünür. Yaşanmayan, sözden uygulamaya inmeyen bir dinin anlamı olmaz. Bu açıdan dîn, tedeyyündür. Tedeyyün, ilâhî ilke, kural ve yasalar anlamında el-kitâb/Kitâbullâh doğrultusunda bir teğayyüddür. Kendini değiştirmeden dindarlık olmaz. Tedeyyün, kişiyi fitrata (ontolojiye) götüren bir değişimdir.

(5) Sünnet, kitâbın hikmet ile birlikte yaşanmasıdır. Hikmet, ilahi emir ve yasakların anlamlarının da idrak edilmesidir. Hikmetsiz dindarlaşıma, şekilci ve hurafeci dindarlığa götürür.

“Yeni Sünnet Tanımları Bağlamında Sünnet-Dindarlık İlişkisi Üzerine Bazı Mülâhazalar”

Özet: Modernleşmenin İslâmî dindarlığın uygulanabilirliğini ve sürdürülebilirliğini tehdit etmesi, sünnetin güncellenmesi ihtiyacını getirmiştir. Sünnetin güncellenmesi ihtiyacı da yeni sünnet tanımlarını beraberinde getirmiştir. Sünnetin güncellenmesine niçin ihtiyaç duyulmuştur? sorusunun cevabını aramak bizi dindarlığı yeniden düşünmeye sevk etmektedir. Çünkü sünnet ile dindarlık arasındaki ilişki yapısal ve doğal bir ilişkidir. Dindarlığın doğası ile sünnetin doğası birbiriyle uyumaktadır. Bu sebeple son yüzyılda Müslümanları seslendirdiği ‘sünnetin ihyası’ ya da ‘sünnete sarılma’ söylemlerini dindarlık ihtiyacının dışı vurması olarak görmek yanlış olmaz. Sünnetin bu bağlamda yeniden ele alınarak tanımlanması, zihinsel karışıklığa da son verecektir. Modern dönemde dindarlaşmanın pratiğe dönüşmesinde kavramların zihinlerde oturmuş olmasının da olumlu etkisi olacaktır. Çünkü zihinsel karışıklık davranışlarda da bir karmaşaya neden olmaktadır. Bu makalede modern sünnet tanımları ile dindarlık tanımları ele alınmıştır. Bu tanımların ilişkili olduğu kitab, sünnet ve hikmet kavramları da irdelenmiştir. Bunun sonucunda sünnetin, bir çeşit dindarlık olarak anlaşılması ve tanımlanmasının önünde bir engel bulunmadığı değerlendirilmiştir.

Atıf: Şemsettin KIRIŞ, “Yeni Sünnet Tanımları Bağlamında Sünnet-Dindarlık İlişkisi Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XV/2, 2017, ss. 7-41.

Anahtar kelimeler: Dindarlık, Sekülerlik, Kitâbullâh, Hikmet, Sünnet

الأفق الحديثي عند الإمام أبي حنيفة

“On the Hadith Horizon of
Imām Abū Hanīfa”

نماء محمد البنا*

Abstract: This scientific research deals with Imām Abū Hanīfa al-Nu‘mān not in his field, which he excelled in, but in another field that he is accused of, which is the hadīth of the Prophet. Many concerned the study of many aspects of the jurisprudence of Imām Abū Hanīfa, but it is unfair in the comprehensiveness of his studies in the side is a source of any fundamental jurisprudent is the Hadīth side. This paper shows the compatibility of the methodology of Imām Abū Hanīfa with the legal origins of this great religion. The researcher has proved through the deeds and sayings positions of him and the great critics of the great rapprochement or the full commitment of Abū Hanīfa with the Hadīth Scholars, either in carrying the modern novel or in its performance. And highlighted the character of Abū Hanīfa scientific perform which exceed the jurisprudence limits in the Hadīth area, and this is impossible for many of those who criticized Abū Hanīfa without a deep vision and scientific exploration of his curriculum and vision.

Citation: Nemā Muhammed el-BENNĀ, “Ufuku’l-Hadīsi ‘inda’l-Imām Ebī Hanīfe (in Arabic), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XV/2, 2017, pp. 43-65.

Key words: Hadīth, Abū Hanīfa, Prophetic Hadīth, Fiqh and Hadīth, Hanafits.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام التامين الأكملين على المبعوث رحمة للعالمين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد؛

فلقد قامت هذه الشريعة الغراء على الأصلين العظيمين القرآن والسنة، وعليهما اعتمد منارات العلم الفقهية في أمتنا الإسلامية، وقد كان التعاطي مع القرآن والسنة له جوانب متعددة باعتبار متنوعه جلها يهدف لخدمة الحق المتجذر في هذا الدين.

فمن متعاط معهم تفسيراً ولغة وإعراباً ونحواً، وآخرون نقلاً وضبطاً وتفتيشاً وحرصاً، ومنهم

* أستاذ مشارك في الحديث النبوي وعلومه، الجامعة الأردنية/ قسم أصول الدين، عمان، الأردن.

من تعاطى تععيدا وتأصيلا بنظرة كلية، أو تنقيبا في الدقائق العلمية، وآخرون إعمالا للعقل والفكر وآخرون انطلقوا في جوانب أخرى.

لكن باستمرار كان تنزيل الأصولين العظيمين للحياة والمعاش هو الأكثر ملامسة لواقع هذا الدين وتحويله من الكم النظري إلى الواقع الكيفي هو مهمة الفقهاء الجهابذة، وكلما أتقن الفقيه جوانب أكثر شمولية وأعمق علمية كانت له بصمته المميزة وفضاءاته المتألقة.

لا يخفى على ذي بصيرة الأفق الفقهي الدقيق العلمي والعقلي المبني على تععيد شرعي أصيل للإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، لكن قد يخفى على غير المدركين أبعاد هذه الشخصية العلمية، ولعل بعض التشويش في الرؤية أو المقصد يصرف البعض عن حدة البصر والبصيرة لهذه الشخصية في الجانب الحديثي. تتناول هذه الورقة البحثية محور علاقة أبي حنيفة بأهل الحديث من خلال: المبحث الأول: مساحة التحمل الحديثي عند الإمام أبي حنيفة، المبحث الثاني: مساحة الأداء الحديثي عند الإمام أبي حنيفة، المبحث الثالث: علاقة أبو حنيفة بأهل الحديث؛ أبو حنيفة وسفيان الثوري أنموذجا. والله أسأل التوفيق والهداية.

المبحث الأول: مساحة التحمل الحديثي عند الإمام أبي حنيفة

اشتهر عن الإمام أبي حنيفة أخذه بالرأي، حتى لكأنه تهمة يوشك من يخالفه أن ينتقصه بها، ويذهب من يميل إليه أنها ميزة عنده. وساد الأوساط العلمية ذلك التشويش بين أتباع المذاهب فتج عنه ما يسمى بأهل الحديث وأهل الرأي، ولم يكن ذلك ديدن الأئمة الأئمة بل هو:

قصور الأتباع في استبانة الغاية من عمل الأئمة الكبار، فالأئمة الذين اشتهرت مذاهبهم واتسعت رقعة أتباعهم كان همهم الوصول لأصح حكم فقهي جاء على لسانهم أو لسان غيرهم، بينما نرى الأتباع تأخذهم الحمية للدفاع عنمن يحبون ظنا منهم أن الدفاع عن الحق يعادل الدفاع عن أقوال الإمام وشتان بين الإثنين. أدرك هذا البعد ابن تيمية عندما قال: ¹ إِنَّ هَوْلَاءِ الْأَئِمَّةِ لَمْ يَكُونُوا فِي عَضْرٍ وَاحِدٍ، بَلْ أَبُو حَنِيفَةَ تُوَفِّي سُنَّةَ خَمْسِينَ وَمِائَةٍ، وَمَالِكٌ سَنَةَ تِسْعٍ وَسَبْعِينَ وَمِائَةٍ، وَالشَّافِعِيُّ سَنَةَ أَرْبَعٍ وَمِائَتَيْنِ، وَأَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ سَنَةَ إِحْدَى وَأَرْبَعِينَ وَمِائَتَيْنِ، وَلَيْسَ فِي هَوْلَاءِ مَنْ يُقَلِّدُ الْآخَرَ وَلَا مَنْ يَأْمُرُ بِاتِّبَاعِ النَّاسِ لَهُ، بَلْ كُلُّ مِنْهُمْ يَدْعُو إِلَى مُتَابَعَةِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ.

وعجز في تلبس الحالة التعبدية الإيمانية في العلم، فما تصدر واحد من هؤلاء الأئمة إلا وهو يتعبد الله في كل مسألة وحكم شرعي ينطق به لسانه، والقارئ لسير هؤلاء العظام ليدرك جازما

¹ ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، المجلد الثالث، ص. ٤٠٧-٤٠٨.

حازما الحالة العلمية لديهم النابعة من التعبد الإيماني، فلا يكاد تمر علينا سيرة أحدهم إلا ونرى الدنيا قد تزينت له فركلها أو كشرت عن أنيابها له فلم يعبأ لها.

الحب المعوج من الأتباع للشيخ، فكمال الحب هو حب الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم ومن سار على نهجهم وارتضى الدين الذي رضيه الله لنا، والذي يُبلور بدهاة بحب الحق وأهله، فحب الشيخ والمعلم خلق إسلامي رفيع، لكنه دون حب الحق، فإذا اعوجَّ الفهم اعوجت المشاعر فأصبح والحال هذا الحق مقترن بالأستاذ لا بالله عز وجل ولو علم الأئمة ذلك لكانوا برآء منه، وسمع لأبي حنيفة وهو يقول: "قولنا هذا رأي، وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاءنا بأحسن من قولنا فهو أولى بالصواب منا."^٢

من هنا جاءت هذه الورقة البحثية لتسلط الضوء على الإمام أبي حنيفة وعلاقته بأهل الحديث التي شابها كلام غث كثير.

تطابق منهجيته في التحمل الحديثي للمنهجية التي ارتضاها الرسول -صلى الله عليه وسلم- وباركها لأصحابه

لا تخضع عقلية العالم المسلم لهواه ولا إلى رغباته، ولكن لثوابت واضحة ارتضاها الشرع وأعمل فيها العقل، فعندما أراد الرسول -صلى الله عليه وسلم- أن يبعث مبلّغين عنه وممثلين لرسالته وتشريعات الإسلام أراد أن يطمئن بداية على (المنهج) الذي سيتبعه هؤلاء الممثلين له. فإذا سلمت المنهجية كان الخلل أو مجانبية الصواب أقل، لأن الاعتماد ليس على حفظ جامد أو عقل مبتور، فهو يمثل تماما ما جاء أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن، قال: "كيف تَقْضِي إذا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟" قال: أْقْضِي بكتابِ الله، قال: "فإن لم تَجِدْ في كتاب الله؟" قال: فبِسُنَّةِ رسولِ الله -صلى الله عليه وسلم-، قال: "فإن لم تجد في سنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ولا في كتاب الله؟ قال: أَجْتَهُدُ رأيي ولا أَلُو، ففَضِرْبَ رسولِ الله -صلى الله عليه وسلم- صَدْرُهُ وقال: الحمد لله الذي وَفَّقَ رسولَ رسولِ الله لما يَرْضَى رسولُ الله."^٣

فكأن أبا حنيفة قد هزته ضربة الرسول الكريم -صلى الله عليه وسلم- فوجد أثرها في صدره حيث يقول يحيى بن ضريس:

^٢ الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (ت: ٤٦٣ هـ)، تاريخ بغداد، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٤٢٢ هـ-٢٠٠٢ م، المجلد الخامس عشر، ص. ٤٩٥.

^٣ السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث (ت: ٢٧٥ هـ)، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط ١، ١٤٣٠ هـ-٢٠٠٩ م، المجلد الخامس، ص. ٤٤٤.

شهدت سفیان الثوري وأتاه رجل فقال: ما تنقم على أبي حنيفة؟ قال: وما له؟ قال: سمعت يقول: "أخذ بكتاب الله عز وجل، فما لم أجد فبسنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، فإن لم أجد في كتاب الله ولا في سنة رسوله أخذت بقول أصحابه، أخذ بقول من شئت، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فأما إذا انتهى الأمر أو جاء الأمر إلى إبراهيم والشعبي والحسن وابن سيرين وعطاء وسعيد: فأجتهد كما اجتهدوا".

ويقول: "ما جاء عن رسول الله-صلى الله عليه وسلم- فعلى الرأس والعين، وما جاء عن أصحاب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- اخترنا، وما كان من غير ذلك فنحن رجال وهم رجال"^٤ ولكن هذا لا يعني القياس غير المبني على الدليل ولكنه يقصد إعمال العقل الراجح في النص واستخراج الحكم منه ولذلك نراه يقول: البُولُ فِي الْمَسْجِدِ أَحْسَنُ مِنْ بَعْضِ الْقِيَاسِ.^٥

ويقول الحاكم بعد أن وضعه مع زمرة علماء الأمة الكبار: "وَأَمَّا فَقْهَاءُ الْإِسْلَامِ الَّذِينَ أَفْتَوْا فِي الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ، فَإِنَّ فِيهِمْ مَنْ لَمْ يَزِ الْعُرْضَ سَمَاعًا، وَاخْتَلَفُوا أَيْضًا فِي الْقِرَاءَةِ عَلَى الْمُحَدِّثِ، أَهْوَى أَخْبَارٌ أَمْ لَا؟ وَبِهِ قَالَ الشَّافِعِيُّ الْمُطَّلِبِيُّ بِالْحِجَازِ، وَالْأَوْزَاعِيُّ بِالشَّامِ، وَالْبُؤَيْطِيُّ وَالْمُرْنَبِي بِمِصْرَ، وَأَبُو حَنِيفَةَ وَسُفْيَانَ الثَّوْرِيَّ وَأَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ بِالْعِرَاقِ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ، وَيَحْيَى بْنُ يَحْيَى، وَإِسْحَاقُ بْنُ رَاهَوِيَةَ بِالْمَشْرِقِ، وَعَلِيهِ عَهْدُنَا أَيْمَنَتْنَا، وَبِهِ قَالُوا: وَإِلَيْهِ ذَهَبُوا، وَإِلَيْهِ نَذَهَبُ، وَبِهِ نَقُولُ: إِنَّ الْعُرْضَ لَيْسَ بِسَمَاعٍ، وَإِنَّ الْقِرَاءَةَ عَلَى الْمُحَدِّثِ إِخْبَارٌ، وَالْحُجَّةُ عِنْدَهُمْ فِي ذَلِكَ قَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «نَضَّرَ اللَّهُ أَمْرًا، سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَاعَاهَا حَتَّى يُؤَدِّبَهَا إِلَى مَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا»، وَقَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «تَسْمَعُونَ وَيُسْمَعُ مِنْكُمْ»

تقلبه بين الأحاديث والبحث عنها وحسن الاختيار لها في المسائل

من فهم منهجه ومذهبه علم سعة علمه وعذره، لكن لا عذر لمن لم يفهم فتهجم. يقول الحسن بن صالح: "كان النعمان بن ثابت فهماً يعلمه مثبته فيه، إذا صح عنده الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يعده إلى غيره" ولتفحص قول أبي كامل في نقاشه مع الأعمش:

عن أبي كامل الحنفي قال: قال لي الأعمش: لم ترك صاحبكم -يعني أبا حنيفة- قول عبد الله

^٤ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، المجلد الخامس عشر، ص. ٤٩٠. والذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد السادس، ص. ٤٠١.

^٥ الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد السادس، ص. ٤٠١.

^٦ النيسابوري، أبو عبد الله الحاكم (ت ٤٠٥هـ)، معرفة علوم الحديث، تحقيق: السيد معظم حسين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م، ص. ٢٥٩-٢٦٠.

بن مسعود: ((بيع الأمة طلاقها))؟ قال: قلت له: لما حدثته أنت: عن إبراهيم، عن الأسود، عن عائشة: أنها ابتاعت برة فأعتقتها ولها زوج، فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاخترت نفسها. قال: لا يكون التخيير إلا والنكاح قائم، فقال لي الأعمش: لقد ألطف.^٧

ومن بديع ما وقفت عليه قول سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ: كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ شَدِيدَ الْأَخْذِ لِلْعِلْمِ، ذَابًا عَنْ حَرَمِ اللَّهِ أَنْ تُسْتَحْلَ، يَأْخُذُ بِمَا صَحَّ عِنْدَهُ مِنَ الْأَحَادِيثِ الَّتِي كَانَ يَحْمِلُهَا الْبِقَاتُ، وَبِالْآخِرِ مِنْ فِعْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَبِمَا أَدْرَكَ عَلَيْهِ عُلَمَاءُ الْكُوفَةِ ثُمَّ سَنَّ عَلَيْهِ قَوْمٌ يَغْفِرُ اللَّهُ لَنَا وَلَهُمْ.^٨ وانظر إلى عمق رأيه في هذه المسألة التي ينبغي أن تدرس في واقعنا الحالي:

عن علي بن مسهر قال: كنا عند أبي حنيفة فأتاه عبد الله بن المبارك بهيئة خراسان فقال له: رجل رفع قدره على النار، فجاء طائر فوقع فيها فمات؟ فقال أبو حنيفة لأصحابه: ما تأثرون فيها؟ فحدثوه عن ابن عباس أنه قال: يهراق المرق ويغسل اللحم، فقال أبو حنيفة بهذا نقول، ولكنه عندنا على شريطة: إن كان وقع فيها في حال سكونها، فكذلك وإن كان وقع فيها في حال غليانها لم يؤكل اللحم ولا المرق جميعاً، فقال له ابن المبارك: ولم ذلك يا أبا حنيفة؟ فقال: لأنه إذا وقع فيها في حال غليانها تداخل اللحم الميتة، وإذا وقع في حال سكونها وسخ اللحم، فقال ابن المبارك بيده وعقد ثلاثين: هذا زرين، يعني كلاماً من ذهب.

فلم يفتي قبل أن يستمع لأصحابه، ويعلم ما فيها من أحاديث أو قول صحابة وهذا دليل على اعتناؤه بالسنة ووقوف على حدودها. ثم عندما أخبر بقول ابن عباس اخذ به ثم أطلق الدقة الفقهية في تنوع الحالة التي ربما لم تطرح على ابن عباس، ثم علل قوله بما يتطابق مع نصوص أخرى في القرآن والحديث وهذا غاية الفهم العميق الدقيق.

تعظيمه قول الصحابة والأخذ به، ورد ما خالفه

أقوال الصحابة يطلق عليها المحدثون الحديث الموقوف، ولأن الصحابة العلماء لهم معرفة ودراية بأنهم كانوا شهود عيان على السنة وتطبيقها يترجح قولهم عند صاحب الفهم العميق، والاعتماد على أحاديثهم من علامات أهل السنة العلماء ومنهم كان أبو حنيفة.

عن أبي حنيفة قال: دخلت على أبي جعفر المنصور وعنده عيسى بن موسى، فالتفت إلي

^٧ ابن أبي العوام السعدي، عبد الله بن محمد (ت: ٣٣٥ هـ)، فضائل أبي حنيفة وأخباره ومناقبه، ص. ٩٠، ومسند أبو حنيفة، رواية أبو نعيم، ص. ٢٣.

^٨ ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله (ت: ٤٦٣ هـ)، الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهم، دار الكتب العلمية، بيروت، ص. ١٤٢.

عيسى فقال: هذا عالم الدنيا، ثم التفت إلي فقال: يا نعمان، عمن أخذت العلم؟ قلت: عن عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود، قال: هناك العلم هناك العلم.

سمعت عبد الرزاق بن همام يقول: زاد ابن الإمام: ما رأيت أحداً أحلم من أبي حنيفة، ثم قالوا: كنا جلوساً مع أبي حنيفة في مسجد الخيف، فجاء رجل، فسأله عن مسألة، فأفتاه فيها، فقال له الرجل: قال فيها الحسن البصري: كذا وكذا، فقال أبو حنيفة: أخطأ الحسن، قال عبد الرزاق: فجاء رجل مغطى الوجه فقال لأبي حنيفة: يا ابن الفاعلة لا تكني، أنت تقول: أخطأ الحسن؟ وقام الناس ليأخذوا الرجل، فنظرت إلى أبي حنيفة وقد أطرق ملياً، ثم رفع رأسه فقال: أقول: أخطأ الحسن وأصاب عبد الله بن مسعود.

فالعالم الفهم يعلم تماماً أن قول الصحابي إذا خالف قول التابعي، فالقول للصحابي ولا عليه حينئذ أن يخالف التابعي لقول ذلك الصحابي كما فعل أبو حنيفة. وهذا ما رواه عنه ابن المبارك إذ يقول: سمعت أبا حنيفة، يقول: مَا جَاءَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَقْدَمْ عَلَيْهِ أَحَدٌ، وَمَا جَاءَ عَنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اخْتَرْنَا.⁹ وقد ذكر الدكتور مصطفى السباعي رحمه الله وغيره أن لأبي حنيفة شروطاً دقيقة في قبول الأخبار حملها عليها فشؤ الكذب في الحديث في زمانه فأراد الاحتياط لدين الله تعالى ومن ثم وضع شروطه لقبول خبر الواحد وهي:¹⁰

١- عدم معارضة خبر الواحد الأصول المجتمعة عنده بعد استقراء موارد الشرع، فإذا خالف تركه وعدّ الخبر شاذاً.

٢- عدم معارضته عموماً الكتاب وظواهره فإذا عارضها أخذ بظاهر الكتاب وترك الخبر، أما إذا كان بياناً لمجمل أو نصاً لحكم جديد فيأخذ به .

٣- عدم مخالفته السنة المشهورة سواء كانت قولية أو فعلية، فإن خالفها لم يأخذ به .

٤- عدم معارضته خبراً مثله فإذا تعارض رجع أحدهما بوجوه من الترجيح .

٥- عدم عمل راوي خبر الواحد بخلاف حديثه وخبره .

٦- عدم انفراد خبر الواحد بزيادة سواء كانت في المتن أو السند، وكان أبو حنيفة يعمل بالناقص

منهما .

⁹ الاصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله (ت: ٤٣٠ هـ)، مسند الإمام أبي حنيفة رواية أبي نعيم، تحقيق: نظر محمد الفاريابي، مكتبة الكوثر، الرياض، ط ١، ١٤١٥ هـ، ص. ٢٢.

¹⁰ أصول الحديث عند أبي حنيفة، ص. ١٣-١٤.

٧- ألا يكون الخبر فيما تعم به البلوى وفي هذه الحالة لا بد من توافر الشهرة أو التواتر في الحديث .

٨- ألا يترك أحد المختلفين في الحكم من الصحابة الاحتجاج بالخبر الذي رواه أحدهم، لأنه لو كان ثابتاً لاحتج به أحدهم .

٩- ألا يسبق طعن أحد من السلف فيه .

١٠- الأخذ بالأخف فيما ورد في الحدود والعقوبات عند اختلاف الروايات .

١١- أن يستمر حفظ الراوي لحديثه منذ التحمل إلى وقت الأداء للحديث من غير تخلل نسيان .

١٢- ألا يخالف العمل المتوارث بين الصحابة والتابعين دون تخصيص ببلده .

١٣- ألا يعول الراوي على خطه ما لم يذكر حديثه .

١٤- أن يكون راويه فقيهاً .

نقده وجرحه وتعديله بحدود

قام الصغاني إلى أبي حنيفة فقال: ما تقول في الأخذ عن الثوري؟ فقال: اكتب عنه، فإنه ثقة ما خلا أحاديث أبي اسحاق عن الحارث، وحديث جابر الجعفي.^{١١}

ويقول أبو حنيفة: ما رأيت أحداً أكذب من جابر الجعفي، ولا أفضل من عطاء بن أبي رباح.^{١٢}

المبحث الثاني: مساحة الأداء الحديثي عند الإمام أبي حنيفة

من الأهمية بمكان الوقوف على الأداء الحديثي عند الإمام أبي حنيفة ونلمح في منهجيته تلك:

منهجية المنضبطة مع معايير اعتماد الروايات

يتمايز أصحاب المذاهب الفقهية بطريقة تعاملهم مع النصوص المصادرية، وهي في حال فقهاء الإسلام الكتاب والسنة. ففي حين يتسابق بعض الفقهاء للإتكاء على أي نص يقع بين أيديهم، نرى الإمام أبا حنيفة لا يعتمد من النصوص المصادرية السنية إلا ما وافق منهجيته التوثيقية والمتمثلة بالحفظ الضابط المبني على السماع المتصل، يقول ابن حماد:

سمعت محمد بن شجاع يقول: سمعت الحسن بن أبي مالك يقول: سمعت أبا يوسف يقول:

^{١١} النعماني، محمد عبد الرشيد، مكانة الإمام أبي حنيفة في الحديث، اعتنى به، عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط ٤، ١٤١٦ هـ، ص. ٢٤.

^{١٢} النعماني، محمد عبد الرشيد، مكانة الإمام أبي حنيفة في الحديث، ص. ٢٦.

كان أبو حنيفة لا يرى أن يروي من الحديث إلا ما حفظه عن الذي سمعه منه.^{١٣} ويؤكد شعيب الكيسانى إذ قال: أملى علينا أبو يوسف قال: قال أبو حنيفة: لا ينبغي للرجل أن يحدث من الحديث إلا ما يحفظه من يوم سمعه إلى يوم يحدث به.^{١٤} وفي رواية: لا يَنْبَغِي لِلرَّجُلِ أَنْ يُحَدِّثَ إِلَّا بِمَا يَحْفَظُهُ مِنْ وَفِّتَ مَا سَمِعَهُ.^{١٥}

توافق منهجه الحديثي مع منهج المحدثين في فحص الحديث لإعماله في المسألة إن ابا حنيفة ليس محدثا بالاصطلاح الحديثي للكلمة، بمعنى أنه لم يتفرغ لجمع الحديث، ولم يجلس للتحديث، ولم يرحل لكبار المحدثين طلبا لما عندهم فقط لحفظه، بل لاستخراج كنوزه ففراه اعتمد منهجا يعد ميزة عند متبعيه وهو فحص الرواية، وفحص الرواية جزء من علم النقد الحديثي الذي يتمايز فيه المحدثون كما الفقهاء، فالفقيه الذي يعتمد فحص الرواية والتفتيش والتفتيح عنها يعلو استنتاجا فقهيا عن لا يفحص ولا ينتقب.

يقول إسرائيل: كان نعم الرجل النعمان، ما كان أحفظه لكل حديث فيه فقه، وأشد فحصه عنه، وأعلمه بما فيه من الفقه، وكان قد ضبط عن حماد فأحسن الضبط عنه.^{١٦}

وقال عبد الله بن المبارك: قال أبو حنيفة: أتيت المدينة لأكتب عن نافع مولى ابن عمر فسمعتة يقول: كال ابن عمر، فتركته وقلت: كيف أكتب عن رجل لا يحسن يقول قال ابن عمر.

ويقول الفضيل بن عياض: كان أبو حنيفة رجلا فقيها معروفا بالفقه، مشهورا بالورع، واسع المال، معروفا بالإفضال على كل من يطيف به، صبورا على تعليم العلم بالليل والنهار، حسن الليل، كثير الصمت، قليل الكلام، حتى ترد مسألة في حلال أو حرام، وكان يحسن أن يدل على الحق هاربا من مال السلطان... وكان إذا وردت عليه مسألة فيها حديث صحيح اتبعه، وإن كان عن الصحابة والتابعين، وإلا قاس فأحسن القياس.

توريث المنهجية العلمية الحديثية

كان أبو حنيفة يقول لأصحابه: "إن توجه لكم دليل فقولوا به. وقال: "إذا صح الحديث فهو

^{١٣} ابن أبي العوام السعدي، عبد الله بن محمد (ت: ٣٣٥ هـ)، فضائل أبي حنيفة وأخباره ومناقبه، تحقيق: لطيف الرحمن البهرايجي القاسمي، المكتبة الإمدادية - مكة المكرمة، ط ١، ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م، ص. ١٢٥.

^{١٤} ابن أبي العوام السعدي، عبد الله بن محمد (ت: ٣٣٥ هـ)، فضائل أبي حنيفة وأخباره ومناقبه، ص. ١٢٥.

^{١٥} المزني، تهذيب الكمال، ٤٢٤/٢٩. والذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد السادس، ص. ٤٠١.

^{١٦} الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، المجلد الخامس عشر، ص. ٤٩٥.

مذهبي". وقد حكى ذلك الإمام ابن عبد البر عن أبي حنيفة وغيره من الأئمة؛ ونقله أيضًا الإمام الشعرائي عن الأئمة الأربعة؛ ونقل فيها عن البحر قال إنهم نقلوا عن أصحابنا أنه لا يحل لأحد أن يفتي بقولنا حتى يعلم من أين قلنا.^{١٧}

يقول القاسمي:^{١٨} "وهذا الإمام الهمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى كان يفتي، ويقول: هذا ما قدرنا عليه في العلم فمن وجد أوضح منه فهو أولى بالصواب "كذا في تنبيه المعترين" وعنه أنه قال: "لا يحل لأحد أن يأخذ بقولنا ما لم يعرف مأخذه من الكتاب والسنة أو إجماع الأمة أو القياس الجلي في المسألة."

منهجية حديثية علمية دقيقة في الترجيح

يرجح رأي العقل الذي يدعمه النقل على رأي العقل الذي لا يدعمه النقل وهذا العمري غاية فعل العالم الحق، فالعقل قوة أودعها التقدير في خلقه وله قوة النظر لكنه قد يخيب والرجوع للنقل هو الأسلم فإذا اجتمع رأيان وجاء النقل الأكثر داعماً لأحدهما يرجح على غيره.

عن أبي يوسف قال: كان أبو حنيفة إذا وردت عليه المسألة قال: ما عندكم فيها من الآثار؟ فإذا روي الآثار وذكرنا وذكر هو ما عنده نظر، فإن كانت الآثار في أحد القولين أكثر أخذ بالأكثر، فإذا تقاربت وتكافأت نظر فاختر.

ترجيح الصحيح واعتماد الآخر من فعل نبي الهدى

قال: كان أبو حنيفة شديد الأخذ للعلم، ذاباً عن حرام الله عز وجل عن أن يستحل، يأخذ بما صح عنده من الأحاديث التي تحملها الثقات وبالأخر من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم، وما أدرك عليه علماء الكوفة.

ترتيب أولوية المصادر الشرعية واهتمامه بالحديث

يقول القاسمي: "وكان الإمام أبو حنيفة -رضي الله عنه- يقول: "إياكم والقول في دين الله تعالى بالرأي؛ وعليكم باتباع السنة فمن خرج عنها ضل." ودخل عليه مرة رجل من أهل الكوفة والحديث يقرأ عنده فقال الرجل: "دعونا من هذه الأحاديث!" فزجره الإمام أشد الزجر، وقال له:

^{١٧} القاسمي، محمد جمال الدين (ت ١٣٣٢ هـ)، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص. ٩١.

^{١٨} القاسمي، جمال الدين، قواعد التحديث، ص. ٢٨١.

"لولا السنة ما فهم أحد منا القرآن". وقيل له مرة: "قد ترك الناس العمل بالحديث واقبلوا على سماعه" فقال -رضي الله عنه: "نفس سماعهم للحديث عمل به". وكان -رضي الله عنه- يقول: "لم تزل الناس في صلاح ما دام فيهم من يطلب الحديث فإذا طلبوا العلم بلا حديث فسدوا". وكان يقول: "لا ينبغي لأحد أن يقول قولاً حتى يعلم أن شريعة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- تقبله".^{١٩}

مفصلية علمية في الأداء لا يحدد عنها

إن المفصلية العلمية عند أبي حنيفة في القبول والرد، لها معالمها الواضحة التي توافق عليها علماء الحديث والفقهاء حيث يرد رواية من عرف بالكذب "وَلِهَذَا ذَكَرَ الشَّافِعِيُّ مَا ذَكَرَهُ أَبُو حَنِيفَةَ، وَأَصْحَابُهُ أَنَّهُ يَزِدُّ شَهَادَةَ مَنْ عُرِفَ بِالْكَذِبِ كَالْحَطَّابِيَّةِ وَرَدُّ شَهَادَةِ مَنْ عُرِفَ بِالْكَذِبِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ بَيْنَ الْفُقَهَاءِ وَتَنَازَعُوا فِي شَهَادَةِ سَائِرِ أَهْلِ الْأَهْوَاءِ هَلْ تُقْبَلُ مُطْلَقًا؟ أَوْ تُرَدُّ مُطْلَقًا؟ أَوْ تُرَدُّ شَهَادَةُ الدَّاعِيَةِ إِلَى الْبِدْعِ؟ وَهَذَا الْقَوْلُ الثَّلَاثُ هُوَ الْغَالِبُ عَلَى أَهْلِ الْحَدِيثِ".^{٢٠}

وتوافق أبي حنيفة مع جمهور علماء السنة من أهل الحديث والفقهاء يدل على انسجام بين ما وصله من نصوص عقدية وبين آرائه إلا فيما فيه مجال للاجتهاد وفي غالب المسائل هو متوافق مع أهل السنة واسمع لقول ابن تيمية

"وَلِهَذَا كَانَ أَيْمَةُ [أَهْلِ] السُّنَّةِ كُلِّهِمْ مُتَّفِقِينَ عَلَى تَقْدِيمِ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ مِنْ وَجْهِ مُتَوَاتِرَةٍ، كَمَا هُوَ مَذْهَبُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالشَّافِعِيِّ وَمَالِكٍ وَأَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ وَالثَّوْرِيِّ وَالْأَوْزَاعِيِّ وَاللَّيْثِ بْنِ سَعْدٍ، وَسَائِرِ أَيْمَةِ الْمُسْلِمِينَ مِنْ أَهْلِ الْفِقْهِ وَالْحَدِيثِ وَالزُّهْدِ وَالتَّسْوِيرِ مِنَ الْمُتَقَدِّمِينَ وَالْمُتَأَخِّرِينَ".^{٢١}

ويقول ابن تيمية:^{٢٢} هَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ أَيْمَةَ أَهْلِ الْعِلْمِ لَمْ يَكُونُوا يُصَدِّقُونَ بِهَذَا الْحَدِيثِ، فَإِنَّهُ لَمْ يَزِدْهُ إِمامٌ مِنْ أَيْمَةِ الْمُسْلِمِينَ. وَهَذَا أَبُو حَنِيفَةَ، أَحَدُ الْأَيْمَةِ الْمَشَاهِيرِ، وَهُوَ لَا يَتَّبِعُهُمْ عَلَى عَلِيٍّ، فَإِنَّهُ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ دَارِ الشَّيْعَةِ، وَقَدْ لَقِيَ مِنَ الشَّيْعَةِ، وَسَمِعَ مِنْ فَصَائِلِ عَلِيٍّ مَا شَاءَ اللَّهُ، وَهُوَ يُحِبُّهُ وَيَتَوَلَّاهُ، وَمَعَ هَذَا أَنْكَرَ هَذَا الْحَدِيثَ عَلَى مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَانِ. وَأَبُو حَنِيفَةَ أَعْلَمُ وَأَفْقَهُ مِنَ الطَّحَاوِيِّ

^{١٩} القاسمي، جمال الدين، قواعد التحديث، ص. ٥٢.

^{٢٠} ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم الحراني الحنبلي الدمشقي (ت: ٧٢٨ هـ)، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط ١، ١٤٠٦ هـ-١٩٨٦ م، المجلد الأول، ص. ٦٢.

^{٢١} ابن تيمية، مهاج السنة، المجلد الثاني، ص. ٧٣.

^{٢٢} ابن تيمية، مهاج السنة، المجلد الثامن، ص. ١٩٧.

أخذه بالصحيح من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وحرصه على عدم مخالفته:

دَاوُدُ بْنُ الْمُحَبَّرِ قَالَ قِيلَ لِأَبِي حَنِيفَةَ: الْمُحْرِمُ لَا يَجِدُ الْإِرَارَ، يَلْبَسُ السَّرَاوِيلَ؟ قَالَ: لَا، وَلَكِنْ يَلْبَسُ الْإِرَارَ. قِيلَ لَهُ: لَيْسَ لَهُ إِرَارٌ؟ قَالَ: يَبِيعُ السَّرَاوِيلَ وَيَشْتَرِي بِهَا إِرَارًا. قِيلَ لَهُ: فَإِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَطَبَ وَقَالَ: "الْمُحْرِمُ يَلْبَسُ السَّرَاوِيلَ إِذَا لَمْ يَجِدِ الْإِرَارَ". فَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: لَمْ يَصِحَّ فِي هَذَا عِنْدِي عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْءٌ فَأَقْتَى بِهِ وَيَنْتَهَى كُلُّ امْرِئٍ إِلَى مَا سَمِعَ وَقَدْ صَحَّ عِنْدَنَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ (لَا يَلْبَسُ الْمُحْرِمُ السَّرَاوِيلَ) فَتَنْتَهَى إِلَيَّ مَا سَمِعْنَا قِيلَ لَهُ أَتُخَالِفُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ لَعَنَ اللَّهُ مَنْ يُخَالِفُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهِ أَكْرَمَنَا اللَّهُ وَبِهِ اسْتَنْقَدْنَا.

منهجية علمية متوازنة في استخدام القياس في الأداء

ومع تمتع أبو حنيفة بذائقة القياس إلا أنه كان القياس الذي لا يتجاوز النص من قرآن أو سنة؛ يثبت ذلك آراؤه الفقهية التي لا يخاف أن يعلنها نظراً لقوة شخصيته العلمية، فلم يخش أن يناقش محمد الباقر الفقيه الذي سمي بالباقر لأنه بقر العلم، فقال الباقر لأبي حنيفة: أنت الذي حولت دين جدي وأحاديثه بالقياس؟ فقال أبو حنيفة: معاذ الله، فقال محمد: بل حولته، فقال أبو حنيفة: اجلس مكانك، كما يحق لك، حتى أجلس مكانني كما يحق لي، فإن لك عندي حرمة كحرمة جدك صلى الله عليه وسلم في حياته على أصحابه، فجلس ثم جثا أبو حنيفة بين يديه ثم قال: إني سائلك عن ثلاث كلمات فأجبنى: الرجل أضعف أم المرأة؟ فقال محمد: المرأة. فقال أبو حنيفة: كم سهم للمرأة؟ فقال: للرجل سهمان وللمرأة سهم، فقال أبو حنيفة: هذا قول جدك، ولو حولت دين جدك لكان ينبغي في القياس أن يكون للرجل سهم، وللمرأة سهمان، لأن المرأة أضعف من الرجل. ثم قال: قال: الصلاة أفضل أم الصوم؟ فقال: الصلاة أفضل، قال: هذا قول جدك، ولو حولت قول جدك لكان القياس أن المرأة إذا طهرت من الحيض أمرتها أن تقضي الصلاة ولا تقضي الصوم. ثم قال: البول أنجس أم النطفة؟ قال: البول أنجس، قال: فلو كنت حولت دين جدك بالقياس، لكنت أمرت أن يعتسل م البول، ويتوضأ من النطفة، ولكن معاذ الله أن أحول دين جدك بالقياس، فقام محمد فعانقه وقبل وجهه وأكرمه.^{٢٣}

^{٢٣} زهرة، محمد أبو زهرة، أبو حنيفة حياته وعصره - آراؤه وفقهه، دار الاتحاد العربي، مصر، ط ٢، ١٩٤٧ م، ص.

العمل بالحديث الضعيف وتقديمه على القياس ورأى الرجال

ذكر غير واحد من أهل الحديث ذلك عن أبي حنيفة ومن هؤلاء: ^{٢٤}

١- ابن حزم الظاهري الذي قال: "جميع أصحاب أبي حنيفة مجمعون على أن مذهب أبي حنيفة أن ضعيف الحديث أولى عنده من القياس والرأي." وقال في كتابه إحكام الأحكام: "قال أبو حنيفة: الخبر الضعيف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أولى من القياس، ولا يحلّ القياس مع وجوده."

٢- وقال ابن تيمية في مجموع الفتاوى: "ومن ظنّ بأبي حنيفة أو غيره من أئمة المسلمين أنهم يتعمدون مخالفة الحديث الصحيح لقياس أو غيره فقد أخطأ عليهم، وتكلم إما بظنّ وإما بهوى، فهذا أبو حنيفة يعمل بحديث التوضى بالنبيذ في السفر مع مخالفته للقياس، وبحديث القهقهة في الصلاة مع مخالفته للقياس لاعتقاده صحتها وإن كان أئمة الحديث لم يصححوهما."

المبحث الثالث: شخصية أبي حنيفة العلمية النافذة حدود المعتاد الفقهي في المساحة الحديثية

لزاما على من يتناول هذه الشخصية العلمية الفذة أن يقف على معالمها في تفعيل النص الحديثي بكل أبعاده للوقوف على الحكم الفقهي المستخرج منه ولذلك نرى فعل أبي حنيفة في:

إطلاق النص من عقال الألفاظ مع الالتزام بدقتها والبناء عليها من خلال فهمه لمهمة

الحديث والتحديث وطرقها والغاية منها

فهو متمسك بالنص إلى أبعد الحدود، ومطلق للنص ديناميكية واقعية تتعدى مساحات زمانية ومكانية، ولعل هذا ما جعل مذهبه ينتشر ويجد قبولا واسعا، والغريب أن هذا السبب ذاته ما جعله عرضة للتجريح والغمز واللمز.

قد تجد مشتغلين بالحديث يجمدون عند حدود حرفية النص، بينما المتعمق في صنيع أبي حنيفة يدرك عمق فهمه لمهمة المحدث في الحديث فلا يقبل كما وأسلفنا إلا المحفوظ المسموع، وفهمه لمكانة الحديث فلا يتجاوزها إذا كان في مسألة معينة، لكنه فاق أولئك الذين ينزلون النص على المسألة ويكتفون بذلك. بل تتجاوزهم في فهم المقصد والغاية فأعمل النص بما يتجاوز مساحته، ولعل هذا ما دعا الجاظر ليقول: الناس في أبي حنيفة رجلا: حاسد أو جاهل، فأما الحاسد فإنه لا يأتي بمثل ما أتى به، وأما الجاهل فإنه لا يدري ما قال.

انظر له ولدقته وهو لا يقبل الشفاعة في التحديث:

يقول إسحاق بن الحسن الكوفي: كنت قاعداً عند أبي حنيفة فأورد عليه رجل كتاباً بشفاعة

^{٢٤} أحمد يوسف أبو حليبة، أصول الحديث عند الإمام أبي حنيفة، الجامعة الإسلامية، غزة، ص. ١٤.

ليحدثه، فقال: ما هكذا يتعلم العلم، ولا ينبغي للعالم أن يكون ذلك حظه منه.
أو في تركه:

يقول أبو يوسف: ما رأيت أحدا أعلم بتفسير الحديث ومواضع النكت التي فيه من الفقه من أبي حنيفة.

ويقول أبو يوسف، يقول: ما خالفت أبا حنيفة في شيء قط فتدبرته إلا رأيت مذهبه الذي ذهب إليه أنجي في الآخرة، وكنت ربما ملت إلى الحديث، وكان هو أبصر بالحديث الصحيح مني.^{٢٥}

ثم انظر لقول أقرب تلامذته إليه سمعت أبا يوسف يقول: ما رأيت أحداً أعلم بتفسير الحديث من أبي حنيفة.

ولا يتعجل أحد فيقول كيف يفسر الحديث وهو ليس محدثاً؟ فالتفسير المقصود إعمال دقائق الحديث لما جاء له، ودراسة الحال الذي قاله فيه الرسول -صلى الله عليه وسلم- بدقة، والزمان والمكان والأشخاص الذين خاطبهم به وواقع الحديث ثم بعد ذلك يُعمل الحديث في واقع الحياة المعاش فيكون قد فسره. واستدللت على ذلك بقول:

عبد الله بن المبارك وهو يقول: لا تقولوا: رأي أبي حنيفة، ولكن قولوا: تفسير الحديث.

ومالك بن مغول إذ يقول: كان أبو حنيفة بصيراً بالفقه، يقيس ما لم يكن بما كان.

ويقول بشر بن الحارث: أردت عن ابن داود قال: إذا أردت الآثار فسفيان الثوري، وإذا أردت تلك الدقائق فأبو حنيفة.

وعلى هذا اختلف أداؤه عن أداء أهل الحديث المعنيين بالرواية والتحديث فقط، أو الفقهاء الذين لا يقلبون المسألة بنزاحيتها المختلفة انظر لحماذ بن أبي سليمان وهو من هو:

كان حماذ بن أبي سليمان يقعد ويجيء النعمان بن ثابت أبو حنيفة، فيتكلم حماذ فيقول له النعمان: فإن كان كذا، فإن كان كذا؟ فيغضب حماذ ويقوم ويقول له: لبست علينا..

فحماذ عالم وشيخ الحلقة بل شيخ أبو حنيفة كما يذكر الخطيب في تاريخه^{٢٦} ويقول حماذ

^{٢٥} الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (ت: ٤٦٣ هـ)، تاريخ بغداد، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٤٢٢ هـ-٢٠٠٢ م، المجلد الخامس عشر، ص. ٤٩٥.

^{٢٦} الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (ت: ٤٦٣ هـ)، تاريخ بغداد، المجلد الخامس عشر، ص. ٤٤٤.

بعد ما رأى من فطنة أبي حنيفة: لا يجلس في صدر الحلقة بحدائي غير أبي حنيفة، يقول أبو حنيفة: فصحبته عشر سنين.. فأليت على نفسي أن لا أفارقه حتى يموت، فلم أفارقه حتى مات، وأبو حنيفة عالم وتلميذ عنده لكن أعطاه الله البعد العلمي لتقليب المسألة وهذا لا يقدر عليه جميع من تعلم العلم ففاق حمادا.

وأزعم أن هذا ما أخذ على أبي حنيفة، وهو أنه يُخرج من النص الحديثي ما لا يلحظه غيره أو يثوره عقليا ضمن النصوص القرآنية والحديثية الأخرى، فلم يؤثر عنه أنه ردّ نصا حديثيا لرأيه بل يعلن صراحة انصياعه له ولكنه انصياع الوعي الفهم لمقاصد الدين وغايات الشرع وهذا ما نفهمه من قوله:

رأيت رؤيا فأفزعتني، رأيت كأنني أنبش قبر النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَتَيْتُ البصرة فَأَمَرْتُ رجلا يسأل مُحَمَّدَ بن سيرين، فسأله، فقال: هذا رجل ينش أخبار رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وفي رواية أخرى يقول: رأى أَبُو حنيفة في النوم كأنه ينش قبر النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فبعث من سأل له مُحَمَّدَ بن سيرين، فقال مُحَمَّدَ بن سيرين: من صاحب هذه الرؤيا؟ ولم يجبه عنها، ثم سأله الثانية، فقال: مثل ذلك، ثم سأله الثالثة، فقال: صاحب هذه الرؤيا يثور علما لم يسبقه إليه أحد قبله.^{٢٧} إذا هو التثوير بالعلم لا بالهوى، وبمسائل الفقه لا بسذج القضايا، وبضوابط الشرع نصوصا ومقاصدا وليس حبا للشهرة والمخالفة.

المنهجية العاكسة لدقته في ألفاظ التحمل والأداء الحديثي، ومشاركة أئمة الحديث في ضوابطهم لم يبتعد الإمام أبو حنيفة عن أهل الصنعة الحديثية في كثير من مسائلهم الخاصة، فنجده يدلي بدلوه في مسائل من صلب العلم الحديثي وموافقا لمنهج المحدثين في ذلك وعدم انفراده في توجهه ذلك م مثل مسألة ألفاظ التحمل والأداء حيث يقول أبو قطن عمرو بن الهيثم: قال لي أبو حنيفة: اقرأ علي وقل: حدثني. ويقول أبو عاصم: سمعت أبا حنيفة يقول: القراءة جائزة -يعني عرض الكتب-

ومشاركته لكبار علماء الحديث في آرائهم الحديثية من مثل مالك بن أنس، وسفيان الثوري، وابن جريج والأوزاعي، وها هو أحد المحدثين يقول:

يقول أبو عاصم النبيل: سألت ابن جريج ومالك بن أنس وسفيان، وسألت أبا حنيفة عن الرجل يُقرأ عليه الحديث يقول: أخبرنا أو كلاماً هذا معناه؟ فقالوا: لا بأس.

^{٢٧} الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، المجلد الخامس عشر، ص. ٤٩٥.

ثم يقول: أخبرني ابن جريج وابن أبي ذئب وأبو حنيفة ومالك بن أنس والأوزاعي والثوري كلهم يقولون: لا بأس إذا قرأت على العالم أن تقول: أخبرنا.

جراً تتوافق مع علو مقام الناطق بحكم شرعي يستند إلى حديث الرسول فلا مواربة ولا مدهنة ما ينبغي للسان ينبض بحكم يؤمن أنه حكم الحق أن يهاب أو يخجل أو يدهن أو يمالق، والحوادث من حياة أبي حنيفة في هذا النسق أكثر من أن تعد حتى قال فيه أبو يوسف: قَالَ: كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ رُبْعَةً، مِنْ أَحْسَنِ النَّاسِ صُورَةً، وَأَبْلَغِهِمْ نُطْقًا، وَأَعَذِبِهِمْ نَعْمَةً، وَأَبْيَنِهِمْ عَمَّا فِي نَفْسِهِ. ٢٨ ولفظ على إحدها:

انصرف ابن أبي ليلى من مجلس الحكم فلقي امرأة تدعى بلقب لها، فصاح بها رجل بذلك اللقب، فقالت له: يا ابن الزانيين، فأمر بها ابن أبي ليلى فأخذت ورجع إلى مجلس الحكم فضربها حدين قائمة في المسجد في مقام واحد، فبلغ ذلك أبا حنيفة، فقال: أخطأ قاضيكم اليوم في ست خصال: رجع إلى مجلس الحكم بعد أن قام منه، وطلب الحد لمن لم يطلبه، وأقام الحد في المسجد، وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تقام الحدود في المساجد، وضرب المرأة قائمة والنساء لا يضربن قياماً، وضربها حدين وإنما عليها حد واحد، ولو كان عليها حدان لما كان ينبغي أن يجمعهما جميعاً في مقام واحد، وإنما كان ينبغي أن يقيم أحدهما عليها، فإذا برئت من الضرب وخف أقام عليها الآخر، قال سليمان: ونسيت السادسة.

قال لنا أبو جعفر: ما نسي شيئاً، السادسة هي قوله: ولو كان عليها حدان لما كان ينبغي أن يجمعهما عليها في مقام واحد. إذا رأينا كيف سند حكمه لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم جهر به فخطأ القاضي ابن أبي ليلى في حكمه بالمسألة من عدة وجوه.

ويضم لجرأته تميز في تصور مسائل ممكنة والاستعداد لها قبل وقوعها:

دخل قتادة الكوفة، ونزل في دار أبي بردة، فخرج يوماً وقد اجتمع إليه خلق كثير، فقال قتادة: والله الذي لا إله إلا هو، ما يسألني اليوم أحد عن الحلال والحرام إلا أجبتة، فقام إليه أبو حنيفة، فقال: يا أبا الخطاب، ما تقول في رجل غاب عن أهله أعواماً، فظنت امرأته أن زوجها مات، فتزوجت، ثم رجع زوجها الأول، ما تقول في صداقها؟ وقال لأصحابه الذين اجتمعوا إليه: لئن حدث بحديث ليكذبن، ولئن قال برأي نفسه ليخطئن، فقال قتادة: ويحك، أوقعت هذه المسألة؟ قال: لا، فلم تسألني عما لم يقع؟ فقال أبو حنيفة: إنا نستعد للبلاء قبل نزوله، فإذا ما وقع

عرفنا الدخول فيه والخروج منه، قال قتادة: والله لا أحدثكم بشيء من الحلال والحرام، سلوني عن التفسير، فقام إليه أبو حنيفة، فقال له: يا أبا الخطاب، ما تقول في قول الله تعالى: {قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَوْفُكَ} قال: نعم، هذا آصف بن برخيا بن شمعيّا كاتب سليمان بن داود وكان يعرف اسم الله الأعظم، فقال أبو حنيفة: وهل كان يعرف الاسم سليمان؟ قال: لا، قال: فيجوز أن يكون في زمان نبي من هو أعلم من النبي؟ قال: فقال قتادة، والله لا أحدثكم بشيء من التفسير، سلوني عما اختلف فيه العلماء، قال: فقام إليه أبو حنيفة، فقال: يا أبا الخطاب، أمؤمن أنت؟ قال: أرجو، قال: ولم؟ قال: لقول إبراهيم عليه السلام: {وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ} فقال أبو حنيفة: فهلا قلت كما قال إبراهيم عليه السلام: {قَالَ أَوْلِمْتُ تَوْمِنًا قَالَ بَلَى} فهلا قلت: بلى؟ قال: فقال قتادة مغضبا، ودخل الدار، وحلف أن لا يحدثهم.^{٢٩}

علاقة تكاملية بين المحدثين والفقهاء

ما ألحق الضنك والفتن والسوء في العالم الإسلامي وما ابتليت الأمة الإسلامية بأشد من الحسد والغباء؛ فبحسد أصحاب الديانات الأخرى للدين الإسلامي والمسلمين كذبوا وقتلوا وزرعوا الفتن، وبتحاسد أتباع المذاهب سفهوا وتجرؤا على خيرة علماء الأمة الإسلامية فضلوا وأضلوا.

أما الغباء فقاتله الله ما أتفه حاله وما أشد مآله، فما لم يقدر عليه أكر أعداء الأمة قدمه لهم أغبياءها، فطعنوا في علمائهم وقدهوا في قلوبهم، وجمدوا على مقولات لا يدركون أبعادها. والأصل أن هذه الأمة فيها خير كبير كثير، وهي أمة ولادة لعظماء وعلماء وقادة ومجاهدين. وأن عطاءاتها متكاملة متعاضدة ولنا في الأعمش وابي حنيفة ومالك خير دليل:^{٣٠}

قال عبيد الله بن عمرو: كنا عند الأعمش وعنده أبو حنيفة فستل الأعمش عن مسألة، فقال لأبي حنيفة: أفته يا نعمان، فأفاته أبو حنيفة، فقال له الأعمش: من أين قلت هذا؟ قال: لحديث حدثناه أنت، ثم ذكر الحديث، فقال له الأعمش: أنتم الأطباء ونحن الصيادلة.

عن عبد العزيز الدراوردي أو ابن أبي سلمة قال: رأيت أبا حنيفة ومالك بن أنس في مسجد

^{٢٩} الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، المجلد الخامس عشر، ص. ٤٤٤-٤٩٥.

^{٣٠} الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله (ت: ٤٣٠ هـ)، مسند الإمام أبي حنيفة رواية أبي نعيم، تحقيق: نظر محمد الفاريابي، مكتبة الكوثر، الرياض، ص. ٢٢.

رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد صلاة العشاء الآخرة وهما يتذاكران ويتدارسان، حتى إذا وقف أحدهما على القول الذي قال به أمسك الآخر عن غير تعنيف ولا تمعير ولا تخطئة، حتى يصليا الغداة في مجلسهما ذلك.

فالتكامل بين علماء الأمة درعها الواقية من شرور الحادثات، والأمة الواعية هي التي تجمع بين تنوع علمائها فتفيد من كل في مجاله، يقول عبد الله بن المغيرة: ثلاث تُشتهي بالكوفة: رأي أبي حنيفة، وحفظ سفيان الثوري، وورع مسعر بن كدام. أليس هذا هو التكامل النوعي والاختلاف التنوعي، فلا مكان للعالم الواحد المطلق الأوحده بعد الرسول الهادي - صلى الله عليه وسلم - وكماله وتكامله هبة ربانية لا كسب شخصي.

والمقصود برأي أبي حنيفة فقهه من الحديث، ولننظر إلى علاقة أبي حنيفة بأهل الحديث من خلال دراسة طبيعة علاقته بسفيان الثوري:

يَقُولُ سَفِيَانُ الثَّوْرِيُّ: كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ شَدِيدَ الْأَخْذِ لِلْعِلْمِ، ذَابًا عَنْ حَرَمِ اللَّهِ أَنْ تُسْتَحَلَّ، يَأْخُذُ بِمَا صَحَّ عِنْدَهُ مِنَ الْأَحَادِيثِ الَّتِي كَانَ يَحْمِلُهَا الثَّقَاتُ، وَبِالْآخِرِ مِنْ فِعْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَبِمَا أَدْرَكَ عَلَيْهِ عُلَمَاءُ الْكُوفَةِ ثُمَّ سَنَّ عَلَيْهِ قَوْمٌ يَعْفِرُ اللَّهُ لَنَا وَلَهُمْ.^{٣١}

حدَّثني مُحَمَّد بن بشر، قال: كنت أختلف إلى أبي حنيفة، وإلى سفيان، فأتي أبا حنيفة، فيقول لي: من أين جئت؟ فأقول: من عند سفيان، فيقول: لقد جئت من عند رجل لو أن علقمة والأسود حضرا لاحتاجا إلى مثله، فأتي سفيان، فيقول لي: من أين جئت؟ فأقول: من عند أبي حنيفة، فيقول: لقد جئت من عند أفقه أهل الأرض.

سئل يزيد بن هارون أيهما أفقه: أبو حنيفة أو سفيان؟ قال: سفيان أحفظ للحديث، وأبو حنيفة أفقه.^{٣٢} ولعمري لقد وضع يده على تشخيص يشفي غليل المتعلم، نعم سفيان أحفظ للحديث وهو المادة الأساس للفقهاء، وأبو حنيفة أفقه من سفيان لأنه أقدر على أعمال عقله في الحديث واستخراج كنوزه.

يقول أبو مطيع الحكم بن عبد الله: ما رأيت صاحب يعني: حديث، أفقه من سفيان الثوري، وكان أبو حنيفة أفقه منه.

ولعل هذا ما عناه عبد الله بن المبارك، إذ يقول:

^{٣١} ابن عبد البر، الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهم، ص ١٤٢.

^{٣٢} الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، المجلد الخامس عشر، ص ٤٥٩.

رأيت أعبد الناس، ورأيت أروع الناس، ورأيت أعلم الناس، ورأيت أفقه الناس، فأما أعبد الناس: فعبد العزيز بن أبي رواد، وأما أروع الناس: فالفضيل بن عياض، وأما أعلم الناس: فسفيان الثوري، وأما أفقه الناس: فأبو حنيفة، ثم قال: ما رأيت في الفقه مثله.

ولله در أبو عاصم النبيل عندما سئل: أيما أفقه سفيان أو أبو حنيفة؟ فقال: إنما يقاس الشيء إلى شكله، أبو حنيفة فقيه تام الفقه، وسفيان رجل متفقه.^{٣٣} ويبين ابن المبارك أركان المعادلة فيقول: إن كان الأثر قد عرف، واحتيج إلى الرأي، فرأي مالك وسفيان وأبي حنيفة، وأبو حنيفة أحسنهم وأدقهم فطنة، وأغوصهم على الفقه، وهو أفقه الثلاثة.^{٣٤}

نظرة النخب الحديثية لأبي حنيفة وعلمه

غني عن القول أن أحق من يشهد لإنسان في مجال ما، هم الخيرة الخيرة في ذلك المجال، الذين خلت نفوسهم من أمراض القلوب، وامتألت علما وحكمة فلئن نقلت لنا طعونات في الإمام أبي حنيفة إذا أردنا الموضوعية علينا أن نضعها في الميزان وأقصد هنا ميزان النقد العلمي:

ومن أوائل النخبة الحديثية يحيى بن سعيد القطان وابن معين، لنسمع ماذا يقول يحيى بن معين، يقول:^{٣٥} سمعت يحيى بن سعيد القطان، يقول: لا نكذب الله، ما سمعنا أحسن من رأي أبي حنيفة، وقد أخذنا بأكثر أقواله. وكان يحيى بن سعيد يذهب في الفتوى إلى قول الكوفيين، ويختار قوله من أقوالهم، ويتبع رأيه من بين أصحابه.

أما العالم المعروف بالتشدد في الجرح والتعديل يحيى بن معين فيقول يَحْيَى بن مَعِينٍ يَقُولُ: ^{٣٦} "كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ ثِقَّةً، لَا يُحَدِّثُ بِالْحَدِيثِ إِلَّا بِمَا يَحْفَظُهُ، وَلَا يُحَدِّثُ بِمَا لَا يَحْفَظُ . وَيَقُولُ: كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ ثِقَّةً فِي الْحَدِيثِ . وَيَقُولُ: ^{٣٧} الْقِرَاءَةُ عِنْدِي: قِرَاءَةُ حَمْزَةٍ، وَالْفَقْه: فَقْه أَبِي حَنِيفَةَ، عَلَى هَذَا أُدْرِكُ النَّاسَ . وَقَالَ مَرَّةً: ^{٣٨} كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ عِنْدَنَا مِنْ أَهْلِ الصَّدَقِ، وَلَمْ يَتَّهَمْ بِالْكَذِبِ .

ثم هل يدرك خفايا العلم إلا كبار المخلصين، فعندما يشهد الشافعي وهو قرين التخصص

^{٣٣} الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، المجلد الخامس عشر، ص. ٤٥٩.

^{٣٤} الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، المجلد الخامس عشر، ص. ٤٥٩.

^{٣٥} الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، والهيبي، سير أعلام النبلاء، المجلد السادس، ص. ٤٠٢.

^{٣٦} الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد السادس، ص. ٣٩٥.

^{٣٧} الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، المجلد الخامس عشر، ص. ٤٤٤-٤٩٥.

^{٣٨} المزي، تهذيب الكمال، المجلد التاسع والعشرين، ص. ٤٢٤.

وضليح في الحديث فيقول: الناس عيال على أبي حنيفة في الفقه، ويقول: ما رأيت أحدا أفقه من أبي حنيفة.^{٣٩}

ورى خليفة في طبقاته يقول: ومن نزل بغداد وتأهل بها من المحدثين: وأبو حنيفة النعمان بن ثابت.^{٤٠}

وأما قرينه الزماني سفيان فيؤكد ان آراء أبي حنيفة لها دوماً سندها الحديثي. يَقُولُ عَلِيُّ بْنُ خَشْرَمٍ: كُنَّا فِي مَجْلِسِ سُفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ فَقَالَ: " يَا أَصْحَابَ الْحَدِيثِ تَعَلَّمُوا فِقْهَ الْحَدِيثِ لَا يَقْهَرُكُمْ أَصْحَابُ الرَّأْيِ، مَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ شَيْئًا إِلَّا وَنَحْنُ نَزْوِي فِيهِ حَدِيثًا أَوْ حَدِيثَيْنِ."^{٤١}

وذكره الحاكم في باب معرفة الأئمة الثقات المشهورين من التابعين وأتباعهم، ممن يُجَمَع حديثهم للحفظ والمذاكرة والتبرك بهم، وبذكرهم من الشرق إلى الغرب.. وذكر منهم من أهل الكوفة أبو حنيفة النعمان بن ثابت التيمي بل ذكره قبل سفيان الثوري.^{٤٢}

أما ابن تيمية فيشهد له أنه من الأئمة فيقول:^{٤٣} وَأَمَّا الصَّحَابَةُ وَالتَّابِعُونَ وَأئِمَّةُ الْإِسْلَامِ الْمَعْرُوفُونَ بِالْإِمَامَةِ فِي الدِّينِ، كَمَالِكٍ وَالثَّوْرِيِّ وَالْأَوْزَاعِيِّ وَالثَّوَالِيهِ وَالثَّوَالِيهِ وَالثَّوَالِيهِ وَأَحْمَدَ وَإِسْحَاقَ وَأَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ وَأَمْثَالِ هَؤُلَاءِ.

بل ويبرئه مما طعن به حيث يقول:^{٤٤} كَمَا أَنَّ أَبَا حَنِيفَةَ وَإِنْ كَانَ النَّاسُ خَالِفُوهُ فِي أَشْيَاءَ وَأَنْكَرُواهَا عَلَيْهِ فَلَا يَسْتَرِيبُ أَحَدٌ فِي فِقْهِهِ وَفَهْمِهِ وَعِلْمِهِ، وَقَدْ تَقَلَّوْا عَنْهُ أَشْيَاءَ يَقْصِدُونَ بِهَا الشَّنَاعَةَ عَلَيْهِ، وَهِيَ كَذِبٌ عَلَيْهِ قَطْعًا.

أما الذهبي وهو ناقد حاد اللسان فيقول بعد أن وقف على كل ما قيل في أبي حنيفة: " يقول الذهبي:^{٤٥} وَعِنِّي بِطَلَبِ الْآثَارِ، وَازْتِحَالِ فِي ذَلِكَ، وَيَقُولُ: وَأَمَّا الْفِقْهُ وَالتَّدْقِيقُ فِي الرَّأْيِ وَعَوَامِضِهِ، فَلَيْتَهُ الْمُتَنَهَّى، وَالنَّاسُ عَلَيْهِ عِيَالٌ فِي ذَلِكَ." فَإِنَّ الْإِمَامَ أَبَا حَنِيفَةَ طَلَبَ الْحَدِيثَ، وَأَكْثَرَ مِنْهُ فِي سَنَةِ

^{٣٩} الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، المجلد الخامس عشر، ص. ٤٤٤-٤٩٥.

^{٤٠} خليفة، طبقات خليفة، ص. ٦١٢.

^{٤١} النيسابوري، أبو عبد الله الحاكم (ت: ٤٠٥ هـ)، معرفة علوم الحديث، ص. ٦٦.

^{٤٢} النيسابوري، أبو عبد الله الحاكم (ت: ٤٠٥ هـ)، معرفة علوم الحديث، ص. ٢٤٥.

^{٤٣} ابن تيمية، منهاج السنة، المجلد الثاني ص. ٣١٦.

^{٤٤} ابن تيمية، منهاج السنة، المجلد الثاني، ص. ٦١٩-٦٢٠.

^{٤٥} الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد السادس، ص. ٣٩٢.

وقد جمعت من درر ابن عبد البر طائفة من كلام علماء الحديث فيه: ٤٧

- مِسْعَرُ بْنُ كِدَامٍ يَقُولُ رَحِمَ اللَّهُ أَبَا حَنِيفَةَ إِنْ كَانَ لَفَقِيهَا عَالِمًا، وَيَنْتَقِلُ عَنْ حَمَّادِ بْنِ زَيْدٍ يَقُولُ
أَرَدْتُ الْحَجَّ فَأَتَيْتُ أُتُوبَ أَوْدَعَهُ فَقَالَ بَلَّغِي أَنْ فِقِيهِ أَهْلَ الْكُوفَةِ أَبَا حَنِيفَةَ يَرِيدُ الْحَجَّ فَإِذَا لَقَيْتَهُ
فَأَقْرِئْهُ مِنِّي السَّلَامَ

- الأعمش يقول وسئل عن مسألة فقال إنما يحسن الجواب في هذا ومثله الثعمان بن ثابت
الحزاز أراه بورك له في علمه" وقال مرة: الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء. وخرج الأعمش
يريد الحج فلما صار بالبحيرة قال لعلي بن ميسرة اذهب إلى أبي حنيفة حتى يكتب لنا المناسك
محمد بن إسماعيل الصائغ قال سمعت شبة بن سوار يقول كان شعبة حسن الرأي في أبي
حنيفة وكان يستشذي أبيات مساور الوراق، وقال عبد الصمد بن عبد الوارث كنا عند شعبة بن
الحجاج فقبل له مات أبو حنيفة فقال شعبة لقد ذهب معه فقه الكوفة تفضل الله علينا وعليه برحمته
قال وسئل يحيى بن معين وأنا أسمع عن أبي حنيفة فقال ثقة ما سمعت أحدًا ضعفه هذا شعبة بن
الحجاج يكتب إليه أن يحدث ويأمره وشعبة شعبة.

ويقول الحسين بن واقد: وقعت مسألة بمرو فلم أجد أحدًا يعرفها فجئت إلى العراق فسألت
عنها سفيان الثوري فقال لي: يا حسين لا أعرفها بعد أن أطرق ساعة. فقلت له: أنت تقول لا
أعرفها وأنت إمام؟ فقال: أقول كما قال ابن عمر سئل عن شيء لم يدره فقال لا أدري. قال: فأنت
أبا حنيفة فسألتها عنها فأفتاني فيها، فذكرت ذلك لسفيان فقال: كيف قال لك فيها قلت قال فيها
كذا وكذا فسكت ساعة ثم قال: يا حسين هو على ما قال لك أبو حنيفة.

- يقول الحسن بن صالح كان الثعمان بن ثابت فهما عالمًا متبنيًا في علمه إذا صح عنده الخبر
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يعده إلى غيره.

- سفيان بن عيينة يقول أول من أعتدني للحديث بالكوفة أبو حنيفة أعتدني في الجامع وقال
هذا أعتد الناس بحديث عمرو بن دينار فحدّثهم

- سعيد بن أبي عروبة رضى الله عنه: سئل سعيد بن أبي عروبة عن شيء من علم الطلاق فأجاب

٤٦ الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد السادس، ص. ٣٩٦.

٤٧ ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله (ت: ٤٦٣ هـ)، الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة رضى الله عنهم، دار الكتب العلمية، بيروت، ص. ١٢٥-١٦٦.

فِيهِ فَقِيلَ لَهُ هَكَذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ فِيهَا فَقَالَ سَعِيدٌ كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ عَالِمَ الْعِرَاقِ قَالَ وَقَالَ سَعِيدُ ابْنُ أَبِي عُرُوبَةَ قَدِمْتُ الْكُوفَةَ فَحَضَرْتُ مَجْلِسَ أَبِي حَنِيفَةَ فَذَكَرَ يَوْمًا عُثْمَانَ بْنَ عَمَّانَ فَتَرَحَّمَ عَلَيْهِ فَقُلْتُ لَهُ وَأَنْتَ يَرْحَمُكَ اللَّهُ فَمَا سَمِعْتَ أَحَدًا فِي هَذَا الْبَلَدِ يَتَرَحَّمُ عَلَى عُثْمَانَ بْنِ عَمَّانَ غَيْرَكَ فَعَرَفْتُ فَضْلَهُ.

- حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ: حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ يَقُولُ وَاللَّهِ إِنِّي لِأُحِبُّ أَبَا حَنِيفَةَ لِحُبِّهِ لِأَيُّوبَ وَرَوَى حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَحَادِيثَ كَثِيرَةً.

- عبد الله بن المبارك: يَقُولُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ قَدِيمًا أَدْرَكَ الشَّعْبِيَّ وَالتَّحَعِّيَّ وَغَيْرَهُمَا مِنَ الْأَكَابِرِ وَكَانَ بَصِيرًا بِالرَّأْيِ يُسَلِّمُ لَهُ فِيهِ وَلَكِنَّهُ كَانَ تَهِيمًا فِي الْخَدِيثِ. وَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ يَقُولُ إِذَا اجْتَمَعَ هَذَانِ عَلَى شَيْءٍ فَتَمَسَّكَ بِهِ يَغْنِي الثُّورِيَّ وَأَبَا حَنِيفَةَ .. كَانَ ابْنُ الْمُبَارَكِ يَذْكَرُ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ كُلَّ خَيْرٍ وَبِزَكِيهِ وَيَقْرُضُهُ وَيَسْتَنِي عَلَيْهِ.

- قيل للقاسم ابن معن أنت ابن عبد الله بن مسعود تزصى أن تكون من غلمان أبي حنيفة فقال ما جلس الناس إلى أحد أنفع مجالسة من أبي حنيفة وقال له القاسم تعال معي إليه فجاء فلما جلس إليه لزمه وقال ما رأيت مثل هذا قال سليمان وكان أبو حنيفة حليماً ورعاً سخياً - حجر بن عبد الجبار: قَالَ حَجْرُ بْنُ عَبْدِ الْجَبَّارِ الْخَضْرَمِيُّ مَا رَأَى النَّاسَ أَحَدًا أَكْرَمَ مُجَالَسَةً مِنْ أَبِي حَنِيفَةَ وَلَا أَشَدَّ إِكْرَامًا لِأَصْحَابِهِ مِنْهُ

- زُهَيْرُ بْنُ مُعَاوِيَةَ: قَالَ نَا عَلِيُّ بْنُ الْجَعْدِ قَالَ كُنَّا عِنْدَ زُهَيْرِ بْنِ مُعَاوِيَةَ فَجَاءَهُ رَجُلٌ فَقَالَ لَهُ زُهَيْرُ بْنُ مَيْمُونٍ جِئْتُ فَقَالَ مِنْ عِنْدِ أَبِي حَنِيفَةَ فَقَالَ زُهَيْرُ بْنُ مَيْمُونٍ إِنَّ دَهَابَكَ إِلَى أَبِي حَنِيفَةَ يَوْمًا وَاحِدًا أَنْفَعُ لَكَ مِنْ مَجِيئِكَ إِلَيَّ شَهْرًا.

ابن جريج: يَقُولُ ابْنُ جُرَيْجٍ بَلَغَنِي عَنْ كُوفِيِّكُمْ هَذَا النُّعْمَانِ بْنِ ثَابِتٍ أَنَّهُ شَدِيدُ الْخَوْفِ لِلَّهِ أَوْ قَالَ خَائِفٌ لِلَّهِ. رُوِيَ عَنْهُ عُبَادَةُ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ ابْنِ جُرَيْجٍ سَنَةَ خَمْسٍ وَمِائَةٍ فَقِيلَ لَهُ مَاتَ أَبُو حَنِيفَةَ فَقَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ قَدْ ذَهَبَ مَعَهُ عِلْمٌ كَثِيرٌ.

عبد الرزاق: يَقُولُ عَبْدُ الرَّزَّاقِ بْنُ هَمَّامٍ مَا رَأَيْتُ أَحَدًا قَطُّ أَحْلَمَ مِنْ أَبِي حَنِيفَةَ لَقَدْ رَأَيْتُهُ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالتَّاسِ يَتَحَلَّقُونَ حَوْلَهُ إِذْ سَأَلَهُ رَجُلٌ عَنْ مَسْئَلَةٍ فَأَتَاهَا بِهَا فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ قَالَ فِيهَا الْحَسَنُ كَذَا وَقَالَ فِيهَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ كَذَا فَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ أَخْطَأَ الْحَسَنُ وَأَصَابَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ فَصَاحُوا بِهِ قَالَ عَبْدُ الرَّزَّاقِ فَظَنَرْتُ فِي الْمَسْئَلَةِ فَإِذَا قَوْلُ ابْنِ مَسْعُودٍ فِيهَا كَمَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ وَتَابَعَهُ اصْحَابُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ.

- قول الشافعي: كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ وَقَوْلُهُ فِي الْفِقْهِ مُسَلِّمًا لَهُ فِيهِ.

-وَكَيْعٌ: يَقُولُ وَكَيْعٌ مَا رَأَيْتُ مِثْلَ وَكَيْعٍ وَكَانَ يُفْتَى بِرَأْيِ أَبِي حَنِيفَةَ.

-خالد الواسطي: قال يزيد بن هرون يقول قال لي خالد الواسطي انظر في كلام أبي حنيفة لتتفقه فإنه قد احتيج إليك أو قال إليه وروى عنه خلد الواسطي أحاديث كثيرة.

-الفضل بن موسى السيناني: قال حاتم بن آدم قلت للفضل بن موسى السيناني ما تقول في هؤلاء الذين يفتون في أبي حنيفة قال إن أبا حنيفة جاءهم بما يغفلونه وبما لا يغفلونه من العلم ولم يترك لهم شيئاً فحسدوه.

-عيسى بن يونس: قال عيسى بن يونس لا تتكلمن في أبي حنيفة بسوء ولا تصدقن أحداً يسه القول فيه فإنني والله ما رأيت أفضل منه ولا أروع منه ولا أفقه منه

-وممن انتهى الينا ثناؤه على أبي حنيفة ومدحه له عبد الحميد بن يحيى الحناني، ومعمر بن راشد، والنضر بن محمد، ويونس بن أبي اسحاق، واسرائيل بن يونس، وزفر بن الهذيل، وعثمان البتي، وجريير بن عبد الحميد، وابو مقاتل خفص بن مسلم، وأبو يوسف القاضي، وسلم بن سالم، ويحيى بن آدم، ويزيد بن هرون، وابن أبي رزمة، وسعيد بن سالم القداح، وشداد بن حكيم، وخارجه بن مصعب، وخلف بن ايوب، وأبو عبد الرحمن المقرئ، ومحمد بن السائب الكلبي، والحسن بن عمارة، وأبو نعيم الفضل بن دكين، والحكم بن هشام، ويزيد بن زريع، وعبد الله بن داود الحرابي، ومحمد بن فضيل، وزكريا بن أبي زائدة، وابنه يحيى بن زكريا بن أبي زائدة، وزائدة بن قدامة، ويحيى بن معين، ومالك بن مغول، وأبو بكر بن عياش، وابو خالد الأحمر، وقيس بن الربيع، وأبو عاصم النبيل، وعبد الله بن موسى، ومحمد بن جابر الاصمعي، وشقيق البلخي، وعلى ابن عاصم، ويحيى بن نصر، كل هؤلاء أنشأوا عليه ومدحوه بألفاظٍ مختلفة.

الخاتمة:

لا يصلح لمن أراد الوقوف على الحقيقة، ولمن كان الحق مبتغاه أن يتأى بوجهه عن عالم بحر، شهد له الموافق والمخالف بالتقوى والورع والفهم الثاقب والخلق الرفيع، ولا شك أن بضاعته بالحديث (رواية) ليست مثل أهل المدينة، لكن قوله: "لا يحل لمن يفتي من كتبي أن يفتي حتى يعلم من أين قلت" يضع المنصف على جادة الصواب.

والمتمتع لفتاوى ابو حنيفة يجدها إن اتسمت بالعوز للحديث-وهو قليل-، إلا أنها منسجمة مع مقاصد الشريعة الاسلامية مما أكسبها قبولاً منقطع النظير.

ما زالت الدراسات بحاجة إلى تتبع فردي وجزئي دقيق لفتاواه ومدى توافقها وتخالفها مع

الأدلة الحديثية عند المذاهب الأخرى وكيفية تعامله معها. والله أسأل أن يجزه عن الاسلام وأهله خير الجزاء.

"الأفق الحديثي عند الإمام أبي حنيفة"

الملخص: يتناول هذا البحث العلمي الإمام أبو حنيفة النعمان ليس في ميدانه الذي برع به وغرف به بل في ميدان آخر يتهم به وهو الحديث النبوي الشريف. اهتم كثيرون بدراسة مناحي متعددة من فقه الإمام أبي حنيفة، إلا أنه ظلم في شمولية دراسته في جانب يُعد مصدرا أساسيا لأي فقيه وهو الجانب الحديثي. تبين هذه الورقة البحثية تطابق منهجية الإمام أبي حنيفة مع الأصول الشرعية لهذا الدين العظيم، وقد اثبت الباحث بالمواقف الفعلية والقولية له ولكبار التقاد التقارب الكبير أو الالتزام التام لأبي حنيفة مع جهابذة المحدثين سواء في تحمل الرواية الحديثية أو في أدائها. وألقى الضوء على شخصية أبي حنيفة العلمية النافذة حدود المؤلف الفقهي في المساحة الحديثية وهذا أمر يعجز عنه كثير ممن انتقد أبي حنيفة دون رؤية عميقة وسبر علمي لمنهجه ورؤاه.

عطف: نماء محمد البنا، "منهجية التعامل مع الأحاديث المنتقدة في الصحيحين: حديث موسى وملك الموت أنموذجا"، مجلة بحوث الحديث، المجلد الخامس عشر، العدد الثاني، 2017، ص. ٤٣-٦٥.

الكلمات المفتاحية: الحديث، أبو حنيفة والحديث النبوي، فقه وحديث، الحنفية.

"İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis Ufku Üzerine"

Özet: Bu ilmi araştırma İmâm Ebû Hanîfe en-Nu'mân'ın temâyüz edip, meşhur olduğu alanda değil, tenkit edildiği Nebevî Hadis yönünü ele almaktadır. Pek çok kimse İmâm Ebû Hanîfe'nin fikhî yönüne büyük ehemmiyet atfedip çalışma yapmışsa da, her hangi bir fakih açısından vazgeçilmez kabul edilen bir yönü olan hadis ciheti, hep çalışmaların dışında tutulmuştur. Bu makale, Ebû Hanîfe'nin bu yüce dinin şer'î dayanaklarıyla örtüşen bir usûle sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Araştırmada, Ebû Hanîfe'nin hadisin tahammül ve edâsi konusundaki görüşlerinin hâzık muhaddislerin görüşleriyle büyük oranda örtüştüğü veya tam bir uyum arz ettiği belli başlı münekkidlerin fiili veya kavli muvâfakatı ile ortaya konulmuştur. Ayrıca, çalışma, bilinen fikhî yönüne ilâveten hadis alanında da Ebû Hanîfe'ni şahsiyetine ışık tutmakta olup, Ebû Hanîfe'yi derinlemesine ve ilmi bir tetkikle ele almadan tenkit eden pek çok kimesenin aciz kaldığı bir hususu ortaya koymaktadır.

Atıf: Nemâ Muhammed el-BENNÂ, "el-Ufuku'l-hadisî 'inde'l-İmâm Ebî Hanîfe" (Arapça), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XV/2, 2017, ss. 43-65.

Anahtar kelimeler: Hadis, Ebû Hanîfe ve Nebevî Hadis, Fıkıh ve Hadis, Hanefilik.

Usûl Kitaplarının Tehzîbine Mütevâzı Bir Katkı: *el-Hulâsa fî ma‘rifeti’l(usûli’l)-hadîs*

Selim DEMİRCİ*

“A Contribution to the Classi-
fication of the Methodology
Books:
*al-Hulâsa fî Ma‘rifeti’l(Usûli’l)-
Hadîth*”

Abstract: Ulûm al Hadîth which shows an important stage in the history of hadîth methodology had been one of the main sources in the field of methodology. Many summaries, annotations, epitomizing, classifications had been done on this book. This works had been especially done in Damasqus and Cairo. But the work of Sharafuddîn al Tibî on Ulûm al-Hadîth is important because of some specialities. The importance of *el-Hulâsa* in terms of its period and region will be emphasized in this article.

Citation: Selim DEMİRCİ, “Usûl Kitaplarının Tehzîbine Mütevâzı Bir Katkı: *el-Hulâsa fî ma‘rifeti’l(usûli’l)-hadîs*” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XV/2, 2017, pp. 67-84.

Keywords: *al-Hulâsa*, Hadîth methodology, *Ulûm al-Hadîth*, Tibî, Tabriz, Epitomizing.

I. Müellif ve Eseri

Hicrî sekizinci asır müelliflerinden Şerefüddîn et-Tîbî (v. 743/1343)¹ biyografik kaynaklarda daha ziyade bazı eserler üzerine yapmış olduğu şerh, hâşiye ve telhîs türü çalışmalarla kendisinden söz ettirmektedir. Dönemindeki ilmî anlayışın, eser merkezli tedris faaliyetlerinin bir sonucu olarak² o, tefsir sahasında *el-Keşşâf* üzerine hâşiye/şerh, *Mişkâtü’l-Mesâbih* üzerine şerh yazmış ve İbnü’s-Salâh’ın *Mukaddime* diye de tanınan ‘*Ulûmu’l-hadîs*’inin *el-Hulâsa fî usûli’l(ma‘rifeti’l)-hadîs* ismiyle telhîsini yapmıştır. Onun tefsir,

* Öğr. Gör. Dr., Karadeniz Teknik Üniv., İlahiyat Fak., Hadis, TRABZON, selimdemirci1453@gmail.com

¹ Şerefüddîn et-Tîbî’nin hayatı ve faaliyetleri için bkz. Selim Demirci, “Şerafüddîn et-Tîbî ve Eserleri”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 2015, sayı: 5, s. 233-259.

² İsmail Yiğit’in Memlûkler dönemine dair kaydetmiş olduğu şu değerlendirme bu konuda fikir verecek mahiyettedir:

“Medreselerin yaygınlaştığı bu dönemde, tefsir, hadis ilimlerinde, çok sayıda büyük âlim yetişmiştir. Ancak bu âlimlerin, neredeyse tamamına yakını, önceki âlimlere tabi olan mukallid durumundaydılar. Memlûkler dönemi âlimlerinin ekseriyeti, geçen asırlarda yaşamış ulemânın eserlerini şerhettüler, bu eserlere ta’likler yaptılar, farklı şeyleri bir arada topladılar. Ya da uzun metinleri ihtisâr etmekle uğraştılar.” (İsmail Yiğit, *Memlûkler*, İstanbul 2015, s. 252. Ayrıca bkz. Sâlih Yûsuf Ma’tûk, *Bedruddîn el-Aynî ve Eseruhû fî ilmi’l-hadîs*, Beyrut 1987, s. 14-18.)

hadis metinleri ve hadis usûlü gibi farklı sahalara yönelik yapmış olduğu ve sırasıyla hâşiye, şerh ve telhîs gibi farklı telif türlerinin örneği olan bu eserler oldukça dikkat çekicidir.³

Hadis istihlaları veya hadis usûlü sahasında önemli bir konuma sahip olan İbnü's-Salâh'ın (v. 643/1245) '*Ulûmu'l-hadîs*'i kendisinden sonra yazılan usul kitaplarının temel kaynağı konumundadır. Bu konumu sebebiyle, onu merkeze alarak yazılan eserlerden birisi de Tîbî'nin *el-Hulâsa* adlı çalışmasıdır.

Söz konusu eserin yakın dönemde iki tahkiki yapılmış olup, bunların her birinde eser farklı isimlerle neşredilmiştir. Subhî es-Samerrâî tarafından (Bağdat 1971 ve Beyrut 1985) yapılan neşirde eserin ismi *el-Hulâsa fî usûli'l-hadîs*, Ebû Âsım eş-Şevâmî tarafından (2009) yapılan neşirde ise *el-Hulâsa fî ma'rifeti'l-hadîs* şeklinde kaydedilmiştir.

Sehâvî (v. 902/1497) eserden *el-Hulâsa fî 'Ulûmi'l-hadîs* adıyla söz etmiştir.⁴ *el-Hulâsa'yı* Kâtib Çelebi (v. 1067/1657) de *el-Hulâsa fî usûli'l-hadîs* şeklinde kaydetmiştir.⁵ Ali el-Kârî (v. 1014/1605)⁶ ve Leknevî (1304/1886)⁷ esere *Hulâsatü't-Tîbî* şeklinde atıfta bulunmuş, Ziriklî (v. 1976) ise eseri *el-Hulâsa fî ma'rifeti'l-hadîs*⁸ şeklinde zikretmiştir. *DÎA*'nın Tîbî maddesinde kuvvetle muhtemel Katib Çelebi'deki bilgiler ve Sâmerâî'nin neşri esas alınarak *el-Hulâsa fî usûli'l-hadîs* şeklindeki isimlendirme tercih edilmiştir.⁹ Eserin müellifi ise, *el-Hulâsa* mukaddimesinde kitabını *el-Hulâsa fî ma'rifeti'l-hadîs* şeklinde isimlendirdiğini belirtmiştir.¹⁰

Eserin mukaddimesinde, *el-Hulâsa*'nın kaynakları konusunda da bilgi verilmektedir. Buna göre eser şu kaynaklar merkeze alınarak oluşturulmuştur:

İbnü's-Salâh'ın '*Ulûmu'l-hadîs*'i, Nevevî'nin (v. 676/1277) *et-Takrîb ve't-teysîr*'i, İbn Cemâ'a'nın (v. 733/1333) *el-Menhelü'r-revî*'si ve İbnü'l-Esîr'in (v.

³ *Mişkâtü'l-Mesâbih*'e yazmış olduğu şerh, İbn Hacer'in *Fethu'l-bârî*, Aynî'nin *Umdetü'l-kâri* ve Ali el-Kârî'nin *Mirkâtü'l-mefâtiḥ* isimli şerhleri başta olmak üzere bu sahada yazılmış eserlerin neredeyse tamamı tarafından başvurulan bir kaynak olmuştur. Zemaḥşerî'nin *Keşşâfı* üzerinde yapmış olduğu çalışma olan *Şerhu/Hâşiyetü'l-Keşşâf* tan ise ilgili çalışmalarda övgüyle bahsedilmektedir. (Birkaç örnek için bkz. Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime* (trc.: Halil Kendir), İstanbul 2004, II, 616; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, İstanbul 1941, II, 1478; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-Müfessirin)*, İstanbul 1974, II, 549.)

⁴ Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân, *ed-Dav'ü'l-lâmi li ehli'l-karni't-tâsi*, Beyrut 1424/2003, III, 128, V, 70.

⁵ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I, 720.

⁶ Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nürüddîn Ali b. Sultân Muhammed, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, Beyrut ts., s. 449.

⁷ Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy b. Muhammed, *el-Ecvibetü'l-fâdila li'l-esileti'l-aşereti'l-kâmile*, Beyrut 1426/2005, s. 142.

⁸ ez-Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris, *el-A'lâm Kamûsü terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müstarebin ve'l-müsteşrikîn*, Lübnan/Beyrut 2002, II, 256.

⁹ Halit Özkan, "Tîbî", *DÎA*, İstanbul 2012, XLI, 126.

¹⁰ *el-Hulâsa* Samerrâî neşri, s. 31; Ebû Âsım eş-Şevâmî neşri, s. 26.

606/1210) *Câmi'û'l-usûl'ü*.¹¹

Ayrıca bir telhîs olan eser, müellifi tarafından *Mişkât* şerhinin başında tekrar ihtisâr edilmiştir.¹²

II. Eserin Telif Türü

Usul çalışmaları açısından hadis tarihini dikkate aldığımızda hicrî sekizin-ci asır genel itibariyle doğuş, telif ve tedvin devrinden sonraki aşamayı ifade eden 'olgunluk ve tekâmül',¹³ 'tehzîb ve ikmâl'¹⁴ devri içinde mütalaa edilmektedir. Buna göre bu dönemde, önceki kaynaklar "değerlendirilmiş, daha tertipli, daha kapsamlı eserler meydana getirilmiştir."¹⁵ Günümüze kadar olan dönem rivâyet, nakil ve son dönem olarak ele alındığında ise hicrî sekizinci asır, temel eserler merkeze alınarak çalışmaların telif edildiği nakil dönemi içinde yer almaktadır.¹⁶

Farklı kavramlar ve tasniflerle ifade etsek de netice itibariyle bu dönemde usul çalışmalarının merkezinde İbnü's-Salâh'ın '*Ulûmu'l-hadîs*'i bulunmaktadır. Çünkü sonraki eserler bir şekilde onu esas alarak İbnü's-Salâh'tan azami derecede istifade etmişlerdir. Hatta bazı araştırmacılara göre İbn Hacer dışında sonraki çalışmalarda o taklit edilmiş, özgün eserler ortaya konulmamıştır.¹⁷

Bu noktada İbnü's-Salâh'ın eserini merkeze alarak telif edilen çalışmaların türlerini de ifade eden tehzîb, ihtisâr, iktisâr, telhîs, takrîb ve hatta şerh gibi kavramların ne ifade ettiği önem arz etmektedir. Nitekim İbnü's-Salâh üzerine yaptığı çalışmayı; Nevevî *Takrîb*, İbn Kesîr (v. 774/1373) *İhtisâr* ve Tîbî de *Hulâsa* şeklinde isimlendirmiştir. Ayrıca Tîbî, eserinin mukaddimesinde de eserin tanıtımı bağlamında 'tehzîb', 'tenkih' gibi ifadeler kullanmıştır. Şu durumda müellifin bu çalışmada ne yaptığını ve niçin yaptığını tespit açısından eserin telif geleneğindeki yerini belirlemek gerekmektedir.

'İhtisâr' istilâh olarak, esas alınan metinden daha az bir lafızla maksadın ifadesi,¹⁸ "bir sözün veya kitabın ta'li kısımlarının çıkartılarak kısaltılması, konunun daha az sözle anlatılması veya kısa kesilmesi,"¹⁹ "bir kitabı ana muhtevasını vermek kaydıyla, fazlalık veya gereksiz görülen yerlerini çıkararak kısaltmak özetlemek"²⁰ şeklinde açıklanmaktadır. Görüldüğü gibi ih-

¹¹ Tîbî, Şerefüddîn Ebû Muhammed Hüseyin b. Abdullâh, *el-Hulâsa fî ma'rifeti'l-hadîs*, Kahire 1430/2009, s. 25. Makalede Tîbî'nin eserinin Ebû Âsım eş-Şevâmî neşri genel olarak kaynak gösterilecek, Samerrâî'nin neşriden istifade edildiğine ise ayrıca belirtilecektir.

¹² Tîbî, *el-Kâşif an hakâiki's-sünen (Serhu't-Tîbî)*, Riyad 1417/1997, II, 371-412.

¹³ Nureddîn İtr, *Menhecû'n-nakd fî ulûmi'l-hadîs*, Dimaşk 1399/1979, s. 65-69.

¹⁴ Yavuz Köktaş, *Hadîs Usûlü Yazıları*, İstanbul 2010, s. 18-19.

¹⁵ Köktaş, *Hadîs Usûlü Yazıları*, s. 18-19.

¹⁶ Genel olarak bu taksim için bkz. Ahmet Yücel, *Hadîs Tarihi*, İstanbul 2011.

¹⁷ Musa Bağcı, *Hadîs Tarihi ve Metodolojisi*, Ankara 2012, s. 284.

¹⁸ Ali el-Kâri, *Serhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, s. 147.

¹⁹ Talat Koçyiğit, *Hadîs Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 201.

²⁰ Abdullah Aydın, *Hadîs İstilahları Sözlüğü*, İstanbul 2006, s. 147.

tisârda temel düşünce ‘kısaltma’dır.²¹ İhtisârlarda -Nevevî’nin *Takrib*’i ve İbn Kesir’in *İhtisâr*’ı gibi eserlerde de görüldüğü üzere- muhteva ve tertip bütünlüğüne genel itibariyle müdâhale edilmez. Bütünlük bozulmadan metnin önemli yerlerine işaret edilir.

Bu hususlar dikkate alınarak bakıldığı zaman Tîbî’nin eseri bir tür özet veya kısaltma olan ihtisâr veya iktisâr türü eserlerden belli yönleri ile ayrılmaktadır. Meselâ o, İbnü’s-Salâh’ın eserini farklı bir tertip ile ele almıştır -ki bu *‘Ulûmu’l-hadîs* merkezli eserlerden onu ayıran temel hususiyettir-, kavramları tanımlarken onun ifadelerini bazen terk etmiş ve onda yer almayan bazı bilgiler ilave etmiştir.

Belli bir kitap üzerinde yapılan çalışma türü olarak tehzîb ise “bir kitabı ele alıp onu, varsa eksikliklerini tamamlamak, gereksiz olan kısımlarını çıkarmak, muhtevasını daha iyi bir düzene koymak”²² şeklinde açıklanmaktadır. Tehzîb türü çalışmalarda eksikleri tamamlama ve metni yeniden düzenleme ön plana çıkmaktadır. Çünkü “tehzîbler mevcut metni kısaltmaktan çok metni düzenlemeleri, ikmâl, tashîh ve yeni bir üslûpla ifade etmeleri bakımından”²³ dikkat çekmektedir. Bu yönüyle *el-Hulâsa* bir tehzîb çalışmasıdır denilebilir.

Öte yandan eserin, tek bir kaynağı merkeze almaması ve özel bir tasnif sistemi oluşturması bakımından daha farklı değerlendirilmesi gerekmektedir. Eserin isminden de anlaşılacağı üzere onu tür olarak ‘mulahas’, ‘hulâsa’ veya ‘telhîs’ türü bir eser olarak değerlendirmek daha uygundur. Mulâhhasta özetleme yapılır²⁴ ve öğrenilmesi mühim görülen bilgiler bir araya getirilir²⁵ ki eserin mukaddimesinde bunun birkaç esere istinaden yapıldığı belirtilmiştir. Ayrıca Tîbî; eseri yeniden tanzim ettiğini, ayıklamalarda bulunduğunu, kaynakları gözden geçirdiğini, eseri sağlamaştırdığını, yeni bir sıra ve tertip ile bunları sunduğunu ‘tehzîb, tenkîh, tarsîf’ kavramları ile ifade etmiştir.²⁶

el-Hulâsa’yı hangi türe dahil edersek edelim İbnü’s-Salâh, Nevevî, ve İbn Cemâ’a gibi âlimlerin eserleri üzerine yazılmış olan önemli bir ‘tehzîb’ ve ‘telhîs’tir. Eserlerin pratik olarak daha kullanışlı olması için bazı bilgilerin ayıklanması ile ortaya çıkan ihtisârlar/muhtasarlar/takrib’ler de her ne kadar bir yorum olsa ve her bir ihtisâr müstakil²⁷ olarak değerlendirilse de *el-Hulâsa*’yı İbnü’s-Salâh sonrası diğer eserlerden ayıran en önemli özellik Tîbî’nin sadece İbnü’s-Salâh ile sınırlı kalmayıp Nevevî ve İbn Cemâ’a gibi iki müellifin eserlerini de dikkate almasıdır. Dolayısıyla o sadece *‘Ulûmu’l-hadîs*’i özetlememiştir. Eserini İbnü’s-Salâh, Nevevî, Bedreddîn İbn Cemâ’a ve İb-

²¹ İsmail Durmuş, “Muhtasar”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 57.

²² Aydınlı, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, s. 318; Ahmet Özel, “Tehzîb”, *DİA*, İstanbul 2011, XL, 325.

²³ Özel, “Tehzîb”, *DİA*, XL, 326.

²⁴ Durmuş, “Muhtasar”, *DİA*, XXXI, 57.

²⁵ Ali el-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti’l-fiker*, s. 148.

²⁶ Tîbî, *el-Hulâsa*, s. 26.

²⁷ Durmuş, “Muhtasar”, *DİA*, XXXI, 58.

nü'l-Esîr gibi önemli müelliflerin usule dair yaklaşımlarını tahlil ederek yeni bir telif ile ortaya koymuştur.

Eser incelendiğinde onun, İbnü's-Salâh sonrası çalışmalar için yapılan 'bunları 'Ulûmu'l-hadîs'i tekrar eden ve hiçbir orjinalitesi olmayan çalışmalar olarak nitelermekte acele etmemek gerekir'²⁸ tespitinin haklılığını ortaya koyan bir telif olduğu müşâhede edilecektir. Çünkü *el-Hulâsa*'da, Nevevî ve İbn Cemâ'a gibi âlimlerin görüşlerine ve itirazlarına yer verilerek 'Ulûmu'l-hadîs üzerine yoğunlaşan müelliflerin onun bütün değerlendirmelerini haklı bulmadığı gösterilmiştir. Dolayısıyla bu yönüyle eser İbnü's-Salâh merkezli eserlerin belli başlı yorumlarını bir arada görmek açısından önemli bir telifdir.

III. Bazı Özellikleri ve Önemi

A. Genel Özellikleri

Eserin temel özellikleri bağlamında hemen belirtmek gerekir ki *el-Hulâsa* bir şerh veya hâşiye olmamasına rağmen müellifinin *Mişkâtü'l-Mesâbih* ve *el-Keşşâf* gibi iki mühim eseri şerh eden bir yorumcu olmasının esere yansımaları olmuştur. Bu etki, hem üslupta hem de muhtevada kendisini açıkça hissettirmektedir.²⁹ Telif türü olarak tehzîb/telhîs olan kitabın, bazı yerlerinde açılması gerekli görülen ifadeler 'قوله' diyerek açıklanmıştır. Bunun örneklerini sahîh hadisin özelliklerinin açıklandığı³⁰ ve hasen hadisin tanımının tartışıldığı³¹ bölümde görmek mümkündür. Eserin bazı yerlerinde de aynı üslubun bir yansıması olarak tartışılacak meseleler yine şerhlerde sıkça gördüğümüz şekilde 'فان قيل' kaydıyla açılarak ele alınmıştır.³²

Müellifin şârih/yorumcu üslubu kendisini sadece şekil itibariyle değil muhtevada da göstermektedir. Tîbî, ele aldığı kavramların lügat anlamları üzerinde durduğu gibi gerekli gördüğü yerlerde irab tahlilleri yapmış,³³ belâğat ıstılahları kullanmış³⁴ ve örnek olarak zikrettiği hadisin konu bağlamında şerhini yapmıştır.³⁵ Kimi yerlerde de yine şerhlerde görüldüğü şekliyle bazı hadislerin tahririne girişilmiş ve örnekler telhîs metninin alanı biraz aşarak çokça verilmiştir.³⁶

²⁸ Mehmet Özşenel, "Bir Hadis Usûlü Klâsîği Olarak Ulûmu'l-Hadis ve Etkileri", *İslam ve Klâsik*, 2008, s. 35.

²⁹ Esasında *Mişkât* şerhinin mukaddimesinde bizzat müellif tarafından yapılan ihtisâr bu tür yorumların, mevzû hadis başlığındaki ayrıntılı örneklerin, râvilerle ilgili terferruatlı kısımların *el-Hulâsa*'dan çıkarılması ile oluşmuş ve Cürcânî de bu bölümü ayrı bir eser olarak ele almıştır. Tîbî'nin söz konusu ihtisârı ve Cürcânî'nin eseri için bkz. Tîbî, *el-Kâşif*, II, 371-412; el-Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid, *Risâle fî ilmi usûli'l-hadis*, Beyrut 1413/1992.

³⁰ Tîbî, *el-Hulâsa*, s. 35.

³¹ Tîbî, *el-Hulâsa*, s. 42, 43, 44.

³² Tîbî, *el-Hulâsa*, s. 35, 73.

³³ Tîbî, *el-Hulâsa*, s. 44.

³⁴ Tîbî, *el-Hulâsa*, s. 61.

³⁵ Tîbî, *el-Hulâsa*, s. 60-61.

³⁶ Tîbî, *el-Hulâsa*, s. 37-38. Aşağıda değinileceği üzere mevzû hadis kısmı bu konuda oldukça

Bunların yanı sıra müellif, eserini oluştururken istifade ettiği usul âlimlerinin görüşlerini tartışmış ve nihayetinde kendi kanaatini belirterek değerlendirmede bulunmuştur.³⁷ Bunlar özellikle İbnü's-Salâh'ın eseri üzerine çalışma yapan ve *Hulâsa*'nın da kaynakları arasında yer alan Nevevî ve İbn Cemâ'a gibi iki âlimin görüşlerin tartışılması şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Burada müellifin, yöneltilen tenkitleri ayrıntılı bir şekilde tahlil ederek anlamaya çalıştığı, ancak çoğunlukla İbnü's-Salâh'ı haklı bulduğu görülmektedir.

B. Yazıldığı Bölge ve Dönem Açısından Önemi

Şerefüddîn et-Tîbî muhtemelen hicrî yedinci asrın ikinci yarısının başlarında doğmuş ve sekizinci asrın ilk yarısının sonlarında (h. 743/1343) vefat etmiştir. İlmî çalışmalarını, talim ve tedris faaliyetlerini de İhanlıların/Moğolların hüküm sürdüğü bir dönemde Tebriz bölgesinde yapmıştır.

Bu bilgiyi dikkate alarak, müellifin yaşadığı Tebriz/Tîb açısından *el-Hulâsa*'yı ele aldığımızda onu İbnü's-Salâh sonrası yazılan usul eserleri arasında farklı bir yerde değerlendirmemiz gerekecektir. Çünkü '*Ulûmu'l-hadis*'in ilk ihtisârlarından biri olarak değerlendirilebilecek *İrşâdü tullâbîl-hakâik* ve *et-Takrîb ve't-teysîr* isimli eserler Nevevî tarafından yazılmıştır. O, tahsil sürecini Dımaşk ve çevresinde tamamladığı gibi yine burada bulunan Eşrefiyye Darülhadîsi'nde şeyhlik yapmıştır.³⁸ '*Ulûmu'l-hadis*'in ilk ihtisârlarından olan *el-Menhelü'r-revî*'nin müellifi Bedreddîn İbn Cemâ'a da Dımaşk ve Mısır/Kahire gibi iki ana merkezde bulunmuştur.³⁹

Benzer şekilde İbnü's-Salâh'ın eseri üzerine çalışmaları bulunan İbn Kesîr (v. 774/1373) ilmî faaliyetlerini Dımaşk'ta,⁴⁰ Bedrüddîn ez-Zerkeşi (v. 794/1392) Kahire'de,⁴¹ Zeynüddîn el-İrâkî (v. 806/1404) yoğun olarak Kahire'de⁴² sürdürmüştür. *Ulumu'l-hadis* üzerine yoğunlaşan meşhur âlimlerden İbn Hacer (v. 852/1449), Sehâvî (v. 902/1497) ve Süyûtî (v. 911/1505) için de benzer durum söz konusudur. Dolayısıyla eser üzerinde yapılan çalışmaların coğrafi konum açısından Dımaşk ve Kahire merkezde bulunmaktadır. Bu durum; dönemi dikkate aldığımızda her iki bölgenin geleneksel tarihî konumu, özellikle Kahire'nin Endülüs'ten gelen, haçlı saldırıları ve Moğol işgali sonrası hicret eden âlimler için güvenli bir ilim merkezi olması sebebiyle pek tabiidir.⁴³

dikkat çekici örnekleri ihtiva eder. Hatta mevzû hadisi ele alması ve muhtevası itibarıyla *el-Hulâsa*'nın '*Ulûmu'l-hadis*' merkezli eserler arasında farklı bir yerde olduğu söylenebilir. Örnekler için bkz. Tîbî, *el-Hulâsa*, s. 84-98.

³⁷ Bazı örnekler için bkz. Tîbî, *el-Hulâsa*, s. 39-41, 42, 77, 79, 108, 118, 120, 147.

³⁸ M. Yaşar Kandemir, "Nevevî", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 45-46.

³⁹ Cemil Akpınar, "İbn Cemâa", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 388-390.

⁴⁰ Abdülkerim Özeydin, "İbn Kesîr", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 132-133.

⁴¹ Menderes Gürkan, "Zerkeşi", *DİA*, İstanbul 2013, XLIV, 289.

⁴² M. Yaşar Kandemir, "İrâkî", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 118-119.

⁴³ Yiğit bu dönemde Mısır'a doğru gerçekleşen 'âlim akışına' şu cümlelerle işaret eder:

"Moğol istilası ve haçlı seferleri sebebiyle İslâm dünyasının tarihte gördüğü en önemli krizi yaşadığı bir

Buna mukâbil *el-Hulâsa* bu bölgelerin dışında Tebriz'de telif edilmiş bir eser olmasıyla ayrı bir hususiyete sahip bulunmakta ve Tîbî eseriyle bölgedeki hadis usûlü çalışmaları arasında ayrı bir yerde durmaktadır. Ayrıca esere bölgedeki sistematik dil-belâğat, kelâm, mantık ve felsefe birikiminin dolaylı da olsa katkısı olduğunu ifade etmek gerekir. Çünkü Tîbî'nin *Keşşâf*'a yazmış olduğu hâşiye onun sadece dil ve belâğat konusundaki maharetini değil kelâmî meselelere ilgisini de göstermektedir.

Ele aldığımız eserin telifi, bahsi geçen bölgelerin siyasî tarihleri açısından da dikkat çekici bir döneme tekabül etmektedir. Şöyle ki; bu dönemde Kahire Memluk hâkimiyeti altında iken Tebriz İlhanlıların idaresi altındadır. İki devlet arasındaki siyasî rekabetin sonucu olarak Tebriz ve çevresinde Sünnî Memlûk devletine karşı Şîlik bir koz olarak kullanılmış ve bir dönem devletin resmi mezhebi olmuştur. Ancak Tîbî gibi âlimler klâsik Sünnî düşünceyi bu dönemde de müdafaa etmiştir.⁴⁴ O halde *el-Hulâsa* bölgede kritik bir siyasî çatışma ve tarihî bir geçiş döneminde klâsik hadis usûlünün ya da geleneksel sünnî düşüncenin savunması olarak da görülebilir.

Hadis usûlü tarihi açısından bakıldığında ise eser, müteahhirun dönemin iki önemli ismi olan İbnü's-Salâh ve İbn Hacer gibi iki âlimin tam arasında bir geçiş dönemini temsil eder gibi gözükmektedir. *el-Hulâsa* hem tertip ve muhtevası hem de tarihî dönemi itibariyle bu vasfı yansıtmaktadır. Çünkü tarihî olarak İbnü's-Salâh'ın h. 643, İbn Hacer'in h. 852 ve Tîbî'nin h. 743 olan vefat tarihlerini dikkate aldığımızda müellif tam sekizinci asır gibi bir geçiş döneminde bulunmaktadır.

Eser ayrıca; muhtevası, başlıkları ve bölümleri itibariyle usule katkıda bulunmuştur. *'Ulûmu'l-hadîs*'in ihtisârlarında göremediğimiz farklı konuları içermesi, hatta mütevâtir-âhad şeklindeki tertibi belli yönleriyle İbn Hacer'in eserinin oluşumuna katkıda bulunmuştur, denilebilir. Çünkü İbnü's-Salâh'a dair çalışma yapanların aksine onun alternatif bir tertib tercihi, ıstılah tanımlarını daha veciz bir şekilde ortaya koyması ve kendinden önceki eserleri tahlil etmesi, bir yandan selefleri açısından noksanlığın giderilmesini sağlarken diğer yandan halefleri için de farklı çalışmalara zemin oluşturmuştur.

C. Tertip Açısından Önemi

el-Hulâsa'nın hemen başında belirtildiğine göre eserde usul konuları 'mu-

sırada kurulan Memluk Sultanlığı, himayesine sığınan tüm müslüman mültecilere kucak açmıştı. Bu mülteciler arasında doğu ve batı İslam dünyasının en mümtaz ilmi şahsiyetleri bulunuyordu" (bkz. Yiğit, *Memlûkler*, s. 243).

⁴⁴ İlhanlılar döneminde Şîlik tarihte ilk defa bir devletin resmi mezhebi olmuştur. İlhanlıların bir dönem, Şîliği tercih etmelerinde dinî ve siyasî birçok faktörden bahsedilebileceği gibi bu tercihin dinî ve siyasî birçok sonucu olduğu da belirtilmelidir. Konunun detayları için bkz. Hanifi Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şîlik*, İstanbul 2010; a.mlf., "Sebeup ve Sonuçları Bakımından Olcaytu Sultan'ın Şîliği", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sy. 64 (2012), s. 115-128.

kaddime, mekâsîd ve hâtîme⁴⁵ olmak üzere üçe ayrılarak incelenmiştir. Mukaddime kısmında Peygamberin hadisini bilmenin önemine temas edilmiş ve metin, isnad, sened, hadis, inşa, haber gibi bazı temel ıstılahlar izah edilmiştir.⁴⁶ Burada, özellikle haber başlığında mütevâtir konusunun zikredilmesi, haberi elde etme yolları gibi konuların ele alınması önemlidir.

Eserin ikinci bölümü olan ‘mekâsîd’da ise konular dört bab hâlinde ele alınmıştır. Öncelikle hadisin kısımları olarak sahih, hasen, zayıf gibi üç temel ıstılah ele alınmıştır. Sonra sistematik bir şekilde bu üç türün her birine dâhil olabilecek hadis çeşitlerine geçilerek müsned, muttasıl, merfû‘, mu‘an‘an, mu‘allak, ferd, garîb, meşhûr, azîz, müdrec, ta‘lik, musahhaf, isnadın kısımları, müselsel, ihtilâfu‘l-hadîs, nâsih-mensûh, garîbu‘l-hadîs, mürsel, maktû‘, munkatî‘, mu‘dal, şâz, münker, mu‘allel, tedlîs gibi ıstılahlar açıklanmıştır. Bunların yanı sıra bu başlıkta mevzû hadis, cerh ve ta‘dil ile ilgili meseleler, râvîler, hadis tahammül ve eda yolları da ayrı fasıllar halinde ele alınmıştır. Hâtîme bölümünde ise hadis talebesi, hadis şeyhi ve hadis kâtibinin âdab ve ahlâkına dair meselelere değinilmiştir.

Görüldüğü üzere müellif genel itibariyle kendi içinde sistematik bir tertip ile usul konularını ele almıştır. Peki, bu tasnif tamamıyla müellife ait bir tertip midir ve bunun usûl kaynakları açısından katkısı ne olmuştur? Bu iki soru eserin usul kaynakları arasındaki yerini tespit noktasında oldukça önemlidir.

Öncelikle eserin ana bölümleri olan mukaddime, mekâsîd, hâtîme açısından meseleye bakıldığında, bu isimlendirmenin İbnü‘l-Esir el-Cezerî’nin (v. 606/1210) *Kütüb-i Sıtte*’deki hadisleri bir araya getiren *Câmi‘u‘l-usûl* isimli eserindeki telif sistemini çağrıştırdığı belirtilmelidir. Ancak aralarında belirgin bir fark bulunmaktadır. Şöyle ki İbnü‘l-Esir, kitabını mebâdî, mekâsîd ve havâtîm olarak isimlendirmiştir.⁴⁷ Eserin ‘mebâdî’ kısmı İsmail L. Çakan’ın ifadesiyle “mufassal ve mükemmel bir mukaddime ve hadis usûlü özetinden oluşmaktadır.”⁴⁸

Şu durumda İbnü‘l-Esir, eserin tümünü üç kısma ayırmış ve bunları mebâdî, mekâsîd ve hatîme şeklinde isimlendirmiş, Tîbî ise usul konularının tümünü yani İbnü‘l-Esir’in mebâdî olarak adlandırdığı bölümü mukaddime, mekâsîd ve hâtîme şeklinde üçe ayırarak incelenmiştir. Onun bu eseri gördüğünü ve ondan da istifade ettiğini düşünürsek *Câmi*’deki bu isimlendirmeyi beğendiğini, usul konularını incelerken buradaki tasnifi de dikkate aldığı ve

⁴⁵ Tîbî, *el-Hulâsa*, s. 26.

⁴⁶ Bu tanımlara sonraki usul çalışmalarında önem verildiği belirtilmelidir. Süyûtî, Ali el-Kârî gibi usul çalışmaları bulunan âlimler başta olmak üzere birçok eserde metin, isnad, sened gibi ıstılahların tarifi yapılırken Tîbî’den de istifade edilmiştir. Bazı çalışmalar da bu kavramları Cürcânî’nin muhtasarına atıfla tanımlamışlardır. Esasında bu eser onun çalışmasının herhangi bir ilave yapılmadan özeti olduğuna göre bu atıflarda da müelliften istifade edildiği söylenebilir.

⁴⁷ İbnü‘l-Esir, Ebü’s-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek, *Câmi‘u‘l-usûl fi ehâdisi‘r-resûl*, Dımaşk 1389/1969, I, 34-35.

⁴⁸ İsmail Lütfî Çakan, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul 2003, s. 146

buradan esinlendiğini söyleyebiliriz.

Eser telif edilirken, İbnü's-Salâh kaynaklı diğer eserlerden farklı olarak dikkat çekici şekilde kitabın hemen başında metin, sened, isnad, hadis ve haber gibi temel kavramların tanımı yapılmıştır. Burada, hadis ıstılahlarına dair telif edilen bir çalışmanın tertîbi açısından dikkat çekici iki hususa; haber-inşa ve haber-tevâtür-âhâd ilişkisine değinilmiştir.

Hemen belirtmek gerekir ki müellif inşa konusunu belâğat ilmi merkezinde ele almış, mütevâtir konusunu ise daha sonra İbn Hacer'in eserinde de görüldüğü şekliyle kelâm ilmini de dikkate alarak hadis-kelâm ilişkisi bağlamında bir zemine oturtmuştur.⁴⁹

Eserin hemen başında meseleye metinden başlanması, inşa konusuna değinilmesi, mütevâtir-âhâd ayırımına yer verilmesi usul eserlerinin muhtevası açısından önemli olduğu gibi İbnü's-Salâh'ın eserinin tertibine yönelik tenkitleri de bertaraf etme çabasını yansıtmaktadır. Hatta mukaddimede hadisi bilmenin önemi belirtildikten sonra metnin tanımından işe başlanması, hemen akabinde isnad ve senedin tanımının yapılması, Tîbî'nin niçin *Mişkâtü'l-Mesâbih* gibi isnadsız bir hadis metninin ortaya çıkışına öncülük ettiğini⁵⁰ görmek açısından dikkate değer bir husustur.

el-Hulâsa'nın muhtevasını incelerken Tîbî'nin dil ve belâğat konusunda mütehasıs bir âlim olduğunu da dikkate almak gerekmektedir. Bu durum müellifin Tebriz bölgesindeki dil-belâğat, tefsir ve kelâm başta olmak üzere farklı ilim dallarından elde ettiği birikimin eserine bir şekilde yansımaları olarak da görülebilir.

Özafşar'ın "Hadis İlminde Alan Evrilmesi" başlıklı makalesinde bu döneme dair yapmış olduğu bazı değerlendirmeler bu çerçevede önem arz etmektedir. Şöyle ki ona göre özellikle altı, yedi ve sekizinci asırlarda hadis ilmi "doğrudan ve dolaylı olarak Arap dili, kelâm ve fıkıh usûlü, hatta bir dereceye kadar mantık ve felsefe disiplinlerinin etkisi altına" girmiş ve metin öncelikli bir hadisçilik revaç bulmuştur.⁵¹

el-Hulâsa'ya bakıldığında, eserin tertibini ortaya çıkaran unsurların izahı açısından bu değerlendirmeler dikkat çekicidir. Haber ve inşanın tarifi, metin, isnad ve sened gibi ıstılahların açıklamalarının yanında Arap dili ve

⁴⁹ Tîbî, *el-Hulâsa*, s. 27-33.

⁵⁰ *Mişkâtü'l-Mesâbih*'in ortaya çıkış süreci ve Tîbî'nin katkısı için bkz. Selim Demirci, "El-Hatîb et-Tebrizî ve *Mişkâtü'l-Mesâbih*'i Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2014, cilt: XII, sayı: 2, s. 95-113.

⁵¹ Mehmet Emin Özafşar, "Hadis İlminde Alan Evrilmesi", *İslâmiyât*, 2003, cilt: VI, sayı: 4 [İslami İlimler Sorunu özel sayısı], s. 111. Çalışmada özellikle rivâyet-dirâyet ilişkisinde Tîbî'nin konumuna dair şöyle bir değerlendirme de yapılmıştır:

'İlmu dirâyeti'l-hadis için zorunlu görülen lügat, nahiv, sarf, me'âni, beyan, bedi ve usul konuları, eşzamanlı olarak yazılan hadis usulü kaynaklarında yer almadığı gibi bilakis bu durumla çelişen açıklamalara da rastlanmaktadır. Meselâ Tîbî hadislerin değerlendirilmesinde 'hadis metni'nin çok nadir olarak dikkate alındığını söyleyerek, aslında rivâyet dönemlerinin mantık ve terminolojisini' devam ettirmiştir (bkz. Özafşar, "Hadis İlminde Alan Evrilmesi", s. 113).

belâğatına dair izahlara da yer verilmesi, az da olsa bazı fıkıh usûlcülerinin görüşlerinin yer alması ve bazı kelâmcılara referansta bulunulması yönüyle eser dönemin karakteristik bazı özelliklerini yansıtır.

Buraya ek olarak esere özgü bir farklılıktan daha söz edilmelidir. Müellif öneminde varolan ve kendisinin de tefsir ve hadis hâşiyelerinde gördüğümüz şerh-hâşîye üslubunu hadis usulü eserine de kısmen tatbik etmiştir. Hâlbuki Nevevî, İbn Cemâ'a ve İbn Kesîr gibi '*Ulûmu'l-hadis*' üzerine çalışma yapan müelliflerde *el-Hulâsa*'daki gibi 'şârih/yorumcu' üslubu görülmemektedir.

Müellifin aynı zamanda bir şârih olması, durumu tam olarak izah etmez. Zira eser üzerine ilk ihtisârlardan birini yazan Nevevî, *Sahîh-i Müslim*'e en önemli şerhi yazan müelliflerdendir. Şu durumda ondan da gerek *İrşâd*'ı gerekse de *Takrîb*'i yazarken şârih/bir usul yorumcusu gibi eserini telif etmesini beklememiz gerekecekti. Oysa o, İbnü's-Salâh'ın sistemine ve üslûbuna genel olarak müdâhale etmemiştir.

Bunlardan hareketle *el-Hulâsa*'da Tîbî'nin, İbnü's-Salâh'tan tertip kısmen de üslûp itibariyle ayrıldığını hâlbuki diğer müelliflerin eseri ihtisâr ederken hem tertibi hem de eserdeki üslubu koruduklarını söylemek mümkündür.⁵²

Netice itibariyle Tîbî, eserinin tertibi ve ele aldığı konular itibariyle usulde temel aşamalardan birini (ve hatta tekâmülü) ifade eden İbn Hacer'i hazırlayan ve İbnü's-Salâh'tan da belli yönleriyle istifadeyi kolaylaştıran/tehzib eden eserlerden biri olarak görülebilir. Çünkü '*Ulûmu'l-hadis*' esaslı eserler arasında o, eserin tertibine müdâhale eden bir çalışma olduğu gibi istidrak edilen bazı konular itibariyle eserin dışına da çıkabilmiştir. Bu haliyle eser mükemmel olmasa bile usulde farklı bir tertib ve tehzîbin mümkün olduğunu ortaya koymuştur.

D. Muhtevası

el-Hulâsa'nın, muhtevasının çeşitliliğini ve önemini görmek açısından müteahhirun dönemi usul eserleri arasında ayrı bir yeri olan '*Ulûmu'l-hadis*' ve (*Nuhbetü'fiker*'in şerhi) *Nüzhetü'n-nazar* gibi iki temel eserin içeriği ile genel bir mukayesesi yol gösterici olacaktır. Tîbî'nin *el-Hulâsa* isimli eseri ile İbnü's-Salâh ve İbn Hacer'in usul eserlerinin temel konularını ve başlıklarını dikkate aldığımızda şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır:

<i>Ulûmu'l-hadis</i>	<i>el-Hulâsa</i>	<i>Nüzhetü'n-nazar</i>
Sahîh	Mukaddime: (Temel Tanımlar) Metin, Sened, İsnad, Hadis, Haber-İnşa	Mukaddime ve Temel Usul Kaynakları

⁵² Tîbî bu tertibi yaparken metnin tanımının hemen başta zikredilmesi, inşa konusuna girilmesi gibi- bazı farklılıklar olsa dahi İbn Cemâ'a gibi kendisinden önceki bazı müelliflerden azami derece istifade etmiştir. Bu hususu zaten eserin mukaddimesinde bu kaynakların ismini zikrederek beyan etmiştir.

Hasen	Mütevâtir Haber ve Şartları	Haber ve Hadis Kavramları
Zayıf	Âhâd Haber	Mütevâtir Haber ve Şartları
Müsned	Mekâsîd: Birinci Kısım: Hadisin Kısımları ve Nev'leri	Âhâd Haberler: Meşhûr, Aziz
Muttasıl	Sahîh	Ferd ve Çeşitleri
Merfû'	Hasen	Makbûl Haberler: Sahîh
Mevkûf	Zayıf	Hasen
Maktû'	(Sihhat Durumu Müşterek Kavramlar) Müsned	Sikanın Ziyâdesi
Mürsel	Muttasıl	Şaz/Mahfûz-Münker/Ma'rûf
Munkatî'	Merfû'	Mütâbi-Şahid-İtibar
Mu'dal	Mu'an'an	Muhtelifu'l-Hadîs
Müdelles	Mu'allak	Nasih-Mensûh
Şaz-Münker	Ferd Hadis ve Kısımları	Merdud Haberler: Mu'allak
İtibar-Mütâba'at-Şevâhid	Müdreç ve Kısımları	Mürsel
Ziyâdetü's-Sika	Meşhur	Mu'dal
Ferd Hadîs	Garîb	Munkatî'
Mu'allel	Azîz	Müdelles
Muzdarib	Musahhaf	Mevzû'
Müdreç	Âl-i İsnad ve Kısımları	Münker-Metruk
Mevzû'	Müsel ve Çeşitleri	Mu'allel
Maklûb	Ziyâdetü's-Sika	Müdreç
Rivâyeti Kabul Edilen ve Kabul Edilmeyen râvinin Vasıfları (Cerh ve Ta'dîle bağlı Meseleler)	İtibar-Mütâba'at-Şâhid	Maklûb
Hadis Semâ' ve Tahammülü	Muhtelifu'l-hadîs	Muttasıl İsnâda Ziyâde
Hadis Kitâbeti ve Zabtı	Nasih ve Mensûh	Muzdarib
Hadis Rivâyetinin Vasfı	Garibu'l-hadîs ve Fıkhı	Musahhaf-Muharref
Muhaddisin ve Talebinin Adâbı	Mevkuf-Eser	Garibu'l-hadîs
Âli ve Nâzil İsnâd	Maktû'	Râvî ile İlgili Meseleler: Cehalet, Bid'at, Sû-i hıfz.
Meşhur Hadis	Mürsel	İsnada Bağlı İstilahlar: Merfû'
Garîb ve Azîz Hadis	Munkatî'	Mevkûf
Garibü'l-hadîs	Mu'dal	Maktû'
Müsel	Şaz-Münker	Müsned
Nâsîh-Mensûh	Mu'allel	Âli ve Nâzil İsnadlar
Musahhaf	Müdelles	Hadis râvîleri (Tabakalara Bağlı Bazı Hususiyetler): Akran râvîler, Müdebbec, Büyüklerin Küçüklerden Rivâyeti, Babaların Çocuklardan Rivâyeti, Sâbık ve Lâhık, Muhmel, Müsel

Muhtelifu'l-hadis	Muzdarib	Rivâyet Sigaları
Muttasil İsnâda Ziyâde	Maklûb	Müttefik-Müfterik/Mutelif-Muhtelif
Mürsel-i Hafî	Mevzû' ve Kısımları	Müteşâbih
Râvî Tabakalarına Dair Bazı Bilgiler: Sahabe, Tabiun; Küçüklerin Büyüklerden Rivâyeti, Müdebbec, Kardeş râvîler, Babaların Çocuklarından Rivâyeti, Aynı Hocadan Rivâyette Bulunan Müşterek İsimli râvîler...	2. Kısım: Râvîlerin Vasıfları; Rivâyeti Kabul Edilen ve Kabul Edilmeyen râvînin Vasıfları (Cerh ve Ta'dile bağlı Meseleler)	Râvîlerin Tabakalarına Dair Kısa Bilgiler
Râvîlerin İsimleri ve Nisbelerine Dair Hususlar: Farklı İsim ve Sıfatla Tanınanlar, İsim ve Künyeler, Mutelif-Muhtelif, Müttefik-Müfterik, İsimleri ve Nisbelere Benzeyeler, Babalarından başkalarına Nisbet Edilenler...	3. Kısım: Tahammül ve Eda Yolları	Cerh ve Ta'dil ile İlgili Kısa Bilgiler
	Hadis Rivâyetinin Keyfiyeti (Râvî ile İlgili Bazı Meseleler)	Râvîlerin İsimleri, Künyeleri ve Lakapları
	4. Kısım: râvîlerin İsimleri ve Âlimlerin Tabakaları: Sahabe, Tabiun	Tahammül ve Edâ ile İlgili Kısa Bilgiler
	İsimler, Künyeler ve Lakaplar	
	Râvî Bilgisine Dair Muhtelif Hususlar: Mevâlî, Râvîlerin Vatanları, Vefeyât...	
	Hâtîme: Âdâb; Muhad-disin, Talibin ve Kâtibin Dikkat Etmesi Gereken Kurallar	

Yukarıdaki tabloya bakıldığında *el-Hulâsa*'nın tertîbi, muhtevası ve iki temel eser arasındaki konumu açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Tîbî, genel itibarıyla İbnü's-Salâh'ın *'Ulûmu'l-hadîs'*ini eserinin mekâsîd bölümünde dört bab halinde özetlemiş, ondan farklı olarak mukaddimede temel kavramlara, Mütevâtir-Âhâd gibi haberlere dair temel ayrımlara ve bilgi değerine yer vermiş,⁵³ hâtîmeyi ise âdâb konularına ayırmıştır. Mukaddime kısmının İbn

⁵³ Bu tasnifin ve özellikle haber ile ilgili yaklaşımlarının dikkate alındığına dair örnek için bkz. Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâdila*, s. 142-143; Leknevî'den naklen bu bilgilere atf için bkz. Kâsımî, Cemâlüddîn b. Muhammed b. Kâsım ed-Dımaşkî, *Kavâidü't-tahdîs min fûnûni mustalahi'l-hadîs*, Beyrut 1431/2010, s. 267-68.

Hacer'in eseri ile benzerliği de dikkat çekicidir. Ancak İbn Hacer'de bu kısmın daha sistematik olduğu belirtilmelidir.

Öte yandan Tîbî'nin eserinin konu tertîbi ve muhtevasında anlaşılması zor bazı hususlar olduğu da belirtilmelidir. Usul sahasında sonraki dönemlerde ondan söz ettiren temel konulardan birisi kudsi hadise yapmış olduğu tariftir. Konuyla ilgili çalışmalarda 'el-Hadîsü'l-kudsi' ifadesinin bir terim olarak h. VI. (m. XII.) yüzyıldan itibaren bu konuda yazılmaya başlanan derleme çalışmalarından sonra ortaya çıktığı, ancak tanımını ilk defa Tîbî'nin yaptığı belirtilmiştir.⁵⁴ Ancak *Mişkâtü'l-Mesâbil'e* yazmış olduğu şerhte bu istilahın tanımını yapan müellifin⁵⁵ konuya asıl değinmesi gerek kaynak olan bir hadis usulü çalışmasında değinmediği görülür. Bunun muhtemel sebepleri konusunda farklı şeyler söylenebilir. Meselâ Akalın, kudsi hadisler için yapmış olduğu çalışmada bu durumu "hadîşçilerin, 'kudsi hadîs'i ayrı bir hadîs çeşidi olarak incelemediklerinin en önemli" göstergesi olarak değerlendirir. Ayrıca o, bu durumun sadece "et-Tîbî'ye has bir anlayış olmayıp, diğer hadîşçilerin de aynı anlayış ve tavırla telifte" bulduklarını da belirtir.⁵⁶ Hadîşçilerin bu şekilde davranmasının sebebi ise "hadîs usulü geleneğinde kudsi hadîsin ayrı bir başlık altında değil de, merfû' hadîs içinde değerlendirilmiş olması ve kendilerinin de bu kanaate sahip olmalarındandır"⁵⁷ şeklinde izah edilir.

Buna mukabil merfû', mevkûf, maktû' kavramları ile bütünlük sağlayacak şekilde bu kavrama da yer verilseydi kitabın muhtevasının daha farklı olabileceği ve hatta sonraki dönemlerde kendisinden/usul çalışmasından fazlasıyla söz ettirebileceği düşünülebilir. Bu noktada müellifin telhîsini yaptığı ve ifade ettiği eserlerin kapsamının dışına tümüyle çık(a)madığı, bu durumun onun gözünden kaçtığı veya bir başka eserinde konuya temas ettiği için bu-

⁵⁴ Hayati Yılmaz, "Kudsi Hadis", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 318; Enbiya Yıldırım, "Kudsi Hadisler Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2 (2009), cilt: 13, s. 41. Kudsi hadis konusuna dair tafsilat ve Tîbî'nin tanımının etkisinin tafsilatı için bkz. İsa Akalın, *Hadis Tekniği Açısından Kudsi Hadisler*, (Doktora Tezi, MÜSBE), İstanbul 2014.

⁵⁵ Tîbî, *el-Kâşif*, II, 470. Son dönemde yapılan bazı çalışmalarda da Kudsi hadisin tarifi yapılrken Tîbî'ye atıf yapılmıştır. Bazı örnekler için bkz. Kâsımî, *Kavâidü't-tahdis*, s. 66; Muhammed Ebû Zehv, *Hadis ve Hadîşçiler*, trc.: Selman Başaran-M. Ali Sönmez, İstanbul 2016, s. 38; İtr, *Menhecû'n-nakd*, s. 324-325. Söz konusu çalışmalarda Tîbî'nin bu konudaki tanımı Ebu'l-Bekâ'nın (v. 1094/1683) aktarımı üzerinden verilmiştir. Hâlbuki o, Kudsi hadis ile ilgili tanımını *Mişkât* şerhinde yapmıştır.

⁵⁶ Akalın, *Hadis Tekniği Açısından Kudsi Hadisler*, s. 15. Araştırmacı aynı zamanda İbn Hacer'in de benzer yaklaşımda olduğunu şu cümlelerle kaydeder: "Tîbî'nin kudsi hadise dair anlayışının ve telif tarzının benzerinin, İbn Hacer el-Askalânî'de de (856/1448) olduğunu görmekteyiz. İbn Hacer'in, hadis usulü kitaplarından ne *Nuhbetü'l-Fiker*'de, ne de şerhi *Nüzhetü'n-Nazar*'da kudsi hadis ile ilgili herhangi bir bilgi vermeyip, değerlendirme yapmamasına rağmen, Buhârî şerhi *Fethu'l-Bârî*'de kudsi hadislerin geçtiği yerlerde açıklamalarda bulunduğu görülmektedir." Akalın, *Hadis Tekniği Açısından Kudsi Hadisler*, s. 17.

⁵⁷ Akalın, *Hadis Tekniği Açısından Kudsi Hadisler*, s. 17.

rada tekrar değinmeye gerek görmediği iddia edilebilir. Hangi şekilde izah edilirse edilsin müellif usule dair meseleler arasında kendisinden en çok söz ettiren konu olan kudsî hadise yapmış olduğu tanımı ve bu kavramı *el-Hulâsa*'da zikretmemiştir.

Müellif, yukarıda belirtilen konuları bab-fasıl-(konu ile ilgili bazı önemli meseleler diyebileceğimiz) fer' sistemi ile ele almıştır. Eserde bu konular işlenirken kimi yerlerde Nevevî'nin kim yerlerde de '*Ulûmu'l-hadîs*'e göre daha kısa (muhtasar) ve kuşatıcı (câmi')⁵⁸ olduğu için İbn Cemâ'a'nın ibarelerini tercih etmiştir. Ayrıca o, Nevevî ve İbn Cemâ'a gibi âlimlerin görüşlerini aktarmakla yetinmemiş, gerekli gördüğü yerlerde bunları tahlil ederek tartışmış⁵⁹ ve kendi kanaatini de belirtmiştir.

Bu hususu en temel usul kavramlarından biri olan sahihin tanımında görmek mümkündür. Çünkü İbnü's-Salâh sahih hadisi; müsned senedi mutasıl, râvîsi âdil-zâbıt, şazz ve mu'allel olmayan hadis olarak tarif etmiştir.⁶⁰ Ancak Tîbî tanımı müsned kısmını katmaksızın yapmıştır.⁶¹ Yani İbnü's-Salâh'ın zikrettiği unsurlardan birini tanımdan çıkarmıştır. Kuvvetle muhtemel Tîbî bu tasarrufa giderken Nevevî'nin yaptığı tanımı tercih etmiştir.⁶²

el-Hulâsa'nın muhtevası bağlamında İbnü's-Salâh'a ait olan, hadislerin sihhati hakkında yeniden hüküm verilemeyeceği veya önceki âlimlerin vermiş olduğu hükümle iktifa edilmesi gerektiğine dair görüşün⁶³ de eserde yer almadığına temas edilmelidir. Buradan hareketle onun bu görüşe katılmadığını söylemek acelecilik olacaktır. Çünkü konuya eserde yer vermemesi katılmadığını değil, konu etrafında tartışmaya girmeye gerek görmediği, telhîs yaparken tartışmalı olan konuyu eser dışında bırakmak istediği ve hatta bunu bir problem olarak görmediği şeklinde de anlaşılabilir. Çünkü Tîbî'nin hadis metinlerine ve musanniflerine verdiği önemi hadis metinlerini bir araya getiren bir kaynak olarak *Mişkâtü'l-Mesâbil*'e yapmış olduğu hizmetleri, şerhindeki kaynak merkezli yorumları göstermektedir. Tîbî'nin teorik olarak ona itirazları olduğu varsayılrsa bile - ki bunu *el-Hulâsa*'dan hareketle söylemek zordur- pratikte o da İbnü's-Salâh'ın bu konudaki temel yaklaşımına genel itibarıyla uymuştur.

Bunların yanı sıra *el-Hulâsa*'nın, teknik manada bir telhîs/hulâsa olmasına

⁵⁸ Hulvânî, Fatim Hasen Abdurrahmân, *el-İmam el-Hafız Şerefüddin el-Hüseyn b. Abdullâh et-Tîbî ve Menhecuhû fi Kitâbihi el-Kâşif an Hakâiki's-Sünen*, (Doktora Tezi, Ümmü'l-Kurâ), Mekke 1998, III, 1062.

⁵⁹ Tîbî, *el-Hulâsa*, s. 40-43, 77, 107-108, 118-119, 147.

⁶⁰ أما الحديث الصحيح : فهو الحديث المسند الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه ولا يكون معللاً ولا معطلاً şeklinde tanım için bkz. İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddin Osmân b. Salâhiddin Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-hadîs*, Dımaşk/Beyrut 2000, s. 11-12.

⁶¹ هو ما اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن مثله، وسلم من شذوذ وعلّة Tibî, *el-Hulâsa*, s. 35.

⁶² Müsned kavramının tanımdaki konumu ile ilgili değerlendirme için bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 11 (Nurettin İtr'in notu)

⁶³ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 16-17.

rağmen zengin muhtevası da dikkat çekmektedir. Meselâ hasen hadis konusu ayrıntılı bir şekilde tahlil edilmiştir.⁶⁴ Mevzû hadis konusu için de aynı değerlendirmeyi yapmak mümkündür.⁶⁵ Çünkü ilgili kısım konu hakkında yazılmış bir risâle izlenimini vermektedir. Önce kavramın izahı yapılmış, rivâyetinin hükmüne temas edilmiş ve uydurma hadislerin nasıl anlaşılacağına değinilmiştir. Akabinde de uydurma hadislere dair farklı örnekler zikredilmiştir. Bunlar arasında mevzû hadisler bağlamında hadis usulü kitaplarında örnek olarak karşımıza çıkmayan ğarânik⁶⁶ rivâyetleri, Şia'nın Hz. Ali ile ilgili uydurduğu rivâyet ve reğaib ile ilgili misal dikkat çekicidir. Sonrasında ise Kudâî'nin (v. 454/1062) *Şihâbü'l-ahbâr*'ında varolan uydurma rivâyetlere dair bir liste, Hasen b. Muhammed es-Sağânî'nin (v. 650/1252) *ed-Dürri'l-mültekat fî tebyîni'l-ğalat* isimli eserinden aktarılmıştır. Kısaca ifade etmek gerekirse mevzû hadis konusu İbnü's-Salâh'ın eseri de dâhil olmak üzere müteahhirun dönemi usul eserlerinin tamamından daha tafsilatlı bir şekilde ele alınmıştır.

Müellifin eserinde muhteva itibariyle dikkat çeken bir başka konu da manen rivâyet meselesidir.⁶⁷ Özellikle dil ve belâgat sahasında müteahhasıs olan müellifin konuyu değerlendirmesinde bu husus belirleyici olmuştur. O, "benim sözümü işiten/dinleyen, iyice kavrayan..." rivâyetinin⁶⁸ lafızları üzerinden pratik bir şekilde Hz. Peygamber'in kullanmış olduğu lafızların korunması gerektiğini ortaya koymuş ve ayrıntı için okuyucuyu *Şerhu't-Tibyân* isimli eserinin fesahat bölümüne yönlendirmiştir.

Muhteva açısından kaydedilmesi gereken bir başka husus da eserin kaynaklarıdır. Tîbî, eserini oluşturan temel usul kaynakları dışında konu açısından önemli gördüğü için farklı kaynaklara da atıflarda bulunmuştur. Bunlara örnek olarak aşağıdaki müellifler ve kaynaklar zikredilebilir:

⁶⁴ Tîbî, *el-Hulâsa*, s. 39-47. Süyutî *Tedrib*'te hasen hadisi açıklarken Tîbî'nin değerlendirmelerini de dikkate almış ve ona atıflarda bulunmuştur (bkz. Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed, *Tedribu'r-râvî*, Beyrut 1419/1999, I, 125, 127). Benzer şekilde Kâsımî de hasen kavramını açıklarken onun yaptığı tanıma işaret etmiştir (bkz. Kâsımî, *Kavâidü't-tahdîs*, s. 105). Yeni çalışmalarda da Tîbî'nin hasen değerlendirmeleri dikkate alınmıştır (bkz. Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara1992, s. 120).

⁶⁵ Tîbî, *el-Hulâsa*, s. 84-98. Tîbî'nin *el-Hulâsa*'sı mevzû hadisler, vaaz ve kıssacılık konularında yapılmış çalışmaların bibliyografyalarında yerini almıştır. bkz. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler*, İstanbul 2002, s. 217; Sadık Cihan, *Uydurma Hadislerin Doğuşu ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi*, Samsun 1997, s. 212; Hasan Cirit, *Halkın İslâm Anlayışının Kaynakları*, İstanbul 2002, s. 274.

⁶⁶ Müellifin ğarânik rivâyetini değerlendirirken kelâmcı ve tefsirci bakışının kendisini gösterdiğini belirtmek gerekir. Hatta burada onun isnad ya da rivâyet merkezli değil metin ya da muhteva merkezli düşündüğünü ve rivâyeti tenkit ettiğini söyleyebiliriz. Zikrettiği kaynağın da Matürîdî olması dikkat çekici bir başka husustur (bkz. Tîbî, *el-Hulâsa*, s. 86-87). Konuya yaklaşımın ayrıntıları için bkz. Tîbî, *el-Kâşif*, IV, 1111-1112.

⁶⁷ Tîbî, *el-Hulâsa*, s. 138-141.

⁶⁸ Tirmizî, İlim 7.

Mâtürîdî (v. 333/944),⁶⁹ Cessâs (v. 370/981),⁷⁰ Hâkim (v. 405/1014) *el-Medhal*,⁷¹ Pezdevî (v. 482/1089),⁷² Hasen b. Muhammed es-Sağânî (v. 650/1252) *ed-Dürri'l-mültekat fî tebyîni'l-ğalat*,⁷³ Nevevî *Şerhu Sahîh-i Müslim*,⁷⁴ ve muasırı Takiyyüddîn İbn Teymiyye (v. 728/1328).⁷⁵

E. *el-Hulâsa*'nın Etkisi

İbn Hacer'in *ed-Dürer*'i ve Süyûtî'nin *Buğye*'si başta olmak üzere Şerefüddîn et-Tîbî'nin hayatından bahseden biyografik kaynaklarda görebildiğimiz kadarıyla *el-Hulâsa*'dan bahsedilmez. Bu durumu müellifin daha ziyade *Mişkât* şerhi ve *Keşşaf* hâşiyesi ile meşhur olması kısmen izah etse de her iki müellifin de Tîbî'yi iyi tanıdıklarını, ondan usul yönüyle de istifade ettiklerini dikkate aldığımızda mesele zor anlaşılmaktadır. Çünkü İbn Hacer *Fethu'l-bârî*'de müellifin *Mişkât* şerhinden istifade etmiş olduğuna göre en azından şerhin mukaddimesi vasıtasıyla onun usul ile ilgili ihtisârından muhakkak haberdardı, diyebiliriz. Aynı şekilde Süyûtî ise *Tedribü'r-râvî*'sinde müellifin metin, sened, isnad, hadis, hasen gibi istislahlara dair yapmış olduğu değerlendirmelerden ismini zikrederek istifade etmiştir.

Şu durumda her iki müellifin *el-Hulâsa*'dan bahsetmemesinin gerekçesi olarak zihne gelebilecek olan eserin tanınması, bilinmemesi ihtimali meseleyi izah sadedinde pek mümkün görünmemektedir. Esasında Sehâvî tarafından hicrî dokuzuncu asra dair kaydedilen bilgiler eserin İbn Hacer'in döneminde, yani müellifin vefatından kısa bir süre sonra tanındığını göstermektedir. Çünkü onun aktardığı bilgiler eserin yaygın olmamakla birlikte hicrî dokuzuncu asırda tedris faaliyetlerinde yerini aldığına işaret etmektedir.⁷⁶

Şu hâlde İbn Hacer ve Süyûtî'nin görüşlerinden istifade ettikleri müellifi zikretmemelerinin muhtemel sebepleri arasında şunlar zikredilebilir:

(1) İbn Hacer biyografiyi hazırlarken eser gözünden kaçmıştır, Süyûtî de müellifin biyografisini ondan olduğu gibi aktardığı için o da kaydetmemiştir.

(2) Müellifin diğer eserleri kadar meşhur olmadığı için zikretmeye gerek görmemişler, önemlilerini zikretmişlerdir.

(3) Haberdar olmuşlar, ancak biyografide özet bilgiler sunmaları sebebiyle zikretmemişlerdir.

Bu bilgilerden sonra öncelikli olarak belirtmek gerekir ki *el-Hulâsa*, '*Ulûmu'l-hadîs* üzerine çalışma yapan Nevevî, Irâkî ve İbn Hacer gibi kendi-

⁶⁹ Tîbî, *el-Hulâsa*, s. 87.

⁷⁰ Tîbî, *el-Hulâsa*, s. 56.

⁷¹ Tîbî, *el-Hulâsa*, s. 37.

⁷² Tîbî, *el-Hulâsa*, s. 48, 56.

⁷³ Tîbî, *el-Hulâsa*, s. 89.

⁷⁴ Tîbî, *el-Hulâsa*, s. 87, 89.

⁷⁵ Tîbî, *el-Hulâsa*, s. 97

⁷⁶ ومما أخذه عنه الكشاف بل سمع عليه البخاري وأصول الدين كشرح المواضع والمعاني والبيان كشرح المفتاح للسيد وقرأ على عمه القطب عيسى الخلاصة للطبي في علوم الحديث، والمطول مع الخلاصة في علوم الحديث للطبي (Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, III, 128, IV, 83, V, 70, VI, 142).

sinden yoğun bir şekilde bahsedilen bir kaynak değildir. Bu manada Tîbî, hadis tarihi ve hadis usûlü tarihi konularında genel bilgiler sunan akademik çalışmalarda kendisinden söz edilen biri olarak karşımıza çıkmaz. Bunu görmek açısından son dönemde hadis tarihi, hadis usûlüne dair muhtelif meselelerin ele alındığı çalışmalara bakmak yeterli olacaktır. Ancak detaylı hadis araştırmalarında, makalelerde, tezlerde ve Ansiklopedi maddelerinde onun görüşlerine referansların bulunduğu da belirtilmelidir.⁷⁷

Tîbî'nin müteahhir dönemde Nevevî, İbn Kesir, Zerkeşî, Irâkî gibi kendisinden çok söz edilmemesinde birçok unsurun etkisinden bahsedilebilir. Bunlar arasında müellifin yaşadığı bölge olan Tebriz'in Dımaşk ve Mısır kadar rihle merkezi olmaması, eserinin diğerleri kadar yaygınlaşmaması, diğer ihtisârların yazıldığı bölgelerde tedris metni olması ve yakın dönem açısından de eserin geç tahkik edilmesi gibi sebepler zikredilebilir.

Buna mukabil burada, esasında onun yaptığı çalışmanın ve usule dair görüşlerinin önemli olduğu, ondan istifade edildiği -bahsi geçen muhtasarlar kadar olmasa da- tedris metni olarak kendisinden istifade edildiği de ifade edilmelidir. Ancak bu istifadenin/tesirin mahiyeti diğer eserlere göre farklı bir seyirde gerçekleşmiştir.

Şöyle ki Tîbî her şeyden önce, ilgili çalışmalarda da temas edildiği üzere, müstakil bir usul konusu olarak kudî hadisin tarifini yapan kimse olarak literatüre geçmiş bir âlimdir. Ayrıca o, kendisinin yazmış olduğu telhîsi *Miş-kât* şerhinin başında özetlemiştir. Yapmış olduğu bu özet es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî (v. 816/ 1413) tarafından tekrar elden geçirilerek telif edilmiştir. Dolayısıyla *el-Hulâsa* biri müellifin kendisi, diğeri Cürçânî olmak üzere iki defa elden geçmiştir/ihtisâr edilmiştir. *el-Muhtasar fî usûli'l-hadis/Hâşiye alâ Hulâsati't-Tîbî/ed-Dibâcü'l-müzheb*⁷⁸ isimleriyle maruf olan eser⁷⁹ Tîbî'nin çalışmasının etkisi açısından son derece önemlidir. Çünkü Cürçânî'nin yap-

⁷⁷ Örnek olarak bkz. Emin Âşıkcutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, İstanbul 1997, s. 126, 129, 140. Abdullah Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü*'nü hazırlarken istifade ettiği kaynaklar arasında *el-Hulâsa*'yı da zikreder (bkz. Abdullah Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, İstanbul 2006, s. 381). *DİA*'daki bazı maddelerde de Tîbî'nin *el-Hulâsa*'sına atıflar bulunmaktadır. Bazı örnekler için bkz. Abdullah Aydın, "Asıl", *DİA*, İstanbul 1991, III, 473; Salâhaddin Polat, "Ferd", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 369; a.mlf., "Garib", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 375; Emin Âşıkcutlu, "Meçhul", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 287.

⁷⁸ Eserin ismi Gümüş ve Özkan tarafından *ed-Dibâcü'l-müzheb* şeklinde kaydedilmiştir. (bkz. Sadrettin Gümüş, "Cürçânî", *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 136; Özkan, "Tîbî", *DİA*, İstanbul 2012, XLI, 126) Biz de buradaki bilgiye uyarak böyle kaydettik. Ancak Özafşar (Özafşar, "Hadis İlminde Alan Evrilmesi", s. 106) ve aşağıda zikredilecek olan şerhte ise isim *ed-Dibâcü'l-müzehheb* şeklinde yazıldığı için basım esas alınarak bu şekilde yazılmıştır.

⁷⁹ *DİA*'da müellifin *ed-Dibâcü'l-müzheb* ve *Hâşiye 'alâ Hulâsati't-Tîbî* ismiyle iki ayrı eserinden bahsedilmektedir. Bunlardan ilki *el-Muhtasar fî usûli'l-hadis* adıyla da bilinen müstakil bir usul eseri olarak takdim edilmekte, ikincisinin ise Tîbî'nin eseri üzerine yapılmış olan bir şerh çalışması olduğu dikkat çekilmektedir. (Gümüş, "Cürçânî", *DİA*, VIII, 136.) Tîbî maddesinde ise *el-Muhtasar fî usûli'l-hadis*'in (*ed-Dibâcü'l-müzheb*'in) *el-Hulâsa* üzerine bir ihtisâr çalışması olduğu belirtilmiştir (Özkan, "Tîbî", *DİA*, XLI, 126). Buna göre *el-Muhtasar fî usûli'l-hadis*, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, aynı eser olmaktadır.

miş olduğu ihtisâr da Abdülhayy el-Leknevî (v. 1304/1886) tarafından *Zafe-ru'l-emânî bi şerhi Muhtasari's-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî* ismiyle şerhedilmiştir. Dolayısıyla Leknevî'nin şerhettiği/şerhe layık gördüğü eserin aslı esasında Tîbî'nin ihtisârıdır. Mezkûr şerhte ayrıca Leknevî, yeri geldikçe eserin aslı olan *el-Hulâsa*'dan istifade ederek ona atıflarda bulunmaktadır. Burada Leknevî'nin konumunu da dikkate alarak, şöyle bir teşbihle *el-Hulâsa*'nın yerini tespit edebiliriz:

İbnü's-Salâh'ın '*Ulûmu'l-hadis*'i, Nevevî'nin *İrşâd*'ı ve *Takrib*'i, Süyûtî'nin *Tedrib*'i arasındaki kaynak-ihtisâr-şerh bağının bir benzeri Tîbî'nin *el-Hulâsa*'sı, *Mişkât* şerhindeki Mukaddime (ki burada o Nevevî'nin *Takrib*'te *İrşâd*'ı üzerine yaptığına benzer bir şey yapmıştır), Cürcânî'nin *İhtisâr*'ı ve Leknevî'nin eseri üzerine yapmış olduğu şerhte de karşımıza çıkmaktadır. Süyûtî *Takrib*'i nasıl bir noktaya taşımışsa, Leknevî de Cürcânî'nin ihtisârını (ki bu ihtisâr Tîbî tarafından yazılan *Mişkât* şerhinin mukaddimesidir) aynı noktaya taşımıştır.

Esasında Tîbî'nin mukaddimesini olduğu gibi özetleyen Cürcânî eserin aslını unutturduğu gibi eserden müstağni kılarak yaygınlaşmasının da önüne geçmiştir denilebilir. Nasıl ki Ali el-Kârî *Mirkât*'ında çokça atıfta bulunarak Tîbî'nin *Mişkât* şerhinin kendi gözüyle okunmasına sebep olmuşsa, Cürcânî de aynı durumu usul eseri için yapmıştır. Dolayısıyla elimizde bulunan Cürcânî ihtisârı ve Leknevî tarafından yapılan şerh Tîbî'nin usule katkısını gösteren en önemli örnektir.

Cürcânî'nin ihtisârı daha erken dönemlerde Leknevî dışındaki âlimler tarafından da şerh edilmiştir. Meselâ onuncu asır Hanefî âlimlerinden Şemseddîn et-Tebrizî bunlardan birisidir. Şemseddîn et-Tebrizî'nin *ed-Dibâc* üzerine yazmış olduğu eserin ismi *Şerhu'd-Dibâci'l-müzehheb*'dir ve eser Mısr' da h. 1350'de basılmıştır.

"Usûl Kitaplarının Tehzibine Mütevâzî Bir Katkı: *el-Hulâsa fi ma'rifeti'(usûli'l)-hadis*"

Özet: Hadis usûlü tarihinde önemli bir konuma sahip eserlerden birisi olarak İbnü's-Salâh'ın '*Ulûmu'l-hadis*'i, telif edildiği dönemden itibaren usul sahasında temel metinlerden birisi olmuştur. Bu eser üzerine ihtisâr, iktisâr, hâşiye, telhîs, tehzîb türünden birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaların yoğun bir şekilde Dımaşk ve Kahire gibi iki ilmi merkezde yoğunlaştığı görülmektedir. Ancak hicrî sekizinci asır müelliflerinden olan ve Tebriz bölgesinde tedris-talim faaliyetinde bulunan Şerefüddîn et-Tîbî'nin eser üzerine yapmış olduğu *el-Hulâsa* adlı çalışma bazı özellikleri ile dikkat çekmektedir. Bu makalede, yazıldığı dönem ve bölge açısından *el-Hulâsa*'nın önemi üzerinde durularak bazı yönlerine dikkat çekilecektir.

Atıf: Selim DEMİRCİ, "Usûl Kitaplarının Tehzibine Mütevâzî Bir Katkı: *el-Hulâsa fi ma'rifeti'(usûli'l)-hadis*", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XV/2, 2017, ss. 67-84.

Anahtar Kelimeler: *al-Hulâsa*, Hadîth methodology, *Ulûm al-Hadîth*, Tîbî, Tabriz, Epitomizing.

İslâm'da Sermaye Birikimi: İlgili Hadislerin Güncel Bir Okuması

Mehmet Ali ÇALGAN*

“Capital Accumulation in
İslâm: A Contemporary
Reading of Relevant
Hadiths of The Prophet”

Abstract: İslâm provides the road maps for the progress and success of the Muslim society in all fields of life with the guidelines it presented. In this regard, the prophetic declarations include many important messages in the social and economic areas in addition to the worship and ethics areas. In this article, hadiths which contain economic teachings of the Prophet and particularly a multifaceted hadith which mentions the exemplary behavior of a garden owner who was granted divine support, is analyzed from various perspectives. The realization of production and appropriate distribution of income following the principles of moderation in consumption, moderation in charity, and savings for the individual and society contributes significantly to the progress of the Muslim society in the social and economic areas. This is because the financing of the investments which the society needs depends on the process of successful accumulation of capital. In this article the mentioned hadith is analyzed from the text point of view, the comments in the classic hadith commentaries are examined, the mentioned principles are scrutinized in the light of Qoranic verses and hadiths by providing a contemporary reading of the relevant hadiths and at the same time the contemporary implications of the hadith are investigated.

Citation: Mehmet Ali ÇALGAN, “İslâm'da Sermaye Birikimi: İlgili Hadislerin Güncel Bir Okuması” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XV/2, 2017, pp. 85-113.

Keywords: Consumption, Charity, Moderation, Capital Accumulation, Hadith.

I. Giriş

İslâm dini Müslüman fert ve toplum için hayatın her alanında gerekli yönlendirmeleri yapmış, güçlü ve kalıcı bir medeniyetin inşası için sosyal hayattan iktisâdî ve idârî hayata uzanan yelpazede Müslümanlara yol haritaları sunarak hem dünyevî hem de uhrevî mutluluk ve başarıya ulaşmanın yollarını göstermiştir. Kuran ve Sünnet'in getirdiği düzenlemelere dikkat edildiğinde, bir Müslüman için ilk etapta yapılaş amacı bu olmamakla beraber, bu düzenlemelerin aynı zamanda pek çok şahsî ve içtimâî maslahatları

* Yard. Doç. Dr., Adıyaman Üniv., İslami İlimler Fak., Hadis, ADIYAMAN, mehmet.calgan@gmail.com

da içermesi dikkat çekmektedir. İşte bu çalışmamızda üretimin ve bu üretim sonucu kazanılan gelirin **tüketimde itidâl, infakta itidâl ve tasarruf** ilkeleri gözetilerek uygun bir paylaşımâ tâbi tutulmasının faziletine işaret eden bir hadisten yola çıkılarak ferdî planda teşvik edilen bu davranış modelinin toplum planında hayata geçirilmesinin, bir ülkenin iktisâdî kalkınmasında hâiz olduğu önem incelenmektedir. Zira arzulanan kalkınmanın finansmanı ancak başarılı bir sermaye birikimi sürecine bağlı olduğu gibi sermaye birikimi de ferdî planda, incelenen hadiste bahsi geçen üç ilkenin uygulanmasına bağlıdır. Gerçi bu üç ilkeye bu çalışmamızda bir bütünlük içerisinde inceleyeceğimiz pek çok farklı ayet ve hadislerde münferiden temas edilmekle beraber mezkûr hadis çalışkanlıkla beraber bu üç ilkeyi toplu biçimde içermesiyle ayrı bir hususiyet kazanmakta ve böylece İslâm'da sermaye birikiminin esasları sayılabilecek bu önemli prensiplerin pratikte bir arada işleyişini daha net biçimde görme imkânı sağlamaktadır.

Hadislerin çağdaş meselelere çözüm üretecek şekilde ve bu meselelere uygun bir dille değerlendirilmesine, sadece ibadet değil, hukuk, iktisat, eğitim gibi hayatın her alanındaki hadislerle işlevsellik kazandırılmasına duyulan ihtiyaç açıktır.¹ “Hadis verilerinin sürekli tenkidin nesnesi durumunda kalmaktan kurtulması, eleştiren konumunda topluma katkı sağlaması,”² hadislerden elde edilecek esasların günümüz meseleleriyle irtibatlandırılarak hadis şerhlerinde bulunmayabilen çağdaş yorumlara ulaşma, bu mesaide farklı disiplinlerden faydalanma³ önem arz etmektedir. Bu çalışmamızın bu önemli sahadaki araştırmalara katkıda bulunmasını ümit etmekteyiz.

Eğitim, psikoloji, sosyoloji, iletişim gibi disiplinlerden istifade ile bazı ça-

¹ Bu önemli konuya pek çok yazar değinmiştir. bkz. Enbiya Yıldırım, *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular Büyük Muhaddis Şuayp Arnavut'la Söyleşi*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2011, s. 174 (Şu'ayb el-Arnaud'tan naklen); Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları*, 6. Baskı, Kayseri: Kimlik Yayınları 2017, s. 317; Saffet Sancaklı, *Sünneti Doğru Anlamak*, Rağbet Yayınları, İstanbul: 2013, s. 255; Yavuz Köktaş, *Hadislerin Anlaşılmasında Yöntem Tartışmaları*, Rağbet Yayınları, 2011, s. 62; Bünyamin Erul, *Hadis Tetkikleri*, Ankara: Otto Yayınları, 2016, s. 132; Yusuf el-Karadavî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul, İstanbul: Nida Yayıncılık 2008, s. 108; İsmail Lütfi Çakan, *Hadis-Sünnet Üzerine Tartışmalar ve Değerlendirmeler*, İstanbul: MÜ İlahiyat Fak. Vakfı 2015, s. 176; Hayati Yılmaz, *Toplumun İslâmî Yapılanmasında Sünnet*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999, Önsöz, VIII, Özcan Hıdır, *Sünnet ve Beşerî/Pozitif İlimler* (Sünnet Sosyolojisi, ed. Mustafa Tekin içinde), Ankara: Eskiyei Yayınları 2013, s 121-122. Y. Köktaş ise “Çocuk eğitimi, psikoloji, üretim, tüketim, aile vb. konular çağımızın çözüm bulmakta zorlandığı konular arasında görülmektedir. Hadislerde bunlar için ne tür mesajların bulunabileceği hadisleri güncel tutma ve hayata taşıma açısından önem arz etmektedir.” ifadeleriyle bu hususa dikkatleri çekmektedir. Yavuz Köktaş, *Güncel Hadis Problemleri*, İnsan Yayınları, İstanbul: 2014, s. 145.

² Ahmet Ürkmez, “Tenkit Temelli Türkçe Hadis Çalışmaları Bibliyografyası”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 17 Sayı: 55 (Bahar 2013), s. 223.

³ Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları*, 6. Baskı, Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017, s. 273.

lişmalar yapılmış ise de⁴ iktisat ilminden istifade ile hadis sahasında İslâm dünyasında oldukça sınırlı sayıda çalışma yapıldığı müşahede edilmektedir. Nitekim Haldûn Ahdeb'in Hicri 1351-1424 (miladi 1932-2003) seneleri arasında sünnet sahasında yapılmış toplam 3568 çalışmayı on iki başlıkta topladığı *et-Tasnif fi's-Sünneti'n-Nebeviyyeti ve Ulûmihâ*⁵ isimli eserinde Nebevî Sünnette Bilgi ve Medeniyetin Araştırılması başlığı altında genel 3 çalışmaya⁶ ilaveten daha muayyen konularda 176 çalışma (toplamanın takriben yüzde beşi) yer almaktadır. Bu ana başlığın Bilgi alt başlığındaki toplam 84 çalışma ise eğitim ve psikoloji alanında 56, tıp alanında 19 ve iktisat alanında 9 eserden müteşekkildir. İktisat alanındaki çalışmalar ise hadislerin iktisâdî zâviyeden güncel yorumundan ziyade, hadis kitaplarından ilgili hadislerin tespiti ve modern iktisâdî başlıklar altında tasnifi şeklindeki çalışmalardır. Munzir Kahf'ın *en-Nususul-İktisadiyetu fi'l-Kur'âni ve's-Sunne* adlı çalışması burada örnek olarak verilebilir.

Çalışmamızın başında konuyla ilgili bazı noktaların izahında fayda olacaktır. Tarih boyunca ekonomilerin işleyişinde çevresel şartlar değişse de neticede bir ekonominin üretim, tüketim, yatırım ve gelir dağılımı gibi temel meseleleri aynı kalmakta ve kişilerin iktisâdî karar ve tercihleri⁷ bu süreçleri şekillendirmektedir. Günümüzde internet üzerinden kredi kartıyla alışveriş yapan bir insanla geçmişte çok daha basit şartlarda ticaret yapan insanların gelirlerine nispeten, aldıkları tüketim ve tasarruf kararları, hanehalkı ve ekonomi düzeyinde benzeri sonuçlar verecektir. Nitekim günümüzde sermaye birikimi konusunda yapılan araştırmalarda bireyin iktisâdî kararları modellenmekte ve uzun vadede arzulan sermaye düzeyinin yakalanmasının, bireysel tasarruflarda belli bir ideal oranın gerçekleştirilmesiyle mümkün olacağı tespit edilmektedir.⁸ Geçmişte bir çiftçinin tarla mahsulünü tüketim

⁴ Bu şekilde ortaya konan eserlere şu örnekler verilebilir: Nihat Yatkın, *Hadisi Anlamada Yöntem (Örnek Bir Uygulama)*, İstanbul: MÜ İlahiyat Fak. Vakfı 2013; Veysel Özdemir, *Modern Teoriler Açısından Hz. Muhammed (s.a.v.)'in Örnek Liderliği*, Rağbet Yayınları, İstanbul: 2014; Yavuz Köktaş, *Hadisleri Anlamada Sosyolojiden Yararlanma İmkânı* (Sünnet Sosyolojisi içinde), Ankara: Eskiye Yayınları 2013.

⁵ Haldun Ahdeb, *et-Tasnif fi's-Sünneti'n-Nebeviyyeti ve Ulumiha*, Müessesetü'r-Reyhan, Beyrut: 1427/2006.

⁶ Bu üç çalışmadan biri de Karadavi'nin *Bilgi ve Medeniyet Kaynağı olarak Sünnet* (çev. Özcan Hıdır, İstanbul: Nida Yayınları 2015) isimli eseridir. Bu çalışmanın Sünnet ve Ekonomi kısmında (s. 273-282) iktisatla ilgili bazı hadisler çeşitli başlıklar altında verilmiştir.

⁷ Bireyin iktisâdî tercih ve kararlarının önemi ve özellikleri için bkz. İlker Parasız, *İktisada Giriş*, İstanbul: Ezgi Kitabevi 2008, s. 9, Erdal Ünsal, *İktisada Giriş*, Ankara: İmaj Yayınevi 2011, s. 25 vd. Meselâ, modern ekonomik teoride şahsın bütçesini tüketim/tasarruf arasında paylaşmasını inceleyen tüketicici davranışı konusu makroekonomiği yakından ilgilendiren en temel meselelerden biridir.

⁸ Abel, A.; Bernanke, B.; Croushore, D., *Macroeconomics*, Pearson, 7th ed., s. 221-223; Ünsal, Erdal, *Makro İktisat*, İmaj Yayınevi, 8. Baskı, Ankara: 2009, s. 594-596. Uzun vadede tüketimi en yüksek seviyeye getiren bireysel tasarrufun ideal oranına altın kural (golden rule) denmektedir.

ve yatırım arasında paylaşıp infaka yer vererek izlediği tabii yol, sağlıklı bir sermaye birikimi süreci için arzulanan davranış modeliyken, günümüzdeki israf kültürü, tüketimde itidal bir yana, tüketimin borçla finansmanı ve kazanılmamış gelirin harcanması gibi problemler sermaye birikimi sürecini seketeğe uğratabilmektedir. Dolayısıyla, şartların değişmesi iktisadî kararların tabiatını değiştirmemekte, tüketim/tasarruf konusundaki tercihler ekonomi için belirleyiciliğini sürdürmektedir.⁹

Makalemizin ilk bölümünde serlevha olarak aldığımız hadisin tahriri yapılacak, ardından, hadis şerhlerinde nasıl anlaşıldığı, şerhlerdeki bilgilerin sınırları üzerinde durulacak ve iktisat zaviyesinden bir tahlili yapılacaktır. Yukarıda belirtildiği üzere, mezkûr hadis çok yönlü olması itibarıyla bir hususiyet arz etmekle beraber, çalışmanın asıl konusu, ilgili tüm ayet ve hadislerin bütünlüğü içinde ikinci bölümde ele alınacaktır. Çalışmamızın ağırlığını oluşturan bu bölümde, tüketimde itidal, infakta itidal ve tasarruf ilkeleri bir yandan Kuran ve sünnet ekseninde incelenirken diğer yandan bu ilkelerin beraberce toplum genelinde başarıyla hayata geçirilmesinin sermaye birikiminin temininde oynayacağı rol değerlendirilecektir. Bu bölümde ilgili hadislerin bütünlük içinde incelenmesi, hadisler arası önemli bazı anlam ilişkilerini ortaya koyarken, çelişkili gözükken bazı hususları da vuzuha kavuşturmuştur.

II. Serlevha Hadisin Mana Tahlili

A. Hadisin Tahriri ve Şerhlerdeki İzahlar

İlgili hadis *Sahîh-i Müslim*'de Ebû Hüreyre'den (r.a.) şu şekilde nakledilmektedir:

بَيْنَا رَجُلٌ بَقْلَاةٌ مِنَ الْأَرْضِ، فَسَمِعَ صَوْتًا فِي سَحَابَةٍ: اسْتَقِ حَدِيقَةَ فَلَانَ، فَتَنَحَّى ذَلِكَ السَّحَابَ، فَأَفْرَغَ مَاءَهُ فِي حَرَّةٍ، فَإِذَا شَرْجَةٌ مِنْ تِلْكَ الشَّرَاجِ قَدِ اسْتَوْعَبَتْ ذَلِكَ الْمَاءَ كُلَّهُ، فَتَتَبَعَ الْمَاءَ، فَإِذَا رَجُلٌ قَائِمٌ فِي حَدِيقَتِهِ يُحَوِّلُ الْمَاءَ بِمِسْحَابِهِ، فَقَالَ لَهُ: يَا عَبْدَ اللَّهِ مَا اسْمُكَ؟ قَالَ: فَلَانٌ - لِإِسْمِ الَّذِي سَمِعَ فِي السَّحَابَةِ - فَقَالَ لَهُ: يَا عَبْدَ اللَّهِ لِمَ تَسْأَلُنِي عَنْ اسْمِي؟ فَقَالَ: إِنِّي سَمِعْتُ صَوْتًا فِي السَّحَابِ الَّذِي هَذَا مَائُهُ يَقُولُ: اسْتَقِ حَدِيقَةَ فَلَانَ، لِاسْمِكَ، فَمَا تَضَعُ فِيهَا؟ قَالَ: أَمَا إِذْ قُلْتُ هَذَا، فَإِنِّي أَنْظُرُ إِلَى مَا يَخْرُجُ مِنْهَا، فَأَتَصَدَّقُ بِئَلَيْهِ، وَأَكُلُ أَنَا وَعِيَالِي ثَمًّا، وَأَرُدُّ فِيهَا ثَمَّنَهُ.

“Bir adam açık bir arazide iken bir buluttan “filanın bahçesini sula” şeklinde bir ses işitir. Bunun üzerine bulut giderek taşlık bir bölgeye suyunu boşaltır ve bütün suyu bir sel yolu alır. Adam suyu takip edince bahçesinde ayakta dura-

⁹ Bu önemli husus için bir diğer örnek, hadislerdeki ğarar yasağıdır. Allah Resûlü (s.a.v.) haksız kazancı önlemek için ticarî işlemlerde o dönemde toplum içinde rastlanan belirsizlik çeşitlerini yasaklamıştır. Günümüzde o dönemdeki belirsizlik içeren işlemlerin yerine farklı işlemler gelse de isimler değişmekle birlikte ğarar yasağı ve ekonomiye etkisi aynen devam etmektedir. Nitekim günümüzde pek çok finansal krize başarısız risk yönetimi uygulamaları sebep olmaktadır. Sünnetin bu sahadaki pek çok yönlendirmelerinin günümüzle irtibatlandırılması da önemli bir diğer konudur.

rak küreğiyle suyu çeviren bir kişiyle karşılaşır. Bahçe sahibine ismini sorunca bahçe sahibi adamın buluttan duyduğu ismi söyler. Bahçe sahibi ismini neden sorduğunu sorunca suyu takip eden adam, bu suyun geldiği buluttan filanın bahçesini sula diye bir ses işittiğini anlatır ve bahçe sahibine bu olaya sebebiyet verecek ne yaptığını sorar. Bahçe sahibi de mâdem ki durum böyle diyerek bahçesinden çıkan mahsüle baktığını ve üçte birini sadaka verdiğini, üçte birini kendisinin ve ailesinin geçimine harcadığını, üçte birini ise bahçeye iade ettiğini söyler.¹⁰

Sahîh-i Müslim'de, bu rivayetten hemen sonra Ebû Dâvûd Tayâlisî'den gelen başka bir tarikte “üçte birini yoksullara, dilencilere ve yolculara veririm” ifadesinin geçtiği belirtilmektedir.¹¹

İlgili rivayetin tüm tariklerine bakıldığında dört tanesinde Ebû Dâvûd Tayâlisî'ye kadar aynı râvî zincirinin bulunduğu ve “üçte birini yoksullara, dilencilere ve yolculara veririm” ifadesinin geçtiği görülmektedir. Bu dört tarik Ebû Dâvûd Tayâlisî'nin *Müsned*'inde¹², Beyhakî'nin *es-Sunenü'l-kübrâ* isimli eserinde¹³, Ebû Nuaym'ın *Hilyetü'l-Evliyâ* isimli eserinde¹⁴ ve yukarıda zikredildiği gibi Müslim'in *Sahîh*'inde yer almaktadır.

Diğer dört tarikte ise bu ifadenin yerine kısaca “üçte birini sadaka veririm” ifadesi geçmektedir. Bu dört tarik ise Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde,¹⁵ İbn Hibbân'ın (ö. 354) *Sahîh*'inde,¹⁶ Beyhakî'nin *Şuabu'l-İmân* isimli eserinde¹⁷ ve yukarıda tercümesi verildiği üzere Müslim'in *Sahîh*'inde yer almaktadır. İbn Hibbân'ın *Sahîh*'inin tahkikini yapan Şu'ayb Araûd hadisin sahîh ve Buhârî ve Müslim'in şartlarına uyduğunu ifade etmiştir.¹⁸

İlgili rivayet hakkında hadis şerhlerine müracaat ederek ne gibi açıklamalar yapıldığına bakmamız faydalı olacaktır. Şerhleri incelerken mümkün mer-tebe kronolojik bir sıra takip ederek şârihlerin birbirlerinin açıklamalarını nasıl tamamladıklarını ve ne gibi hususlar üzerinde durduklarını görmek istiyoruz.

Müslim şârihlerinden **Kâdî İyâd** (ö. 544), *İkmâlu'l-Mu'lim bi-fevâidi Müs-*

¹⁰ Müslim, Ebû'l-Hüseyn Muslim b. el-Haccâc en-Neysâbüri, *Sahîhu Müslim*, I-V, thk. M. Fuad Abdulbâkî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî ts., Zuhd ve Rekâik, 45.

¹¹ Müslim, Zuhd ve Rekâik, 45.

¹² Ebû Dâvûd Tayâlisî, Süleyman b. Davud b. el-Carud, *Musned*, I-IV, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Turkî, Mısır: Dâru Hicr, 1999/1419, IV, 312.

¹³ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *es-Sunenü'l-kübrâ*, 3. bsk, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1424, IV, 224. Rivayet, aynı tarikle Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *Şuabu'l-İmân*, I-XIV, Riyad: Mektebetu'r-Ruşd 1423/2003, V, 87'de de geçmektedir.

¹⁴ Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsbehâni, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, I-X, Beyrut: 1976, III, 275. Ebû Nuaym hadisin sahîh olduğunu belirtir.

¹⁵ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed es-Şeybânî, *el-Musned*, thk. Şu'ayb Araûd, 1. bsk, Muessesetu'r-Risale 1421/2001, XII, 323.

¹⁶ İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temimî, *Sahîhu İbn Hibbân*, I-XVIII, thk. Şu'ayb el-Arnaut, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle 1414, VIII, 142.

¹⁷ Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, V, 88.

¹⁸ İbn Hibbân, *Sahîh*, VIII, 142.

lim adlı eserinde hadiste geçen bazı lafızların açıklamalarını vermekle yetinmiştir. Bu kapsamda, 'hadîka', 'tenahhâ', 'harre' ve 'şerce' kelimelerini izah etmiştir. Bu izahatlara göre 'hadîka' kelimesi ağaçlık bir alan, bir duvarın çevrelediği bir bahçe, hurmalık bir bölge gibi anlamlar taşımaktadır. 'Tenahhâ' kelimesi yönelmek anlamına gelmekte olup aynı kökten olan 'nahv' kelimesi de Arap diline yönelmek anlamını içermektedir. 'Harre' ateşte yanmış gibi siyah taşların olduğu taşlık bir alan anlamına gelmektedir. 'Şerce' ise su yolu, sel yolu anlamlarını taşımaktadır.¹⁹

Sahih-i Müslim'in en meşhur şârihi **İmam Nevevî** (ö. 676), *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Muslim b. el-Haccâc* isimli eserinde lafızların açıklamasında Kâdî İyâd'ı takip ederek 'hadîka', 'tenahhâ', 'harre' ve 'şerce' kelimelerini benzer şekilde izah etmiştir. Nevevî aynı zamanda hadisten bazı mesajlar çıkararak bunları şöyle sıralamıştır: Yoksullara ve yolculara ihsanda bulunmak ve sadaka vermenin fazileti, kişinin kendi el emeği ve kazancından yemesinin ve ailesine harcamasının fazileti.²⁰

İlgili hadisin aynı zamanda, derleme bir eser olan **Tebrîzî'nin** (ö. 741) *Mişkâtü'l-Mesâbih* isimli eserinde de geçmesi²¹ hasebiyle bu eserin şerhlerinde hadisle ilgili bazı izâhâtın yer aldığı görülür. Bu kapsamda meşhur şârihlerden **Tîbî** (ö. 743), *el-Kâşif an Hakâiki's-Sunen* isimli *Mişkâtü'l-Mesâbih* şerhinde önce 'hadîka', 'harre' ve 'şerce' kelimelerini yukarıdaki açıklamalara benzer şekilde izah eder. Ayrıca 'mishât' kelimesini de yeri kazmak ve temizlemeye yarayan demir alet şeklinde açıklar. Tîbî bahçe sahibinin isminin aslında hadiste anlatıldığı üzere kendisi tarafından tasrih edilmesine rağmen Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kinâye yoluyla filân demekle yetindiğini belirtir. Bahçe sahibinin ürünün üçte birini tüketim, üçte birini sadaka için harcadıktan sonra kalan üçte birini ertesi yıl bahçeyi ekmek için sermaye olarak muhafaza ettiğini belirtir.²²

Mişkâtü'l-Mesâbih'in diğer bir şârihi olan **Ali el-Kârî** (ö. 1014), *Mirkâtü'l-Mefâtih Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih* isimli eserinde öncelikle hadiste geçen lafızları gerek mânâ gerek i'râb yönünden açıklar. Yukarıda zikredilen kelimelere ilave olarak 'felât' kelimesini geniş bir düz ve ıssız alan olarak izah eder. Tîbî'nin, bahçe sahibinin isminin Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından kinâye yolu ile zikredildiği yorumunu nakleder ve bunda, bazı durumlarda müphem isimlerin bilinmesinin bir önem taşımadığına bir işaret olabileceği değerlendirilmesini yapar. Suyu takip eden adam, bahçe sahibine bu ilâhî ikrâmı hak

¹⁹ Kâdî İyâd, Ebû'l-Fazl İyâd b. Mûsâ b. İyâd el-Yahsûbî, *İkmâlu'l-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*, I-VIII, thk. Yahyâ İsmâ'îl, Mısır: Dâru'l-Vefâ 1998/1419, VIII, 534.

²⁰ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Muslim b. el-Haccâc* I-XVIII, 2. bsk., Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî 1392, XVIII, 114-115.

²¹ Tebrîzî, Ebû Abdîllah Veliyyuddîn Muhammed b. Abdullah, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, I-III, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye 1985, I, 587.

²² Tîbî, Şerefuddîn Hüseyin b. Muhammed b. Abdullah, *el-Kâşif an Hakâiki's-Sunen*, I-XIII, Riyad: Mektebetu Mustafâ el-Bâz 1417, V, 1533.

edecek ne yaptığını sorar. Bahçe sahibi ürünün üçte birini bahçenin ekimi ve düzenlenmesi için ayırdığını belirtir.²³

Çağdaş şârihlerden **Takiy Osmânî** ise *Tekmiletü Fethi'l-Mülhim bi-Şerhi Sahihi Müslim* isimli eserinde geçmiş şerhlerle benzer şekilde çeşitli kelimele-
rin anlamlarını vermekte, tarikler arası lafız farklılıklarına işaret etmektedir. Hadisten çıkan sonuçlar arasında zekâtın üzerinde sadakanın fazileti, kişinin hayır yollarına harcamak üzere gelirin belli bir kısmını ayırmasının müste-
hab oluşunu zikretmiştir.²⁴ Günümüzün önemli ilmî şahsiyetlerinden olan ve islâmî finans sahasında da meslekî tecrübeye sahip olan Osmânî'nin, en azın-
dan bu hadisin açıklaması sadedinde geçmiş şerhlere ilave bir açılım sağla-
madığı görülmektedir.

Sâbûnî ise, *Fethu'l-Îlâhi'l-Mun'im fi Şerhi Sahihi Müslim* isimli eserinde hadisi şerifte geçen bazı lafızlar hakkında bilgiler verdikten sonra hadisten fakirlere sadaka ve ihsanın fazileti ile insanın elinin emeğiyle geçinmesinin ve ailesi için harcama yapmasının fazileti gibi sonuçlar çıkarılabileceğini belir-
tir.²⁵

Mişkâtü'l-Mesâbih yanında *Riyâdu's-Sâlihîn*²⁶ ve *et-Tergîb ve't-Terhîb*²⁷ gi-
bi diğer bazı önemli derleme eserlerde de yer verilen hadisin, görüldüğü üze-
re şerhlerde genellikle infâk ve yoksullara yardım yönünün vurgulandığı
dikkat çekmektedir.

B. Hadisin İktisâdî Zaviyeden Güncel Bir Değerlendirmesi

İncelediğimiz şerhlerde ilgili hadisin genellikle lafzî yönden ele alındığını, hadisten çıkarılan sonuçların ise yoksullara yardımın fazileti ve ailenin geçi-
mini sağlamanın fazileti ile sınırlı kaldığını gördük.²⁸ Nitekim *Sahih-i Müs-
lim*'de ilgili hadis Kitâbu'z-Zuhd ve'r-Rekâik içinde “Yoksullara sadaka ver-

²³ Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtih Şerhu Mişkâtü'l-Mesâbih*, I-IX, Beyrut: Dâru'l-Fikr 1422/2002, IV, 1327.

²⁴ Usmânî, Muhammed Takiy, *Tekmiletü Fethi'l-Mülhim bi-Şerhi Sahihi Müslim*, Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2006, VI, 238-239.

²⁵ Sâbûnî, Muhammed Ali, *Fethu'l-Îlâhi'l-Mun'im fi Şerhi Sahihi Müslim*, I-IV, Ankara: Kal-
kan Matbaacılık ts., IV, 535-536.

²⁶ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *Riyâdu's-Sâlihîn*, Dımaşk: Dâru İbn
Kesir, 1428, s. 189.

²⁷ Munziri, Ebû Muhammed Zekiyyuddîn Abdulazim b. Abdulkavi, *et-Tergîb ve't-Terhîb
mine'l-Hadîsi's-Şerîf*, I-IV, thk. İbrahim Şemsuddîn, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1417,
II, 5.

²⁸ Şerhlerde lügavî izahlara ağırlık verilmesi hususu hakkında bkz. Zişan Türcan, *Hadis Şerh
Geleneği Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü*, Ankara: TDV Yayınları 2011, s. 303; Erdinç Ahatlı,
Klasik ve Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği: Şekil ve Muhteva Açısından Bir Mukayese,
(İslâm ve Klasik içinde), İstanbul: Klasik Yayınları 2008, s. 49; Enbiya Yıldırım, *Hadisler ve
Zihinlerdeki Sorular Büyük Muhaddis Şuayp Arnavut'la Söyleşi*, İstanbul: Rağbet Yayınları
2011, s. 171, Şu'ayb Arnaud'tan naklen. Araud burada şerhlerde yeni yaklaşımlara duyulan
ihtiyacı da dile getirir.

mek” isimli bir bâbda geçmektedir²⁹. Öte yandan, bir tasavvuf klasiği kabul edilen Kuşeyrî Risalesi’nde mezkûr hadis, velilerin kerâmetlerine örnek olarak gösterilmektedir.³⁰ Bu bölümde örnek hadisteki tüketim/tasarruf tercihlerinin ekonomi için önemli olumlu sonuçlarına dikkat çekerek hadisin günümüzle daha etkili bir şekilde irtibatının kurulabileceğini göstermeye çalışacağız.

Şârihler hadislerden bilgi, kültür ve medeniyet inşası için önemli bilgiler elde etmek için çabalar sarf etmiş, hadisin asıl muradının yanında pek çok tâlî delâletler çıkarmaya özen göstermişlerdir.³¹ Ancak incelediğimiz hadiste Takiy Osmânî gibi çağdaş şârihlerin yorumları dâhi oldukça sınırlı kalmıştır. Hâlbuki bütçenin tüketim, infak, tasarruf arasında mutedil paylaşımı gibi bütüncül bir konuyu (sadece infak yahut sadece tüketimde itidal yahut sadece yatırımın önemini anlatan pek çok hadis olmasına rağmen her üçünün bütün halinde ele alınması oldukça nadirdir) işlemeyle öne çıkan ilgili hadisin iktisâdî zaviyeden, zaman ve toplum boyutunu dikkate alarak incelenmesi önemli açılımlar sağlamakta, Müslüman toplumun iktisâdî sahada başarısının yol haritasını önemli ölçüde aydınlatmaktadır. Sade ve tabii görünen bu ideal davranış modelinden günümüzde ne denli uzaklaşıldığına ise çalışmamızın ileriki bölümlerinde işaret edilecektir.

İlgili hadisi anlama çabamızı genişletmek için öncelikle bazı soruları yöneltmek faydalı olabilir. İlk olarak, sıradan ve tabii görünen bu olayı sıradışı yapan nedir? Uzun bir kıssa eğer gayet tabii bir davranış anlatıyorsa niçin temayüz etsin/böyle bir hadisi Allah Resûlü (s.a.v.) anlatsın? İkinci olarak, hadisten çıkan mesajlar ailenin geçimi için çalışma ve infakın fazileti ile sınırlanmalı mıdır? Bu kıssanın anlatılma sebebi şerhlerdeki gibi sadece bu iki hususiyet olabilir mi? Hâlbuki bu iki mesaj pek çok diğer hadislerde çok daha veciz biçimde ifade edilmişlerdir. Öyleyse bu kıssanın farklı olarak hususiyeti, muhtevi olduğu diğer faydalar nelerdir? Kanaatimizce, çok basit ve sade bir görünüş arz eden bu kıssa, İslâm’ın iktisâdî öğretilerinin çoğunu pek veciz bir şekilde somut bir örnek üzerinde sunması itibarıyla önemli hakikatleri içermektedir. Basit görünmesiyle beraber, tatbik edildiğinde iktisâdî hayata son derece önemli etkileri olacak olan bu esasların günümüzde uygulanmadan ne denli uzak olduğu hususunun üzerinde durmak gerekir.

Hadiste öncelikle bir insanın kendisinin ve ailesinin geçimi için bahçesiyle uğraştığını ve el emeği sarf ederek helâl lokma için gayret ettiğini müşahade etmekteyiz. Böylece kişinin yediği en hayırlı kazancın el emeği olduğunu bildiren nebevî mesajın³² canlı bir örneği sunulacak çalışkanlığın değerinin ve

²⁹ Müslim, Zuhd ve Rekâik, 45.

³⁰ Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevazin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Mahmûd b. Şerif, Abdulhalim Mahmûd, Dımaşk: Dâru'l-Ferfur 2002, s. 595.

³¹ Yavuz Köktaş, *Güncel Hadis Problemleri*, s. 155. Ayrıca bkz. s. 151.

³² Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrahim el-Buhârî el-Cu'fi, *el-Câmi'u's-*

üretimin Müslüman fert ve toplum için önemine dikkat çekilmektedir. Bu çalışmanın sonucu elde edilen mahsulün bir kısmı, ailenin nafakası için harcanarak sadaka verilmiş gibi sevap kazanılmaktadır.³³ Ancak tüketim için ayrılan gelirin bu kısmı, olması gereken ölçüden daha az yahut daha çok olsa artık dînen hoş karşılanan bir davranış olmaktan çıkacaktır. Nitekim ailenin nafakasını kısmak yanlış olduğu³⁴ gibi tüketimde israfa kaçmak da hem israf boyutundan dolayı hem de bunun sonucunda infâka imkân kalmayacağından dolayı sakıncalıdır.

Öte yandan, bahçe sahibi ürünün bir kısmıyla da yoksullara yardımda bulunmakta ve böylece Kur'ân-ı Kerîm'de müminlerin en sık vurgulanan vasıflarından biri olan infâkı hayata geçirmektedir.³⁵ Ancak infakta da ölçüyü ayarlayarak bir yandan infakı kısmayarak yoksulu yarım hurma ile bile olsa boş çevirmemeyi emreden nebevî yönlendirmeyi³⁶ dikkate almakta, diğer yandan infakta aşırı giderek sanki infak etmemiş gibi olmaktan³⁷ da kaçınmış olmaktadır. Dolayısıyla hadiste infak kayıtsız bir şekilde teşvik edilmemekte, bilakis gelirin tüketim, infak ve tasarruf arasında dengeli paylaşımına işaret edilerek infakın istenilen ölçüsü de belirlenmiş olmaktadır.

Hadisteki bahçe sahibi tüketimde ve yoksullara yardımda bahsi geçen ölçülere riâyet etmesi sonucu gelirin ciddi bir kısmını tasarruf ederek yatırıma dönüştürmekte, böylece sermayesini muhafaza edebilmekte ve ilâhi ikrâma mazhar olmasına sebep olan ailesine ve topluma faydalı, katkıda bulunan ve üretken bir fert olma özelliğini sürdürebilmektedir. İşte bu yazımızda vurgulamak istediğimiz husus, tüketimde ve infakta denge sonucu fert planında gerçekleştirilmesi başarılan tasarrufun toplum genelinde de aynı şekilde hayata geçirildiğinde sermaye birikiminin mümkün olmasıdır. Hadisteki örnekte kişinin kendi tasarrufu kendi yatırımını finanse etmektedir. Ancak tasarruf fazlası olan fertler bu fazlayı finansman ihtiyacı olan girişimcilere ister borç ister kâr ortaklığı şeklinde aktarabilirler ve böylece topluma

Sahih, I-IX, 1. bsk, Dâru Tavki'n-Necât 1422, Buyu' 15; Taberânî, Ebû'l-Kâsım Musnidü'd-Dunyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb, *el-Mu'cemu'l-kebir*, I-XXV, 1. bsk, Kahire: Mektebetü İbn Teymiye 1415/1994, XX, 267; Beyhaki, *Şuabu'l-İman*, II, 434.

³³ Buhârî, Nafakât 1; Ferâiz 6; Muslim, Vasiyet 8; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sunen*, I-V, thk. Halil Me'mûn Şiha, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife 2012, Vesâyâ 5.

³⁴ Hz. Peygamber (s.a.v.) bu hususta "Bakmakla yükümlü olduğu kimseleri ihmal etmesi, kişiye günâh olarak yeter" buyurmuştur (bkz. Ahmed b. Hanbel, *Musned*, XI, 36; Muslim, Zekât 40; Ebû Dâvûd, Suleyman b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdi es-Sicistânî, *Sunen*, I-IV, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye Zekât, 45).

³⁵ Meselâ bkz. Bakara, 177, 265; Ali İmrân, 92.

³⁶ Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ, *Sunenu't-Tirmizî*, I-V, Mısır: Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975, Zuhd 37; Beyhaki, *es-Sunenü'l-kübrâ*, VI, 12; Beyhaki, *Şuabu'l-İman*, II, 167 ve VII, 340.

³⁷ Bu hususta Allah Resûlü (s.a.v.) "Sadakada aşırı giden onu vermeyen kimse gibidir." buyurmuştur (İbn Mâce, Zekât 14; Ebû Dâvûd, Zekât, 4; Tirmizî, Zekât, 19).

faydalı projeler gerçekleştirilebilir.

Hadiste sunulan örnek davranış modelinin, başarılı bir sermaye birikimi sürecinin yapıtaşı olduğunu tam olarak görebilmek için bunun zamanlar arası ve şahıslar arası dinamiğinin net bir biçimde ortaya konması icab etmektedir. Zamanlar arası dinamiğin tüketim boyutu, bugünkü tüketimin itidalinin bugün daha yüksek bir tasarrufa, böylece gelecek dönemlerde daha yüksek tüketime imkân sağlaması yönüyle açıktır; batılı iktisat modellerinde yer almayan infak boyutu ise aslında oldukça önemli olmakla beraber aynı derecede açık değildir. İlk planda, infakın tasarrufu artırmayıp bilakis tüketimi artıracığı aklı gelmektedir. Ancak bu tahminin aksine, infakın kısa ve uzun vadede sermaye birikimi için üstlendiği kritik rol, çağdaş bir iktisâdî araştırmanın bulgularından istifade ile çalışmamızın infakta itidal bölümünde incelenecektir. Şahıslar arası dinamik ise çalışmamızın tasarruf ve yatırım bölümünde ele alınmaktadır. Neticede, ekonomik şartlar ne derece değişirse değişsin, bireyin ideal iktisâdî karar ve tercihleri ekonominin gidişatını belirleyici olmakta, gelecek dönemlere ve toplumun diğer fertlerine yansıyan infak ve tasarruf akışları sermaye birikimi sürecinin başarısını temin etmektedir.

Buraya kadarki bölümde, ilgili hadisimiz özelinde sermaye birikiminin üç önemli esasına (tüketim ve infakta itidal ile tasarruf) kısaca değinmiş olduk. Çalışmamızın ikinci bölümünde ise, bu üç esasın ayet ve hadislerdeki referans noktalarını sunmak ve güncel değerlerini biraz daha yakından incelemek faydalı olacaktır.

III. İlgili Hadisler Işığında Sermaye Birikiminin Önemli Esasları

A. Tüketimde İtidâl

Mezkûr üç esastan sermaye birikimi süreci için en önemlisi ve ilk etapta gerçekleştirilmesi gereken tüketimde denge olup tasarruflar ancak bu şekilde mümkün olabilmektedir. İslâm'ın üzerinde hassasiyetle durduğu, aynı zamanda günümüz insanını en çok alakadar eden konulardan bir tanesi, öte yandan sermaye birikimi sürecinin de en önemli bileşeni, tüketimde denge meselesidir. Önemi sebebiyle çalışmamızın da ana kısmını oluşturan bu bölümde ilgili hadisler çerçevesinde günümüzdeki israf kültürü, tüketimin borçla finansmanı gibi sermaye birikimini engelleyen problemler öncelikle ele alınacaktır. Dinimiz herşeyde olduğu gibi tüketimde de orta yolun izlenmesini önemle vurgular. Tüketimde denge, en başta bu yöndeki ilâhî mesaja itaatın gereği olduğu gibi aynı zamanda insanın, nefsinin bitmez arzularına bir sed koyma çabasını aksettirir, bu dünyanın insanın tüm isteklerini karşılama yeri olmadığı bilincini ortaya koyar ve aynı maddî seviyede olmayan din kardeşlerinin sıkıntılarını bir nebze paylaşmasını sağlar. Bu yönleriyle ele alındığında tüketimde denge aslında kanaat, tutumluluk, dünyaya hırs göstermeme, nefesine hâkim olma, iktisatlı olma, diğergamlık ve îsâr, içtimâî

mesuliyet ve tevâzu gibi çok sayıda mümin hasletiyile yakından alakalı bir değer olarak karşımıza çıkmaktadır. Aşağıdaki tahlilde, bu zikredilen ahlâkî erdemlerin her birisi ile tüketimde ölçülü olma arasındaki yakın irtibât ilgili hadisler ışığında izâha çalışılacaktır. Müslüman tüketici davranışının ilgili hadislerde ortaya çıktığı üzere, İslâm ahlâkının pek çok önemli hasletiyile şekillendiğinin tespiti, araştırmamızın önemli bulgularından birini teşkil etmektedir. Ancak, tüketimde denge sadece bir dînî erdem olmakla kalmaz, bilakis Müslüman toplumun sosyal ve iktisâdî sahada başarılı olmasının ana faktörlerinden birisi olarak görev yapar.

Kur'ân-ı Kerîm'de tüketimde denge hususunda “Yiyin, için fakat israf etmeyin. Çünkü O, israf edenleri sevmez”³⁸ buyurulmuştur. Râzî bu ayetin tefsiri sadedinde Cenab-ı Hakk'ın israf edenleri sevmemesini bu konuda yapılan tehdidin zirvesi olarak değerlendirir. Çünkü Cenab-ı Hakk'ın sevmediği bir kişi sevaptan mahrum kalır. Sevaptan mahrum kalmak ise cezaya müstehak olmak anlamına gelir.³⁹

Yine “Onlar, harcadıklarında ne israf ne de cimrilik edenlerdir. Onların harcamaları, bu ikisi arası dengeli bir harcamadır”⁴⁰ ayet-i kerîmesinin konumuzla yakından alakalı olduğu görülmektedir. Furkan sûresinin 63-74 ayetleri arasında ideal Müslümanların karakteristik özellikleri sayılırken bunlardan bir tanesinin harcamalarda ölçülü olmak, israf ve cimrilikten kaçınmak olduğu zikredilmiştir. Ayette kişinin üzerine nafakası vâcip olan insanların geçimini ihmal etmesi de aynen israf yapmak gibi mahzurlu bir davranış olarak nitelenmiş, ifratla tefrit arasında orta yolun izlenmesi emredilmiştir.

Hz. Peygamber (s.a.v.) “Kibir ve israfa kaçmadan yiyiniz, sadaka veriniz ve giyininiz”⁴¹ buyurarak israfa karşı uyarılmış, aynı zamanda israfın kibirle ilişkisine dikkat çekmiştir. Nesaî bu hadisi “Sadakada kibir” isimli bir bâbda zikretmiştir. Dikkat edilirse bu hadis hem tüketimde hem infakta dengeli olmaya işaret etmektedir.

Öte yandan, tüketimde dengenin **tevâzu** ile olan yakın ilişkisine bir hadis-te şöyle dikkat çekilmektedir: “Kim gücü yettiği halde Allah (c.c.) için tevâzu göstererek (pahalı) elbise giymeyi bırakırsa, Allah (c.c.) onu kıyamet gününde herkesin huzurunda çağırır ve dilediği iman elbisesinden giymesi için onu ser-

³⁸ A'râf, 31.

³⁹ Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Hasen b. Ali et-Teymî, *et-Tefsîru'l-kebir (Mefâtihu'l-Gayb)*, I-XXXII, 2. bsk., Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî 1420, XIV, 230.

⁴⁰ Furkan, 67.

⁴¹ Ebû Dâvûd Tayâlisî, *Musned*, IV, 19; İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed, *el-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hut, Riyad: 1. bsk. Mektebetu'r-Ruşd 1409, V, 171; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XI, 294; İbn Mâce, Libâs 23; Nesaî, Zekât 66; Hâkim, Ebû Abdullah Hâkim en-Nisâbüri, *el-Mustedrek ale's-Sahihayn* I-IV, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1411/1990, IV, 150; Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, VI, 315. Hâkim ve Zehbî hadisin sahîh olduğunu belirtir. Şu'ayb Araûd ise isnâdının hasen olduğunu ifade eder.

*best bırakır.*⁴² Tirmizî iman elbisesini cennetliklere verilecek elbise olarak açıklamıştır. Anlaşıldığı üzere, Hz. Peygamber (s.a.v.) israf ile kibir arasındaki ve tüketimde ölçü ile tevâzu arasındaki bağlantıya bu sözleriyle vurgu yapmaktadır.

Buhârî *Sahîh*'inde Kitâbu'l-İstikrâz'da "Malı Zâyi Etmenin Yasaklanması" başlıklı bir bâb koymuştur.⁴³ Burada Allah'ın (c.c.) hoş karşılamadığı şeylerden birinin malın zâyi edilmesi olduğunu belirten bir hadisi zikreder.⁴⁴ İbn Hacer çoğunluğun görüşü olarak malın zâyi edilmesinin harcamalarda israf anlamına geldiğini kaydetmektedir. Malın zâyi edilmesi ister dînî ister dünyevî bir maksada yönelik olsun dinin izin vermediği bir şekilde harcama yapılmasıdır. İbn Hacer devamla, Allah Teâlâ'nın malı insanların geçimine ve maslahatlarına dayanak kıldığını, malın zâyi edilmesi sonucu bu maslahâtın elde edilemeyeceğini belirtir.⁴⁵

Aynı ise mezkûr hadisin şerhi sadesinde Tîbî'den naklen harcamaların çeşitleri olduğunu, eğer nafaka ve zekât gibi vâcip bir harcama ise zaten bunun malı zâyi etmek sayılmayacağını, mendûb sayılan işlerin de benzer şekilde değerlendirileceğini, eğer haram yahut mekruh bir harcama ise azının da çoğunun da malın zâyi edilmesi ve israf sayılacağını, eğer mübah sayılan bir harcama ise işte bu kısımda asıl sıkıntıların ortaya çıktığını belirtir. Zîrâ harcamaların çoğunu insanlar mübah sayabilirler ancak tahkik neticesinde böyle olmadığı görülür. Meselâ binaların süslenmesi, nafakada aşırıya kaçmak, güzel elbise ve lezzetli yemekler konusunda ölçüyü aşmak gibi hususlar bu çerçevede değerlendirilebilir.⁴⁶

Allah Resûlü (s.a.v.) tüketimde itidâl ile **kanaat** arasındaki münâsebeti ise "Müslüman olan, rızkı kendisine yetecek kadar olan ve Allah'ın (c.c.) kendisini kanaat ettirdiği kimse gerçekten kurtulmuştur."⁴⁷ İfadeleriyle açıklamıştır. Bu hadis-i şerifi düşündüğümüzde tüketimde dengenin hayata geçirilmesinin, ancak kanaat gibi mümin ahlâkının önemli bir hasletini özümsemekle başarılabilceği anlaşılmaktadır.⁴⁸

Ülkemizde ve dünyada pek çok insanın fakirlik içerisinde olduğunu gören bir Müslümanın iç huzuruyla lüks bir hayatı sindirebilmesi ve tüketimde

⁴² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIV, 394; Tirmizi, Sıfatü'l-Kıyâme, 39; Hâkim, *el-Mustedrek ale's-Sahîhayn*, I, 130.

⁴³ Buhârî, İstikrâz 19.

⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXX, 79; Dârimî, Rikâk 38; Buhârî, İstikrâz 19; Zekât 54; Edeb 6; Rikâk 22; Muslim, Akdiye 12.

⁴⁵ İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed el-Askalânî, *Fethu'l-Bâri bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife 1379, X, 408

⁴⁶ Aynı, Bedruddîn Ebû Muhammed b. Ahmed, *'Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî ts., XII, 248.

⁴⁷ Muslim, Zekât 125; Tirmizî, Zuhd 35.

⁴⁸ Kanaat, israf, mal hırsına karşı nefsi terbiye gibi konular için bkz. Cemal Ağırman, *Dünya-Ahret Dengesinde Zenginlik ve Yoksulluk*, İstanbul: Ensar Neşriyat 2007.

aşırılıklara gidebilmesi, Müslümanların sıkıntısını hissedememenin ve nebevî mesajlarda ifadesini bulan islâmî kardeşlik ve dayanışma ruhunu tam kavrayamamış olmasının sonucudur. Dinimizin büyük bir hassasiyetle üzerinde durduğu sosyal sorumluluk duygusu bir Müslümanın tüketim karar ve tercihlerini yönlendirmede etkili olacaktır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) bu hususta “Herhangi bir bölge halkı arasında, aç bir kimse sabahlarsa, Allah'ın (c.c.) zimmeti (himayesi) onlardan alınır”⁴⁹ buyurmuştur. Yine “Komşusu aç iken, kendisi tok olan (gerçek) mümin değildir.”⁵⁰ nebevî irşadı tüketimde denge ile **diğergamlık ruhu** ve **içtimâî mesuliyet duygusu** arasındaki yakın bağlantıya dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Müslümanların durumlarıyla yakından ilgilenen bir Müslüman tüketimde aşırılıklara karşı kendini frenlemiş ve din kardeşlerine empati yapmış olacaktır.

Dünyaya hırs göstermeme ve **nefsine hâkim olma** ile tüketimde itidâl arasındaki ilişkiyi şu hadîs-i nebevî gösterir: “Şüphesiz bu dünyâ malı, (sanki) yeşil renkli, yemesi tatlı bir meyvedir. Her kim bu malı hırs duymadan alırsa, o mal kendisi için bereketli kılınır. Her kim de bunu hırs ile alırsa bu mal, alan kimse için bereketli olmaz. O kimse, yiyen fakat doymayan kimse gibidir.”⁵¹ Hadisin malın hırsla alınmasını anlatan son kısmı konumuzla alakalıdır. Mala hırs duyulması sonucu insan, yiyen ancak doymayan bir kimse Me-selâde olduğu üzere sürekli daha çok tüketme eğilimi gösterecek fakat tüketimindeki artış kendisini bir doyum seviyesine ulaştırmayacaktır.

Tüketimde denge, yemede, içmede, giyimde, kullanılan suda, elektrikte, ev eşyalarında, kısaca her türlü tüketilen maddede söz konusudur. Çağımız bir israf çağına dönüşmüş olduğundan dolayı günümüzde israfın bu sayılan boyutlarının her birini rahatlıkla müşâhede etmek mümkündür.⁵² Bu dönüşümde kültürün son derece önemli bir tesiri söz konusu olup eskiden lüks sayılan tüketimler zamanla tabîî ihtiyaç kabul edilmeye başlanmıştır. Bu israf kültürü sadece yukarıda zikredilen ahlâkî hasletleri yaralamakla kalmamakta, tasarruf yapmaya imkân bırakmadığından dolayı toplum genelinde sermaye

⁴⁹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 302; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VIII, 481; Hâkim, *el-Mustedrek ale's-Sahihayn*, II, 14.

⁵⁰ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 164; Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrahim el-Buhârî el-Cu'fi, *el-Edebü'l-Mufred*, 1. bsk, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye 1409/1989, Hadis no:112, I, 52; Taberânî, Ebû'l-Kâsım Musnidü'd-Dunyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb, *el-Mu'cemu'l-kebir* I-XXV, 1. bsk, Kahire: Mektebetu İbn Teymiye, 1415/1994, XII, 154; Hâkim, *el-Mustedrek ale's-Sahihayn*, IV, 184; Beyhakî, *Sünen*, X, 5.

⁵¹ Buhârî, *Zekât* 51; Rikâk 11; Nesaî, *Zekât*, 50; Muslim, *Zekât* 96.

⁵² Konuyla ilgili bir çalışma için bkz. Talat Sakallı, “Hadisler Açısından İsrâf ve Tasarruf”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, Isparta, 1994, s. 69-84. Günümüzde her türlü çeşidiyle, israfın olduğu boyutları gözler önüne seren ve konunun ciddiyetini ortaya koyan diğer bir önemli çalışma için bkz. Saffet Sancaklı, “Hadisler Çerçevesinde İsrâf Olgusunun Analizi”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: IV, sayı: 1, Malatya, 2013, s. 45-86.

birikimi mümkün olmayarak iktisâdî açıdan da Müslüman toplumun geri kalmasına sebep olmaktadır. Evlerde kullanılan elektrik konusunda dikkatli olmak, artan nüfus ve sanâyi ihtiyacı sebebiyle enerji ihtiyacı gün geçtikçe artış gösteren ülkemizde önemli bir mesele durumuna gelmiştir. Benzer şekilde, belli bölgelerde ciddi şekilde gıda ve su sıkıntısı çekilen dünyamızda diğer bazı bölgelerde akıl almaz boyutlarda gıda israfının olması konunun önemini ortaya koymaktadır. Hadislerde özellikle günlük hayatta sık rastlanan yemek, su ve giyimde israf gibi konularda uyarılara rastlamaktayız.

Beslenmenin insan hayatında düzenli ve sık gerçekleşen bir aktivite olması sebebiyle yiyecek konusundaki israf kısa sürede büyük yekünlere ulaşacak bir potansiyele sahiptir. İhtiyaç fazlası ve zevk için yenen yemekler zaman içinde kolaylıkla büyük meblağların bu şekilde harcanmasına yol açabilmektedir. Bir kişinin bir iki gün bu konuda israfa kaçmasının faturası çok gözükmez ancak çok sayıda insan belli bir müddet bu şekilde bir davranışı sürdürdüklerinde çıkacak fatura ciddi boyutlara ulaşacaktır. Hz. Peygamber (s.a.v.) “İki kişinin yemeği üç kişiye, üç kişinin yemeği de dört kişiye yeterlidir.”⁵³ beyânıyla, dikkat edildiği takdirde, yemek hususunda ölçülü davranmanın mümkün olduğuna işaret etmektedir.

Konuyla ilgili diğer bir hadiste Resûlullah (s.a.v.) “Âdemoğlu midesinden daha kötü bir kap doldurmamıştır. Âdemoğluna, belini doğrultan bir kaç lokma yeterlidir. Eğer Âdemoğlu illa da yemek isterse, (midenin) üçte biri yiyecek, üçte biri içecek ve üçte biri de nefes içindir”⁵⁴ buyurarak yemekte ölçünün nasıl olması gerektiğini izâh etmiştir. Sağlık açısından uygun olan davranış böyle olduğu gibi, hadiste dikkat çekildiği üzere yemekte ihtiyaç fazlasını tüketmek kişiyi çeşitli kötülöklere sürükleyebilir. Bu bağlamda, daha önce bahsi geçen tevâzu, içtimâi mesuliyet, kanaat gibi bazı ahlâki değerlerin yaralanması söz konusu olabilir. Ayrıca, yemeklerde uygun ölçüyü muhafaza edememek para kaybının yanında zaman kaybına da yol açtığı gibi ağır yemekler sonucunda ibadetlerde gevşeklik yaşanabileceği de bu konuda dikkat çekilen hususlardandır. Ağır yemek sonucu insanı bastıran tembellik hissi öncelikle kişiyi çalışmaktan ve üretim faaliyetinden geri bırakarak işini verimli yapmasını önleyecektir. Diğer taraftan, günümüzde aşırı yeme sonucu damar tıkanmasından çeşitli kalp hastalıklarına kadar pek çok hastalığın yaygın biçimde insanları etkilemesi söz konusudur ve yemek tüketimi için yapılan harcamaların yanında bu sağlık problemlerinin de ciddi masraflar doğurması tasarruf yapılmasını, dolayısıyla sermaye birikiminin gerçekleşmesini zorlaştıracaktır.

Mübârefürî mezkûr hadisin şerhi sadedinde midenin evlerde kullanılan kaplar seviyesine indirilerek aşağılandığını, midenin yaratılış amacı yemekle insanı kuvvetlendirmek iken midenin aşırı dolmasıyla dinin ve dünyanın

⁵³ Muslim, Eşribe, 179; İbn Mâce, Et’ime 2.

⁵⁴ İbn Mâce, Et’ime 50; Tirmizî, Zühhd 47.

fesadına yol açıldığını ve böylece hadiste belirtildiği üzere en kötü kap seviyesine düştüğünü kaydeder.⁵⁵ Sağlığın bozulması, para ve zaman kaybı, tembellik, üretim düşüşü gibi hususları dünyanın fesadı; tevâzu, içtimâî mesuliyet, kanaat gibi bazı ahlâki değerlerin yaralanması gibi hususları ise dinin fesadı olarak değerlendirmek mümkündür. Ayrıca, fıkıh kaynaklarında doymanın ötesinde yemenin hükmünün haram olduğu kaydedilmektedir.⁵⁶

Allah Resûlü (s.a.v.), bir sözlerinde en hayırlı neslin kendi dönemindeki nesil, sonra onları takip eden nesil olduğunu ifade ettikten sonra arkalarından kötü bir nesil geleceğini ve bu kötü neslin bir özelliğinin de aralarında şişmanlığın yaygınlaşması olduğunu bildirir.⁵⁷ Burada yine israfın günlük hayatta en sık tezâhür eden şekli olan yemek konusunda aşırılığın yol açtığı dînî ve dünyevî tehlikelere dikkat çekilmekte, ideal bir Müslüman toplumda bu gibi aşırılıkların olmaması gerektiğine işaret edilmektedir.

Hz. Peygamber (s.a.v.) su tüketimi konusunda da ashabını uyarmıştır. Sa'd (r.a.) abdest alırken Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından uyarılınca "Abdestte israf var mı?" diye sormuş, Resûlullah (s.a.v.) bunun üzerine "Akan bir nehir üzerinde bile olsan evet"⁵⁸ şeklinde cevap vermiştir. Su tüketiminde israf yine günlük hayatta çok karşılaşılan problemlerden biri olarak karşımızdadır.

Hz. Peygamber (s.a.v.) bir gün, dünya hakkında sohbet eden ashâbına hitâben "Dikkat edin, dikkat edin, sade ve mütevâzi giyim imandandır. Sade ve mütevâzi giyim imandandır"⁵⁹ buyurarak giyim konusunda itidâlin önemine işaret etmiştir. Bu hadiste tüketimde denge ile **iman** arasında bir ilişki kurulduğu dikkatimizi çekmektedir. Nitekim hadiste geçen 'bezâze' kelimesi giyimde tevâzu göstermek olarak açıklanmış, böylece tüketimde denge, tevâzu ve imân birbirleriyle irtibatlandırılmıştır. İmkân olduğu halde tevâzu göstererek pahalı elbise giymeyi terk etmenin faziletine değinen hadis yukarıda geçmişti.

Bir elbisenin uzun bir süre giyilmemesi bir kriter olarak düşünülerek elde fazla olarak bulunan elbiselerin gözden geçirilip ihtiyaç sahiplerine verilebileceği hatırlanabilir. Tabii ihtiyaçlar ile modanın, kültürün, çevrenin tesiriyle aşılana sun'î ihtiyaçların dikkatli biçimde ayırt edilmeye çalışılmasının özellikle giyim, ev eşyası gibi konularda son derece önem arz ettiği açıktır.

⁵⁵ Mubârekfûri, Ebû'l-Alâ Muhammed Abdurrahman b. Abdirrahim, *Tuhfetü'l-Ahvezi bi Şerhi Câmi'it-Tirmizî*, I-X, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye ts., VII, 43-44.

⁵⁶ Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd Ebû'l Fazl Mecdü'd-Din, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, Kahire: 1356, IV, 173.

⁵⁷ Buhârî, Şehâdât 9, Ashâbu'n-Nebiy 1, Rikâk 7; Müslim, Fedâilu's-Sahâbe 214; Ebû Dâvûd, Sünne 10; Tirmizî, Fiten 45; Nesaî, Eymân ve'n-Nuzûr 28.

⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XI, 636-637; İbn Mâce, Tahâret 48. Şu'ayb Araûd hadisin isnâdının zayıf olduğunu belirtmektedir.

⁵⁹ İbn Mâce Zuhd 4; Ebû Dâvûd Tereccul 1; Taberâni, *el-Mu'cemu'l-kebir*, I, 272; Hâkim, *el-Mustedrek ale's-Sahihayn*, I, 51; Beyhakî, *Şu'abu'l-İmân*, VIII, 431; X, 452.

Sahâbenin Allah Resûlü'ne (s.a.v.) rahat bir yatak almak isteğine karşılık Hz. Peygamber (s), “Benim dünya rahatı ile işim yok. Dünyada ben bir ağacın altında gölgelenip sonra oradan ayrıлып giden bir yolcu gibiyim”⁶⁰ buyurmuştur. Bu hadiste tüketimde denge ile dünyaya kalben bağlanmama ve nefsin arzularına hâkim olma arasındaki önemli ilişki vurgulanmaktadır. Elbette meşru dâire içerisinde dünya nimetlerinden faydalanmakta bir mahzur yoktur; ancak nefsin dünyevî isteklere meyline bir sınır ve ölçü getirilmezse bir diğer hadiste geçtiği üzere kişi yeyip de doymayan insan gibi tüketimde doyumsuzluk hissine kapılacak ve zamanla israfa kaymayı önlemek güçleşecektir. Dünyada sınır tanımayan bir tüketim anlayışıyla hareket edenlere yönelik “Dünyadaki hayatınızda güzelliklerinizi bitirdiniz. Onların zevkini sürdünüz.”⁶¹ ilâhî beyânını hatırlayan Müslüman, tüketimde nefsanîliklere yenik düşme için gayret gösterecektir.

Bahsi geçen nebevî mesajda, dünyadan el etek çekmek ve üretimi bırakmak değil, çalışmanın ve tüketimde ölçülü olmanın önemi, tüketimin haddi zâtında bir gâye değil, bilakis bir vâsıta olduğu hususu anlatılmak istenmiştir. Çalışmak, ticaretle uğraşmak, rızık peşinde koşmak Kur’ân-ı Kerîm’de “Allah’ın (c.c.) lütfunu aramak”⁶² ifadesiyle kıymeti son derece yükseltile ve kendisine dînî değer yüklenen bir ibadettir.⁶³ Ayrıca, Kur’ân ve sünnette Müslümanlara faydalı olmanın ne derece teşvik edildiği dikkate alınırsa Müslüman toplumun her sahada güçlü olması için üretimin, tüketimde dengenin ve böylece kalkınma için gerekli sermaye birikiminin temininin önemi daha iyi anlaşılacaktır.

İsrafin toplum çapında yaygınlaşması ve insanlarda ihtiyaç fazlası lüks tüketime rağbetin artması, çeşitli yolsuzluklara eğilimi artıracığı gibi, fakirlikle mücadele ve toplumsal huzurun sağlanması da güçleşecektir. Nitekim toplumun bir kesimi lüks içinde yaşarken diğer bir kesimi temel ihtiyaç maddelerini bulmada sıkıntı çekerse, sosyal dayanışmadan bahsetmek mümkün olmayacağı gibi gerçek anlamda toplumsal bir huzur da yakalanamayacaktır.

Maddî imkân olmadığında şartları zorlayarak zarûri olmayan tüketime yönelmemenin gereğine işaret olmak üzere, bir rivayette Resûlullah’ın (s.a.v.) bir kafilenden, yanında parası olmadığı halde bir dana satın aldığı, daha sonra sattığı ve “Bundan sonra yanımda parası olmadan hiçbir şey satın almayaca-

⁶⁰ Ebû Dâvûd Tayâlisî, *Musned*, I, 221; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 241; İbn Mâce, *Zühd* 3; Tirmizî, *Zühd* 44; Hâkim, *el-Mustedrek ale’s-Sahihayn*, IV, 345. Tirmizî hadisin hasen sahih olduğunu belirtir.

⁶¹ Ahkâf, 20.

⁶² Meselâ bkz. Cuma, 10.

⁶³ Bu tâbirin mânâ incelikleri (Meselâ, lütfun bizzat Cenâbı Hakk’a izafesi, mutlak bırakılması gibi bir takım hususlar) hakkında çok geniş ve mühim bir tahlil için bkz. Ali Rıza Gül, “İslâm İktisat Düşüncesinin Kur’ân’daki Temelleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* [AÜİFD], 2010, cilt: LI, sayı: 2, s. 27-78, s. 63-67.

ğim” buyurduğu nakledilmektedir.⁶⁴ Ebû Dâvûd bu hadisi aldığı bâbı “*Borç konusunda sıkı davranma*” şeklinde isimlendirmiştir. Bu hadisi ele almak gerekirse, bab başlığının isabetle işaret ettiği üzere, burada tüketim harcamalarının bütçeyi zorlamadan yapılması ve zorunluluk olmadıkça tüketim için borçlanmamak gerektiği ifade edilmektedir. Nitekim bütçenin infak ve tasarrufa imkân sağlayacak şekilde ayarlanması gerekirken bunların yapılmayarak tam aksine büyük bir mesuliyet doğuran ve rivayetlerde önemle kaçınılması gerektiği vurgulanan borç altına girerek tüketime yönelmek, ciddi bir gerekçe olmadığı sürece uygun olmayacaktır. Günümüzde bir yandan bankacılık sektörünün tüketim kredilerine yönelik yoğun kampanyaları ve diğer yandan medya kanalıyla tüketim kültürünün aşılması karşısında ihtiyaç ötesi ya da lüks bir takım harcamalar için imkânların zorlanarak borçlanmalara gidilmesi tam da bu hadiste üzerinde durulan husus olup ele aldığımız konu açısından da son derece önemlidir.

Buhârî Kitâbu'l-İstikrâz'da “*Parası olmadan yahut parası olup da yanında hazır bulunmadan borçla satın alan kişi*” şeklinde bir bâb başlığı koyarak burada Hz. Peygamber'in (s.a.v.) zırhını rehin vererek bir Yahudiden yiyecek satın aldığına dâir rivayeti zikreder.⁶⁵ İbn Hacer ise Buhârî'nin bu bâb başlığını seçmesiyle Ebû Dâvûd'un Süneni'nde geçen yukarıdaki rivayetin zayıf olduğuna işaret etmek isteyebileceği görüşünü serdeder.⁶⁶ İbn Hacer'in, bâb başlığının Ebû Dâvûd hadisine işaret ettiği ve böylece iki hadis arasındaki anlam ilişkisine dâir zımnî tespiti, bu iki hadisin birlikte mütalaasını gerekli kılmaktadır. Bu noktayı açmak gerekirse, Buhârî bab başlığındaki Ebû Dâvûd'ta geçen hadisin hükmünün mutlak olmadığını, belli durumlarla sınırlı olduğunu göstermek için bu babda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu hükme muhalif bir tatbikine yer vermiştir. Böylece Buhârî, birbirine zahiren muhalif olan bu iki rivayeti bir araya getirerek, borçtan kaçınılması hükmünün zaruret olmayan hallere tahsis edilmesi gereğine işaret etmekte ve aradaki ihtilafı gidermektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.) ailesinin zarûri gıda ihtiyacı için verisiye gıda satın almış, ödemeyi hemen yapamamıştır. Önceki durumda ise zarûri bir ihtiyaç söz konusu değilken bir kafileden borçla dana satın almış ve akabinde danayı satarak bir daha yanında para olmadan borçla alış veriş yapmayacağını beyan etmiştir. Dolayısıyla, iki durum arasındaki fark açıktır ve Allah Resûlü'nün (s.a.v.) zorunlu olmayan tüketim harcamaları için borca girilmemesi yönündeki mesajı yerindedir. Elbette her halükarda borçla tüketim yapılmaması gerektiği şeklinde bağlayıcı bir hüküm olmamakla beraber

⁶⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IV, 468; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 6-7; V, 121; Ebû Dâvûd, *Buyû'* 9; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, XI, 282; Hâkim, *el-Mustedrek ale's-Sahihayn*, II, 28; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 582. Bu rivayeti Hâkim ve Zehebî sahih olarak nitelemiş, ancak Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ini tahkik eden Şu'ayb Araud isnâdın zayıf olduğu görüşünü belirtmiştir.

⁶⁵ Buhârî, *İstikrâz* 1.

⁶⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, V, 53.

aslî ihtiyaç sayılmayacak durumlarda bütçenin zorlanmaması şeklinde bir nebevî yönlendirme Ebû Dâvûd'ta geçen hadisten ve borçtan şiddetle sakın-
dın diye pek çok hadislerden açıkça anlaşılmaktadır.

Günümüzde bir yandan kalkınma konusunda diğer yandan ekonomik krizler konusunda en kritik konulardan bir tanesinin tam da bu nebevî mesajın üzerinde durduğu ve tüketimde itidalle ilgili diğer mezkûr hadislerin önlemeye çalıştığı '**tüketimin borçla finansmanı**' meselesi olduğu dikkat çekmektedir. Bu bağlamda, Uluslararası Para Fonu'nun (International Monetary Fund- IMF) Nisan 2012 tarihinde yayınladığı World Economic Outlook isimli araştırması içinde 3. bölüm olarak geçen "Dealing with Household Debt" (Hanehalkı Borcuyla Mücadele) isimli çalışmada bazı gelişmiş ülkelerde 2007-2012 ABD ve Avrupa ekonomik krizleri öncesinde tüketici borç seviyeleriyle ilgili bazı istatistiklerin analizine yer verilmektedir. Bu kapsamda, 2007 yılında gelişmiş ülkelerde hanehalkı borcunun gelire oranı ortalama olarak yüzde 138 seviyesinde iken, Danimarka, İzlanda, İrlanda, Hollanda gibi bazı ülkelerde bu oran yüzde 200 seviyesine ulaşmıştır.⁶⁷ Bu yükselişin ana sebebi olarak banka kredilerinin verilmiş şartlarının gevşemesi gösterilmektedir.⁶⁸ Rapora göre borç/gelir oranındaki bu artış, ekonomilerin olası krizlere karşı direncini zayıflatmakta ve durgunluk dönemlerinin daha uzun sürmesine sebep olmaktadır.⁶⁹

Yine 2007-2012 ekonomik krizini inceleyen akademik çalışmalar krizin ortaya çıkmasında ana faktör olarak ekonomi genelinde artan borç seviyelerine işaret etmektedir. Meselâ mezkur krizle ilgili yayınlanan akademik çalışmaların genel bir literatür taramasını veren bir makalede sonuç kısmında geçen şu ifadeler konumuz için önemlidir: "Tarihî açıdan önemli bir benzerlik sunan husus, son iki asırda ortaya çıkan krizlerin en güçlü erken göstergesinin, krizlerin tam öncesinde ekonomi genelinde borç seviyelerinin hızlı artışı olmasıdır."⁷⁰ Aynı tespiti yapan diğer bir makalede ayrıca, kredi sektörünün çok hızlı büyümesinin genel manada krizlerin ortaya çıkmasına zemin hazırladığı hususu ifade edilmektedir.⁷¹

Türkiye'de ise hanehalkı borcunun gerek miktar gerekse gelire oranı bakımlarından son senelerde çok büyük şekilde artış gösterdiği görülmektedir. Resmi istatistiklere dayanarak yapılmış ve bir kitaba konu olmuş bir araştır-

⁶⁷ IMF, *World Economic Outlook*, Nisan 2012, s. 89.

⁶⁸ IMF, *World Economic Outlook*, Nisan 2012, s. 102.

⁶⁹ IMF, *World Economic Outlook*, Nisan 2012, s. 89.

⁷⁰ Gary Gorton and Andrew Metrick, "Getting Up to Speed on the Financial Crisis: A One-Weekend-Reader's Guide", *Journal of Economic Literature*, Vol. 50, No. 1 (March 2012), s. 128-150, s. 150.

⁷¹ Moritz Schularick, and Alan M. Taylor, "Credit Booms Gone Bust: Monetary Policy, Leverage Cycles, and Financial Crises, 1870-2008", *American Economic Review*, Vol. 102, No. 2 (April 2012), s. 1029-1061, s. 1058 vd.

ma sonuçlarını nakleden bir habere göre, “2002’de 6.7 milyar lira olan hane halkı borcu, 2013 sonunda 372.4 milyar liraya tırmanmış; yani 12 yılda 55 kat artmış. 2002’de hane halkı 100 liralık kazancının 3.4 lirası kadar borçluyken, bugün 100 liralık kazancının 55.2 lirasını borçlu.”⁷² Bu kaynağın verdiği aşağıdaki grafik 2002-2013 seneleri arasında bahsi geçen hanehalkı borcunun artış seyrini net bir şekilde göstermektedir.⁷³ Hanehalkı borcunun önemli bileşenleri arasında kredi kartı borçları ile konut ve taşıt kredileri yanında büyük artış gösteren ihtiyaç kredisi gibi kalemler yer almaktadır. Bu şaşırtıcı artışın altında yatan en önemli iki sebep ise toplumda medya kanalıyla beslenen tüketim kültürü ile bankacılık sektörünün kredi kartı ve ihtiyaç kredilerini teşviki olmaktadır.



Bu konu üzerinde araştırmalarda bulunan Çetin’e göre sorun, “**kazanılmamış gelirin harcanması**” sorunudur ve bu konuda bankaların olumsuz rolü oldukça etkili olmaktadır.⁷⁴ Çetin’e göre, geçmişte ticarî işletmeler banka kredilerinin başlıca müşterileri iken günümüzde tüketici kredileri, işletmelere verilen kredilerle yarışır seviyeye gelmiştir.⁷⁵ Sonuç olarak, bireylerin tüketim bu derece yönlendirilmesinin, tüketim kültürünün aşılmasının ve kredi

⁷² <http://m.milliyet.com.tr/yazarlar/meral-tamer/hane-halki-borcu-12-yilda-55-kat-artti-2026251/erişim tarihi: 25.05.2017>.

⁷³ Hanehalkı borç seviyesiyle ilgili benzeri bilgileri içeren grafik ve tablolar pek çok habere konu olmuştur. Meselâ: <http://www.haberturk.com/ekonomi/is-yasam/haber/954051-iste-hane-halkinin-12-yillik-bilancosu>, <http://www.milliyet.com.tr/hanehalki-borclulugu-artti-kredide-dikkatli-olun-ekonomi-1404706/erişim: 25.05.2017>. Tehlikeli boyutlara ulaşan borç seviyeleri hakkında fikir vermesi açısından paylaşmakta fayda gördüğümüz bazı haber başlıkları ise şu şekildedir: Vatandaş borç batağında, Kişi başı borç yükü artıyor, Türkiye’de 18 milyon kişi borç batağında! Bireysel borçlar 15 yılda 67 kat arttı, İnsanlar borçla geçinmeye başladı, 27 milyon kişide 471 milyar borç, Borç Tüketimden Daha Hızlı Artıyor, Vatandaşın borçla büyük imtihanı, Kredi ve kart borcundan dolayı 4 ayda yarım milyon kişi mahkemelik oldu, Kredi kartı borcunu ödeyemeyenler 2 milyon kişiye yaklaştı, vb.

⁷⁴ Başak Işıl Çetin, *İktisadi Sistemler Bağlamında Gelir Dağılımı-Kredi Ekonomisi İlişkisi Ve Türkiye*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, s. 350.

⁷⁵ Çetin, *İktisadi Sistemler Bağlamında Gelir Dağılımı*, s. 349

şartlarının kolaylaştırılmasının neticesi, ülkenin ihtiyaç duyduğu yatırımları finanse edebilecek tasarrufların yapılamaması, sermaye birikimi sürecinin sekteye uğraması ve ekonominin kırılganlaşması olmaktadır. İşte Hz. Peygamber'in (s.a.v.) zorunlu olmadıkça borçla tüketimden sakındıran mesajı ve tüketimde dengenin önemini vurgulayan bahsi geçen pek çok ifadeleri bu güncel meseleler muvâcehesinde daha da iyi anlaşılacaktır.

Son olarak, incelenen hadislerden tespit edilen tüketimde itidal ile tevâzu, kanaat, içtimâî mesuliyet şuuru, dünyaya hırs göstermeme ve kalben bağlanmama, nefse hâkim olabilme ve nihayet iman arasındaki yakın ilişki, ahlâkî değerlerin iktisâdî kararlarda ne denli önemli rol oynadığını göstermesi bakımından ayrı bir önem arz etmektedir.

B. İnfakta İtidâl

İlgili hadiste bahçe sahibinin, mahsûlün üçte birini yoksullara, isteyenlere ve yolculara vermesi, ilâhî ikrama mazhar olmasının sebeplerinden birini teşkil etmiştir. Hadislerde tarım arazisi yağmur veya nehirle sulanıyorsa mahsûlün onda birinin, develerle sulanıyorsa mahsûlün yirmide birinin zekât olarak verilmesi gerektiği belirtilmiştir.⁷⁶ Bu hadislerle dayanarak fakihler, toprak ürünlerinden alınan zekât olan öşürün nispetinin toprak emek harcanmadan sulanıyorsa onda bir, emek harcanarak sulanıyorsa yirmide bir olduğu hususunu bildirmişlerdir.⁷⁷ Görüldüğü üzere, bahçe sahibi farz olan öşür oranını aşan bir seviyede infakta bulunmaktadır. İnfakta farz olan seviye zaten asgarî seviye olup imkân ölçüsünde bu seviyeyi aşarak Müslümanlara yardımcı olmaya çalışmak ayet ve hadislerin üzerinde durduğu önemli konulardan biridir.

Bu bağlamda, “*Asıl iyilik, ... mala olan isteklerine rağmen, onu yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, isteyene ve kölelere vermek, namaz kılmak, zekât vermektir*”⁷⁸ ayet-i kerîmesinde ihtiyaç sahibi gruplara yardım etmek ile zekât ayrı ayrı zikredilerek arzulanan infâkın zekâtın daha üzerinde olduğuna işaret edilmektedir. Nitekim ayette önce zikredilen yardım türleri ile zekât dışında nâfile sadakaların kastedilmiş olabileceği belirtilmiştir.⁷⁹ Ancak bu noktada dikkat çekilmesi gereken diğer bir husus, bahçe sahibinin bahçenin ürününün üçte birini infâk ederek örnek bir davranış sergilemesi yanında infakta aşırıya kaçmamış olmasıdır. Çünkü yoksullara ciddi büyüklükte bir infakta bulunmasına rağmen, ailesinin tüketimi için yeterli ölçüde gelir ayırmış ve bununla beraber gelirinin üçte biri gibi yine yüksek bir meb-

⁷⁶ bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIII, 31; Müslim, Zekât 7; Ebû Dâvûd, Zekât 11; Nesâî, Zekât 25.

⁷⁷ Erkal, Mehmet, “Öşür”, *DİA*, XXXIV, 97-98.

⁷⁸ Bakara, 177.

⁷⁹ Beyzâvî, Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*, I-V, 1. bsk, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî 1418, I, 121.

lağı bahçesinin bakımı ve ıslâhı için tasarruf etmiştir. Elbette gelirin ne kadarının infak edilebileceği şartlara göre değişen bir konu olup hadiste geçen üçte bir oranı bu bahçe sahibine özgü olabilir ancak infâkta asgarî sınırla yetinmeyerek nâfile sadakalara yönelmek ve bununla beraber sadakalarda da dengeyi muhafaza ederek tüketim ve tasarruf için gerekli miktarları ayırmayı ihmal etmemek hadisten çıkarılması gereken önemli sonuçlardandır.

Kur'ân-ı Kerîm infâkın Müslümanların karakteristik bir özelliği olduğunu sıklıkla ifade eder. “*Sevdiğiniz şeylerden harcamadıkça iyiliğe erişemezsiniz. Her ne harcarsanız, şüphesiz Allah (c.c.) onu bilir*”⁸⁰ ayetiyle sadakaların seviyenin mallardan gönüllü olarak verilmesi gereği, “*Siz hayır yolunda her ne harcarsanız Allah (c.c.) onun yerini doldurur. O rızık verenlerin en hayırlısıdır*”⁸¹ ayetiyle de sadaka vermenin malı azaltmayacağı⁸², bilakis malın bereketleneceği haber verilmektedir. “*Mallarını Allah (c.c.) yolunda harcayanların durumu, yedi başak bitiren ve her başakta yüz tane bulunan bir tohum gibidir. Allah (c.c.), dilediğine kat kat verir*”⁸³ âyetiyle infâkın uhrevî sevabının büyüklüğüne işaret edilmektedir. Öte yandan, dünyada da infak yoluyla gelir dağılımının iyileşmesi, fakirlerin ellerine geçen parayla temel ihtiyaç maddelerini almaları, toplumsal dayanışmaya katkıda bulunma gibi kanallarla sosyal ve iktisadî sahada olumlu tesirler söz konusudur.

Allah Resûlü (s.a.v.) bir hadiste gıpta edilebilecek iki kişiden birisinin Allah'ın (c.c.) mal verip de bu malı hak yolunda infak eden kimse⁸⁴ olduğunu belirterek infaka teşvik etmektedir. Yine kıyâmet gününde arşın gölgesinde gölgelenecek yedi sınıftan bir tanesi olarak sağ elinin verdiği sol eli bilemeyecek şekilde gizli sadaka veren kişiye işaret buyurmuştur.⁸⁵

İnfakla ilgili çok sayıda ayet ve hadisten çıkan önemli ve güncel bir mesaj Müslümanların bu önemli mâlî ibadeti yerine getirerek topluma faydalı olabilmeleri için çalışarak kendi ihtiyaçlarını karşılamanın ötesinde bir maddî sermayeye ulaşmalarıdır. Ancak bu şekilde bahis konusu olan mâlî ibadetler mümkündür. Bu da ancak çalışarak kazanarak, bu kazancı da tasarruf yoluyla sürdürerek, böylece bir yandan ferdî olarak infak sorumluluğunu yerine getirebilme diğer yandan sermaye birikimi sürecine katkıda bulunma ile gerçekleşebilir.

⁸⁰ Âli İmrân,92.

⁸¹ Sebe, 39.

⁸² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XII, 139; Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *es-Sünen*, 1. bsk., Suudi Arabistan: Dâru'l-Mugni li'n-Neşr 1412, Zekât 35; Muslim, *Birr* 69; Tirmizî, *el-Birr ve's-Sıla* 82. Tirmizî hadisin hasen sahih olduğunu belirtir.

⁸³ Bakara, 261.

⁸⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 162; Buhârî, Zekât 5; İlim 15; Muslim, *Salâtü'l-Misâfirin* 268; İbn Mâce, *Zühd* 22.

⁸⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XV, 414; Buhârî, Zekât 16; Muslim, Zekât 91; Tirmizî, *Zühd* 53; Nesâî, *Âdâbu'l-Kudât* 2.

Buhârî'nin Sahîhi'nde geçen bir rivayette Hz. Peygamber (s.a.v.) insanların darlık içinde olduğu bir sene kurban etlerinin üç gün içerisinde dağıtılarak evlerde biriktirilmemesini emretmiştir. Ertesi sene sahabenin kurban etleri hakkında sorusu üzerine Resûlullah (s.a.v.) bu uygulamanın geçen seneki geçim sıkıntısından dolayı olduğunu bildirmiş, bu sene kurban etlerinin hem dağıtılmasını hem de evlerde azık edinilmesini tâlimat buyurmuştur.⁸⁶ Dolayısıyla ihtiyaç zamanlarında infâk vecîbesi daha da önemli hale gelmektedir. Bu hadiste infak yapabilmek için herkesin tüketimlerinde ölçülü davranması gerekli olmuş, böylece aynı zamanda tüketimde denge hususuna dikkat çekilmiştir.

İnfakın tasarrufu düşüreceği ilk planda akla gelmektedir. Nitekim infakta bulunan kişi, tasarruf edeceği miktarın bir kısmını infak olarak ayırmaktadır. İnfakı alan şahıssa bu yardımı genellikle acil ihtiyaçları için tüketmektedir. O halde infakın tasarruf vetiresine nasıl bir olumlu katkısı söz konusu olabilir? Bu sorunun cevabını 1977'de kurulan ve dünyanın İslâm ekonomisi sahasında ilk araştırma merkezi olan Kral Abdulaziz Üniversitesi İslâm Ekonomisi Enstitüsü'nün (2011'de Enstitü'ye dönüşmüştür) yayınladığı, yine bu sahada ilk olan *İslâm Ekonomisi Araştırma Dergisi*'nin⁸⁷ 1984'deki sayısında yer alan bir makalede bulabilmekteyiz. Prof. M. Fahim Khan'ın bu makalesinde tüketicinin tüketim/tasarruf kararlarının incelendiği intertemporal/zamanlararası dinamik modeldeki tüketici tercihlerine bir de infak davranışı eklenmekte ve infakın kısa ve uzun vadede sermaye birikimine tesiri incelenmektedir.

Khan'ın bu iktisâdî modellemesine göre ulaştığı sonuçları sade bir ifadeyle şu şekilde özetleyebiliriz: Kısa vadedeki durum için yapacağımız mukayesede, İslâmî ölçülere göre tüketimde itidal içinde olan şahsın tüketimi ve yaptığı infakın toplamı, İslâmî ölçüleri benimsemeyip tüketimde itidal içinde olmayan diğer bir şahsın tüketim için ayırdığı miktarla karşılaştırıldığında mutedil şahsın iktisadî ölçüsünde ilk toplam ikinci toplama nispetle düşecek, yani, mutedil şahıs yaptığı infaka rağmen tüketimini de aynı zamanda kıstığı için, yaptığı tasarruf mutedil olmayan şahsa göre daha fazla olabilecektir. Mesela, 100 lira gelirinin 70 lirasını tüketen, 30 lirasını biriktiren bir şahsa göre, aynı gelirin 50 lirasını tüketip 20 lirasını infak eden mutedil tüketici aynı şekilde 30 lira tasarruf edecek, ancak, itidali ölçüsünde tüketimi kısararak tasarrufunu artırabilecektir. Ancak üzerinde durulması gereken asıl önemli nokta, modele infakın eklenmesiyle meydana gelen asıl tesirin **uzun vadede** ortaya çıkmasıdır. Buna göre, uzun vadede, infak toplumun gelir dağılımını zaman içinde iyileştirmekte, infak alanlar zamanla maddî durumları iyileşerek infak verenlere katılmaktadır. Diğer bir ifadeyle, alt gelir tabakasındaki fertler zamanla üst gelir tabakasına geçerek nüfusun daha büyük bir kısmı tasarruf vetiresine

⁸⁶ Buhârî, Edâhi 16; Muslim, Edâhi 34; İbn Hibbân, *Sahîh*, XIII, 253.

⁸⁷ <http://iei.kau.edu.sa/Pages-E-JKAU-IEHome.aspx> (Erişim: 29.05.2017)

dâhil olabilmektedir. Kısa vadede tasarruflarda düşüş olması halinde dahi (Meselâ 60 lira tüketip 20 lira infak veren şahsa karşı 70 lira tüketip infak yapmayan şahıs durumu), infakın gelir dağılımını düzelteren dinamik tesirinden dolayı kısa vadedeki bu düşüş telafi edilmekte ve uzun vadede tasarruflar daha yüksek olmaktadır. Neticede, İslâmî olmayan bir ekonomiye nispetle daha yüksek bir sermaye birikimi ve daha dengeli bir gelir dağılımı mümkün olmaktadır. Khan araştırmasının sonunda politika tavsiyesi olarak tüketimde israfın önlenmesine yönelik eğitim ve medya kampanyalarına ağırlık verilmesi ve toplumda İslâmî değerlerin yerleşmesi gereğine işaret etmiştir.⁸⁸

İnfakta bulunmak sosyoekonomik kalkınmanın temini için pek çok açıdan önemli olmakla beraber infakın dengeli olma boyutunun da ele alınması önem arz etmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de infaka gerekli teşvikler yapılırken infakta dengeli olunması da bir yandan hatırlatılmaktadır. Meselâ “*Çardaklı ve çardaksız (üzüm) bahçeleri, ürünleri çeşit çeşit hurmaları, ekinleri, birbirine benzer ve benzemez biçimde zeytin ve narları yaratan O'dur. Herbiri meyve verdiği zaman meyvesinden yeyin. Devşirilip toplandığı gün de hakkını (zekât ve sadakasını) verin, fakat israf etmeyin; çünkü Allah (c.c.) israf edenleri sevmez*”⁸⁹ ayet-i kerîmesinde sadaka verilmeye teşvikin ardından sadakada aşırıya gitmemek emredilmektedir. Râzî bu ayetin tefsiri sadedinde, bir görüşe göre israfın haddi aşmak olduğunu belirterek bir insanın ailesine bir şey bırakmayarak tüm malını tasadduk etmesinin bu ayette bahsedilen israf sayıldığını belirten bir görüş nakleder. Nitekim ayetin sebab-i nüzûlü için böyle bir kıssa rivayet edilmiştir.⁹⁰ İbn Kesir de, Süddî'den naklen ayetteki israf etmeme ile malları verip fakir kalmamanın kastedildiğini belirtir. Ayetin Sâbit b. Kays'ın hurmaları devşirip aynı gün hepsini tasadduk etmesi üzerine nâzil olduğuna dâir bir rivayet kaydeder.⁹¹ Aynı hususa vurgu yapan diğer bir ayet-i kerîmede ise “*Eli sıkı olma; büsbütün eli açık da olma. Sonra kınanır, (kaybettiklerinin) hasretini çeker durursun*”⁹² buyrulurken infakta dengenin önemine vurgu yapılmaktadır.

Yine infakta denge konusuyla yakından alakalı bir ayette “*Sana neyi infak edeceklerini soruyorlar. De ki: İhtiyaçtan fazlasını infak edin*”⁹³ buyrulmaktadır. Kurtubî 'ihtiyaç fazlası' ifadesini fazlalık ve verilmesi kolay olan ve gönle ağır gelmeyen şeklinde açıklamaktadır. Kurtubî'ye göre ayet-i kerîmenin en

⁸⁸ Khan, M. Fahim, “Macro Consumption Function in an Islamic Framework”, *Journal of Research in Islamic Economics*, Cidde: Kral Abdulaziz Üniversitesi, Cilt 1, Sayı 2, 1404/1984 s. 3-25. http://iei.kau.edu.sa/Files/121/Files/153905_Vol-1-2-14E-FahimKhan.pdf (Erişim: 24.05.2017)

⁸⁹ En'am, 141.

⁹⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir (Mefâtihu'l-Gayb)*, XIII, 165.

⁹¹ İbn Kesir, Ebû'l-Fida İmâduddîn İsmâ'il (h. 774), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî 1969, II, 181-182.

⁹² İsra, 29.

⁹³ Bakara, 219.

güzel yorumu ihtiyaçların karşılanmasından sonra infakta bulunmak ve fakir kalacak şekilde zor duruma düşmemektir.⁹⁴

Görüldüğü üzere herşeyde olduğu gibi infakta da ifrat ile tefrit arasında orta çizgiyi izlemek tavsiye edilmektedir. Allah Resûlü (s.a.v.) “*Veren el, alan elden hayırlıdır. Sadakanın en faziletlisi, sadakanın sahibini zengin bırakan (ve fakirliğe düşürmeyen) sadakadır*”⁹⁵ buyurarak önce sadakanın faziletine işaret etmekte, ardından sadaka verirken dengeli olmayı hatırlatmaktadır. Buhârî, bu hadisi Kitâbu’z-Zekât’ta “*Sadaka ancak bir zenginlik üzerinden (insanı fakir düşürmeyecek şekilde) verilir*” başlıklı bir babta zikretmiştir ve bâbın girişinde yaptığı açıklamada Hz. Ebû Bekr (r.a.) ve Muhacirlere karşı Ensâr örneklerinde olduğu gibi sabır ve diğergamlık gösterebilen kişiler hariç kendisi ve ailesi muhtaç olan yahut borcu bulunan kişilerin sadakalarının uygun olmayacağını ifade etmiştir.⁹⁶ İbn Hacer, Buhârî’nin koyduğu bâb başlığı ile kâmil mânâda sadakanın kast edildiğini belirtir.⁹⁷ İbn Hacer’e göre sadaka, kişinin ve ailesinin hakları yerine getirildikten sonra verilmeli ve verildikten sonra kişi başkasına muhtaç kalmamalıdır.⁹⁸ İnfakta denge hususunda bu hadis önemli bir referans teşkil etmektedir.

Son olarak, konumuzla ilgili Hz. Peygamber’in (s.a.v.) iki sahâbiye, Ka’b b. Mâlik (r.a.) ve Sa’d b. Ebî Vakkâs’a (ra), yapmak istedikleri infak hakkında verdiği tâlimatlar infakta denge konusunda oldukça alakalı ve somut örneklerdir. Ka’b b. Mâlik (r.a.) Tebük seferine katılmamış, ardından Tevbe sürecinde anlatıldığı üzere kendisiyle aynı durumda olan iki arkadaşıyla beraber samimi tevbe etmiş ve haklarında Cenâb-ı Hakk’ın vereceği hükmü beklemiştir. Nihayet haklarında Allah Teâlâ’nın affını bildiren ayet-i kerime inince ve sevindirici haber gelince Ka’b b. Mâlik (r.a.) Hz. Peygamber’e (s.a.v.) geleerek tevbesinin bir parçası olarak tüm malını infak etmek istediğini bildirince Resûlullah (s.a.v.) ona şu beyanda bulunmuştur: “*Sen malının bir kısmını kendin için alıkoy. Bu senin için hayırlı bir harekettir.*”⁹⁹ Bu rivayetin tariklerinin büyük çoğunluğunda Hz. Ka’b (r.a.) Hayber’deki hissesini kendisi için alıkoyacağını söylerken Sünen-i Ebî Dâvûd’da geçen bir tarikte Hz. Peygamber (s.a.v.) Ka’b’in (r.a.) bu arzusuna cevâben malının en fazla üçte birini infak etmesini emretmiş, Ka’b (r.a.) bunun üzerine Hayber’deki hissesini

⁹⁴ Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, I-XX, 2. bsk, Kahire: Dâru’l-Kutubi’l-Misriyye, 1384/1964, III, 61.

⁹⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XII, 301; XVI, 143; Buhârî, Zekât 18; Nafakât 2; Muslim, Zekât 95; Ebû Dâvûd, Zekât 39; Nesaî, Zekât 60.

Buhârî, Zekât 18.

⁹⁷ İbn Hacer, *Fethu’l-Bâri*, III, 294.

⁹⁸ İbn Hacer, *Fethu’l-Bâri*, III, 296.

⁹⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXV, 50; Buhârî, Vesâyâ 16; Megâzi 81; Tefsiru’l-Kur’ân 153; el-Eymân ve’n-Nuzûr 24; Zekât 18; Müslim, Tevbe 53; Ebû Dâvûd, el-Eymân ve’n-Nuzûr 29; Nesaî, el-Eymân ve’n-Nuzûr 35.

kendisi için alıkoymak istediğini dile getirmiştir.¹⁰⁰

Sa'd b. Ebî Vakkâs (r.a.) ise Mekke'de rahatsızlanmış, vefat edeceğini zannederek Hz. Peygamber'e geride tek bir kız çocuğu bıraktığını, çok malı olduğunu ve malının hepsini infak etmek istediğini bildirir. Resûlullah (s.a.v.) Sa'd'ın (r.a.) bu arzusu karşısında ona malının en fazla üçte birini infak edebileceğini belirterek şöyle buyurur: "Üçte bir olur. Ancak üçte bir de çoktur. Şüphesiz ki aileni zengin bırakman, onları fakir ve insanlara el açar vaziyette bırakmandan daha hayırlıdır."¹⁰¹ Bu iki örnekten ve zikredilen diğer hadislerden anlaşıldığı üzere, Müslüman bugün infak yapabildiği gibi yarın da infak yapabilecek şekilde bu kapasiteyi muhafaza edebilmeli, bunun için infakta ifrat ve tefrite kaçmadan bu toplumsal vazifesini dengeli ve devamlı biçimde sürdürebilmeye gayret etmelidir. Ancak, infakın zaten yeterince yerine getirilmediği günümüzde konumuz açısından infakta itidale nispeten tüketimde itidalin çok daha önem arz ettiğini belirtmek uygun olacaktır.

C. Tasarruf

İlâhî ikrâma mazhar olan bahçe sahibinin örnek davranışını konu alan ilgili hadisi tüketim ve infak konusundaki diğer pek çok hadisten ayırt eden önemli ve üzerinde durulması gerekli nokta, infak ve tüketimde ölçünün yanında tasarrufa yer verilmesidir. Hadis şerhlerinde hadisten çıkarılan dersler arasında çalışmanın ve infakın fazileti kaydedilirken bu nokta üzerinde yeterince durulmadığı görülmüştür.

Tasarrufun amacı faydalı yatırımlara fon sağlamak olmalıdır; bahçe sahibi Meselâde bahçenin ürününün üçte biri, bahçenin imârî ve ıslahının masraflarını karşılamaktadır. Tasarruflar servetin âtil biçimde biriktirilmesi anlamına gelen iktinâz (toplum yararına sunulmayan para biriktirmek) için kullanılmalıdır. Çünkü iktinâz sermayenin ekonomik hayattan çekilip âtil kalmasına, topluma bir yarar sağlamamasına yol açar. Hâlbuki tasarruflar yatırımlara yönelince toplumun ihtiyaç duyduğu projeler hayata geçirilebilir, istihdam sağlanır ve ekonomi güçlenir. Aksine, sermaye lüks binaların inşası, kasalarda altın biriktirme gibi yollarla iktinâz yapıldığında ekonomik hayata dönüşü olmaz, âtil kalmış olur.

Kur'an-ı Kerim iktinâz yapanları en şiddetli bir şekilde uyarır: "Altın ve gümüşü biriktirip Allah (c.c.) yolunda sarf etmeyenlere can yakıcı bir azabı müjdele. (Bu paralar) cehennem ateşinde kızdırılıp bunlarla onların alınları, yanları ve sırtları dağlanacağı gün (onlara denilir ki) İşte bu kendiniz için biriktirdiğiniz servettir. Artık yığmakta oldunuz şeylerin (azabını) tadın."¹⁰² Bu ayette kastedilenlerin iktisâdî kaynakları sadece kendi mal varlıklarını artır-

¹⁰⁰ Ebû Dâvûd, el-Eymân ve'n-Nuzûr 29.

¹⁰¹ Buhârî, Cenâiz 36; Menâkibu'l-Ensâr 48; Megâzî 79; Nafakât 1; Muslim, Vasiyye 8; İbn Mâce, Vâsâyâ 5; Ebû Dâvûd, Vâsâyâ 2; Tirmizî, Vâsâyâ 1.

¹⁰² Tevbe, 34, 35.

mak için kullanarak ekonomik hayata katkıda bulunmayanlar oldukları belirtilmiştir.¹⁰³

Bahçe sahibi Meselde olduğu üzere tasarruf sahipleri her zaman kendi yatırımlarını finanse etmeyebilirler. Diğer bir ifadeyle, herkesin finanse edilmesi gereken hâli hazırda bir yatırım projesi olmayabilir. Bu gibi tasarruf sahipleri, mâli desteğe ihtiyaç duyan proje sahiplerine tasarruflarını aktarabilirler. Toplumda genellikle bir yanda tasarruf sahipleri, diğer yanda ise fona ihtiyaç duyan yatırımcı ve girişimciler bulunur. İşte bu durumlarda, fon fazlası olanlarla fon eksiği olanlar arasında ya borca dayalı ya da kâr-zarar ortaklığına¹⁰⁴ dayalı anlaşmalar yapılarak toplum genelinde biriken sermayenin yine topluma katkıda bulunacak projelere kanalize olması temin edilir ve sermayeye katkıda bulunanlar yapılan anlaşmanın çeşidine göre ortaya koydukları sermayenin getirisini paylaşırlar. Bahsi geçen anlaşmaların türleri ve işleyişleri, ilgili ayet ve hadisler ve bu naslardan çıkarılan prensipler çerçevesinde ortaya konmuştur. Meselâ, mudârebe isimli anlaşma çerçevesinde fon fazlası olan taraf sermaye, fon eksiği olan taraf ise emek ve bilgisini ortaya koyarak kârı paylaşırlar ve bir projeyi gerçekleştirirler.¹⁰⁵ Ancak asıl olan, kalkınmasını finanse etmek isteyen bir toplumun öncelikle bireysel tasarrufları başarıyla gerçekleştirerek gerekli sermaye birikimini yakalamasıdır; sermaye birikimi olmadan, bu sermayenin farklı mekanizmalarla fertler arasında aktarılması ve getirilerin paylaşılması zaten söz konusu olmayacaktır.

Yatırım yapmak Müslüman toplumun hayatın çeşitli alanlarında duyduğu ihtiyaçları karşılama işlevinden dolayı farz-ı kifâye olarak görülmüştür.¹⁰⁶ Aslında yatırımlar “O (c.c.), sizi yeryüzünden (topraktan) yarattı ve sizi oranın imarında görevli kıldı”¹⁰⁷ âyet-i kerîmesinin bir gereğidir. Öte yandan, “Eğer Müslüman bir kişi bir fidan diker, ondan bir insan, hayvan veya kuş yerse, şüphesiz bu onun için kıyamet gününe kadar bir sadaka olur”¹⁰⁸ hadisi topluma faydalı faaliyetlerin faziletine dikkat çeker. Fidan dikmek gibi basit görünen bir işin kalıcı bir sevabı söz konusu ise toplumun ihtiyaç duyduğu sahalarda yatırımlar yaparak topluma fayda sağlamanın mükâfâtının evleviyetle

¹⁰³ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, Ankara 2015, III, 39-40.

¹⁰⁴ Kar-zarar ortaklıkları, risk sermayesi ve mudarebenin potansiyelini anlatan iki çalışma için bkz. Mehmet Salih Kumaş, “Faizsiz Bir Finans Yöntemi Olarak Venture Capital Sistemi ve İslâm Bankacılığı ile Mukayesesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, cilt: XVI, sayı: 1, s. 279-298; Hamdi Döndüren, “İslâm Ekonomisinde Sermaye Birikimi ve Kulanılma Yöntemleri”, *İLAM Araştırma Dergisi*, 1996, cilt: I, sayı: 2, s. 53-80.

¹⁰⁵ Cengiz Kallek, “Mudârebe”, *DİA*, XXX, s. 359.

¹⁰⁶ Bahit, Ali Hıdr, *et-Temvilü'd-Dâhili li't-Tenmiyeti'l-İktisâdiye fi'l-İslâm*, Cidde 1405/1985, s. 135.

¹⁰⁷ Hud, 61.

¹⁰⁸ Ebû Dâvûd Tayâlisî, *Musned*, III, 327; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, XXIII, 376; Muslim, *Musâkât* 10; İbn Hibbân, *Sahîh*, VIII, 154; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, XXV, 100; Beyhâkî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VI, 227.

ve çok daha büyük miktarda söz konusu olduğu hadisten anlaşılmaktadır.

İslâm, sermayenin birikimine ve muhafazasına büyük önem vermiştir. Ayet ve hadislerin bu konudaki yönlendirme, emir ve yasakları göz önünde bulundurularak malın korunmasının, ‘makâsıdu’ş-şerî’a’ olarak bilinen ve dinin bir bütün olarak düşünüldüğünde korunmasını hedeflediği beş asıldan (can, din, akıl, mal ve nesil) birinin korunması olduğu ifade edilmiştir.¹⁰⁹ Malın, dinin korunmasını istediği beş asıldan biri olması, konumuzla alakalı son derece önemli bir husustur.

Buhârî Kitâbu'l-İstikrâz'da “*Malın Zâyi Edilmesinin Yasaklanması*” isimli bâbın girişinde “*Allah'ın (c.c.) geçiminize dayanak kıldığı mallarınızı, aklı ermezlere vermeyin. Kendilerine bunlardan yedirin, giydirin, onlara güzel söz söyleyin*”¹¹⁰ ayetini kaydetmiştir.¹¹¹ Kuran Yolu Tefsiri'ndeki bu ayetle ilgili izah şu şekildedir: “Kısıtlı olanlara ait (onların mülkiyetinde bulunan) mallar için ‘mallarınız’ ifadesinin kullanılması ‘millî servet’ kavramına, ‘geçiminize dayanak kıldığı’ ifadesi de insan hayatında malın önemine işaret etmektedir.”¹¹² Sâbûnî ise ayetle ilgili açıklamasında Cenâb-ı Hakk'ın yetimlerin mallarını o mallara bakmakla sorumlu olanlara nispet ettiğini, böylece malın muhafazasına ve zâyi olmasının önlenmesine işaret ettiğini, nitekim bu malların zâyi olması halinde tüm toplumun bundan zarar göreceğini belirtmiştir.¹¹³ Her iki tefsirdeki tespitler ve özellikle millî servet vurgusu kanaatimizce konumuzla ilgili güncel ve gayet önemli mesajlar içermektedir. Bu bâbda zikredilen bir hadiste ise Allah Teâlâ'nın hoş karşılamadığı davranışlardan birisinin malı zâyi etmek olduğu belirtilmektedir.¹¹⁴

Konuyla ilgili ayet ve hadislerden çıkarılan ve aşağıda sıralanan şu esaslar yatırım yapmayı zorunlu kılmaktadır: i) tüketimde israfın yasaklanması, ii) servetin âtil biçimde biriktirilmesinin yasaklanması, iii) zekâtla azalan malın aktif biçimde işletilerek sermayenin muhafazasına çalışılması, iv) faizin yasaklanarak girişimciliğin teşviki, v) kazancın ancak sorumluluk ve risk karşılığı olabileceğini belirten nebevî ilke¹¹⁵ ve vi) her alanda yatırımın ve topluma faydalı olmanın emredilmesi. Çalışmamızın hacmini artırmamak için bu esasları bu şekilde kısaca zikretmekle iktifa ediyoruz. Diğer yandan, yatırımların gerçekleştirilmesinin ise ancak sermaye birikimine bağlı olması ve İslâm'ın sermayenin muhafazasına ve malın zâyi edilmemesine yönelik yön-

¹⁰⁹ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1413, s. 174.

¹¹⁰ Nisâ, 5.

¹¹¹ Buhârî, İstikrâz 19.

¹¹² Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, II, 12.

¹¹³ Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, I-III, Kahire: Dâru's-Sâbûnî, 1417, I, 239.

¹¹⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXX, 79; Dârimî, Rikâk 38; Buhârî, İstikrâz 19; Zekât 54; Edeb 6; Rikâk 22; Muslim, Akdiye 12.

¹¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XL, 272; İbn Mâce, Ticârât 43; Ebû Dâvûd, İcâre 37; Tirmizî, Buyû' 53; Nesaî, Buyû' 15.

lendirmeleri dikkate alındığında tasarruf sürecinin önemi daha açık biçimde anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, tüketimde itidal temeli üzerine kurulan sermaye birikimi süreci, böylelikle yapılması mümkün hale gelen tasarrufların yatırımlara dönüşmesiyle tamamlanmakta, fert planında olduğu gibi toplum planında da sermayenin gelecek dönemlere aktarılması gerçekleşmektedir.

IV. Sonuç

Bir bahçe sahibinin ilâhî ikrâma mazhar olmasına vesile olan örnek davranış modelinin zikredildiği bir rivayetten yola çıkarak iktisâdî ve sosyal sahalarda toplumun gelişmesinde bu hadiste bahsi geçen esasların ne derece önemli rol oynadığını bu çalışmada ele almaya çalıştık. Zira ilgili hadiste çalışma, gelir kazanma, sonra kazanılan gelirin tüketim, infak ve tasarruf arasında dengeli bir biçimde paylaşımı, yapılan tasarrufun yatırıma dönüştürülmesi vecîz biçimde bir şahsın özelinde hikâye edilmektedir. Bu hadis fert planından toplum planına taşındığında ise toplumun iktisâdî sahada gelişmesi için gereken sermaye birikiminin nasıl temin edileceğinin yol haritasını sunmaktadır. Hadis fert özelinde bu verileri bize sağlamaktadır; bahsedilen hususların açılımını yapmak ise konunun çeşitli yönlerden tahlilini gerekli kılmaktadır.

Çalışmamızda incelenen pek çok hadisin sermaye birikimi konusunun genellikle bir ya da birkaç yönünü içeren nebevî yönlendirmeler içermesine karşın, birinci bölümde ele aldığımız hadis bu nebevî yönlendirmeleri toplu biçimde ve müşahhas bir örnekte bir davranış modeli olarak sunmakla temayüz etmektedir. Ancak konulu bir çalışma yapılmış olması itibariyle konumuzla ilgili yapılan tespitlerde ve varılan sonuçlarda, incelenen tüm hadislerden istifade edilmiştir. Çalışmamız hadislerdeki iktisâdî öğretilerin hepsini olmasa da önemli bir bölümünü, sadece ahlâkî zaviyeden değil, aynı zamanda iktisâdî zaviyeden de ele alarak bu sahadaki oldukça az sayıda olan araştırmalara bir nebze de olsa katkıda bulunma gayretinin mahsulüdür.

İlgili hadis hakkında hadis şerhlerinde daha çok lafızla ilgili tahliller yapılmış, hadisten çıkarılan dersler ise genellikle çalışmanın ve infakın fazileti ile sınırlı kalmıştır. Hadis şerhleri hadisleri anlamada pek çok önemli katkılar sağlamakla beraber, seçilen belli bir konu üzerine ilgili farklı disiplinlerden de mümkün mertebe istifade ederek ve çağdaş meselelerle irtibat kurularak yapılacak, bu çalışmamıza benzer konulu çalışmaların daha verimli olabileceği ve hadislerin mesajlarının günümüz insanına daha anlaşılır bir formatta sunulabileceği düşünülmektedir.

Ahdeb'in çalışmasının gösterdiği üzere, hadis ve sünnet sahasında son 75 senede yaklaşık 3500 çalışma içerisinde iktisat gibi hayatın önemli bir sahasıyla ilgili sadece 9 çalışmanın tespiti, hayatın her sahasındaki hadislerin işlevsellik kazanması için yapılması gerekli yeni araştırmaların önemini ihlas etmektedir. Bu tür araştırmalarda Khan'ın makalesinin konumuzun

ispat ve izahı bakımından sağladığı katkıda görüldüğü üzere, ilgili disiplinin araştırma bulgularından istifade büyük önem arz edecektir.

Çağımızın tüketimde aşırılıklar çağı haline gelişi, önemle üzerinde durulması gereken bir konu olarak ağırlığını hissettirmektedir. Konunun gerek ahlâkî yönden çeşitli erdemlerle bağlantıları, gerek gelir dağılımı açısından doğurduğu sonuçlar, gerek sermaye birikimi sürecine etkileri göz önüne alındığında bu konuda toplumsal bilincin geliştirilmesinin ciddiyeti anlaşılmaktadır.

İslâm sadece ibadet ve ahlâk sahasında değil, hayatın tüm sahalarında Müslüman topluma reçeteler sunmuştur. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) Medine'de toplumu her açıdan ele almış, Müslümanların iktisâdî, sosyal, idârî sahalarda gelişmesi için düzenlemeler getirmiş ve bunları sahâbeye ve sonraki nesillere örnek olacak biçimde uygulamıştır. Bu mülâhazalar, hayatın her sahasıyla ilgili konuların güncel değerlendirmelerle ve farklı açılardan ele alınmasının ve böylece farklı sahalardaki rivayetlerin güncel değerlerinin araştırılmasının önemine işaret etmektedir.

“İslâm'da Sermaye Birikimi: İlgili Hadislerin Güncel Bir Okuması”

Özet: İslâm dini getirdiği esaslarla Müslüman toplumun hayatın her alanında ilerlemesi ve başarılı olması için gerekli yol haritalarını sunmuştur. Nebevî beyanlar, ibadet ve ahlâk sahalalarının yanında sosyal ve ekonomik sahalarda da bu açıdan pek çok önemli mesajı içermektedirler. Bu makalede bir bahçe sahibinin ilâhî ikrâma mazhar olmasına vesile olan örnek davranış modelinin zikredildiği çok yönlü bir rivayet merkezinde iktisâdî öğretiler içeren hadisler, çeşitli açılardan tahlil edilmektedir. Üretim ve bu üretim sonucu kazanılan gelirin tüketimde itidâl, infakta itidâl ve tasarruf ilkeleri gözetilerek uygun bir paylaşıma tâbi tutulmasının fert ve toplum planında hayata geçirilmesi, sosyal ve ekonomik sahada Müslüman toplumun gelişmesine büyük katkılarda bulunmaktadır. Zira toplumun ihtiyaç duyduğu yatırımların finansmanı ancak başarılı bir sermaye birikimi süreci ile mümkündür. Makalede öncelikle mezkûr serlevha hadisin tahriri yapılmış, hadis şerhlerinde yer alan bilgiler değerlendirilmiş, ardından hadisin iktisat zaviyesinden bir tahlili yapılmış, daha sonra konuyla ilgili hadislerin güncel bir okuması yapılarak bahsi geçen ilkeler, ilgili ayet ve hadislerle bütünlük içinde ve iktisâdî perspektif de dikkate alınarak incelenmiş ve günümüzün önemli bir meselesiyle irtibatları araştırılmıştır.

Atıf: Mehmet Ali ÇALGAN, “İslâm'da Sermaye Birikimi: İlgili Hadislerin Güncel Bir Okuması”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XV/2, 2017, ss. 85-113.

Anahtar Kelimeler: Tüketim, İnfak, İktisat, Sermaye Birikimi, Hadis.

Hüseyin Avni Arapkirli'nin Arapça Usûlü'l-Hadîs Elyazması Ders Notları

“Huseyin Avni Arapkirli's Ara-
bic the Hadîth Methodology
Handwriting Lecture Notes”

İsa AKALIN*

Abstract: The hadith method is a science which examines the principles on which the hadith is based and which is also known as ilmu usûl'l-hadîs, ilmu mustalahu'l-hadîs, mustalahu'l-hadîs, ulûmu'l-hadîs and dirâyetü'l-hadîs. Hadith method deals with the promissory note and the text ("hadith") in terms of which ones should be accepted and rejected, ie, the acceptance of which and their rejection al-sanad and al-matn. Arapkirli Hüseyin Avni Karamemedoğlu (d. 1954), at the Faculty of Theology of Science University, taught the history of Hadith and Hadith Method 1926 until 1933 when the faculty was closed. The teaching of subject of hadith method was carried out in the history lesson of the hadith in the Faculty curriculum. The Arapkirli, in his hadith method taught lessons, has made it clear that he has personally prepared it and that he still has his handwriting notes. In this lesson notes, Arapkirli presents completely in the form of course repetition, without detracting from the hadith methods. The work continues with the concepts of promissory note and text after the definition of the science hadith method, the order of the subject and its purpose.

Citation: İsa AKALIN, “Hüseyin Avni Arapkirli'nin Arapça Usûlü'l-Hadîs Elyazması Ders Notları” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XV/2, 2017, s. 115-143.

Keywords: Arapkirli, hadîth method, hadith, Dâr al-Funûn.

I. Giriş

Hadîs usûlü, (usûlü'l-hadîs, dirâyetü'l-hadîs¹, mustalahu'l-hadîs²), râvî³ ile mervî⁴'nin (hadîsin) çeşitli durumlarını ele alan bilgi kollarının meydana

* Yard. Doç. Dr., Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, isaakalin@hotmail.com

¹ İsmail Lütfi Çakan, *Hadîs Edebiyatı*, s. 175.

² Talat Koçyiğit, *Istîlâhlar*, s. 323-332 ve *İlmu Usûli'l-Hadîs*, s. 128.

³ Râvî, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrîrlerini (senediyle) rivâyet eden kimse demektir (bkz. Koçyiğit, *Istîlâhlar*, s. 369; Abdullah Aydın, *Hadîs İstîlâhları Sözlüğü*, s. 128; Mücteba Uğur, *Hadîs Sözlüğü*, s. 319).

⁴ Mervî, rivâyet edilen, nakledilen şey (metin) demektir (bkz. Aydın, s. 96; Uğur, *Hadîs Sözlüğü*, s. 218).

getirdiği ilim dalıdır⁵. Bu ilim dalının kaideleri daha önceki dönemlerde yazılan kitaplarda yerini almakla beraber⁶, hadis usûlü edebiyatının ilk kitabı olarak er-Râmehürmüzî'nin (360/971) *el-Muhaddisu'l-Fâsil beyne'r-Râvî ve'l-Vâ'î* adlı kitabı kabul edilmektedir⁷. er-Râmehürmüzî'nin bu kitabı ve el-Hâkim en-Neysâbüri'nin (405/1014) *Ma'rifetu Ulûmu'l-Hadis*'i ile el-Hatîb el-Bağdâdî'nin (463/1071) *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*'si hadis usûlü edebiyatında “mütেকaddimûn” dönem eserleri olarak nitelendirilmektedir⁸. İbnu's-Salâh (643/1245), mütেকaddimûn dönemi hadis usûlü eserlerinde dağınık olarak işlenmiş konuları yeni bir tertiple ele almış ve kitabına *Ulûmu'l-Hadis* adını vermiştir. İbnu's-Salâh hadis usûlü konularını el-Hâkim en-Neysâbüri gibi “nevi”ler halinde ve fakat senedsiz olarak toplam 65 nevi' içinde⁹ işlemiştir¹⁰. *Mukaddimetü İbni's-Salâh* adıyla şöhret bulan bu kitap, kendisinden sonraki hadis usûlü edebiyatı çalışmalarının vazgeçilmez kaynaklarından biri haline gelmiş ve üzerinde ihtisâr, nazma çekme, şerh ve nüket gibi çok sayıda eser vücuda getirilmiştir¹¹.

II. Hüseyin Avni Arapkirli'nin Hayatı ve Eserleri

1864 yılında Malatya'nın Arapkir ilçesinde dünyaya gelen Hüseyin Avni, temel dini bilgilerini babası Molla Hasan adıyla tanınan Karamehmedoğlu Hoca Hasan Fehmi Efendi'den almış, ibtidâye ve rüşdiye tahsilinin ardından Arapkir İspanakçızâde Medresesine devam ederek ilk icâzetenâmesini almıştır (1886). Aynı yıl İstanbul'a gelen Arapkirli, Beyazıt dersiâmlarından Bayburtlu Hüseyin Hüsnü Efendi ile Şeyhulislâm Bodrumlu Ömer Lütfi Efendi'den birer icâzetenâme almıştır (1887). İlk resmi görevi olan Toptaşı Askeri Rüşdiyesi'nde Kavâid-i Osmâniye ve imlâ muallimliğinin ardından ruûs imtihanında başarılı olarak Beyazıt Camii'nde dersiâm unvanıyla ders okutmaya başlar (1888). Aralıksız on üç yıl boyunca devam ettirdiği bu ders halkasına katılanlardan seksen beş talebesine icâzetenâme vermiş ve bu başarısından ötürü padişah tarafından altın liyakat madalyasıyla ödüllendirilmiştir (1901).

Arapkirli daha sonra Ders Vekâleti, Fatih Sahn Medresesi müderrisliği, Şûrâ-yı İlmiye Encümeni azalığı, Medresetü'l-Mütehassısın umum müdürlü-

⁵ Aydınli, s. 157.

⁶ eş-Şâfiî'nin (204/819) *er-Risâle*'si, Müslim'in (261/874) *Sahih*'inin *Mukaddime*'si, Ebû Dâvûd'un (275/888) *Mekkelilere yazdığı mektub*, et-Tirmizî'nin (279/892) *Sünen*'inin sonundaki *İlel* bölümü gibi (bkz. Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 176).

⁷ Koçyiğit, *Istulâhlar*, s. 327; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 178.

⁸ Hadis usûlünde mütেকaddimûn-müteahhirûn dönemleri ayırımı, bilgilerin senedli olarak aktarılmasının terk edilmesine göre yapılmıştır (bkz. Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 178, 180).

⁹ el-Hâkim en-Niysâbüri, 52 nevi içinde incelemiştir (bkz. Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 179).

¹⁰ Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 183.

¹¹ Koçyiğit, *İlmu Usûli'l-Hadis*, s. 132–135; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 184–188.

ğü, Dârü'l-Fünûn-i Osmâniye ilm-i kelâm müderrisliği, Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye azalığı ve reislığı, Süleymaniye Medresesi ilm-i kelâm müderrisliği gibi görevlerde bulunmuştur. Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu'yla medreselerin lağvedilmesi üzerine Dârü'l-Fünûn İlahiyât Fakültesi hadîs usûlü ve hadîs tarihi müderrisliğine atanmış (1926), fakültenin kapatıldığı 1933'e kadar bu görevini sürdürmüş ve 1934'te emekliye ayrılmıştır. Soyadı kanunundan sonra Karamehmedoğlu soyadını alan Arapkırlı, 1954'te vefat etmiş ve Edirnekapı Şehitliğine defnedilmiştir.¹²

Arapkırlı'nın tekrarlarla birlikte 1152 kitaptan¹³ oluşan özel kitaplığı vârisleri tarafından İstanbul Yüksek Enstitüsü Kütüphanesi'ne bağışlanmıştır. Söz konusu kitaplık halen Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesinde Hüseyin Avni Arapkırlı koleksiyonunda yer almaktadır. Arapkırlı'nın kaleme aldığı eserlerden matbu olanlar şunlardır:

1. *en-Nakdû'r-Râyic li-Dibâceti'n-Netâic*: Birgivi'nin (981/1573) nahve dair *İzhârü'l-Esrâr* adlı eserinin Adalı'ya (1085/1674) ait *Netâicü'l-Efkâr* adlı şerhinin giriş kısmının şerhidir (İstanbul 1307).
2. *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyyeti'l-Büstiyye*.¹⁴
3. *Ta'likât ale'l-Kasîdeti'l-Lâmiyye*: İbnu'l-Verdî'nin (749/1349) *et-Tuhfetü'l-Verdiyye fî Müşkilâtü'l-İ'râb* adlı nahivle ilgili 163 beyitlik kasidesinin zor anlaşılabilir kimi yönlerini kısa notlarla açıklayan bir eserdir (İstanbul 1306).
4. *İlm-i Kelâm Dersleri*: Hüseyin Avni'nin Dârü'l-Fünûn'da okuttuğu kelâm derslerine ait notlarıdır. *Dârü'l-Fünûn Dersleri* adlı külliyyât içinde yayımlanmıştır (İstanbul 1331).
5. *Kayıdly Kavâid-i İ'râb*: İbn Hişâm'ın (761/1360) nahivle ilgili *el-İ'râb 'an Kavâidi'l-İ'râb* adlı muhtasar eserinin değişik yazma nüshalarından elde

¹² Ebu'l-Ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, II-III, s. 127-132; Metin Yurdağür, "Arapkırlı Hüseyin Avni", *DİA*, III, s. 329-331; Er, *İstanbul Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları*, s. 194; Sinan Şengezer, *Arapkırlı Hüseyin Avni ve Kelâm İlmine Katkıları*, s. 8-11.

¹³ Metin Yurdağür, kitap sayısını 833 olarak vermekte (*DİA*, III, s. 330) ise de, yaptığımız katalog taramasında asıl sayının 1152 olduğu tespit edilmiştir.

¹⁴ Arapkırlı'nın bu isimdeki kitabı, Yurdağür (ve Yurdağür'den naklen Şengezer) tarafından "Ebu'l-Feth el-Bustî'ye ait ahlâkî mahiyetteki *el-Kasîdetü'n-Nûniyye*'nin şerhidir (İstanbul 1312)" diye tanıtılmaktaysa da (Yurdağür, *DİA*, III, s. 330; Şengezer, *Arapkırlı Hüseyin Avni*, s. 18), ilgili kaynaklarda böyle bir bilgiyi tespit edemedik. Bibliyografik kaynaklarda *el-Kasîdetü'n-Nûniyye* adıyla meşhur olan eser/ler kelâma dairdir. Arapkırlı'nın de esasında kelâmcı olması hasebiyle bu şerhinin Hızır Bey'e (863/1459) ait *el-Kasîdetü'n-Nûniyye*'nin şerhi olması ihtimalini hatıra getirmektedir. Bununla birlikte Fatih Millet Kütüphanesi'nde tespit edip incelediğimiz Ali b. Muhammed el-Büstî'ye (401?430?/1010?1039?) nispet edilen *el-Kasîdetü'n-Nûniyye (Kasîdetü'l-Büstî)* adlı elyazması (Ali Emiri, Arabî nr. 4342/5, 129-131 vr) ahlâkî öğütler içeren altmış bir beyitten oluşan bir eserdir. Arapkırlı'nın söz konusu şerhinin bu kasidenin şerhi olması muhtemeldir.

edilmiş sağlam bir metninin, anlamayı kolaylaştıracak notlarla neşredilmiş şeklidir (İstanbul 1306).

6. Arapkirli'nin, *Cerîde-i İlmiye* dergisinin 44-79. sayılarında kelâm kısmında yayımlanmış yirmi iki adet *makâlesi* bulunmaktadır¹⁵.

Arapkirli'nin matbu olmayan eserleri ise şunlardır:

1. *Usûlü'l-Hadîs*: Tanıtmakta olduğumuz ve makalenin sonunda neşrini yaptığımız elyazması hadîs usûlü ders notlarından oluşmaktadır.
2. *Târîh-i İlm-i Hadîs*: Ebu'l-Ulâ Mardin'in, Arapkirli'nin talebesi Arapkirli M. Hazmî Efendi'den (Hazmi Tura) naklen verdiği bilgiye göre bu ders notları 1926 yılında Dârü'l-Fünûn'da tahrir olunmuş, 1938 ve 1942 senelerinde bir takım ilavelerle yeniden yazılmıştır.¹⁶
3. *el-Ferâid fi'l-Kavâ'id ve'l-Fevâid*,
4. *Mecmû'atü'l-Müdevven*,
5. *Şerh-i Şevâhid-i Sa'deddin*¹⁷.

III. Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi'nde Hadîs ve Hadîs Usûlü Öğretimi

Klâsik din ilimlerinin eğitim ve öğretiminin yapıldığı kurumlarda (medreselerde) "hadîs ve hadîs usûlü" bizzat bu adlarla okutulurken, Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi'nde "hadîs ve târîh-i hadîs" adlarıyla okutulmaya başlanmış olması yeni bir bakış açısı ve yaklaşım faklılığından ileri gelmektedir. Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi müfredatında yer alan târîh-i hadîs dersi, ilk anda zihinde bu dersin muhtevasının sadece hadîs tarihinden ibaret olduğu intibahını uyandırsa da, -bu yeni bakış açısı ve yaklaşımın bir sonucu olarak- hadîs usûlü konuları, hadîs tarihi dersinin içinde okutulmuştur¹⁸. Nitekim İzmirli'nin *Hadîs Tarihi*'nin içeriği bunu açıkça ortaya koymaktadır. Zira İzmirli'nin bu eseri hadîs usûlü konularının tamamına yakınına kapsamaktadır.

Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi'nin öğretime başladığı 1924 (21 Nisan 1340 r.)'ten 11 Ekim 1926'ya hadîs ve târîh-i hadîs derslerini İzmirli İsmail Hakkı (v. 1946) okutmuştur. İzmirli, hadîs dersinde tahrir ettiği hadîslerin bir kısmını *Binbir Hadîs* adıyla neşretmiştir (İstanbul: 1926). Hadîs tarihi dersinde ise *Târîh-i Hadîs* (İstanbul: 1924/1340 r.) adlı kitabını okutmuştur.¹⁹ Bu iki dersi 11 Ekim 1926'dan, fakültenin kapatıldığı 1 Ağustos 1933'e kadar Hüseyin

¹⁵ Şengezer, *Arapkirli Hüseyin Avni*, s. 18.

¹⁶ Ebu'l-Ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, II-III, 131.

¹⁷ Ebu'l-Ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, aynı yer.

¹⁸ Konuyla ilgili detaylı değerlendirme için bkz. İbrahim Hatiboğlu, *İzmirli'nin Hadîs Tarihi*'ne yazdığı giriş yazısı, s. 25-31.

¹⁹ Hatiboğlu, adı geçen giriş yazısı, s. 16 vd.

vin Avni Arapkirli okutmuştur.²⁰ Hüseyin Avni Arapkirli'nin Dârü'l-Fünûn İlähiyât Fakültesi müfredatına dair yazdığı notlara göre 1926–1927 ders yılından 1931–1932 ders yılına kadar hadîs derslerinde *Sahîh-i Buhârî*'den (*Kitâbü'l-Edeb*'den) seçme hadîsler okutulmuştur. Bu derslerde hadîsler metin tercümeleri, tahlil ve hadîs usûlüne tatbik edilerek işlenmiştir. Târih-i hadîs derslerinde ise hadîs usûlü ve hadîs tarihi konuları öğretilmiştir.²¹

IV. Hüseyin Avni Arapkirli'nin *Usûlü'l-Hadîs*'i

A. Elyazmanın Tavsîfi

Müellif nüshası olan elyazması, 31 yaprak- 62 sayfa, 15,5x20,5 cm ebadında ve her sayfası 17 satırdan oluşmakta olup, güzel bir rik'ayla yazılmıştır. Ders notları defterin sadece çift numaralı sayfalarında 2 ila 46. sayfalar arasında yer almaktadır. Defterin numaralandırılması üçüncü sayfada 1 numara ile başlamakta ve ellinci sayfada 47 numarayla bitmektedir. Küçük hacimli bu ders notlarının tespit edebildiğimiz tek nüshası, müellif hattıyla elyazması olarak Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi elyazmaları bölümünde (no: 593) bulunmaktadır. 15,5 x 20,5 cm ebadında, her sayfada 17 satır bulunan eser 46 sayfadan oluşmaktadır. Ders notlarının yer aldığı bu 'defter'in kapağında büyük harflerle اصول الحديث /*Usûlü'l-Hadîs* başlığının altında daha küçük harflerle "أملي في دار الفنون" / Dârü'l-Fünûn'da İmlâ Edilmiştir" alt başlığı yer almaktadır. Ders notlarının yazılmış olduğu defter, satır çizgili, paragraf başları ise dikey kırmızıçizgiyle belirtilmiş bir defterdir. Güzel bir rik'ayla yazılmış olan ders notlarının numaralandırılması beşinci sayfada 2 rakamıyla başlamakta ve ellinci sayfada 47 sayısı ile bitmekte; yazılar, defterin sadece çift numaralı sayfalarında yer almakta ve 47 numaralı sayfada yazı bulunmamaktadır. İç kapağın karşısındaki sayfanın ikinci satırında müellifin adı yer almaktadır. Bu sayfadan sonraki numarasız on beş sayfadan yalnızca en son sayfada kurşun kalemle bozuk bir rik'ayla yazılmış bir gazete alıntısı bulunmaktadır. Bu iktibas Cumhuriyet Gazetesi'nin 7 Ağustos 1926/27 Muharrem 1344 Cumartesi günlü sayısından yapılmış olan ve 'Amerikalı bir profesörün sineklerle ilgili' bir araştırmasının sonuçlarının değerlendirildiği bir bilgi notudur.

²⁰ Her ne kadar Mehmed Ali Aynî (1945), *Dârü'l-Fünûn Târîhi*'nde, Arapkirli'yi; "İlähiyât Fakültesi Hey'et-i Tedrîsiyesi" başlığı altında (s. 74) Hadîs Târîhi Müderrisi olarak vermişse de; Fakülte'nin 1930–1931 ders yılına ait müfredatta ve fakülte müderris ve muallimlerinin adreslerinin verildiği 1932 tarihli listede "Hadîs ve Hadîs Tarihi: Müderris Vekili Hüseyin Avni Bey" şeklinde kaydedilmiştir (bkz. Hamit Er, *İstanbul Dârü'l-Fünûn İlähiyât Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları*, s. 25, 28). Muhtemelen Arapkirli, bu iki dersi İzmirli İsmail Hakkı'nın Fakülte Reisliği görevinden ötürü ona vekâleten deruhte etmiştir.

²¹ Er, *İstanbul Dârü'l-Fünûn İlähiyât Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları*, s. 18, 25; Hatiboğlu, adı geçen giriş yazısı, s. 16–17, 4 no'lu dipnot.

B. *Usûlu'l-Hadîs*'in İçeriği

Hüseyin Avni Arapkırlı'nın *Usûlu'l-Hadîs* adlı eseri, Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi hadîs tarihi derslerinde 'imlâ' ettiği ders notlarından meydana gelmiştir.

Arapkırlı, *Usûlu'l-Hadîs*'te ele aldığı konuları kısa ve özlü cümlelerle, ezberlenebilecek bir üslupla yazmıştır. Ders takrirlerinden oluşan eser, bu özellikleriyle hadîs dersi imtihanları için hazırlanmış bir görüntü arz etmektedir.

Elyazması ders notlarının yer aldığı "defter" in numarasız olan ilk sayfasındaki ve 42. Sayfasındaki 'صاحب الخلاصة', 'الخلاصة في معرفة الحديث', 'صاحب الخلاصة' şeklindeki kitap atıfları, Arapkırlı'nın, *Usûlu'l-Hadîs* adlı bu ders notlarını et-Tîbî'nin (763/1353) *el-Hulâsa fî Usûli'l-Hadîs (el-Hulâsa fî Ma'rifeti'l-Hadîs)* adlı kitabından hazırladığı kanaatini oluştursa da,²² gerçekte sadece et-Tîbî'nin *el-Hulâsa*'sından değil; büyük ölçüde Birgivi'nin (981/1573) *Risâle fî Usûli'l-Hadîs* ve bu metnin Dâvûd el-Kârsî (Dâvûd-i Karsî)'ye ait (1169/1756) *Şerhu Dâvûd el-Karsî 'alâ Metni Usûli'l-Hadîs li'l-Birgivi* adlı eseriyle, kısmen en-Nevevî'nin (676/1277) *et-Takrîb ve't-Teysîr li-Ma'rifeti Süneni'l-Beşîri'n-Nezîr fî Usûli'l-Hadîs*'i ve İbn Hacer'in (852/1449) *Nüzhetü'n-Nazar Şerhu Nuhbeti'l-Fiker*'inden istifade ederek hazırlamıştır. Arapkırlı'nın bu ders notları, gerek tertip ve gerekse içerik olarak Birgivi'nin ve Dâvûd-i Kârsî'nin eserlerini esas almış olması nedeniyle, Birgivi'nin ve Dâvûd-i Karsî'nin özeti olarak kabul edilebilir.

Arapkırlı, ders notlarının yer aldığı 'defter' in numarasız olan ilk sayfasında en üst satırda, *Sahîh-i Buhârî* nüshalarından sağlam/güvenilir bir metin tesis eden el-Yûnîni'nin (701/1301) meydana getirdiği nüshada Buhârî nüshaları için kullandığı remizleri (rumuz)²³ el-Kastallâni'nin (923/1517) *İrşâdü's-Sârî li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* adlı kitabından naklen göstermiştir.

Arapkırlı, ders notlarının numarasız olan ilk sayfasında et-Tîbî'nin *el-Hulâsa*'sından²⁴ naklen hadîs tahdîsi karşılığında ücret alınıp alınamayacağı ile ilgili tartışmayı ve tâbiin neslinin yaşça büyük olanlarından (kibâr-ı tâbiin) fukahâ-i seb'anın isimlerini düzyazı ve beyit olarak vermiştir.

²² Hatiboğlu'nun, "Eser, hadîs istihlâhlarının kısa açıklamalarını ihtiva etmekte olup, Tıybî'nin *el-Hulâsa fî usûli'l-hadîs*'inden istifade edilerek yazılmıştır" sözü (bkz. adı geçen giriş yazısı, s. 16-17, 4 no'lu dipnot), ders notlarının kaynaklarının tam olarak tespit edilmeden ve söz konusu elyazmaya ilk bakışta yapılan bir değerlendirmedir. Zira yaptığımız mukayese sonuçlarına göre Arapkırlı, et-Tîbî'ye, *el-Hulâsa* kısaltmasıyla birkaç kez atıfta bulunmuşsa da; bu ders notlarını et-Tîbî'nin *el-Hulâsa*'sından değil; büyük ölçüde Dâvûd-i Karsî'ye ait *Şerhu Dâvûd el-Karsî 'alâ Metni Usûli'l-Hadîs li'l-Birgivi*'sinden, kısmen de Birgivi'nin *Risâle fî Usûli'l-Hadîs*'inden yararlanarak kaleme almıştır.

²³ el-Yûnîni, Ebû Zerr (434/1043) nüshası için ۵, Asîlî (392/1002) nüshası için ۵, İbn Asâkir ed-Dîmaşkî (571/1176) nüshası için ۵, Ebu'l-Vakt (553/1158) nüshası için ۵ rumuzunu kullanmıştır (bkz. Kandemir, "el-Câmi'u's-Sahîh", *DİA*, VII, s. 117.

²⁴ bkz. et-Tîbî, *el-Hulâsa fî Usûli'l-Hadîs*, s. 93.

Ders notlarının iki numaralı sayfasında ilmu usûlü'l-hadîs'in ve ilmu furûü'l-hadîs'in tanımları, konuları, amaçları, hadîsin sözlük ve istilâh anlamları, takrîr-i resûl'ün anlamını; sünnet, haber ve eser kelimelerinin tarifleri ve aralarındaki farkı anlatmıştır.

Ders notlarının dört numaralı sayfasında sahâbî, tabîi, muhadram, selef, sened, isnâd, râvî, muharric, musannif, muhaddis, hâfız, hüccet, hâkim, metnu'l-hadîs kavramlarının kısa tanımlarını verdikten sonra hadîsin, isnâdın bittiği yer (söyleyeni) itibariyle merfû', mevkûf ve maktû' olarak üçe ayrıldığını belirterek, merfû' kavramını ele almıştır.

Ders notlarının altı numaralı sayfasında sarâhaten merfû', hükmen merfû', mevkûf, maktû', muttasıl, munkatî', muallak ve mürsel kavramlarının tanımlarını vermiştir.

Ders notlarının sekiz numaralı sayfasında ve on numaralı sayfanın yarısında mürsel ile ilgili tartışmalara yer vermiştir. On numaralı sayfanın devamında mu'dal'ın ve müdellis'in tanımını verdikten sonra tedlîs ile ilgili tartışmalara ana hatlarıyla değinmiştir.

Ders notlarının on iki numaralı sayfasının ilk yarısında tedlîs konusuna devam etmiş; ardından müsned, muztarib istilâhlarını açıklamıştır.

Ders notlarının on dört numaralı sayfasında şâz, münker, ma'rûf, mahfûz, müdrec kavramlarını izah etmiş ve müdrec ile ilgili tartışmaları on altı numaralı sayfanın ortasına kadar olan kısımda kısaca sıralamış ve sayfanın sonunda muallak kavramının tarifini vermiştir.

Ders notlarının on sekiz numaralı sayfasında hadîsin, vasıfları itibariyle sahîh, hasen ve zayıf olmak üzere üçe ayrıldığını belirttikten sonra, sahîh ve hasen'in tariflerini ve çeşitlerini, zayıf'ın tanımını ve zayıf hadîsle ihticâc tartışmasını ele almıştır.

Ders notlarının yirmi numaralı sayfasından yirmi dört numaralı sayfanın yarısına kadar olan kısımda râvîlerin tenkid konuları olan 'metâ'in-i aşere'yi incelemiştir. Yirmi dört numaralı sayfanın devamında hadîsin, bize ulaşması itibariyle garîb, azîz, meşhûr, mütevâtir ve haber-i âhâd olmak üzere kısımlara ayrıldığını ifade etmiş ve yirmi altı numaralı sayfanın bitimine kadar bu istilâhları tanıtmıştır.

Ders notlarının yirmi sekiz numaralı sayfasında sahîh'i, sahîh hadîs il-tizâm eden kitaplar açısından ele alarak bunun yedi kısma ayrıldığını belirtmiştir. Bunların en üst derecesinde Buhârî ve Müslim'in ittifakla rivâyet ettiği hadîsler olduğunu, daha sonra sırasıyla; sadece Buhârî'nin, sadece Müslim'in, her ikisinin şartına uygun, sadece Buhârî'nin şartına uygun, sadece Müslim'in şartına uygun olarak rivâyet edilmiş olan, son olarak da Buhârî ve Müslim dışındaki hadîşçilerin rivâyet etmiş olduğu hadîslerin geldiğini belirtmiştir. Arapkirli bu konunun ardından sahâbî kavlinin tanımını ve hük-münü incelemiş ve müselsel'i örnekle açıklamıştır.

Ders notlarının otuz numaralı sayfasında mu‘an‘an ve müennen’in tanımlarını verdikten sonra mevzû‘ hadîsin tanımını, nasıl bilineceğini izah etmiş; otuz iki numaralı sayfada mevzû‘ ile ilgili diğer konuları ele almıştır.

Ders notlarının otuz dört numaralı sayfasında hangi konularda mevzû‘ hadîs bulunduğu ve mevzû‘ hadîs içeren bir kısım kitaplara işaret ettikten sonra muhtelifü‘l-hadîs ve i‘tibâr kavramlarını açıklamıştır.

Ders notlarının otuz altı numaralı sayfasında mütâbeât kavramını açıkladıktan sonra hadîs tedvîni ve tasnîfi konularına kısaca değinmiştir.

Ders notlarının otuz sekiz ve kırk numaralı sayfalarında Buhârî ve Müslim’in ‘tashîh’ şartlarını ve Buhârî’nin Müslim’e tercih edilmesinin sebeplerini açıklamıştır.

Ders notlarının kırk iki, kırk dört ve kırk altı numaralı sayfalarında Buhârî’nin eserini ne kadar zamanda tasnif ettiği, ihtiva ettiği hadîs sayısı; Buhârî’deki ta‘lîkât meselesiyle ilgili tartışmaları özet olarak vermiştir.

V. Hüseyin Avni Arapkirli’nin *Usûlü’l-Hadîs* Ders Notlarının Mehmed Şükrî’nin *Usûlü’l-Hadîs* Risâlesiyle Karşılaştırılması

Arapkirli’nin elyazması *Usûlü’l-Hadîs* ders notları ile Mehmed Şükrî’nin *Usûlü’l-Hadîs* risâlesi büyük ölçüde birbirinin aynı olduğu görülmekle birlikte; Arapkirli’nin elyazması *Usûlü’l-Hadîs* ders notlarında olup da Mehmed Şükrî’nin *Usûlü’l-Hadîs* risâlesinde bulunmayan ilave bilgiler/açıklamalarla karşılaşılmaktadır.

Arapkirli’nin ders notlarının numarasız olan ilk sayfasındaki et-Tîbî’nin *el-Hulâsa*’sından iktibas ettiği hadîs tahdîsi karşılığında ücret alınıp alınmayacağı ile ilgili tartışma ile tâbîin neslinin yaşça büyük olanlarından (kibâr-ı tabîin) fukahâ-i seb‘anın isimlerinin düzyazı ve beyit olarak verildiği kısım; Mehmed Şükrî’nin *Usûlü’l-Hadîs* risâlesinde bulunmamaktadır.

Arapkirli’nin elyazması *Usûlü’l-Hadîs* ders notlarının alt başlıkları satır başlarında gösterilip, devamındaki satırlar ise içeriden başlatılarak verilmişken; Mehmed Şükrî’nin matbu *Usûlü’l-Hadîs* risâlesinde ise alt başlıklar, sayfa boyunca dikey bir çizgiyle ayrılan sağ kısımda, metin kısmı sol kısımda dizilmiştir. Ayrıca Mehmed Şükrî’nin matbu *Usûlü’l-Hadîs* risâlesinde alt başlıklar, soru edatlarıyla verilmiş olduğu halde Arapkirli’de soru edatları olmaksızın başlık halinde yazılmıştır.

Arapkirli’nin (numarasız) 44. sayfanın başından (وأما صاحب الفتح) itibaren (sayfanın son iki satırı) hariç; (numaralı) 46. sayfada yer alan ve hadîs ders notlarının sonu olan bir paragraflık kısma kadar Mehmed Şükrî’nin *Usûlü’l-Hadîs* risâlesinin 30. sayfasının ortasından, risâlenin bitimine kadar aynıdır. Arapkirli, mu‘allak hadîslerle ilgili bu iktibâsa, Mehmed Şükrî’den farklı ve ilave olarak iki satırlık örnek rivâyet vermiştir.

VI. Sonuç

Hüseyin Avni Arapkirli'nin *Usûlü'l-Hadîs* adlı eseri, Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi hadîs tarihi derslerinde 'imlâ' ettiği ders notlarından meydana gelmiştir. Kısa ve özlü cümlelerle, ezberlenebilecek bir üslupla yazılmış olan ders notları, bu özelliğiyle hadîs dersi imtihanları için hazırlanmış bir görüntü arz etmektedir. Arapkirli bu ders notlarını büyük ölçüde Birgivi'nin *Risâle fi Usûli'l-Hadîs*'i ve bu metnin Dâvûd-i Karsî'ye ait *Şerhu Dâvûd el-Karsi 'alâ Metni Usûli'l-Hadîs li'l-Birgivi* adlı eserine i'timad edilerek hazırlamıştır. Arapkirli, kısmen de et-Tîbî'nin *el-Hulâsa fi Usûli'l-Hadîs*'i (*el-Hulâsa fi Ma'rifeti'l-Hadîs*), en-Nevevî'nin *et-Takrîb ve't-Teysîr li-Ma'rifeti Süneni'l-Beşîri'n-Nezîr fi Usûli'l-Hadîs*'i ve İbn Hacer'in *Nüzhetü'n-Nazar Şerhu Nuhbeti'l-Fiker*'inden istifade etmiştir. Arapkirli, birçok alt başlığa ayrılmış olan kimi hadîs usûlü konularını, sistematik olarak tanıtmaya çalışmıştır. Günümüzde bu tür bir sistematik anlayışla hadîs usûlü konularını ve hadîs edebiyatını tanıtmada en güzel örnekleri Prof. Dr. İsmail Lütfi Çakan ortaya koymuştur.

İzmirli İsmail Hakkı'nın yayımlanan *Hadîs Tarihi*'nin ardından, Arapkirli'nin kaleme aldığı belirtilen, ancak henüz kimde/nerede olduğu tespit edilememiş olan *Târîh-i İlm-i Hadîs* adlı ders notlarının tanıtımı ve mümkünse neşrinin yapılması, Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi hadîs müfredatının netleşmesine önemli katkılar sağlayacaktır. Türk eğitim tarihinde yüksek din eğitimi açısından önemli bir yere sahip olan Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi'nin ilmî mirasının tanıtımı ve günümüze ulaşan (makale, kitap, ders notları vs.) eserlerin neşri, belli bir plan dâhilinde İstanbul Üniversitesi ve diğer ilgili kurumların (Millî Eğitim Bakanlığı ve Kültür Bakanlığı'nın) katkılarıyla yapılması isabetli olacaktır.

Arapkirli'nin elyazması *Usûlü'l-Hadîs* ders notları ile Mehmed Şükrî'nin matbu *Usûlü'l-Hadîs* risâlesi büyük ölçüde birbirinin aynı olmasına rağmen; Arapkirli'de bulunup da Mehmed Şükrî'de olmayan bilgiler/açıklamalar ile Mehmed Şükrî'nin matbu metninin daha tertipli olması; Arapkirli'nin *Usûlü'l-Hadîs* ders notlarının daha önce telif edilmiş olduğu; Mehmed Şükrî'nin matbu risâlesinin ise bu ders notlarından hareketle dizgisinin yapılarak neşredildiği kanaatini uyandırmaktadır.

Ek 1: Usûlü'l-Hadîs'in Metni

أصول الحديث أملّي في دار الفنون حسين عوني العربكري

اختلفوا في من أخذ على التحديث أجرا. فقال قوم لا يقبل رواياته وهو قول أحمد بن حنبل وإسحق بن راهويه وأبي حاتم الرازي كان ذلك يخرم المرءة عرفا ويترك إليه تهمة. ورخص في ذلك نعيم الفضل بن دكين وعلي بن عبد العزيز المكي وآخرون قياسا على أجره تعليم القرآن. وكان أبو الحسين بن الغفور يأخذ الأجره على الحديث. لأن الشيخ أبا إسحق الشرازي أفناه بجوازها. لكون أصحاب الحديث كانوا يمنعونه عن الكسب لعياله. الخلاصة. ومن أكابر التابعين الفقهاء السبعة ابن المسيب والقاسم بن محمد وعروة وخارج بن زيد وأبو سلمة بن عبد الرحمن وعبيد الله بن عبد الله عتية وسليمان بن يسار. وأنشدنا الشيخ فخر الدين المالكي التلميساني:

ألا كل من لا يقتدي بأئمة فقسّمته ضري عن الدين خارجة
فخذهم عبيد الله عروة قاسم سعيد أبو بكر سلميان خارجة
الخلاصة في معرفة الحديث

بسم الله الرحمن الرحيم

علم أصول الحديث: علم يعرف به أحوال الحديث والراوي من حيث القبول والرد. موضوعه: الحديث والراوي من حيث القبول والرد. غرضه: معرفة المقبول والمودود ليعمل بالمقبول ورد المردود. علم فروع الحديث: علم يعرف به نقل الحديث. وفسر بعضهم بقوله علم يعرف به أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم وأفعاله وأحواله. موضوعه: ذات النبي عليه الصلاة والسلام من حيث أنه نبي. غرضه: الفوز بسعادة الدارين. وكما أطلق آخر: يقال للأول علم الحديث دراية وللثاني علم الحديث رواية. الحديث: في اللغة بمعنى الحادث ضد القديم: ويستعمل في قليل الكلام وكثيره وهو في اصطلاح الحديث قول الرسول وفعله وتقديره عند الجمهور وعند البعض هذه الثلاثة من الصحابة والتابعين أيضا حديث.

ومعنى تقرير الرسول هو سكوته وتقريره عليه الصلاة والسلام حين فعل شخص فعلا وقال قولا وكذلك أو فعل أو قيل في غيبته واطلع عليه ولم يكره. والفرق بين السنة والخبر والأثر: إن هذه ثلاثة مرادفة للحديث عند الجمهور. وقال بعضهم الحديث ما جاء من النبي والخبر ما جاء من غير عليه الصلاة والسلام وقيل الخبر أعلم كالأثر قول الصحابة وقيل أقوال السلف من الصحابة والتابعين.

الصحابي: كل إنسان مؤمن رأى النبي ورآه النبي عليه الصلاة والسلام في حياته عند الأكثر وعند البخاري لا بد من الصحبة ولم ساعة وعند البعض لا بد من الصحبة ولو ساعة. التابعي: كل إنسان مؤمن رأى الصحابة ورآه الصحابة في حياته عند الأكثر المخضرم: الذي أدرك الجاهلية والإسلام وأسلم ولم ير النبي عليه الصلاة والسلام وهو من التابعين على الصحيح.

وقيل من الصحابة لرؤيته عليه الصلاة والسلام إياه ليلة الإسراء السلف: هم الصحابة والتابعون والخلف من بعد التابعين. السند والإسناد: رجال الحديث من الرواة والمخرجين عند الجمهور. الراوي: هو راوي الحديث من القرون الثلاثة أو دونهم وناقله بالإسناد المخرج: هو من خرج الحديث معننا وكتبه في كتابه كالبخاري والإمام مالك. وقيل من أخذ الأحاديث النبوية من أفواه الرجال. المصنف: من جمع الأحاديث النبوية من كتب المخرجين وألف كالسيوطي والراوي أعم. المحدث: من عرف غالب أصول الحديث وفروعه كالمفسر والفقهاء وغيرهما. الحافظ: من حفظ غالب أصول الحديث وفروعه وقيل من أحاط علمه لأنه ألف حديث. الحجة: من أحاط علمه بثلاثمائة ألف حديث.

الحاكم: من أحاط علمه بجميع الأحاديث المروية متنا وسندا وجرحا وتعديلا وتاريخا كالبخاري. متن الحديث: ما ينتهي إليه الإسناد من الكلام. يعني قول الرسول وفعله وتقريره. والحديث باعتبار ما ينتهي إليه الإسناد ثلاثة مفروع وموقوف ومقطوع. المرفوع: ما انتهى إلى النبي عليه الصلاة والسلام صريحا أو حكما.

المرفوع صريحا: ما أضافه إلى النبي عليه الصلاة والسلام صاحبي وغيره من تابعي أو مخرج أو مصنف أو غيرهم.

المرفوع حكما: ما نقل من الصحابة والتابعين من أمر معلوم إنه لا طريق للعقل في إدراكه غير مأخوذ من الإسرائيليات كأحوال الآخرة والأخبار عن أمور الماضية والآتية.

الموقوف: ما انتهى إلى الصحابة وللعقل في دركه سبيل.

المقطوع: ما نسب إلى التابعين وهو مما يدرك بالعقل.

ولهذه الثلاثة باعتبار السند قسمان: متصل ومنقطع.

المتصل: هو الذي لم يسقط من روايته شخص أصلا وقد يسمى هذا موصولا أيضا.

المنقطع: هو الذي سقط شخص من روايته. سواء من مبادئ السند أو وسطه أو آخره. وهذا هو المنقطع بالمعنى الأعم.

للمنقطع بالمعنى الأعم. خمسة أقسام معلق مرسل معضل منقطع بالمعنى الأخص مدلس.

المعلق: هو المنقطع الذي كان سقوط من مبادئ السند وأوائله. وهي طرف المخرج سواء كان الساقط واحدا أو أكثر. وبعضهم أطلق المعلق على ما حذف جميع سنده كقولنا قال النبي كذا أو فعل كذا الخ.

المرسل: هو المنقطع الذي كان السقوط من آخر السند فقط وهو طرف النبي صلى الله عليه وسلم. كقول التابعي قال النبي أو فعل أو قرر كذا.

هل المرسل مختص بالتابعي أو تكون من غيره قالوا المرسل ما رفعه التابعي مطلقا

وعند البعض ما رفعه تابعي كبير كقيس بن حازم وسعيد بن المسيب. والتابعي الصغير كالزهرى ويحيى بن سعيد النصارى.

وأما ما نسبه من دون التابعين فاختلّفوا في تسميته فقال الحاكم وغيره من أهل الحديث لا يسمى

مرسلا.

قالوا والمرسل يختص بالتابعين عن النبي عليه السلام فإن كان الساقط واحدا يسمى منقطعا وإن

كان اثنين متواليا أو أكثر يسمى معضلا.

هل يكون المرسل من الصحابي نعم منهم من يرسل كان عباس وابن زبير وغيرهما من أحداث

الصحابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لم يسمعه منه عليه الصلاة والسلام هل يحتج

بالمرسل نعم احتج به أبو حنيفة وومالك وأحمد في المشهور عنه خلافا للشافعي لكونه ضعيفا عنده

لكن إن اعتضد لمجيئه من وجه آخر مسندا احتج به كمراسيل سعيد بن المسيب.

والمرسل أربعة أقسام على ما قال فخر الإسلام: مرسل الصحابي، ومرسل القرن الثاني والثالث

ومرسل عدل كل عصر والرابع مرسل من وجه متصل من وجه آخر.

أي منها يقبل؟ أما مرسل الصحابي فمقبول بالإجماع وأما مرسل القرنين محجة عند الحنفية متى

روي عن عيسى بن أبان إنه فوق المسند.

وأما مرسل من دون هؤلاء فمختلف فيه.

وأما الإرسال من وجه والاتصال من وجه فقد رده بعض أهل الحديث بالاتصال بالانقطاع.
لكن عامتهم قالوا إن الانقطاع يجعل عضوا بالاتصال.

فما بال أبي حنيفة، قبل المراسيل مخالفا لجمهور المحدثين. قيل إنه رحمه الله تمسك في قبوله
بالإجماع والدليل المعقول.

ما الإجماع فاتفاق الصحابة على قبول المراسيل حيث اتفقوا على قبول روايات ابن عباس مع
أنه لم يسمع من النبي عليه الصلاة والسلام إلا أربعة أحاديث لصغر سنه كذا ذكره الغزالي.

وأما المعقول فهو أن كلامه رحمه الله في إرسال من لو أسند عن غيره قبل.

ولا يظن به الكذب على فلان لا يظن به الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم أولى.

والمعتاد من الأمر أن العدل إذا وضح له الطريق واستبان له الإسناد طوى الأمر واعتمد عليه
وحكم بشوته فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم. وإذا لم يتضح له الأمر نسبه إلى من سمعه
ليحمله ما تحمل عنه. فعمد أصحاب ظاهر الحديث فردوا أقوى الأمرين. وفيه تعطيل كثير من
السنن.

وإنما أخر الحنفية المرسل مع ما ذكروا فيه عن المشهور. لأن ما ذكروا ضرب مزية للمراسيل
بالإجتهد فلم يجز النسخ بمثله بخلاف المتواتر والمشهور. كل هذا من البزدوي.

المعضل وهو المنقطع الذي كان الساقط فيه متعددا متواليا من أي موضع كان.

والمنقطع بالمعنى الأخص هو الذي كان الساقط واحدا وأكثر لكن لم يكن متواليا بل من
مواضع متعددة.

والمدلس هو الذي يترك الرواي في الرواية شيخه ويروي عن شيخ فوقه وهو لم يسمع منه وهو
مكروه إلا لغرض صحيح والتدليس يكون على ثلاث صور

أحدهما تدليس في الإسناد وهو أن يسقط الراوي شيخه ويرتقي إلى شيخ شيخه أو من فوقه
موهما بالاتصال ومن حقه أن يقول عن فلان أو قال فلان أو حدثنا ونحوه فإن علمه أنه لم يسمعه
يكون كذبا لا مدلسا. وهذا العمل يكون تدليسا إن عاصر المدلس من روى عنه أو لقيه ولم يسمع
منه ما دلسه ولا يكون منقطعا.

الثاني تدليس التسوية بأن يسقط ضعيفا بين الثقتين ويسوي الإسناد كله ثقات وهو شر التدليس
وكان بقية بن الوليد أفعل الناس به وكان أعمش والثولي وغيرهما يفعلون هذا النوع.

وثالثها تدليس الشيوخ وهو أن يروي عن شيخ حديث سمعه فيسميه أو يكتبه أو ينسبه أو يصفه
بما لا يعرف به لكي لا يعرف وهذا جائز أن لتبقي الطالب.

هل يقبل حديث المدلس العدل. اختلفوا في قبوله فقال فريق لا يقبل مطلقا لكن الصحيح على

ما قال صاحب الخلاصة التفصيل فما رواه بلفظ محتمل لم يتبين فيه السماع فحكمه حكم المرسل. وأنواعه كالمنقطع والمضطرب. وما رواه بلفظ مبين للاتصال كسمعت وأخبرنا وأمثاله فهو مقبول محتج به.

هل في الصحيحين منه شيء نعم فيهما وفي غيرهما من الكتب من الضرب الذي تقتضي السماع كثير جدا ويفعل هذا قتادة وأعمش وسفيان وهيثم وغيرهم وهذا التدليس ليس كذبا قال النووي ما كان في الصحيحين وسائر الصحاح من التدليس بعن فمحمول على السماع من جهة أخرى.

والمرفوع له قسمان متصل وغير متصل وللمرفوع المتصل تسمية أخرى يسمى مسندا والمسند قد يجيء بمعنى الكتاب الذي جمع فيه ما أسنده الصحابي كمسند أحمد بن حنبل وبعضهم كالخطيب ومن تبعه يطلقون المسند على الموقوف والمقطوع المتصلين وبعضهم كابن عبد البر ومن تبعه يسمون المفروع مطلقا مسندا لكن المشهور هو الأول المضطرب ما وقع في إسناده أو متنه اختلاف بتقديم أو تأخير أو زيادة أو نقصان أو إبدال راو مكان راو آخر أو إبدال متن مكان متن آخر.

هل يتحقق الإضطراب بمجرد الإختلاف. لا بد إذا تساوت الرويتان. فإن ترجحت إحداها بوجه من وجوه الترجيح بأن يكون رواه أحفظ أو أكثر صحة للمروي عنه أو غير ذلك فالحكم للراجح ولا يكون حينئذ مضطربا. والمرجوح شاذ أو منكر.

من أقسام الحديث الشاذ والمنكر والمعلل.

الشاذ ما روي مخالفا لما رواه الثقة فإن لم يكن رواه ثقة فهو شاذ مردود.

ولا ينظر بلا أسباب الترجيح فالراجح محفوظ والمرجوح شاذ مقبول.

المنكر هو الذي رواه راو ضعيف مخالفا لما رواه راو ضعيف آخر لكن ضعيف الثاني من

ضعف الأول فيرجح الثاني على الأول.

المعروف مقابل المنكر فالمنكر والمعروف كلاهما ضعيفان وإن كان الضعف في المنكر أكثر

منه في المعروف كيف الترجيح بين الشاذ والمنكر والمحمول والمعروف.

الشاذ والمنكر مرجوحان والمحمول والمعروف راجحان.

المدرج. الحديث الذي أدرج الراوي كلامه بين ألفاظه وهذا إن لغرض صحيح كيان مجمل

وجائز وإلا فلا.

وللمدرج ثلاثة أقسام على ما بينه صاحب الخلاصة أحدهما ما أدرج في كلام بعض رواه

فيرويه من بعده متصلا يتوهم إنه من الحديث مثاله ما رواه ابن مسعود أن الرسول الله قال قل

أتحيات إلى قوله وأشهد أن محمداً رسول الله فرواه أبو خيثمة عن الحسن بن العرو فأدرج قول ابن مسعود فإذا قلت هذا فقد قضيت صلاتك والدليل عليه اتفاق الحسين الجعفي وابن عجلان وغيرهما في رواياتهم عن ابن الحر على ترك هذا الكلام.

وثانيها أن يكون عنده متنان بإسنادين فيرويهما بأحدهما مثاله رواية سعيد بن أبي مریم عن مالك عن الزهر عن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تبأغضوا ولا تحاسدوا ولا تدابروا ولا تنافسوا وقوله لا تنافسوا أدرجه ابن أبي مریم من متن حديث آخر رواه مالك.

عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي الهريرة وفيه ولا تجسسوا ولا تنافسوا ولا تحاسدوا أو أن يكون عنده طرف من متن بسند شيخ غير سند المتن عنه يرويها الراوي عنه بسند واحد فيلزم إدراج بعض الحديث في بعض من سند واحد والحال أن للحديث إسنادين مثاله حديث ابن عيينة عن عاصم بن كليب عن أبيه عن وائل بن حجر في صفة صلاة الرسول الله وفي آخره إنه جاء في الشتاء فرآه يزفون أيديهم من تحت الثياب والصواب رواية من روى عن عاصم بن كليب بهذا الإسناد صفة الصلاة خاصة وفصل ذكر رفع الأيد عنه فرواه عن عاصم عن عبد الجبار عن بعض أهله عن وائل بن حجر والفرق بين هذا الوجه والأول إن للأول متنين بإسنادين فيدرج أحدهما في الآخر وإن هذا متن واحد ولو إسنادان عن شيخ واحد فيرويه عنه بإسناد واحد وليعرف كونه متنا واحداً بإسناد آخر غير هذين الإسنادين.

وثالثها أن يسمع حديثاً من جماعة مختلفين في سنده أو متنه فيرويه عنهم على الاتفاق ولا يذكر الاختلاف.

وحكم المدرج تعمد كل واحد من هذه الثلاثة حرام ويدرك المدرج بأربعة أشياء بورود رواية مفصلة للمقدار المدرج مما أدرج فيه وبتنصيب الأئمة وبتنصيب الراوي باستحالة كون النبي عليه الصلاة والسلام يقول ذلك.

وزاد الأصقلاني أقسام المدرج إلى الثمانية كما بين في موضعه.

والمعلل ما فيه علله وأسباب قادحة في صحته ويعرفها أهل الحذاقة والمهارة في علم الحديث دراية ورواية كمخالفة راو ذلك لغيره ممن حفظ منه وأضببط وأكثر عدداً.

وكتفرده وعدم المتابعة عليه مع قرائن تنبه على وهمه في وصل إرسال أو رفع موقوف أو إدراج

حديث في حديث أو لفظ أو جملة ليست من الحديث.

واللحديث باعتبار صفته يعني باعتبار الأوصاف الصحة وغيرها ثلاثة أقسام صحيح وحسن

وضعيف.

فالصحيح: هو الذي ثبت بنقل عدل ضابط متصل سنده إلى المنتهى والصحيح على قسمين،

صحيح لذاته وصحيح لغيره.

والصحيح لذاته ما كانت فيه صفة العدالة والضبط والاتصال على وجه الكامل.

والصحيح لغيره ما كانت في تلك الصفات نوع قصور ونقصان إلا أنهما أخبروا لكثرة الطرق أو

غيرها كإعتقاده بحديث صحيح.

الحسن لذاته هو الذي لم ينجر نقصان صفات راويه بمثل كثرة الطرق وغيرها هذا هو المشهور.

وأما عند التحقيق فأن القصور في الحسن لذاته ليس إلا في الضبط دون باقيه.

ومعنى قول البعض حديث حسن صحيح إنه حسن بإسناد صحيح آخر يعني إذا روي بإسنادين.

أحدهما يقتضي الصحة والآخر يقتضي الحسن يقول المحدث هكذا أي حسن صحيح.

والحسن لغيره هو الحديث الضعيف الذي أخبر ضعفه بكثرة الطرق أو الذي كان النقصان في

جميع الصفات من العدالة والضبط والاتصال.

والضعيف هو الذي لم يجمع شروط الصحة أو الحسن مطلقا يعني لم يثبت بنقل عدل ضابط

متصلا سنده إلى المنتهى.

هل يحتج بالحسن كالصحيح ، نعم يحتج به في جميع الأحكام والاعتقادات وفضائل الأعمال.

هل يجوز الاحتجاج بالضعيف لا ولكن يعمل به في فضائل الأعمال والمواظ لا الأحكام

والعقائد عند الجمهور.

وقيل كونه به مطلقا وقيل في الأحكام إذا كان فيه احتياط.

كيف يروى الحديث على وجه الحسن. الأحسن في رواية الصحيح الحسن أو يروى بصيغة

الجزم كروى فلان وقال فلان.

وفي الضعيف بصيغة التمرىض كقيل وروي.

العدالة، العدالة في الاصطلاح ملكة تحمل صاحبها إلى ملازمة التقوى والمروءة.

التقوى عند الشرع صيانة النفس عما تستحق به العقوبة من فعل أو ترك.

والمراد بالتقوى ههنا الاجتناب عن الأعمال السيئة من الشرك والفسق والبدعة.

هل يشترط في التقوى اجتناب الصغائر؟ لا يشترط على المختار إلا إذا كان الإقدام عليها على

وجه الإصرار فإنه كبيرة.

والمروءة ، التنزه عن الأفعال الخسيسة كالأكل والشرب في السوق والبول في الشارع وصحبة

الأراذل واللعب مع الصبيان وكثرة الضحك وأمثالها.

والفرق بين عدل الرواية والشهادة، إن الأول أعم من عدل الشهادة لشموله العبد دون الثاني.

الضبط أن يحفظ الراوي مسموعه ومرويه في صدره بالحفظ أو كتابه بالتصحيح عن الفوات

والاختلال بحيث يتمكن استحضاره متى شاء .

وشرط العدالة العقل الكامل في عدالة الرواية والعقل الكامل والولاية في عدالة الشهادة وللطعن في العدالة خمسة أوجه. كذب الراوي واتهامه به وفسقه وجهاته وكونه مبتدعا ومعنى كذب الراوي كونه ثابت الكذب قصدا في الحديث النبوي ولو في حديث واحد فالراوي مطعون وحديثه موضوع مصنوع ومختلق.

هل يقبل حديث المتعمد بالكذب ان تاب قال لا يقبل وهو قول الجمهور. ولو في حديث واحد في مدة عمره. وإن تاب وحسن حاله وقيل كشهادته بعد التوبة.

ومعنى اتهام الراوي بالكذب، كونه معروفا ومشهورا بالكذب في الاقوال ولم يثبت كذبه في الحديث النبوي.

ماذا يقال لحديث مطعون بالاتهام بالكذب يسمى متروكا ولا يحتج به أصلا ولا يسمع حديثه إلا أن تاب وأصلح وظهر آثار الصلاح عليه.

وفسق الراوي فسقه في العمليات لا في الاعتقادات فإنه داخل في البدعة وكذبه دخل في الفسق إلا أنه يذكر مستقلا لكونه أشد ولكون حكمه مبينا.

ومعنى جهالته أن لا يكون اسمه معلوما عند الثقات وهو سبب لطعنه لأنه لا يعلم أنه ثقة أو لا. كأن يقال أخرج رجل أو روى شيخ.

ويسمى للحديث الذي رواه مجهول مبهما. وهو غير مقبول عند الجمهور في العقائد والأحكام إلا إذا كان صحابيا فإن الصحابة كلهم عدول.

ومعنى بدعة الراوي، كونه معتقدا بشيء على ما هو معروف من النبي عليه السلام بنوع شبهته صحيحة وتأويل صحيح.

هل يقبل حديث المبتدع، الصحيح أنه لا يقبل بل هو مردود تورعا إلا أن فيه أربعة أقوال قيل:

يقبل من غير الداعي إلى بدعته وهو قول الأكثر. وقيل من غير المستحل للكذب لنصرة مذهبه. وقيل يقبل مطلقا وقيل لا يقبل مطلقا. ومراد القائمين بالقبول في فضائل الأعمال لا غير.

والطعن المتعلق بالضبط، له وجوه خمسة أيضا فرط الغفلة وكثرة الغلط ومخالفة الثقات والوهم

وسوء الحفظ

وفرط الغفلة، غفلته في سماع الحديث وتحمله

وكثرة الغلط، غلظه في سماع الحديث وأدائه. فهما متقاربان. فحديثهما مردود في العقائد

والأحكام

وليس لحديثهما اسم مخصوص عند المحدثين.

ومعنى مخالفة الثقات وهو أن يخالف الثقات إما في الأسناد أو المتن وهما إما بالأضطرار أو بالإدراج أو غيرهما.

وهي توجب الشذوذ بعدم الضبط والحفظ وعدم صيانة عن التغيير والتبديل هل ذلك مقبول أم مطعون.

مطعون عن الأكثر وعند بعض المحققين فهي ليس بطعن فلذلك توجد في الصحاح. ومعنى وهم الراوي. أن يكون بناء روايته على توهمه وذلك يكون في الإسناد غالباً وفي المتن نادراً والاطلاع عليه من أغمض علوم الحديث وأدقها. بل لا يمكن إلا لمن حفظ الأسانيد والامتون.. ومعنى سوء الحفظ أن لا يكون صوابه غالباً على خطأه أو لا يكون حفظه أكثر من سهوه ونسيانه ويقال كمثل هذا الراوي المختلط.

وسبب اختلاطه فساد العقل وعدم انتظام الفعل والقول. إما بحرق أو ضرر أو مرض أو غيرها. ما اسم حديثه، وهل قبل؟ قيل ليس لحديثه اسم خاص ولا يقبل بل مردود أو متوقف الحديث باعتبار وصوله إلينا أربعة أقسام، غريب عزيز مشهور متواتر والغريب يسمى فرداً.

الغريب ما كان واحداً في جميع المواضع أو بعضها. والعزيز ما يرويه اثنان في كل موضع أو في موضع واحد مع كون الراوي في سائر المواضع أكثر من اثنين لا أقل.

والعزيز له قسمان. عزيز صريحا وعزيز ضمنا.

والعزيز الصريح بأن يروي اثنان عن اثنين إلى المنتهى.

والعزيز الضمني بأن يروي اثنان في موضع وفي سائر المواضع أكثر منها إلى المنتهى.

والفرق بين الغريب والفرد إنهما مترادفاً لغة واصطلاحاً إلا أن الأول أكثر في الفرد النسبي والثاني في الفرد المطلق.

الفرد المطلق ما كان الراوي واحداً في جميع المواضع بأن يروي واحد عن واحد إلى المنتهى. والفرد النسبي ما كان الراوي واحداً في موضع واحد مع كونه في سائر المواضع أكثر من واحد لا أقل هل تنافي الغرابة الصحة لا تنافي الصحة لكون أحاد رجاله ثقة.

قال ابن حجر الغريب يجتمع مع الحسن والضعيف والمرفوع وأخويه.

هل للغريب إطلاق آخر نعم قد يطلق ويراد به الشاذ الذي من أقسام المطعون كما أن الشاذ قد

يجيء بمعنى الغريب على معنى كون الراوي منفرداً.

والمشهور هو الذي كان روايته أكثر من اثنين في كل موضع ولم يصل إلى حد التواتر ويسمى مستفيضاً ويسمى مشهوراً ومستفيضاً لوضوحه لكون روايته أكثر من اثنين وانتشاره بين الرواة. هل لهذه الثلاثة تسمية أخرى بالنسبة إلى المتواتر نعم تسمى أخبار الآحاد. وخبر واحد هو الذي لم يجمع شروط التواتر وسميت هذه الثلاثة بأخبار الآحاد باعتبار إفادتها الظن كخبر واحد غالباً.

هل هذه الثلاثة مقبولة أم لا فيها مقبول ومردود وكلها تفيد غلبة الظن في ثبوتها عند المحققين والمتواتر ما كثرت روايته في كل موضع بحيث لا يجوز العقل تواطؤهم على الكذب عادة والمتواتر يفيد العلم الضروري عند الجمهور. وقيل الاستدلالي.

وللمتواتر شروط أربعة.

عدد كثير وإحالة العقل توافقه على الكذب ووجود الكثرة في كل موضع وكون مسند انتهائهم الحس كالروية والسماع.

ولا يوجد في سنده كافر.

وللصحيح أقسام آخر بالنظر إلى الكتب المدونة حيث قالوا إن للصحيح بالنظر إليها سبعة

أقسام.

أعلاها ما اتفق عليه شيخان ثم ما انفرد به البخاري ثم ما انفرد به مسلم ثم على شرطهما ثم ما على شرط البخاري.

ثم على ما شرط مسلم ثم ما عند غير الشيخين من بقية البتة.

قول الصحابي إنا نقول أو نفعل أو نرى من أي قسم من أقسام الحديث إن أضافه إلى عصر الرسول فهو مرفوع وإلا فموقوف عند الجمهور وقال بعضهم مرفوع مطلقاً وقال الآخر إن كان خفياً غالباً فموقوف وإلا فمرفوع وإن وقع مثل هذا من التابعي إن نسبه إلى زمن الصحابة فموقوف وإلا مقطوع وقولهم أمرنا أو نهينا بكذا أو من السنة مرفوع عند الجمهور وقيل موقوف وكذلك ذلك القول من التابعي.

كيف حال تفسير الصحابة تفسيرهم مرفوع فيما ليس للعقل فيه طريق كأسباب النزول وموقوف بالذي له سبيل وهكذا من التابعي.

والحديث المسلسل وما يتابع فيه رجال الإسناد عند روايته على صفة أو حالته أما في الراوي وصفته قولاً مثلاً كقوله سمعت فلاناً يقول سمعت فلاناً هكذا إلى المنتهى أو في الرواية كالمسلسل باتفاق أسماء الرواة وأسماء آبائهم أو كنهانهم وغير ذلك.

وأصح في حق قراءة سورة الصف هو مروى مسلسل عن عبد الله بن سلام قال قعدنا نفرًا من أصحاب الرسول فتذاكرنا فقلنا لو نعلم أي الأعمال أقرب إلى الله لعملناه فأنزل الله عز وجل سبحانه

ما في السموات وما في الأرض وهو العزيز الحكيم يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون. قال عبد الله بن سلام قرأها علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم.

الحديث المعنعن، هو الذي قيل في سنده فلان عن فلان من غير لفظ صريح بالسماع أو التحديث أو الإخبار.

أتى عن رواية مسمين معروفين وهو موصول عند الجمهور لكن بشرط لقاء المعنعنين الحديث المأئن قول الراوي حدثنا فلان أن فلانا قال.

الموضوع وهو الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويسمى المختلق

هل يجوز رواية الموضوع والعمل به؟

يحرم روايته مع العلم بأنه مختلق إلا مبينا بوضعه ولا يجوز العمل به مطلقا بخلاف غيره من

الأحاديث الضعيفة التي يحتمل صدقها.

وذهبت الكرامية والطائفة المبتدعة إلى جواز وضع الحديث في الترغيب والترهيب وهو خلاف

إجماع المسلمين الذين يعتمد بهم.

بأي شيء يعرف الموضوع، يعرف بإقرار واضعه أو بما ينزل منزلة إقراره ويفهم الوضع من قرينة

حال الراوي أو المروي.

فقد وضعت أحاديث طويلة يشهد بوضعها ركائة ألفاظها ومعانيها حتى روي عن الربيع ابن

الهيثم التابعي الجليل إنه قال إن للحديث ضوء كضوء النهار يعرف وظلمة كظلمة الليل تنكر.

أي صنف من الناس أجتزء على الوضع؟

الواضعون للحديث أصناف، منهم من وضع لعدم دينهم كالزنادقة ومنهم من وضع للإحتساب

كبعض المتعبدین ومنهم من وضع لفرط التعصب في مذهبه كبعض المقلدين. ومنهم من وضع

لمجرد التقرب من الرؤساء كقوم من السؤال والمكذبيين.....

يفقهون في الأسواق والمساجد فيضعون على رسول الله صلى الله عليه وسلم أحاديث بأسانيد

صحيحة قد حفظوها فيذكرون الموضوعات بتلك الأسانيد وغير ذلك.

وأعظهم ضررا قوم منتسبون إلى الزهد وضعوا الحديث احتسابا بزعمهم الباطل فيقبل الناس

موضوعاتهم ثقة بهم وركونا إليهم مثال المقر المتسك ما روي عن أبي عصمة نوح ابن أبي مريم

إنه قيل له من أين لك عن عكرمة عن ابن عباس في فضائل القرآن سورة؟ فقال إني رأيت الناس قد

أعرضوا عن القرآن واشتغلوا بفقهاء أبي حنيفة ومغازي محمد بن إسحاق فوضعت هذه الأحاديث

حسبة.

قال صاحب الخلاصة وهكذا حال الحديث الطويل الذي يروى عن أبي بن كعب عن النبي عليه

الصلاة والسلام في فضل القرآن سورة فسورة

بحث باحث عن مخرجه حتى انتهى إلى من اعترف بأنه وجماعته وضعوه وإن أثر الوضع ليين عليه ولقد أخطأ الواحدي المفسر وغيره من المفسرين كالكشاف والبيضاوي في إيداعهم في تفاسيرهم. ومثال الوضع للرؤساء ما وقع لغياث بن ابراهيم النخاعي حين دخل على المهدي فوجده يلعب بالحمام فساق في الحال إسنادا إلى النبي عليه الصلاة والسلام إنه قال لا سبق إلا في نصل أو خف أو حافر أو جناح فزاد في الحديث أو جناح فعرفه المهدي إنه كذب لأجله فأمر بذيح الحمام. كيف وضع الواضعون. بعضهم وضع كلاما من عند نفسه فروى بسند يحفظه وبعضهم أخذ كلام بعض الحكماء مثالا.

فرواه عن النبي عليه الصلاة والسلام وبعضهم غلط في وقع في شبهة الوضع من غير تعمد كما وقع الثابت بن موسى الزاهد في حديث من كثرت إلى الآخر قال في جامع الأصول دخل ثابت بن موسى الزاهد على شريك بن عبد الله القاضي.

والمستملي بين يديه وشريك يقول حدثنا أعمش عن أبي سفيان عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يذكر متن الحديث فلما نظر إلى ثابت قال من كثرت صلاته بالليل حسن وجهه بالنهار.

وإنما أراد بذلك ثابت بن موسى زهده وورعه فظن ثابت أنه روى الحديث مرفوعا بهذا الإسناد فكان ثابت يحدث به عن شريك عن الأعمش عن أبي سفيان عن جابر وليس بهذا الحديث أصل إلا من هذا الوجه.

هل في الأحاديث المروية في فضائل القرآن في البيضاوي صحيح، نعم سبعة منها صحيحة على ما ذكروا ما روي في سورة ياسين والدخان والواقعة والزلازل والكافرون والإخلاص والفلق وأما ما في التكاثر فأوله موضوع وآخره له شاهد في سنن الحاكم والبيهقي.

مختلف الحديث هو أن يوجد حديثان متضادان في المعنى بحسب الظاهر فيجمع بينهما بما ينفي التضاد كحديث لا عدو طيرة مع حديث فر من المجذوم إلخ وقد جمع بينهما بأن هذه الأمراض لا تعدي بطبعها ولكن يجعل الله في مخالطة المريض للصحيح سببا لإعدائه وقد يتخلف.

والاعتبار. في اصطلاح المحدثين هو النظر في حال الحديث هل تفرد به راويه أم لا وهو هو معروف أم لا أعني به التحري والاجتهاد في حال الإسناد ليطلع على المتابعات والشواهد فإذا روى حماد مثلا حديثا عن أيوب عن ابن سيرين عن أبي هريرة عن النبي عليه الصلاة والسلام ينظر هل رواه ثقة غير حماد عن أيوب أو عن ابن سيرين غير أيوب أو عن أبي هريرة غير ابن سيرين وعن النبي عليه الصلاة والسلام غير أبي هريرة فأى ذلك وجد علم أن له أصلا يرجع إليه فهذا النظر

والمتابعة عندهم هي أن يروي الحديث واحد متابع لواحد من سند الحديث مثلاً، إذا روى حماد حديثاً عن أيوب عن أبي سيرين عن أبي هريرة عن النبي ع م فالمتابعة أن يرويه عن أيوب غير حماد وعن ابن سيرين غير أيوب وعن أبي هريرة غير ابن سيرين وعن النبي عليه السلام غير أبي هريرة فكل واحد من هذه الأقسام يسمى متابعة وأعلها وأتمها الأولى وهي المتابعة لحماد في الرواية عن أيوب ثم ما بعدها على الترتيب وهي كثيرة في البخاري وقليلة في مسلم جدا

والشاهد عندهم هو أن يروي حديث آخر بمعناه الذي سبق وتسمى المتابعة شاهداً ولا عكس وإذا قالوا في نحو ما ذكر تفرد به أبو هريرة أو ابن سيرين أو أيوب أو حماد كان مشعراً بانتفاء وجوه المتابعات كلها.

وأول من أمر بتدوين الحديث وجمعه في الكتاب عمر بن عبد العزيز فإنه رحمه الله لما خاف اندراس الحديث النبوي كتب إلى أبي بكر بن محمد بن عمر بن حزم أن ينظر ما كان من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ويكتب ويجمعه كما روي في الموطأ. وأخرج أبو نعيم في تاريخ أصبهان عن عمر بن عبد العزيز إنه كتب إلى أهل الآفاق انظروا إلى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجمعوه. وكذلك أخرج البخاري معلقاً أمره في باب كيف يقبض العلم من كتاب العلم وأول من دون الأحاديث النبوية بعد أن لم تكن مدونة كما فصل في مقدمة الفتح الباري الربيع بن صبيح وسعيد بن أبي عروبة وغيرهما. وكان يصنفون كل باب على حدة إلى أن انتهى الأمر إلى كبار الطبقة الثالثة.

وصنف الإمام مالك الموطأ في المدينة. وعبد الملك بن جريح بمكة وعبد الرحمن الأوزاعي بالشام وسفيان الثوري بالكوفة وحماد بن سلمة بن دينار بالبصرة ثم تلاهم كثيرة من الأئمة في التصنيف. كل على حسب ما سنع له وانتهى إليه. أول من صنف في الصحيح المطلق الإمام البخاري ثم مسلم رحمهما الله وكتابهما أصح الكتب بعد كتاب الله العزيز. وأما قول الشافعي رحمه الله ما أعلم شيئاً بعد كتاب الله أصح من موطأ مالك فقبل وجود الكتابين.

شرط البخاري في صحيحه كما أنه لم ينقل عن واحد من الأئمة أنه قال إن شرطي في كتابي هذا شيء فلاني. كذلك لم ينقل من صاحبي الصحيحين أن شرطهما في صحيحهما شيء فلاني ولكن شرط كل واحد منهما إنما عرف من تتبع كتبهم. فشرط البخاري رحم الله في صحيحه أن يخرج الحديث المتفق على ثقة نقلية إلى الصحابي المشهور من غير إختلاف بين الثقة ويكون إسناده متصلاً غير مقطوع وإن كان للصحابي راويان فأكثر فحسن وإن لم يكن له إلا راو واحد إذا صح

الطريق إلى ذلك الراوي أخرجه قال العيني شرط فيه اتصال الإسناد في نقل ثقة عن ثقة من مبتداه إلى منتهاه من غير شذوذ ولا علة.

وكذلك شرط مسلم في صحيحه لكن البخاري اشترط من حيث الاتصال أن يكون الراوي قد ثبت له اللقاء بمن روى عنه ولو مرة.

وأما مسلم فاكتمى بمجرد المعاصرة وألزم البخاري بأنه يحتاج إلى ألا يقبل العنينة أصلاً. أجاب عنه ابن حجر بأن ما ألزمه به ليس بلازم. لأن الراوي إذا ثبت له اللقاء مرة لا يجري في روايته احتمال أن لا يكون قد سمع لأنه يلزم من جريانه أن يكون مدلساً. والمسألة مفروضة في غير المدلس.

أي الصحيحين أرجح عند العلماء. اتفق الجمهور من علماء الشرق والغرب على أن صحيح البخاري أرجح على صحيح مسلم. كيف. وقد قال أبو علي النيسابوري ما تحت أديم السماء أصح من كتاب مسلم. وكذلك فضله على البخاري بعض المغاربة. نعم. إلا أنه لم يصرح بكونه أرجح وأصح من صحيح البخاري لأنه إنما نفى وجود كتاب أصح من كتاب مسلم. إذ المنفى إنما هو ما تقتضيه صيغة أفعل من زيادة صحة في كتاب شارك كتاب مسلم في الصحة.

وما نقل عن بعض المغاربة إنه فضل صحيح مسلم على صحيح البخاري فمحمول على حسن الترتيب والوضع وجودة السياق ولم يفصح أحدهم أن ذلك راجع إلى الأصحية.

وسبب رجحان صحيح البخاري على مسلم على أنواع منها رجحانه من حيث العدالة والضبط كان الرجال الذين بكل ما فيه من رجال مسلم أكثر عدداً من الذين تكلم فيهم من رجال البخاري.

كان الذين انفرد فيهم البخاري أربعمئة وخمسة وثلاثون رجلاً والذين طعن فيهم منهم ثمانون رجلاً. وأما الذين انفرد بهم مسلم فستمائة وعشرون رجلاً ومطعونون منهم رجلاً مئة وستون رجلاً.

ومع هذا إن البخاري لم يكثر من إخراج حديثهم بل غالبهم من شيوخه. بخلاف مسلم. ولا شك أن المحدث أعرف بحديث شيوخه ممن تقدم عنهم.

ومنها رجحانه من حيث عدم الشذوذ والعلة. كان ما انتقد على البخاري من الأحاديث أقل عدداً ما انتقد على مسلم منها.

كان ما انتقد على البخاري خاصة ثمانون حديثاً. وما انتقد على مسلم خاصة مئة حيث قال البقاعي في النكت الوفية قال شيخنا إن الدارقطني ضعف من أحاديثهما مائتين وعشرة يختص البخاري بالثمانين واشترك في ثلاثين وانفرد مسلم بمائة.

في كم سنة صنف البخاري صحيحه وأين صنفه.

صنفه في ستة سنة ببخارى على قاله ابن طاهر أو بمكة على ما قاله ابن الجبير ومقدار الأحاديث

المسندة في البخاري سبعة آلاف

ومائتان وخمسة وسبعون حديث بالمكرر وبالحدفها نحو أربع آلاف حديث وقيل غير ذلك. سبب إيراد البخاري بعض الأحاديث معلقا على بعضها مع كونه موصولا في موضع آخر من صحيحه للاختصار وعلق بعضها وإن أسنده غيره للتمييز بين ما كان على شرطه في أصل كتابه وبين ما ليس كذلك قال صاحب الخلاصة أكثر البخاري من التعليق في صحيح وليس بخارج من قبيل الصحيح.

وإن كان على صورة المنقطع فقد يفعل البخاري ذلك لكون الحديث معروفا من جهة الثقات الذين علق عنهم أو لكونه ذكرا متصلا في موضع آخر من كتابه أو لسبب آخر لا لصحته خلل الإنقطاع. إنتهى.

قال القرطبي لا يعلق في كتابه إلا ما كان في نفسه صحيحا مسندا لكنه لم يسنده لايفرق بين ما كان على شرطه وبين ما ليس كذلك

وما ليس على شرطه فأورده بصيغتين صيغة الجزم وصيغة التمريض وكلامها صحيح.

قال صاحب الخلاصة قال ابن الصلاح وأما ما حذف سنده أو بعضه فيهما وهو كثير في تراجم البخاري قليلا جدا في صحيح مسلم كقوله في التيمم روى الليث بن سعد فما كان منه بصيغة الجزم مثال قال فلان وفعل وأمر وروى وذكر معروفا فهو منه حكم بصحته وما ليس بصيغة الجزم مثل روي عن فلان وذكر وحكي وقيل مجهولا فليس حكما بصحته ولكن إirاده في كتاب الصحيح مشعر بصيغة أصله إنتهى وما قال صاحب عمدة القارئ فقريب من هذا.

وأما صاحب الفتح الباري فصلها غاية التفصيل وخلصته هذا.

فالأحداث المعلقة فيه على قسمين معلق مرفوع ومعلق موقوف.

وأما المرفوع فعلى ثلاثة أقسام.

الأول ما أورده ههنا معلقا روما للاختصار فلا كلام فيه.

والثاني ما أورده في موضع آخر معلقا أيضا. والثالث ما لم يورده في موضع آخر.

مأذره معلقا في موضع آخر فهو على قسمين. قسم مذكور بصيغة الجزم. فهو منه شهادة على

صحته ممن علق عنه منه ملتحق بشرطه وسبب عدم وصله إخراجها ما يقوم مقامه لاستغناءه عن إيراد مستوفيا وإنما لم يهمله بل أورده معلقا لقصد الاختصار. أو عدم سمعه عن شيخه ومنه غير ملتحق بشرطه ولكن هو قد يكون صحيحا على شرط غيره وقد يكون حسنا صالحا للحجية. وقد يكون ضعيفا لكن لا من جهة القدح في رجاله بل من جهة انقطاع يسير في إسناده.

وقسم مذكور بصيغة التمريض فلاستفاء منه لصحة عن المضاف إليه لكن فيه ما هو صحيح وفيه

ماهو ليس بصحيح.

وأما ما لم يذكره في موضع آخر وذكره ههنا بصيغة التمريض فهو على أنحاء.

منه ما هو صحيح إلا أنه ليس على شرطه ومنه ما هو حسن ومنه ما هو ضعيف فرد لكن العمل

على موافقته لا جابر له وهو فيه قليل جدا

ومع هذا يتعقبه هو نفسه بالتضعيف.

مثاله ما قال في باب مكث الإمام في مصلاه من كتاب الأذان حيث قال يذكر عن الهيريرة رفعة

لا يتطوع الإمام في مكانه ولم يصح انتهى.

ويذكر عن سلمة بن الأكوع إن النبي قال يزدو ولو بشوكة. في إسناده نظر انتهى.

وأما المتعلقة الموقوفة فمنها ما ذكره بصيغة الجزم بما صح عنده وإن لم يكن على شرطه. ومنها

ما أورده بالتمريض بما كان فيه إسناده من ضعف أو انقطاع لكنه منجبر إما بمجيئه من وجه آخر أو

لشهرته عن من قاله.

Ek 2: Kaynakça

Sadık Albayrak, *Son Devrin İslâm Akademisi: Dar-ül-Hikmet-il İslâmiye Teşkilat ve Azaları*, İstanbul: İz Yayıncılık 1998.

Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, I-II, İstanbul: İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları 1996.

Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul: Dergâh Yayınları 1983.

Mehmet Ali Ayni, *Dârü'l-Fünûn Tarihi*, İstanbul: Yeni Matbaa 1927.

Abdullah Aydın, *Hadîs İstilahları Sözlüğü*, Timaş Yayınları İstanbul: 1987.

el-Beykûnî, *el-Manzumetü'l-Beykûniyye, Mecmûu Mühimmâti'l-Mütûn* içinde, Daru'l-Fikr, Kahire, 1369/1949

Birgivi, *Risâle fi Usûli'l-Hadîs*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul: 1326; *Usûlu Hadîs*, ter. ve şerh Talha Alp, Yasin Yayınevi, İstanbul: 1998

İsmail Lütfi Çakan, *Hadîs Edebiyatı*, M. Ü. İFAV Yayınları İstanbul: 1989

İsmail Lütfi Çakan, *Hadîs Usûlü*, İstanbul: MÜ İFAV Yayınları 1991.

Dâvûd-i Karsî, *Şerhu Dâvûd el-Karsî 'alâ Metni Usûli'l-Hadîs li'l-Birgivi*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul: 1326.

Dâvûd-i Karsî, *Şerhu Risâleti Usûli'l-Hadîs li'l-İmâm el-Birgivi, tah. Halil İbrahim Kutlay*, Amman: Ervika li'd-Dirâse ve'n-Neşr 1437/2016.

Özlem Demirtaş, *Son Dönem Kelamcılarında Arapkirli Hüseyin Avni ve İlm-i Kelam Adlı Eseri*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, MÜ Sosyal Bilimler Ens-

- titüsü, İstanbul 2003.
- Ebu'l-Ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, II-III, İstanbul 1966.
- Hamit Er, *İstanbul Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları*, İstanbul: Sosyal Bilimler Araştırma Merkezi İslâm Medeniyeti Vakfı, 1993
- Osman Nuri Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, I-V, İstanbul: Eser Neşriyat 1961.
- el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî Ma'rifeti Usûli İlmi'r-Rivâye*, Mısır: İbrâhîm Muhammed ed-Dimyâtî 2002.
- el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-İdâh li-mâ Utlika ve Uğlika min Mukaddimeti'bnî's-Salâh*, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye 1411/1991.
- İbn Hacer, *Nüzhütü'n-Nazar Şerhu Nuhbeti'l-Fiker*, tah. Salâh Muhammed 'Uveyda, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1409/1989.
- İbnu's-Salâh, *Ulûmi'l-Hadîs*, tah. Nüreddin İtr, Dimaşk: Dâru'l-Fikr 1404/1984.
- İbnü't-Türkmânî, *Müntehab fî Ulûmi'l-Hadîs (Muhtasarı Ulûmi'l-Hadîs)*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, no: 390, 54 vr.; Şehid Ali Paşa, no: 2762, 26 vr.
- İzmirli İsmail Hakkı, *Hadîs Tarihi*, tenkitli neşir: İbrahim Hatiboğlu, Osmanlı Hadis Araştırmaları, İstanbul: 2002.
- M. Yaşar Kandemir, "*el-Câmiu's-Sahîh*", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, III, s. 114-123, İstanbul: 1993.
- İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, C. 2, Risale Yayınları İstanbul: 1987.
- İsmail Kara, "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi -Temel Metinler-", *Gerçek Hayat*, İstanbul ts.
- el-Kâsimî, Muhammed Cemâlüddîn, *Kavâ'idü't-Tahdîs min Fünûni Mustalahi'l-Hadîs*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1399/1979.
- Muhammed b. Ca'fer Kettânî, *Hadîs Literatürü*, ter. Yusuf Özbek, İstanbul: İz Yayınları 1994.
- Talat Koçyiğit, *Hadîs İstilahları*, Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları 1985.
- Talat Koçyiğit, *İlmu Usuli'l-Hadîs veya İlmu Mustalahi'l-Hadîs*, AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, XVII, yıl, 1969, Ankara, 1971.
- Mehmed Şükrî, *Usûlü'l-Hadîs*, İstanbul: Matbaa-i Osmâniye 1326.
- en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-Teyisîr li-Ma'rifeti Süneni'l-Beşîri'n- Nezir fî Usûli'l-Hadîs*, tah. Abdullâh Ömer el-Bârûdî, Beyrut: Müessesetü'l- Kütübî's-Sekâfiyye 1406/1986.
- Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ'isü'l-Hasîs Şerhu İhtisârî Ulûmi'l-Hadîs*, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye 1408.
- Sinan Şengezer, *Arapkirli Hüseyin Avni ve Kelam İlmine Katkıları*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi SBE, Ankara 2008.
- Mahmûd et-Tahhân, *Teysîru Mustalahi'l-Hadîs*, ofset baskı, İstanbul: Dersaadet Kitabevi ts.

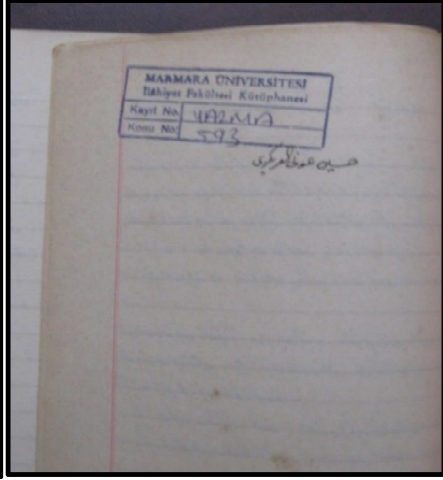
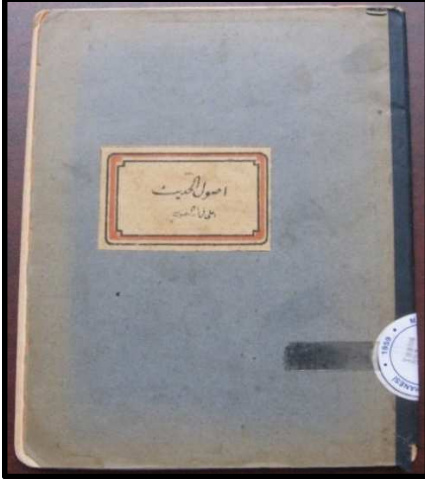
el-Hüseyin b. Abdillâh et-Tîbî, *el-Hülâsa fî Usûli'l-Hadîs*, tah. Subhî es-Sâmerrâî, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb 1985.

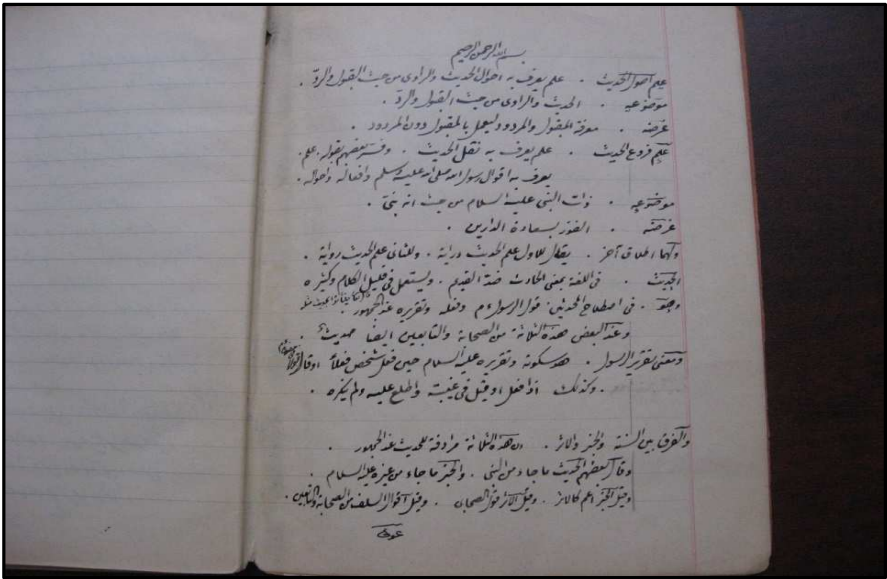
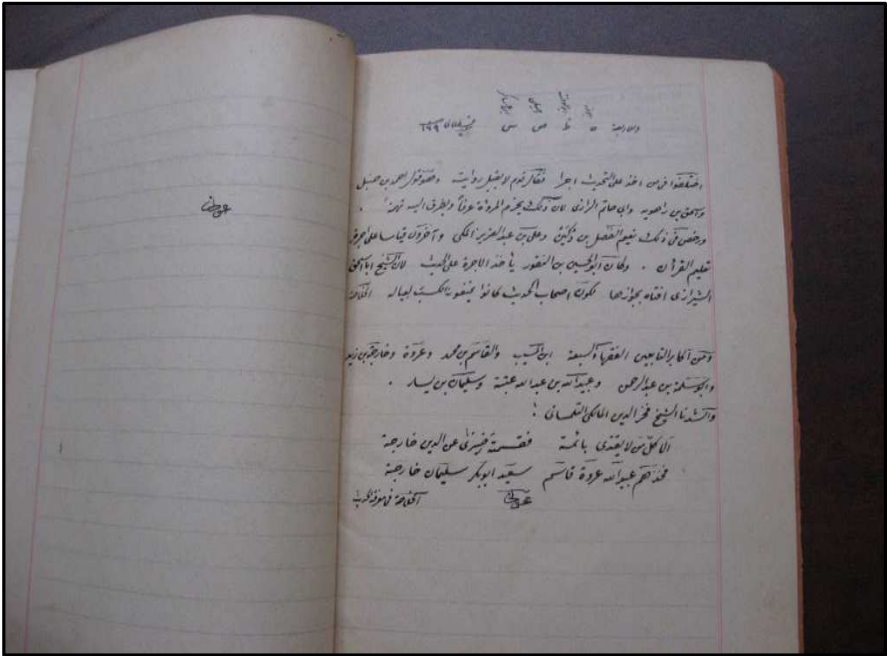
Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü*, TDV Yayınları Ankara 1992.

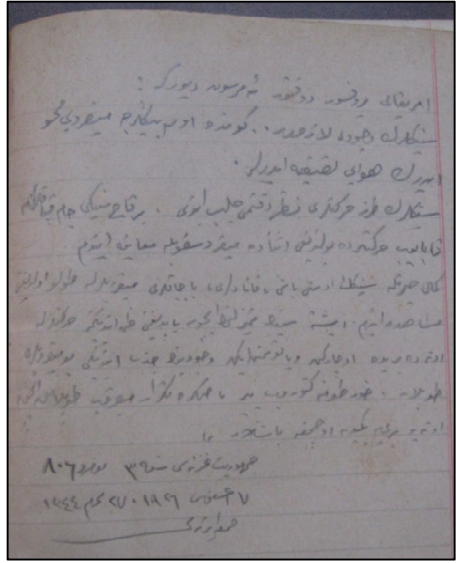
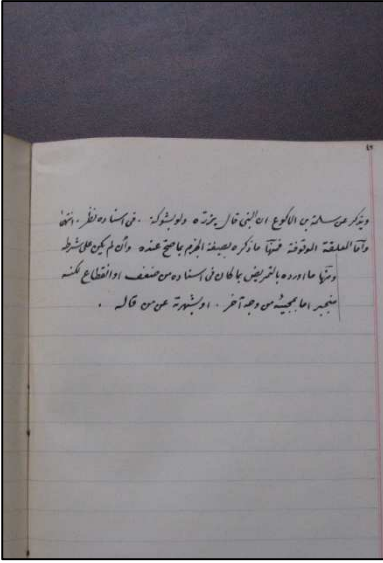
Mücteba Uğur, *Hadîs İlimleri Edebiyatı*, Ankara: TDV Yayınları 1996.

Metin Yurdagür, "Arapkirli Hüseyin Avni", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, III, s. 329-331, İstanbul: 1991.

Ek 3: Eserin Yazma Nüshasından Muhtelif Sayfalar







“Hüseyin Avni Arapkirli'nin Arapça Usûlü'l-Hadîs Elyazması Ders Notları”

Özet: Hadîs usûlü, hadîs ilminin dayandığı esasları inceleyen ve ilmu usûlü'l-hadîs, ilmu mustalahü'l-hadîs, mustalahü'l-hadîs, ulûmu'l-hadîs ve dirâyetü'l-hadîs olarak da adlandırılan ilim dalıdır. Hadîs usûlü, kabûl ve red yönleriyle, yani hangilerinin kabul edilip hangilerinin reddedilmesi gerektiği bakımından senedi ve metni (“hadîs”i) incelemektedir. Arapkirli Hüseyin Avni Karamehmedoğlu (1954), Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi'nde, 1926'dan fakültenin kapatıldığı 1933'e kadar hadîs ve hadîs tarihi derslerini okutmuştur. Hadîs usûlü konularının öğretimi, Fakülte müfredatında hadîs tarihi dersi içinde yapılmıştır. Arapkirli, hadîs usûlü derslerinde bizzat hazırlamış olduğu ve halen elyazması durumunda olan ders notlarını tkrir etmiştir. Arapkirli, bu ders notlarında, hadîs usûlü istilahlarını detaya inmeden, tamamen ders tkriri tarzında sunmaktadır. Eser, ilmu usûlü'l-hadîsin tanımı, konusu ve amacının sıralanmasının ardından sened ve metinle ilgili kavramlarla devam etmektedir.

Atıf: İsa AKALIN, “Hüseyin Avni Arapkirli'nin Arapça Usûlü'l-Hadîs Elyazması Ders Notları”, *Hadîs Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XV/2, 2017, ss. 115-143.

Keywords: Arapkirli, hadîs usûlü, hadîs, Dârü'l-Fünûn.

İsnad Dindendir

Abdüfettâh EBÛ GUDDE*

Çev. Kübra ÇAKMAK**

Allah Teâlâ, Muhammedî İslâm ümmetine birçok özellik ve ayrıcalık bahşetmiştir.*** Bizzat tertemiz din ve çeşitli ibadetler, mu'amelât, itaat ve hem kolay hem de ecri bol sevap kapılılarıyla ilgili olan bütün meseleler bu özellikler arasında yer almaktadır. Yine bu dine hizmet, dinî meselelerin nakledilmesi, tebliğ ve tedvîn edilmesi, kaydedilmesi ve ezberlenmesi de İslâm dininin ayırıcı özelliklerindedir. Her iki tarafta da azımsanmayacak özellikler mevcuttur. Burada sözümü Muhammedî ümmete ve dinine hizmet için has kılınan özelliklerden sadece birine hasredeceğim. Bu özellik de isnaddir.

Âlimler isnadı şöyle tanımlar: İsnad nakledeni söyleyerek sözü ona nispet ettiğinde 'sözü söyleyenine isnad ettim' ibaresinden masdardır [yani أسند fiilinin masdarıdır].****

Örneğin, İmâm Ebû Abdillâh el-Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Sahîh*'inde (I:201) ilim kitabında, Nebî sallallâhu aleyhi ve sellem'e yalan isnad eden kimsenin günahı babında (I:201) Mekki b. İbrâhîm bize tahdîs etti, o da Yezîd b. Ebû Ubeydillâh'tan -Seleme b. el-Ekva'ın azadlı kölesi-, o da Seleme'den bize tahdîs etti, dedi. Seleme şöyle demiştir: "Peygamber sallallahu aleyhi ve sellem'i şöyle derken işittim: Kim söylemediğim şeyi bana isnad ederse, Cehenem'deki yerine hazırlansın." şeklindeki sözü isnad diye isimlendirilir.

* Prof., Şam Üniversitesi, Şeria Fakültesi, 16 Şubat 1997 yılında vefat etmiştir. Hayatı için bkz. Ahmed Hamdi Yıldırım, "Abdüfettâh Ebû Gudde (1917-1997)", *İLAM Araştırma Dergisi*, 1997, cilt: II, sayı: 1, s. 199-202; Muhammet Beyler, "Abdüfettâh Ebû Gudde (9 Şevval 1417/17 Şubat 1997)", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2003, cilt: I, sayı: 1, s. 217-221; Ali Pekcan, "Abülfettâh Ebû Gudde (1917-1997)", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2005, sayı: 6 [Son Asır İslâm Hukukçuları Özel Sayısı], s. 575-584.

** Araştırma Görevlisi, Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, ZONGULDAK, kubracakmak16@hotmail.com

*** Yazarın çevirisini yaptığımız "el-İsnâd mine'd-dîn" isimli makalesi *Advâu's-Şerî'a Dergisi* (Suudi Arabistan), 1396/1976, ss. 44-65'te yayımlanmıştır.

**** Köşeli parantez içindeki ifadeler tarafımızdan eklenmiştir (çev.).

Buhârî'nin râvileri zikrettiği isnad zincirine de sened denilmektedir.

Âlimler isnadı hadis metninin tarikinin söylenmesi, senedi ise hadis metninin tarihi şeklinde tanımladılar. Sened, 'duvar veya herhangi bir şeye dayandığın yer' şeklindeki lügat manası dikkate alınarak [hadis] hafızların, hadisin sıhhatine ve za'fına hüküm vermede ona dayanmaları sebebiyle bu şekilde isimlendirilmiştir.

Bu örneğe göre isnad, senin ya da Buhârî'nin 'haddesenâ fülân, kâle haddesenâ fülân' demesidir. Sened ise hadis metninden önce zikredilen râvilerdir. Burada hadis metni, [Hz.] Peygamber'in (s.a.v.) "Kim söylemediğim şeyi bana..." sözüdür. Muhaddisler sened ve isnadın her ikisini başka yerlerde kullanmaktadırlar. Burada kastedilen mana, karinelerle anlaşılır.

Allâme Şeyh Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser* adlı eserinde (s. 25) şöyle demiştir: "İsnadın أسند/dayandırdı fiilinin masdarı olduğunu biliyorsun, bu sebeple ne tesniye ne de cem' yapılır. Çoğunlukla isnadla kastedilen senedir ve bu tesniye ve cem' yapılır. 'Bu hadisin iki senedi var' dersin. Ama 'bu hadisin أوتاد vezninde senedleri (أسناد) var' denilmez. Sanki sened manasındaki isnadın cem'inde, senedin cem'ini kullanmaya gerek duymuyorlar. Bazı lügatçiler senedin lügat manalarında da cem' yapılmadığını zikretmişlerdir."¹ Bitti.

İsnad bu ümmetin özelliklerinden, daha önce hiçbir ümmete verilmemiş değerli bir özelliktir. Dinde yüce bir konumdadır. İmâm Abdullâh İbnü'l-Mübârek şöyle demiştir: İsnad dindedir, şayet isnad olmasaydı, dileyen

¹ Şeyh el-Cezâirî'nin (rh.a.) ve bazı lügat âlimlerinin, lügat manasında 'sened'in 'esnâd/أسناد' şeklindeki çoğuluna karşı çıkmaları, temel lügat kitaplarındaki bilgilere muhaliftir. Nitekim İbn Düreyd'in *el-Cemhere* isimli eserinde (VI:266) "Sened dağın eteklerinden yukarı doğru karşına çıkan yamaçtır, çoğulu esnâd/أسناد'dır." ifadesi geçmektedir. ez-Zemahşerî'nin *Esâsü'l-belâğ'a*'sında ise sened hakkında şunlar geçmektedir: "Dağ ve vadinin yerden yüksek olan eteğinde konakladık. Bu toprağın ön tarafındaki yükseltidir. Çoğulu esnâd'dır." Sened hakkında aynı şeyler İbn Manzûr'un *Lisânü'l-Arab* isimli eserinde de mevcuttur. Müellif bunlara şu sözleri ilave etmiştir: "Çoğulu el-esnâd'dır. Bundan başka kırık çoğulu yapılmaz." Bitti. Bu alıntılar 'sened' lafzının istilâhî manası için temeldir.

el-Ezherî'nin *Tehzîbü'l-lüg'a*'sında ([X]II:364) ise şunlar gelmektedir: İbn Büzürç, sened, el-bisenin etekleri manasında olan 'esnâd'ın müfredidir, ifadelerini söyledi ve şu şiiri okudu:

"Eteklerinin rengi berrak olan cübbe Terziler ona hiç iğne batırmamış."

لم يضرب الخياط فيها بالإبر (جبة أسناد نقي لونها)

Bu açıklamaların tamamında 'sened'in çoğulu, birçok lügat manasına sahiptir. *Tâcu'l-arûs*'ta lügavî manalarda 'sened'in çoğulunun olmadığını savunan kişinin İbnü'l-A'râbî olduğu ifade edilmektedir. Büyük lügat âlimlerine ait yukarıda geçen sözlerin, İbnü'l-A'râbî'nin görüşüne muhalif olduğu ve hiçbir yoruma açık olmadığı kanaatindeyim. Allâme el-Cezâirî'nin, 'bu manzûr'un أوتاد vezninde senedleri (أسناد) olan bir hadistir, denilmez. Sanki onlar ihtiyaç duymazlar gibi...' ifadesinde tartışma vardır. Zira muhaddisler, kitaplarında أسناد/hadîs/senedleri olan hadis ya da هذه الأسناد/ bu senedlerle gelen hadis şeklinde ifadeler kullanmaktadırlar. Fakat hadis şerhi kitaplarında gördüğün gibi bu kullanımlar azdır. Allah en iyi bilendir.

dilediğini söylerdi. İmâm Abdullâh İbnü'l-Mübârek'ten gelen bu ifade, isnadın dindeki konumunun en müşahhas örneğidir.

İbnü'l-Mübârek ve diğer İmâmlardan isnadın dindeki yerini açıklayıcı birçok söz gelmiştir. Bunların hepsi isnadın önemini, faydalarını, özelliklerini, kaçınılmazlığını ve İslâmî ilimlerin özelliklerinden olduğunu göstermeye yöneliktir. Burada bütün bu sözlerin nakledilmesi, isnadın, dindeki konumunu tamamlayıcı ve tertemiz İslâm dini ve ilimlerinin tebliğindeki etkisini açıklayıcı olacaktır.

İmâm Mâlik (rh.a.) 'Doğrusu Kur'ân sana ve kavmine bir öğüttür.' ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: Bu, 'babam bana, dedem de ona tahdîs etti' diyen kişinin tefsiridir. [Yazar burada isnadın önemini vurgulamak üzere İmâm Mâlik'in, tefsirle ilgili meseleleri dahi isnadla naklettiğine bir örnek vermiştir.]

Abdullâh İbnü'l-Mübârek şöyle dedi: Dininin bilgisini isnadsız olarak talep eden kimsenin misali, çatıya merdivensiz çık[maya çalış]an kimsenin misali gibidir. Yine dedi ki: Bizimle o kavim arasında sütunlar vardır. Sütunlar derken isnadı, kavimle de ehl-i bidat ve onlara benzeyenleri kastediyor. Süfyan es-Sevrî (rh.a.) 'isnad müminin silahıdır, silahı yanında olmayınca ne ile savaşır' demiştir.

İmâm eş-Şâfi'î (rh.a.) ise şöyle demiştir: İsnadsız hadis talep eden kimsenin misali, gece odun toplayan kimsenin misali gibidir. İçinde yılan olan bir odun öbeği alır da anlamaz. Süfyan b. Uyeyne (rh.a.) de şöyle dedi: Bir gün ez-Zührî bana bir hadis tahdîs etti. Ben, bunu isnadsız ver, dedim. ez-Zührî de, sen çatıya merdivensiz çıkabilir misin, diye sordu.

el-Hâfız Bakıyye İbnü'l-Velîd el-Hımsî (rh.a.) şunu anlattı: Hammâd b. Zeyd ile birkaç hadis müzakere ettim. Hammâd, isnadı kastederek 'keşke kanatları da olsa ne güzel olurdu!' dedi. Başka bir âlim de 'isnadlar, hadislerin sütunları yani kendisiyle sabit oldukları ayaklardır' demiştir.

Hâfızlardan biri şöyle dedi: Dinini isnadsız olarak talep eden kimsenin misali, çatıya merdivensiz çık[maya çalış]an kimsenin misali gibidir. Nasıl olur da göğe ulaşır! İmâm el-Evzâî (rh.a.) de şöyle dedi: İlmin yok olması, isnadın yok olmasıdır. Hâfız Yezîd b. Züray' (rh.a.), 'her dinin süvarileri vardır, bu dinin süvarileri ise isnad ashabıdır' demiştir. Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin *Târihu Nîsâbü'r*'unda İshâk b. İbrâhîm el-Hanzalî'den -ki o İshâk b. Râhûye'dir-² rivayetle şöyle gelmiştir: Abdullâh b. Tâhir -Abbâsî döneminde

² Muhaddisler, bu hususta nakledegeldikleri şekliyle Râhûye lafzını ve Sibûyeh, Nefdüyeh, Amrûyeh gibi benzer kelimeleri 'vav'ın öncesindeki harfi damme, 'vav'ı da sükûn şeklinde söylemektedirler. Lügatçiler ve edebiyatçılar, kelime bakımından terkinbin aslına uyarak 'vav'ın öncesindeki harfi de 'vav'ı da fetha şeklinde kabul ederler. Allâme et-Tehânevî'nin *Kavâid fi ulûmi'l-hadis*'ine yaptığım ta'lîkte (s. 30) bunun ayrıntısına -istersen- bakabilirsin. Muhaddislerin burada ve ileride söyledikleri şekilde onların görüşlerine uygun olarak -ki bu konu muhaddislerin bir kısım ilimleriyle ilgilidir- bu hususa şekil verdim. Bunu bil!

Horasan emiriydi, 230 senesinde vefat etti- bana bir hadis sorduğunda o hadisi isnadsız olarak zikrettim. O da ‘isnadsız hadis rivayet etmek hastaların işindendir’ diyerek hadisin isnadını sordu. Sonra ‘isnad, Allah’tan Muhammed sallallah aleyhi ve sellem ümmetine bir şereftir’ dedi.

Hâfız Ebû Hâtim er-Râzî (rh.a.), ‘Allah’ın Adem’i [a.s.] yarattığından beri bu ümmet dışında hiçbir ümmette peygamberlerinin sözlerini, selevinin³ nesebini ezberleyen güvenilir kimseler olmadı.’ dedi. Bunun üzerine bir adam ona: ‘Ey Ebû Hâtim! Belki de bunlar aslı olmayan, sahih olmayan hadis rivayet etmişlerdir, dedi. Ebû Hâtim, ‘hadis âlimleri sahihi sakımden ayırıyorlardı. Onların bunu -zayıf hadisi- bilinmesi için rivayet etmeleri, hadisleri temiz ettikleri ve bu şekilde ezberlediklerini sonraki nesillere açıklamak içindir, demiştir.

İmâm Ebu’l-Abbâs Muhammed b. Abdurrahmân ed-Değûlî⁴ es-Serahsî şöyle dedi: Muhammed b. Hâtim b. el-Muzaffer’i⁵ şöyle derken işittim: Allah Teâlâ bu ümmeti isnadla şerefli ve üstün kılmıştır. Eski yeni hiçbir ümmette isnad yoktur. Ellerinde sahîfeler vardır. Kitaplarına kendi haberlerini karış-

³ Zerkânî’ye ait *Şerhu’l-mevâhibi’l-ledünniyye*’de (V:454) ve Abdülhay el-Leknevi’nin *el-Ecvibetü’l-fâdila*’sında (s. 24) (وَأَنسَابَ خَلْفِهِمْ....) şeklinde nakil olarak gelmiştir. Bu bir tahriftir. Bu sebeple bu nakli terk edip doğrusunu kaydederek buna işaret ettim.

⁴ O Hâfız, muhaddis, fakih Ebu’l-Abbâs Muhammed b. Abdurrahman ed-Değûlî es-Serahsî eş-Şâfi’î v. 325 (rh.a.)’dir. Nitekim ez-Zehabi’nin *Tezkiretü’l-huffâz* ve *el-İber* isimli eserlerinde bu şekilde geçmektedir.

Hâfız es-Sem’ânî’nin *el-Ensâb*’da (V:359) kaydettiği üzere ed-Değûlî, noktasız ‘dâl’in fethası, noktalı ‘ğayn’in dammesi ile dir. Bu eserin İbnü’l-Esir’e ait muhtasarı *el-Lübâb fi tehzîbi’l-Ensâb*’da (I:421) ise zabtı şu şekildedir: “ed-Değûlî, noktasız ‘dâl’in ve noktalı ‘ğayn’in fethasıdır.” Bitti. Bu, ‘وَأَنسَابَ خَلْفِهِمْ’/ğayn’in dammesi’ şeklindeki ibarenin düşmesinden kaynaklanan bir hatadır. Nitekim asıl ibare *el-Ensâb*’da geçmektedir ve bu ibare *el-Ensâb*’ın bir baskısının muhakkikinin de haşiyesinde işaret ettiği gibi Şeyh İbnü’l-Esir’in (rh.a.) elindeki asıl nüshadan düşmüştür. Kitabın mukaddimesinde s. 36’da kendi uygulamasını ve metodunu açıklamıştır.

İbnü’l-Esir ve Allâme ez-Zürkânî, *Şerhu’l-mevâhibi’l-ledünniyye*’de (s. 32), Allâme el-Kettânî, *er-Risâletü’l-müstatrefe*’de (s. 136) bu yanlış zabtı aynen takip etmiştir. Ben el-Leknevi’nin *el-Ecvibetü’l-fâdila*’sında (s. 25) bunu takip ettim, ez-Zehabi’nin *el-İber* (II:205) muallıklı de aynı hatayı yapmıştır. Doğrusu ed-Değûlî, noktasız ‘dâl’in fethası, noktalı ‘ğayn’in dammesi ve ‘vâv’in sükûnu ile dir. Kelimenin bu zabtının doğru olduğunu gösteren delillerden biri şair edîb el-Bâzili’nin şu beyitleridir:

“Değûl ahâlisi Serahs’in omuzlarında oldukça,

Ancak Serahs bol ve bereketli olur.”

Nitekim İbn Ruşeyd bu misali *İfâdetü’n-nasih fi’t-ta’rîf bi senedi’l-Câmi’i’s-Sahih* eserinde nakletmiştir.

⁵ Baktığım kitap ve kaynaklarda Muhammed b. Hâtim b. el-Muzaffer’in tercemesini bulamadım. Rical ve mustalah eserlerinde birçok kez zikri geçmektedir. Buralardaki ifadeler de onun ilimdeki makamının yüceliğini gösterir. Bu sebeple onun kendine has bir tercemesinin olması kaçınılmazdır. Fakat onu bulmaya muvaffak olamadım. Onu bana gösteren kişi-yi Allah hayırla mükâfatlandırın.

tırmışlardır. Onlara göre peygamberlerinin getirdiği Tevrat ve İncil'den indirilen şeylerle, güvenilir olmayan kimselerden aldıkları haberlerden kitaplarına ekledikleri şeyler arasında hiçbir fark yoktur.

Bu şerefli ümmet -Allah Nebî'siyle şerefini artırdı- hadisi, zamanında bilinen, sıdk ve emanetle meşhur sika râviler, aynı vasıftaki kişilerden haberleri bitinceye kadar rivayet etmektedirler. En hâfız sonra daha hâfız, en zâbit sonra daha zâbit ve hadis aldığı kimseyle sohbeti en uzun olanı, sonra daha uzun sohbet sahibi olanları buluncaya kadar çokça araştırırlar. Sonra hadisi büyük ve küçük hatalardan temizlemek, harflerini doğru zapt etmek ve hadisi tek tek saymak için yirmi ya da daha fazla⁶ tarikten yazarlar.

Bu, Allah Teâlâ'nın bu ümmete olan faziletli nimetlerindedir. Allah'ın bu nimetinin ve diğer nimetlerinin⁷ şükrünü Allah'tan bize ilham etmesini isteriz. O'ndan, sağlam durmayı ve O'na yaklaşıracak, yakınlaştıracak ve O'na itaatle bizi güzelleştirecek şeyler için başarı diliyorum. O, Velî'dir, Hamîd'dir.

Hâfız, rahhâl, musannif Ebû Bekr b. Muhammed b. Ahmed b. Râşid es-Sekafî el-İsfahânî v. 309 (rh.a.)⁸ şöyle demiştir: Allah Teâlâ'nın bu ümmeti,

⁶ Hâfız ez-Zehebî (rh.a.) *Tezkiretü'l-huffâz*'da (II: 430) Muhaddislerin Şeyhi, İmâm, Hâfız Yahyâ b. Maîn'in (rh.a.) tercemesine şunları söylemiştir: "Yahyâ b. Maîn şöyle dedi: Biz bir hadisi elli kere yazmadan anlamazdık."

Hâfız el-İrakî elfiyesinin şerhi *Mustalahü'l-hadis*'te Mağrib baskısında (II:233) 'hadis talebesinin âdâbı' babında şunları dile getirmiştir: "Ebû Hâtim er-Râzî'nin şöyle dediği bize nakledildi: Biz hadisi altmış vecihten -yani tarikten- yazmadıkça anlamazdık."

Yine Hâfız ez-Zehebî *Tezkiretü'l-huffâz*'da (II:933) Hâfız Hamza b. Muhammed el-Mısri el-Kinânî'nin tercemesinde şunları söylemiştir: "Ebû Amr İbn Abdilber, Abdullâh b. Muhammed b. Esed'i, o da Hamza el-Kinânî'yi şöyle derken işittim, demiştir: Nebî'den (s.a.v.) bir hadisi yaklaşık iki yüz tarikten kaydettim..."

⁷ Bu ibare Hâfız ez-Zürkânî'nin *el-Mevâhibü'l-ledünniyye* adlı kitabına ait nüshasında muharref olarak gelmiştir. ez-Zürkânî (rh.a.) de bu tahrife uyarak onu şerh etmiş ve *Şerhu Mevâhibi'l-ledünniyye*'sinde (V:454) şöyle demiştir: "...Allah Teâlâ'ya bu nimetin ve diğer nimetlerin şükrünü barındırıyoruz. Zira Allah'a bir şey emanet edildiğinde onu korur." Bitti. Bu, vâv'dan sonra zây ile olan 'ستون' /niyaz ediyoruz'dan tahriftir. Yani Allah'a şükürün ilham edilmesini istiyoruz. Verilenlere göre şârih ez-Zürkânî'nin "Zira Allah'a bir şey emanet edildiğinde onu korur." sözü yerinde değildir. Nitekim bu açıklama, yukarıdaki kelimenin tahrifi üzerine bina edilmiştir.

⁸ Bu ibareyi Hâfız Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*'de "Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, Allah'ın has kıldığı bana ulaştı, dedi." şeklindeki ifadeyle getirmiştir. Allâme ez-Zürkânî ise *Şerhu Mevâhibi'l-ledünniyye*'de (V:455) Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed'i tanıtarak şu ifadeleri yazmıştır: "Hâfız, örnek İmâm Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Abdülbâkî b. Mansûr el-Bağdâdî şerefli bir kişiydi... 489 senesinin Rebiulevvel ayının ikinci gününde vefat etti." Bitti.

Bu, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed'i belirlerken ez-Zürkânî'nin düştüğü bir vehimdir. Hatîb el-Bağdâdî'nin vefat senesi 463'tür. O, bu haberi senediyle birlikte *Şerafü ashâbi'l-hadis* (s. 40) adlı kitabında Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed'den rivayet etmiştir. O senedde bu şeyh, Hatîb'in hocasının hocasının hocası diye isimlendirilmiş ve Hatîb'den yıllar önce

başka hiçbir ümmete vermediği şu üç şeyle özel kıldığı bana ulaşmıştır: İsnad, Neseb, İ'râb.

Hâfız İbn Hazm (rh.a.) *el-Fisal fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal* isimli kitabında (II:81-84) özetle şöyle diyor: “İsnad, sikanın sikadan Peygamber’e (s.a.v.) ulaşınca kadar ittisalle nakletmesidir. Onlardan her biri, kendisine haber veren kişinin ismini ve nesebini haber verir. Yine onlardan her biri hâli, zâtı, adaleti, [bulunduğu] zamanı ve mekânı bilinen kimselerdir. Allah, bunu diğer milletlere değil, Müslümanlara has kılmış, asırlar geçmesine rağmen Müslümanlar indinde onu yeni ve taze olarak bırakmıştır. Sayılarını ancak Yaradan’ın saydığı kimseler hadis talebi için uzak bölgelere yolculuk yapar, kendisine en yakın kimseden hadisi kaydetmeye gayret gösterir. Allah onlar için hadisin korunmasını üstlenmiştir. Âlemlerin Rabbi Allah’a hamdolsun. Onlar naklettikleri şeyde en ufak bir hatayı kaçırmazlar. Her biri için bu söz konusu olursa, fâsik bir kimsenin mevzu bir kelimeyi hadislere zorla dâhil etmesi mümkün olmaz. Şükür Allah Teâlâ’ya’dır.”⁹

vefat etmiştir. Bana görünen o ki bu kişi, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Râşid b.

Ma’dân es-Sekafî el-İsbahânî’dir. *ez-Zehebî Tezkiretü'l-huffâz*’da (III:814) onun tercemesini yazmış, onu hâfız, rahhâl, musannif şeklinde vasfederek şöyle demiştir: “Ebu’ş-Şeyh şunları dedi: O, muhaddisin oğlu muhaddistir. Çokça tasnifi vardır. Kırmân’da 309 senesinde vefat etmiştir.” Bitti.

Türk âlim, üstâd Dr. Mehmet Said Hatiboğlu, *Şerafü ashâbi'l-hadis* adlı kitabının tahkikinde Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed’i tayin ederken tevakkuf etmiştir. Vefat tarihini zikre-deceği yeri boş bırakıp belirtmeyerek vefat tarihini zikretmemiştir. Aklımın erdiği açıklama budur. Allah en iyi bilendir.

⁹ Evet, bu konunun şahitleri şunlardır: Hâfız *ez-Zehebî Tezkiretü'l-huffâz*’da (I:273) Hâfız Ebû İshâk el-Fezârî’nin tercemesinde, Hâfız İbn Hacer *Tehzîbü't-Tehzîb*’de (I:152) yine el-Fezârî’nin tercemesinde, Hâfız es-Suyûtî *Târîhu'l-hulefâ*’da (s. 194), allâme Ali el-Kâri ise *el-Mevzûât*’ta (s. 14) şunları zikretmişlerdir:

“İbn Uleyye ve İshâk b. İbrâhîm şöyle demişlerdir: Hârûn Reşid bir zındığı aldı ve boynunun vurulmasını emretti. Zındık ona dedi ki: Boynumu niçin vuruyorsun? Hârûn Reşid de, “insanları senden kurtarmak için” diye cevap verdi. Zındık tekrar: Ey Müminlerin Emiri! Aranızda helali haram, haramı helal kılarak uydurduğum Nebî’nin -sallallahu aleyhi ve sellem- bir harf bile söylemediği 4000 hadisten haberin var mı!! Bunun üzerine Reşid ona: Ey Allah’ın düşmanı! Asil senin Ebû İshâk el-Fezârî ve Abdullâh İbnü’l-Mübârek’ten haberin var mı!! Onlar uydurmaları tek tek eler ve harf harf çıkarır, temizlerler!!” Bitti.

447 senesinde Abbâsi halifesi âdil, sâlih Kâimbillâh (rh.a.) devrinde Yahudilerden biri bir yazı ortaya çıkarıp bunun Rasulullah’ın (s.a.v.) Hayber Yahudilerine ziyeyi düşürmek üzere yazdığını ve yazıda sahabeden bazılarının şahidliğinin bulunduğunu iddia ettiler. [Hz.] Ali’nin radiyallâhu anh yazısının bulunduğunu da zikrettiler. Yazıyı reislerin başı Kâimbillâh’ın veziri Ebu’l-Kâsim Ali b. el-Hasen’e getirdiler.

Reislerin başı onu Hâfız Hatib el-Bağdâdî’ye (rh.a.) sundu. O da düşündü ve “bu uydurulmuş bir yalandır” dedi. Kendisine ‘nereden biliyorsunuz’ diye sorulunca şöyle cevap verdi: “Yazıda Muaviye’nin radiyallâhu anh şahidliği var. O Mekke’nin fethi yılı Müslüman oldu -Mekke’nin fethi hicretin 8. yılındadır.- Hayber’in fethi 7. yıldadır. Sa’d b. Muaz’ın radiyallâhu anh şahidliği var. O da Hayber’in fethinden iki yıl önce Benî Kureyza günü vefat

İrsâl ve îdâl ile rivayete gelince, Yahudilerin çoğunda bu mevcuttur. Onlar isnadda bizim [Hz.] Muhammed'e (s.a.v.) yakın olduğumuz kadar yakın olamazlar. Üstelik Hz. Musa'ya, [Hz. Peygamber ile bizim aramızda olan] 1500 yıldan çok çok fazla, 30 asırdan daha çok bir mesafe bulunacak şekilde durmaktadırlar. Ancak Şem'ün ve dönemindeki kişilere kadar ulaşırlar.

Hıristiyanlarda ise bu nakil kabilinden sadece talakın haram kılınması hususu mevcuttur. Bu rivayetin de kaynağı yalana isabet eden bir yalancıdır. Kezzâb ve meçhûlül'-ayn kişilerden oluşan tarikle nakletmek Hıristiyan ve Yahudilerde çokça vardır.

Sahâbe ve tâbîinin sözlerine gelince, Yahudiler'in aslında bir nebîyi gören kişiye/sahâbiye veya bir tâbîiye ulaşmaları mümkün değildir. Hıristiyanlar'ın da Şem'ün ve Bûlûs'tan daha sonraya ulaşmaları söz konusu değildir." Bitti.

Hâfız Kâdı Ebû Bekr İbnü'l-'Arabî (rh.a.) *Sirâcü'l-mürîdin* isimli kitabında şöyle dedi: Hocamız Mağrib'in Hâfızı Abdülhay el-Kettânî (rh.a.) de *Fihri-sü'l-fehâris ve'l-esbât* adlı kitabında (I:50) ondan şu şekilde nakletmiştir: Allah bu ümmeti, kimseye vermediği isnadla şerefli kılmıştır. Yahudi ve Hıristiyanlar'ın yolunu tutmaktan, isnadsız hadis rivayet etmekten, Allah'ın nimetini yok sayıp kendinizi töhmet altında bırakmaktan, seviyenizi alçaltmaktan, Allah'ın lanet ve gazap ettiği bir toplulukla ortak davranmaktan ve onların geleneklerine uymaktan sakının." Bitti.

Hâfız İmâm İbn Teymiyye *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*'sinde (IV:11) şunları söylemiştir: "İsnad bu ümmetin ve İslam'ın özelliklerindedir. Yine isnad, İslam'da Ehl-i sünnet'in özelliklerindedir. Râfıza buna çok ihtimâm göstermez. Zira onlar sadece isteklerine uygun olan şeyleri tasdik ederler. Haberin yalan olduğunun alameti –onlara göre-hevâlarına muhalefet etmesidir. Bu sebeple Abdurrahmân b. Mehdî şöyle demiştir: İlim ehli, lehlerinde ve aleyhlerinde olan her şeyi yazarlar, hevâ ehli ise sadece lehlerinde olanı yazarlar. Ehl-i bidat, uydurdukları farklı bir yolu tutar ve ona itimat ederler. Hadisi hatta Kur'ân'ı asıl kaynaklarında itimat için değil, sadece desteklemek için zikrederler." Bitti.

Allâme Şeyh Ali el-Kârî (rh.a.) *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker* isimli kitabında

etmiştir. Bu reislerin başının hoşuna gitti ve ona itimat edip güvendi. Sonra yazının yalan olduğunu ortaya çıkarmak için Yahudiler'e geldi.

Hatîb (rh.a.), Yahudilerin yazıda Hayber'in fethinden iki yıl önce vefat eden Sa'd b. Muaz'ın ve Müslümanlığı Hayber'in fethinden bir sene sonra olan Muaviye'nin şahidliğinin bulunduğunu söylemelerine binaen yazının yalan olduğuna dair delil getirdi. Muaviye radiyallâhu anhu Hayber'in fethinde ne Müslümandı ne de sahâbi idi. Nasıl olur da sahâbeden şahid olur?!

Bu hadiseyi Hatîb el-Bağdâdî'ye terceme yazan âlimler anlatmışlardır. Mesela, Yâkut el-Hamevî *Mu'cemül-üdebâ*'da (IV:18), et-Tacü's-Sübki *et-Tabakâtü's-Şâfi'iyye*'de (III:14), İmâm İbnü'l-Kayyim *el-Menâru'l-münîfte* (s. 105), Hâfız İbn Kesir *el-Bidâye ve'n-nihâye*'de (XII:101) ve es-Sehavî *el-İ'lân bi't-tevbih*'te (s. 10).

(s. 194) ‘İsnadın aslı, bu ümmetin değerli özelliklerinden, sünnet-i müekkedelerden kıymetli bir sünnet ve hatta farz-i kifâyelerdendir.’ ifadesine yer vermiştir. Allâme Fakîh Şeyh İbn Hacer el-Heytemî (rh.a.) ise ‘İsnad sayesinde mevzu hadis diğerlerinden ayrılır. İsnadı bilmek farz-ı kifâyedir.’ demiştir. Bitti.

Abdülfettâh şöyle demiştir: Bu sözler ve İmâmın, senede, isnada ihtimâm hususunda gelen birçok ifadeleri, Müslüman mütekaddim ulemâyı, râvisi sika, zâbit, âdil olan kitaplara tam itibar etmeye çağırılmaktadır. Ki bu kitapları ya râvisi, müellifine okumuş ya da o râvide kitabın kıraatine ve şeyhinden, şeyhinin de şeyhlerinden müellife kadar kitabı aldığına dair muttasıl bir sened mevcuttur.

Âlimin vicade olarak bulduğu, müellifinden işitmediği ve ondan icazetinin de olmadığı kitaba gelince bu, mustalahu’l-hadîs âlimlerinin de söylediği gibi mürsel ve munkatî‘ haber nev’indedir. Mütekaddim ulemeden muhaddisler ve fıkıhçıların çoğu bunu almayı men etmişlerdir. Müteahhirûn ise son dönemlerde rivayet şartının yerine getirilememesi sebebiyle çok kısıtlı şartlarla izin vermiştir. Bu müellife nisbetine güvenilen kitaplar hakkındadır. Nisbetine güvenilmeyenlere gelince, ittifakla onlara itibar yoktur.

Bu mülahazaların hepsi naklin sahih, güvenilirliğin tam olması, bu ilmî meselenin, sübutunu, sıhhatini, zabtını, tarihini ve en güvenilir yolla sonraki nesillere aktarılmasını sağlaması içindir.

Verilen bilgilerin tamamından hareketle, bugün ilim talebesinin İslam âlimlerinin kitaplarında okuduğu bilgilerin, kaynağından en sağlam ve güvenilir yollarla ve titiz bir itimadla nakledildiğini biliyorsun. İşte bu İslam âlimi müelliflerin diğer müelliflerden ayrıldığı hususiyetlerdendir.

Mütekaddim âlimlerimiz -Allah Teâlâ onlara rahmet eylesin ve mekânlarını şerefli kılsın- senedi ya da isnadı; tefsir, hadis, fıkıh, usul gibi dinî ilimler ya da edebiyat, tarih, dil, nahv, şiir vb. gibi alet ilimlerinden hangi ilim olursa olsun tamamının geleneğinden saymışlardır.

Mütekaddimûna göre her türlü ilimde isnadın konumunu bilmen için şu küçük haberi al: Allâme el-Murtazâ ez-Zebîdî’ye (rh.a.) ait *Tâcu’l-arûs Şerhu’l-kâmûs*’ta ‘nevf maddesinde (VI:262) nevf kelimesinin tefsirinde söylediği şu şekilde gelmektedir: el-Ezherî şöyle demektedir: Müerric’e -es-Sedûsî-nisbet edilen bir kitapta semâ olmaksızın şunları okudum: Nevfin sıhhatini bilmiyorum. Bitti.

Bir kitapta bir ifadenin nakli sayesinde, bu ifadenin, söyleyenine nispetle söylenenin en sabit şekli olması mümkündür. Fakat el-Ezherî, sözü söyleyenine isnad etmekten çekinmektedir. Zira kitabın -yani kitaba uygun nüshamüellifinin, kitapta bulunan bilgilerin semâını isbat etmesi gerekmez. Semâ isnaddandır.

Bu ince husus -örnekleri çok fazladır- mütekaddimûna (rh.a.) göre, lügat

kitaplarından bir kitapta isnad ve semâin konumuna dair her türlü delile işaret eder. Tefsir, hadis, fıkıh vb. kitaplarının durumu nasıldır? Mütেকaddim ulemâmımız (rh.a.) bize bu dini ve ilimlerini bugünkü kayıt aletlerinin kaydetmesine benzer şekilde zabt ve itkanla naklettiler. İlmî emaneti sonrakilere en hayırlı şekilde teslim ettiler. Allah'ın rahmeti ve yüce rızası onların üzerine olsun!

İşte burada bana, iki önemli hususa dikkat çekmek düştü. Biri mevzu bir hadistir! Bazı âlimler bu mevzu hadisi isnadın faziletini açıklamak için kullanmakta, fakat yanılmaktadırlar. Diğeri ise değişik bir tahriftir! İsnadın fazileti hakkında İmâmlardan gelen sözlerin başında zikrettiğim Abdullâh İbnü'l-Mübârek'in sözünde bu tahrif meydana gelmiştir. Bu tahrifin keşfedilmesini ve konu hakkındaki şahidler sayesinde bu husustaki doğrunun ortaya çıkmasını diledim.

Bahsedilen mevzu hadise gelince, bu [hadis], muhaddislerin sonuncusu Allâme ez-Zürkânî'ye (rh.a.) ait *Şerhu'l-Mevâhibi'l-ledünniyye*'de (V:454) geçmektedir. Bunlar arasında şu sözü vardır: "Hâkim, Ebû Nuaym, İbn Asâkir [Hz.] Ali'den merfu olarak şunu kaydetmişlerdir: 'Hadis yazdığınızda onu isnadıyla yazın. Doğruysa ecrine siz de ortak olursunuz. Şayet yanlışsa günahı isnadın boynunadır.' Bu cümlede hadis ashabının şerefi ve seleften kitâbetü'l-hadîsi hoş görmeyenlere bir reddiye vardır. Başka bir haberde, yazmanın yasaklanması mevcuttur. Bu da ya mensûh ya da tevil edilebilir bir haberdir." Allâme ez-Zürkânî'nin sözü bitmiştir.

Allâme Şeyh Abdülhayy el-Leknevî *el-Ecvibetü'l-fâdila* adlı kitabında (s. 26), ez-Zürkânî'den bu görüşü hiç tereddüt etmeksizin ona itimat edip dayanarak nakletmiştir. O ve Allâme ez-Zürkânî'den (rh.a.) olan bu görüş çok değişiktir. Onlar münekkit, basiretli muhaddislerdir. Bunu nasıl fark etmemiş ve kitaplarına almışlardır? Görünen o ki, bunu araştırmaya yönelmeden diğer âlimlere uyararak onu naklettiler. Bunun örneği büyük âlim ve İmâmların çoğunda bulunmaktadır. Bu hadisi es-Suyûtî *el-Câmi'u's-sağîr*'de zikretmiş ve onun şârihi Allâme el-Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*'de (I:434) ez-Zehebî'nin *el-Mîzân*'da mevzu dediğini ifade etmiştir.

İmâm Abdullâh İbnü'l-Mübârek'in sözünde var olan garip tahrife gelince, işte bu sözün beyanı, açıklaması ve birçok delili. Bu söz, uzunluğuna ve çokluğuna rağmen nakledilen bilgiler arasında hoş bir nüktedir. Ayrıca muhaddis ve âlimlerin hayatlarının tarihleri, hafızalarının kuvvetleri ve hıfzda birbirleriyle yarışmalarıyla ilgili önemli şeyler içerir.

Müslim *Sahih*'inin *Mukaddimesi*'nde (I:87) Abdân b. Osman'a uzanan senedle şöyle rivayet etti: Abdân b. Osman, Abdullâh İbnü'l-Mübârek'i şöyle derken işittiğini söylüyor: "İsnad dindedir, isnad olmasaydı, dileyen dilediğini söylerdi." Bu sözü aynı şekilde Tirmizî *Sünen*'inin sonuna ekli *el-'İlelü's-sağîr* adlı kitabında (XIII:307) İbnü'l-'Arabî ve el-Mübârekfûrî şerhlerinde (IV:377), İbn Ebû Hâtim *el-Cerh ve't-ta'dîl*'de (I-I:16), İbn Hibbân *Kitâbü'd-*

Duafâ ve'l-metrûkîn'de (I:18), er-Râmehürmüzî *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'da (s. 204), Hâkim Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs'te (s. 6), İbn Abdilber, *et-Temhîd*'de (I:56), el-Hatîb el-Bağdâdî *Şerafü ashâbi'l-hadîs* (s. 41) ve *el-Kifâye*'de (s. 393), İbnü's-Salâh *Ulûmü'l-hadîs*'te (s. 215), İbn Teymiyye *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*'de (IV:96), İbn Abdilhâdî *es-Sârimi'l-münekkî*'de (s. 268), ez-Zehabî *Tezkiretü'l-huffâz*'da (IV:1054) Ebu'l-Feth Muhammed b. Ahmed b. Ebi'l-Fevâris'in tercemesinde, et-Tâcü's-Sübki *Tabakâtü'ş-Şâfiyye*'de (I:187), es-Sehâvî *Fethü'l-muğîs*'te (s. 335), es-Suyûtî *Tedribü'r-râvî*'de (s. 359), ez-Zürkânî *Şerhu'l-Mevâhibi'l-ledünniyye*'de (V:453) rivayet etmiştir.

İmâmların bazıları bu sözü isnadsız zikretmiş, çoğu ise sözün zikredilen kısmıyla yetinmişlerdir. Bazıları da bu sözü tamamlamış, şu şekilde zikretmiştir: "İsnad dindedir, isnad olmasaydı, dileyen dilediğini söylerdi. Abdullâh İbnü'l-Mübârek'e 'Sana kim tahdîs etti' denilince o da öylece بقي/kaldı!" Yani sözden kesilmiş, susmuş bir şekilde kaldı. Bu tam olarak susturuldu manasındadır.

بقي/kaldı lafzı, Tirmizî'nin *el-İlelü's-sağîr*'i, İbn Hibbân'ın *Kitâbü'd-Duafâ ve'l-metrûkîn*'i, İbn Abdilber'in *et-Temhîd*'i, el-Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Kifâye*'si ve ez-Zehabî'nin *Tezkiretü'l-huffâz*'ında geldiği üzere mazi fiil sığasındadır. Yine *Sünenü't-Tirmizî*'nin güvenilir mahtût birçok nüshasında bunu gördüm. Bunlardan Dimâşk'ta el-Mektebetü'z-zâhiriyye'de üç nüsha vardır. Biri 540 senesinde yazılmış ve sonunda birçok semâ kayıtları bulunmaktadır. Bu nüsha dünya hafızı Ebu'l-Haccâc el-Mizzî'ye okunmuştur. Mektebetü'z-zâhiriyye'deki numarası (ح: 528)'dir. İkincisi 1099 yılında yazılmış ve numarası (ح:794)tür. Üçüncüsü 1202 yılında yazılmış ve genel numarası (6342)'dir. Dördüncüsü Medine-i Münevvere'de el-Mektebetü'l-mahmûdiyye'deki bir nüshadır. Onun üstüne Ebu't-Tayyib es-Sindî'nin şerhi vardır. بقي/kaldı kelimesi gördüğüm bütün nüshalarda apaçık şekilde mazi fiil sığısıdır. Bunda herhangi bir karışıklık ya da başka bir ihtimal yoktur.

Ne yazık ki, nâsîhler tarafından çeşitli şekillerde tahrif ortaya çıkmıştır. Bu tahrif, son zamanlarda bu kelimenin kullanımı bulunmadığı için, onların bunu anlamaktan uzak olmaları sebebiyledir. Nâsîhler bu kelimeye bocalamışlardır. Onlardan başka birçok musahhîh ve muhakkik onlara tabi olmuştur. Bu kelimenin kullanımı ve manasına vukûfiyetleri olmadığından sıhhatini tasvip etmemişlerdir. İnsan -denildiği gibi- bilmediğinin düşmanıdır. Bu kelimenin tahrif edildiği bazı ibareleri okuyucunun tahrif yönlerine vâkif olması için burada zikredeceğim. Sonra bu kelimenin binden fazla yıl önce nasıl yaygın ve kullanılır olduğu okuyucuya açık olsun diye kelimenin kullanımının sıhhatine şahitler sıralayacağım.

Hâfız İbn Abdilber (rh.a.) *et-Temhîd*'de (I:56) Hüseyin b. Hasen'in İbnü'l-Mübârek tarikiyle şöyle dediğini rivayet etti: "İsnad olmasaydı, isteyen istediğini söylerdi. Fakat İbnü'l-Mübârek, 'bu kimden' denildiğinde بقي/kaldı!" Bitti.

et-Temhîd adlı kitabının iki muhakkiki bu ibareyi anlayamamışlar ve buna şu sözleriyle yorum yapmışlardır: “Önümüzdeki nüshalarda bu şekilde gelmiştir. Belki bu sözde bir eksiklik vardır? Nâsihlerin araştırmamasından kaynaklanmaktadır. Çünkü ifade olduğu gibi kaldığı müddetçe mana açık değildir.” Önlere bulunan nüshaların hepsinde doğru bir şekilde gelen bu sözün sıhhatini açıklamaları ve yanılmaları sona ermiştir. Tabir sağlam ve güçlüdür, onda hiçbir kusur yoktur. Fakat kelimenin aslını ve kullanımını kaçırdıkları için hata yapmışlar ve söyledikleri şeyleri söylemişlerdir.

et-Tirmizî Sünen adlı kitabının sonunda (IV:388) bu sözü getirdiğinde, şârihi el-Mübârefûrî *Tuhfetü'l-Ahvezi*'de bu kelimenin manasını şerh etmekte tereddüt etti ve şöyle dedi: “ ‘Ona sana kim tahdis etti, denilince بقی/kaldı!’ sözü, noktalı harfin fethası, kaf harfinin kesrasıyla, Ahmediyye nüshasında aynı şekilde zapt edilmiştir. Hâşiye düşen kişi, ‘yani sustu’ demiştir. Ben de -konuşan el-Mübârefûrî- hiçbir lügat kitabında bekâi, sükût manasında bulamadım. Bence kastedilenin ‘şaşıarak kaldı’ ya da ‘susup kaldı’ şeklinde olduğu açıktır. Bazı nüshalarda بقی/korur şeklinde, alttan noktalı yân fethası, kafın kesrasıyla, وقى-بقی fiilindedir. Yani kendini isnadsız hadis tahdis etmekten korur. Sözlükte şöyle demiştir: وقاه وقياً وواقية: صانه.

Mezkûr lafız İbn Abdilhâdî'nin *es-Sârimü'l-Münekki fi'r-reddi alâ İbni's-Sübkî*'inde (s. 268) şu şekilde gelmiştir: “Ona sana kim tahdis etti, denilince بقی/çıktı.” Şeyh İbn Teymiyye'nin *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*'sinde (IV:96) ise “...Kiminle بقی/karşılaştığı sorulduğunda dileyen dilediğini söylediler.” şeklinde gelmiştir.

Minhâcü's-Sünne'deki يسأل kelimesinin قيل'den tahrif edildiği gibi bu ifadelerin tamamı da بقی'den tahriftir. بقی'nin tahrif edilmesinin sebebi manasının kapalı olmasıdır. Sonra da tahrif üstüne tahrif..!

Şu aciz kulun bakışına, bu kelimenin ‘بقی/kaldı’ olduğu görünmektedir. Bu şekliyle şöyle söylenmektedir: ‘Bir harf bile konuşmadan susup kaldı’ ya da ‘ağzından bir kelime çıkmadan sessizce kaldı.’ Nitekim bu üslubun, edebiyat, tarih ve tabakât kitaplarındaki haberlerde çok yaygın olduğu görülmektedir. Bu bilgilerden bana en yakın geleni, Ömer Kehhâle'nin *A'lâmü'n-nisâ* adlı kitabında (V:26) Mahbûbe'nin biyografisinde yer alan bilgidir. Şöyle ki; “Abbâsî Halifesi el-Mütevekkil, şair Ali b. el-Cehm'den, cariyelerinden biri hakkında bir şiir söylemesini istedi. Birden Mahbûbe ortaya çıktı ve kendi hakkında düşünmeden rastgele bir şiir söyledi. Ali b. el-Cehm بقی واجماً لا ينطق بحرف bir harf konuşmadan susup kaldı.” Bitti. Bu haber tamamıyla *el-Eğâni* ve *Mürûcü'z-zeheb*'den alınmıştır.

İbnü'l-Mübârek'in bu cümlesi meşhur olup manası anlaşılınca, بقی lafzı, işiten kişiye bu kelimenin neye delalet ettiğini göstermektedir. Nitekim tüm zaman ve mekânda insanlar, daima konuşmalarında olduğu gibi kastedilen mananın anlaşılmasıyla yetinerek cümlenin devamını söylemezler. Kısaltarak sözlerinden bilinen kısmı eksiltirler. Allah Teâlâ, nahivcilerin İmâmı İbn

Mâlik el-Ceyyânî el-Endülüsî'ye rahmet eylesin. Zira elfiyesi *Hülâsa*'da şöyle demiştir:

“Bilinen şeyi hazfetmek câizdir nitekim ‘Yanınızda kim var?’dan sonra ‘Zeyd’ dersin.”

(حذف ما يُعلم جائز كما تقول: زيد بعد من عند كَمَا؟)

Bundan sonra işte sana kadîm ulemanın sözlerinden, bu tabiri ayırt edecek, manasını sınırlayacak, âlimlerin ikinci asırdan beşinci asrın başlarına kadar olan konuşmalarında bu tabirin yaygınlığını ve kullanımını sana gösterecek, kronolojik olarak düzenlenmiş bir grup nakil!

1. *Müsnedü Ömer İbni'l-Hattâb*'ın (r.a.) bir kısmı olan *Müsnedü Ya'kûb İbn Şeybe*'nin matbû bir cüzünde (s. 31) şöyle gelmiştir: “Muhammed bize tahdîs etti: Dedem -o Ya'kûb b. Şeybe, müsnedin müellifidir- bize tahdîs etti: İbnü İbni Hammâd b. Zeyd'le birlikte Süfyan'ın -İbn Uyeyne- yanındayken Ali b. Abdillâh'ı şöyle derken işittim: Süfyan bize Amr'dan -İbn Dînâr- o da Tâvus'tan rivayetle namaz vakitleriyle alakalı bir hadis tahdîs etti. Bu hadis mürseldir.

Ali, ona şöyle dedim, dedi: Hammâd b. Zeyd İbn Abbâs'tan rivayetle şöyle diyor: Süfyan şunları dedi: Doğru söylediğin şeyler için Allah'ın ismini vermekten seni men ediyorum: Ben mi Amr'ı daha iyi tanıyorum yoksa Hammâd b. Zeyd mi? فقتت/Kaldım! Sonra Hammâd'ın torunu da oradayken, sen ey Ebû Muhammed, Amr'ı Hammâd b. Zeyd'den daha iyi tanıyorsun dedim. Ayağa kalktığımda torunu bana şöyle dedi: Hammâd b. Zeyd şöyle söylediğinde dedemi tehlikeye attın.” Bitti. فقتت/kaldım sözünün, ثم قلت ifadesinden sonraki kısmı sebebiyle ‘susturuldu, susup kaldım’ manasında olduğu açıktır.

2. Hâfız İbn Abdilber *el-İntikâ fi fedâili's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ*'da ‘eş-Şâfiî'nin açık, düzgün konuşması ve ilim fenlerindeki genişliği babı'nda (s. 93) rivayet etmiştir. Aynı şekilde el-Kâdî İyad *Tertibi'l-medârik*'te (3: 183) Müzenî'den şöyle dediğini zikretmiştir: *Megazî* sahibi İbn Hişâm Mısır'dayken eş-Şâfiî geldi. İbn Hişâm Mısır'ın nadir kelimeleri bilen bir şiir âlimiydi. Ona ‘keşke eş-Şâfiî'ye gitsen’ denildi. O gitmekten kaçındı. Daha sonraları tekrar keşke gitseydin, denilince, o da gitti ve erkek nesebleri hakkında müzakere ettiler.

eş-Şâfiî, uzunca müzakereden sonra, ‘bırak erkek neseblerini, onlar sizin bizim aklımızdan uçup gitmezler. Kadınların neseblerini getir bize!’ dedi. Onlar kadın neseblerine başlayınca, İbn Hişâm فقتت/kaldı! İbn Hişâm bu olaydan sonra şöyle diyor: Allah azze ve celle'nin bunun gibisini yarattığını zannetmiyorum.”

3. İbn Ebî Hâtim er-Râzi'ye ait *el-Cerh ve't-ta'dil*'de İmâm Ahmed b.

Hanbel'in (rh.a.) tercemesinde (I/I:68) ve İbnü'l-Cevzî'nin *Menâkıbu'l-İmâm Ahmed*'de (s. 59) şöyle gelmiştir: "Ahmed b. Hanbel şunları söyledi: Ben 21 yaşındayken Hüşeym vefat etti. Ondandır işittiğim her şeyi ezberliyordum. Yanında Hüşeym'in kitapları bulunan birisi İbn Uleyye'nin kapısına geldi ve ben 'şunun isnadı şöyledir' derken kitapları bana atmaya başladı. O sırada el-Muaytî geldi, o da [Hüşeym'in hadislerini] ezberliyordu. Ben ona 'hadislere cevap ver' deyince, فقتي/kaldı!"

Bu haber Ebû Nuaym'ın *el-Hilye*'sinde (IX:164) '...ben ona 'hadislere cevap ver' deyince, فقتي/yanıldı!' lafzıyla gelmiştir. 'فقتي/yanıldı' lafzı 'فقتي/kaldı' lafzından tahriftir. Belki de bu müstensih'in tasarrufu ya da yayımlayanın hatasından kaynaklanmaktadır. Zira فقتي'nin manasını anlamamış, onun yerine tahrif ederek فقتي'yi takdir etmiş ve yanılmıştır.

4. İbnü'l-Cevzî'nin *Menâkıbu'l-İmâm Ahmed*'de (s. 63) şöyle gelmiştir: "İshâk b. Râhûye şunları söyledi: Irak'ta Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn ve arkadaşlarımızla otuyordum. Bir, iki ve üç tarikten hadis müzakere ediyorduk. Aralarından Yahyâ b. Maîn, şu tarik de var, dedi. Bu tarik, icmamızla sahîh değil midir, dedim. Onlar evet, diyorlardı. Bunun üzerine ben de bu hadisin kastettiği şey, tefsiri, anlamı nedir, dedim. Ahmed b. Hanbel hariç فقتون/hepsi kaldılar!"

5. Hâfız İbn Receb'in *Zeylû Tabakâti'l-Hanâbile*'sinde (I:131) ve Uleymî'ye ait *el-Menhecû'l-ahmed*'de (II:208) Yahyâ b. Mende el-İsbahânî'nin tercemesinde şunlar gelmiştir: "Fûrân¹⁰ şunları anlattı: İlim ehlinin birinin karısı vefat etti. Yahyâ b. Maîn ve ed-Devrakî geldi. Hayızlı bir kadından başka yıkayacak birini bulamamışlar. Onlar otururken Ahmed b. Hanbel geldi ve 'nedir haliniz' dedi. Kadının kocası, hayızlı bir kadından başka bir yıkayıcı bulamıyoruz, dedi. Bunun üzerine Ahmed b. Hanbel şöyle dedi: Nebî'den (s.a.v.) şunu rivayet etmiyor musunuz: 'Yâ Aişe! Seccadeyi bana uzat. O da 'ben hayızlıyım' dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) 'hayzın senin elinde değildir' buyurmuştur.' Onu yıkaması caizdir. Onlar utandı ve فقتوا/kaldılar!"

6. İbn Ebî Hâtîm er-Râzî'nin *el-Cerh ve't-ta'dîl*'inin önsözünde (s. 358) babası Ebû Hâtîm Muhammed b. İdris el-Hanzalî er-Râzî'nin tercemesinde şunları söylemektedir: "Abdurrahman -o, İbn Ebî Hâtîm'dir- babamı şöyle söylerken işittim, demiştir: Muhammed b. Yezid el-Esfâtî tefsir [rivayetleri] ezberliyordu. Bir gün bize 'Allah azze ve celle'nin "Beldelerde gezip dolaştılar." ayetiyle ilgili ne ezberlediniz' diye sordu. Hadis ashâbı birbirlerine bakarak فقتي/kaldılar! Ben dedim ki: Ebû Sâlih, Muaviye b. Sâlih'ten, o Ali b. Ebî

¹⁰ Pek çok kitapta geçtiği ve bilindiği üzere Fûrân, fe'nin dammesi, ondan sonra vâv, sonra noktasız râ ileldir. İbn Ebî Ya'lâ'nın *Tabakâti'l-Hanâbile*'sinde (I:195) onun tercemesinde noktalı zây ile Fûzân'a çevrilmiştir. Bu bir tahriftir. Fûrân lakabıdır, ismi de Ahmed b. Muhammed b. el-Muhâcir'dir.

Talha'dan, o da İbn Abbâs'tan Allah azze ve celle'nin "Beldelerde gezip dolaşırlar." ayetiyle ilgili şunu tahdîs etti ve dedi ki: "ضربوا في البلاد/Beldelerde dolaştılar." O da beğendi."

7. ez-Zeccâcî'nin *Mecâlisü'l-ulemâ'*sında (s. 166) şunlar gelmiştir: "Ebu'l-Abbâs el-Müberred Ebû İshâk ez-Zeccâc'a şöyle demiş: Şayet sana 'شيء أحسن' زيداً/Zeyd'in yaptığı ne güzel şey' denilirse, şaşırmadan haber vermiş olursun. شيء yerine ما koyduğunda peki taaccüb nereden gelir? Bunun üzerine ez-Zeccâc, ففتيت/kaldım! Cevabım yoktu, dedi.

8. el-Hâkim'in *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadis'*inde (s. 142) hadis ilimlerinden 33. nev' olan 'müzâkeretü'l-hadis' kısmında ve ez-Zehebî'nin *Tezkiretü'l-huffâz'*ında (II:690) Ebû Ali Abdullâh b. Muhammed b. Ali el-Belhî el-Hâfız'ın tercemesinde şöyle vârid olmuştur: "el-Hâkim, Ahmed b. Hadar eş-Şâfi'yi birçok kez şöyle derken işittim, dedi: Bize -Nisâbûr'a- Ebû Ali Abdullâh b. Muhammed b. Ali el-Belhî hac yaparken geldi. Halkımız, onun hıfzı sebebiyle onunla müzakere yapmaktan aciz kaldı. Yine onunla beraber Ca'fer b. Ahmed b. Nasr el-Hâfız¹¹ -el-Hısrî en-Nisâbûrî- bir araya geldi. Hac hadislerini tartıştı. Abdullâh hadisleri sıralıyordu. Sonra Ca'fer dedi ki: Süleyman et-Teymî'nin Enes'ten rivayet ettiği, Rasulullah'ın (s.a.v.) hac ve umreyi birleştirdi, hadisini ezberledin mi? Ebû Ali فتيت/kaldı!¹² Ca'fer, bu hadisi Yahyâ b. Habîb b. 'Arabî, Mu'temir b. Süleyman'dan, o babasından, o da Enes'ten tahdîs etti, dedi ve meclisi bununla kapattı."

9. el-Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd'*ında (V:16) ve ez-Zehebî'ye ait *Tezkiretü'l-huffâz'*da (III:840) Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ukde -asrındaki hafızlar içinde en iyisiydi- tercemesinde şunlar geçmektedir: el-Hatîb şöyle söyledi: "Ebû Ahmed -O el-Hâkim el-Kebîr en-Nisâbûrî'dir-, Ebu'l-Abbâs İbn Ukde bana şunları anlattı, dedi: el-Berdîcî, Kûfe'ye girdi. Kendisinin benden daha hâfız olduğunu iddia etti. Ben de, 'Uzatma! Kâğıtçı dükkânına gidersin, kantara koyar kitaplardan istediğin kadarını tartarsın. Sonra bize getirirsin, biz de onu söyleriz.' dedim. O da فتيت/kaldı!" Bitti. *Târîhu Bağdâd'*ın iki asıl nüshasında da böyledir' şeklinde yorum yaptı. Musahhihin bu tevakkufu, bu kelimenin sıhhatini ve manasını bilmemesinden kaynaklanmaktadır.

10. el-Hâkim'in *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadis'*inde (s. 142) hadis ilimlerinden 33. nev' olan 'müzâkeretü'l-hadis' kısmında ve ez-Zehebî'nin *Tezkiretü'l-*

¹¹ *Tezkiretü'l-huffâz'*da (II:690) "Ca'fer b. Muhammed b. Nasr onunla bir araya geldi." şeklinde. Bu tahriftir. Doğrusu *Tezkiretü'l-huffâz'*da (II:702) ve yukarıdaki haberin alıntı yapıldığı *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadis'*te geldiği üzere Ca'fer b. Ahmed b. Nasr'dır.

¹² *Tezkiretü'l-huffâz'*da, ifade '...فهيت/şaftı kaldı.' şeklinde bulunmaktadır. Bunun, el-Hâkim'in *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadis'* adlı kitabında gelen فتيت den tahrif olduğu açıktır. Bu kitap bu haberin asıl kaynağıdır. el-Hâkim'in *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadis'*inde, kitabın muhakkikinin haşiyede belirttiği gibi فتيت/karşı çıktı ibaresi gelmiştir. Doğrusu söylediğim gibi فتيت'dir.

huffâz'ında (III:935) el-Hâfız el-Müfid Ebû Hafs Ömer el-Basrî, İbn Ukde'nin öğrencisinin tercemesinde şunlar gelmiştir: “el-Hâkim, Ömer b. Hafs el-Basrî'yi şöyle derken işittim, dedi: Hacca gitmek isteyerek bir sene Kûfe'ye geldim. Ebu'l-Abbâs İbn Ukde ile karşılaştım ve o geceyi onun yanında geçirdim.

Hakkında düşünmediğim bir konuda benimle müzakere etmeye başladı. -el-Hatîb *Târîhu Bağdâd*'ında (V:16) 'Ebu'l-Abbâs asrımızda en çok hadis ezberleyen kimseydi' dedi.- Ben de 'Ey Ebu'l-Abbâs! Eyyüb es-Sahtiyânî'nin el-Hasen'den aldığı hangi hadis vardır?' diye sordum. İki hadis söyledi. Sonra ben de 'Eyyüb'ün el-Hasen'den, onun da Ebû Berze'den 'Bir adam [Hz.] EbuBekr'e ağır konuştu. [Hz.] Ömer de, Ey Rasulullah'ın Halifesi, bırak da şunun boynunu vurayım, dedi. O da 'bırak Ey Ömer' dedi. Bundan dolayı boynun vurulması Rasulullah'tan sonra kimseye yoktur.' şeklindeki hadisi ezberledin mi' dedim. فقی/kaldı! Ben de tekbir getirdim...”

11. Yine *Tezkiretü'l-huffâz*'da (IV:1040) el-Hâkim Ebû Abdillâh en-Nisâbü'rî'nin tercemesinde şunlar geçmektedir: “el-Hâfız Halîl b. Abdillâh şöyle dedi: el-Hâkim Ebû Abdillâh'ın yanına girdim, ona *Fevâidü'l-İrâkiyyîn*'deki şu rivayet okunuyordu: Süfyan es-Sevrî'nin, Ebû Seleme'den, onun ez-Zührî'den, onun da Sehl b. Sa'd'dan rivâyet ettiği isti'zân hadisi -izin istemenin bakış sebebiyle kılındığı hadis-. el-Hâkim dedi ki: Ebû Seleme kimdir? Ben de 'el-Muğîre b. Müslim es-Serrâc'tır' dedim. O da el-Muğîre ez-Zührî'den nasıl rivayet etsin, dedi. Ben de فقمت/kaldım!

Sonra 'sana bir hafta mühlet verdim' dedi. Gece boyunca düşündüm. Aklıma düşünce -hatırım Yarımada ehline varınca-, Muhammed b. Ebû Hafsa olduğunu hatırladım. Bir de baktım ki onun künyesi de Ebû Seleme. Sabah olunca, meclisine gittim. Ona yaklaşık yüz hadis okudum. Sonra bana 'olanı hatırladın mı' dedi. Ben de 'evet, o Muhammed b. Ebû Hafsa'dır' dedim. Şaşırды ve beni övdü.” Bitti.

Bu on bir karîne -bu deliller dışında derin bir araştırmacının edebiyat, tarih, tabakât vs. kitaplarında görebileceği birçok ifade vardır- açık bir şekilde İbnü'l-Mübârek'in “İsnad dindedir, isnad olmasaydı, dileyen dilediğini söylerdi. 'Sana kim tahdîs etti' denilince öylece kaldı!” yani susturuldu ya da susup kaldı, sözünün sıhhatine delalet eder. Asırlardır İbnü'l-Mübârek'in bu sözü nakledilirken kastedilen mananın kapalılığı ve tabirin az kullanılması sebebiyle birçok kitapta yavaş yavaş bu söz ihmal edilmiştir. Hâlbuki bu, isnadın ehemmiyetinin açıklanmasında İbnü'l-Mübârek'in kastettiği manayı tamamlayan bir ifadedir. Allah en iyi bilendir.

Efendimiz (s.a.v.) İntihar Etmeyi Düşündü Mü?

Ebubekir SİFİL*

I. Giriş: Mesele ve Mâhiyeti

Sosyal medya hesabının profilinde “Prof. Dr. Psikiyatri uzmanı, Psikoterapist, Psikoterapi eğitmeni, Hekim, Sosyoloji-Antropoloji uzmanı...” yazan bir akademisyen, İslâm’a ve onun muazzaz peygamberine karşı duygularını dışarı vuran bir paylaşımında bulunmuş ve şunları söylemiş:

“İslâm inancının intihar düşüncesini tamamen engelleyeceğini, inançlı insanların asla psikiyatrik açıdan rahatsızlanmayacağını düşünenler lütfen şu satırlara göz atın: Alıntı Muhammed Hamidullah’ın “İslâm Peygamberi” isimli eserinden sayfa 83.”¹

Prof. Haluk Savaş belli ki ‘mal bulmuş mağribî’ gibi aradığını bulmuş olmanın hazzıyla Hamîdullah’daki bir bilginin üstüne atlamış. Belli ki, gerektiğinde kendisini savunabilmek için kelimeleri özenle seçmiş. Zâhiren ne İslâm’ı ne de Müslümanlar’ı hedef almış. Ancak biraz dikkatli bakanlar bu zatın, *İslâm Peygamberi*’nden yaptığı fotoğrafı nakil vasıtasıyla doğrudan Hz. Peygamber’i (s.a.v.) hedef aldığını, “inançlı insanların asla psikiyatrik açıdan rahatsızlanmayacağını düşünenler...” cümlesiyle de Hz. Peygamber’in (s.a.v.), “psikiyatrik açıdan rahatsızlandığı için intiharı düşündüğünü” ileri sürdüğünü görmekte zorlanmaz. Bunun Türkçesi şudur: Savaş, bu mesajın satır aralarında inançlı insanlara, “Ey Müslümanlar, “İslâm insanlara huzur veren bir dindir” filan diyerek atıp durmayın. Sizler, peygamberi bile intiharı düşünmüş olan bir dinin mensuplarıdır!” diye ‘subliminal’ bir mesaj da veriyor ki, asıl önemli olan burası...

Onun bu tutumu –bir yere kadar– anlaşılabilir. Belli ki İslâm’a/Müslümanlara karşı tavırlı veya en azından ‘önyargılı’ olduğu için, dünya görüşüne hizmet ettiğini düşündüğü bir bilgiyi elde etmiş olmanın hazzıyla bir paylaşımında bulunmuş. Vazifesini yapmış.

* Doç. Dr., Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis, YALOVA, esifil@yahoo.com

¹ <https://t.co/3EG2pLMqZ0> (30.01.2018)

Ama ya Hamîdullah hocaya ne demeli? Ya bu bilgiyi gereği gibi tahkik etmeden ‘hakikat’ diye nakil ve takdim eden diğer zevat hakkında nasıl bir hüküm vermeli?..

Cevaba geçmeden önce hep tekrarladığımız bir hakikati bu vesileyle bir kere daha vurgulayalım: Herhangi bir meselede ‘rivâyet’ söz konusu ise, orada Hadis ilminin kriterleri konuşmalıdır. Tarih kaynakları ve bu kaynaklardaki rivâyetler/nakiller de bundan müstağni değildir. Tarihî olaylar bize ‘rivâyetler’ vasıtasıyla geldiğine göre, tarih kitaplarında kaydedilmiş bulunan malzemenin güvenilir olup olmadığı meselesi de Hadis ilminin kriterleri esas alınarak aydınlığa kavuşturulmak zorundadır. Her ne kadar Hadis ulemâsı tarihî rivâyetler konusunda –akâid ve ahkâm muhtevalı rivâyetlere nazaran– daha toleranslı davranmış ise de tarihî herhangi bir rivâyetin muhtevası akâidi ve ahkâmî ilgilendiriyorsa, orada söz konusu toleransın işletilmesi elbette bahis konusu olmaz.

Muhammed Hamîdullah, birçok nakisa ile malul olmasına rağmen hayli rağbet görmüş bulunan mezkûr eserinde şöyle der:

“Tarihçilerin bize verdiği bilgilere nazaran ilk vahyin yahut ilk vahiylerin alınmasından sonra geçici bir kesiklik devresi (fetret) hâsıl olmuştur. Müteakip iki veya üç yıl boyunca Muhammed A.S.S.’da bir gelişme, bir tekâmül olmuş olmalıdır: İlk önce, vahyin yarattığı bir dehşet hâli, sonra bir sükûnet ve olanlardan hoşnutluk devresi, bundan sonra da yeniden bir vecd ve kendinden geçip istiğrâk âlemine dalma imkânını bekleyip durma ve sonunda da yeis ve ümitsizlik içine düşme! Bu sonuncu devre ile ilgili olarak tarihçilerin bize naklettikleri şey, onun büyük yeis ve üzüntü içine gömüldüğü bu sırada, Muhammed A.S.S.’ın, canına kıymak üzere yüksek kayalıklara birçok defalar çıkmış olduğudur. Fakat kendini aşağıya atmaya hazırlandığı her defasında melek Cebrâ’îl A.S. yeniden görünüyor ve onun gerçekten Allah’ın Resûlü olduğunu temin ediyordu. Bu onu bir müddet için oyalayıp teskin ediyor ve o, tekrar ibâdet ve zühd ü takvâ hayatına dalıyordu...”²

Hamîdullah, bu pasajın referansını zikrettiği dipnotta şunları söyler: “Buhârî, 91/1; üç yıl süren bir bekleyişten sonra Ebû Leheb’in karısı ve kendi yengesi (bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, Sûre 93, âyet 3) bu durumu işittiğinde ona hakaretler yağdırarak: “Şeytanın artık seni terk etti” demesi üzerine Resûlullah geçici bir taşkınlık içerisine düşmüş ve intihar etmek istemişti.”³

Hamîdullah’ın, kullandığı bilgiyi refere ediş tarzı özellikle dikkat çekici. Efendimiz’in (s.a.v.) intiharı düşündüğünü anlatan rivâyetin el-Buhârî’nin *Sahîh*’inde geçtiğini söylemek, okuyucuda, hadisenin gerçek olduğu konu-

² Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 83-4.

³ *İslâm Peygamberi*’nin benim elimdeki baskısında (*Yeni Şafak Gazetesi*’nin promosyon olarak verdiği Ankara-2003 baskısı) Hamidullah’ın notu bu şekilde çevrilmiş. Prof. Savaş’ın kullandığı nüshadaki ifade ise şöyle: “... Resulullah (as) bir süre bunalıma girmiş ve intihar etmek istemişti.” Burada bir “mütercim tasarrufu” bulunduğu açık!

sunda İmâm el-Buhârî'nin bize garanti verdiği inancının oluşması için fazlasıyla yeterli.

Burada bir parantez açalım: *Kütüb-i Sitte* başta olmak üzere elimizdeki hadis kitaplarının tamamı 'ihtisas eseri'dir. Yani bu eserlerin her birinin kaleme alınış amacı, sistematığı ve özelliği farklıdır. Bu durum bilinmeden bu eserlerden doğru biçimde istifade etmek çoğu zaman imkânsızdır. Dolayısıyla herhangi bir rivâyetin *Sahîh-i Buhârî*'de veya başka herhangi bir hadis kaynağında yer almış olması, mutlak anlamda sahîh olduğunu söylemek için yeterli değildir. 'Kaynak metodolojisi'nden habersiz olarak bu eserlere yapılan referanslar –bu yazının konusunu teşkil eden 'mesele'de olduğu gibi– ciddi arızalara sebebiyet verir/vermektedir.

II. Metin ve Sened Açısından Rivâyet

A. İsnâdı Açısından Rivâyetin Durumu

Başta el-Buhârî,⁴ Müslim⁵ ve Ahmed b. Hanbel⁶ olmak üzere pek çok kaynakta⁷ yer uzun bir rivâyette, vahye ilk defa muhatap olduğu zaman Efendimiz'in (s.a.v.) yaşadığı haller detaylı bir şekilde anlatılmaktadır. Rivâyete yüzeysel olarak bakanlar, Efendimiz'in (s.a.v.), ilk vahyi alışının üstünden bir süre geçince⁸ artık bir daha vahiy alamayacağı düşüncesinin oluşturduğu gerilimle birkaç kere intihar etmeyi düşündüğünü ve bunu İmâm el-Buhârî'nin Hz. Âişe (ranha) vâlidemizden sahîh bir senedle naklettiğini düşüneceklerdir.

Ancak rivâyetlerin diline ve ilgili kaynakların özelliklerine aşinalığı olanlar, doğrudan Hz. Âişe (r.anha) vâlidemizin anlatımıyla ve normal bir akışla devam eden rivâyetin bir varyantında, metnin sonlarına doğru akışın birden değiştiğini ve farklı bir anlatımın devreye girdiğini kolayca tespit edeceklerdir. 'İntihar' meselesinin bahse konu edildiği yer tam da burasıdır.

Bu noktayı –biraz öncesinden alarak– birlikte görelim:

... ثُمَّ لَمْ يَنْشَبْ وَرَقَّةً أَنْ تُؤْفَى وَفَتَرَ الْوَحْيَ فِتْرَةً حَتَّى حَزَنَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيمَا بَلَّغْنَا خُزْنَا عَدَا مِنْهُ

⁴ el-Buhârî, "Ta'bir", 1.

⁵ Müslim, "İmân", 252.

⁶ Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (Bulak-1313/1895, I-VI), VI, 333.

⁷ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, (Habîburrahmân el-A'zamî tahkik tahric ve ta'likiyle, Beyrut: el-Meclisu'l-İlmî 1390-1392/1970-1972, I-XI), V, 321; Ebû Avâne, Ya'ûb b. İshâk el-İsferâînî, *el-Müsned*, (Eymen b. Ârif ed-Dimaşkî tahkikiyle, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife 1419/1998, I-V), I, 103; İshâk b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mervezî, İbn Râhûye, *el-Müsned*, (Abdulğafûr Abdülhakk el-Belûşî tahkikiyle, Medine: Dâru'l-Eymân 1412/1991, I-V), II, 314 vd...

⁸ Ki bu dönem kaynaklarda, birkaç aydan birkaç yıla kadar farklı sürelerle zikredilmiştir. bkz. el-Halebî, Ali b. İbrâhîm, *es-Siretu'l-Halebiyye*, (İnsânü'l-Uyûn fî Sireti'l-Emîni'l-Me'mûn, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1427/2006, I-III), I, 372.

مِرَارًا كَيْ يَتَرَدَّى مِنْ رُءُوسِ شَوَاهِقِ الْجِبَالِ فَكَلَّمَا أَوْفَى بِدَرَوَةِ جَبَلٍ لِكَيْ يُلْقِي مِنْهُ نَفْسَهُ تَبَدَّى لَهُ جَبْرِيْلُ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ إِنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ حَقًّا فَيَسْكُنُ لَدَيْكَ جَأْشُهُ وَتَقَرُّ نَفْسُهُ فَيَرْجِعُ فَإِذَا طَلَّتْ عَلَيْهِ فِتْرَةُ الْوَحْيِ غَدَا لِمِثْلِ ذَلِكَ...

“... Sonra çok geçmeden Varaka vefat etti. (Ardından) bir süre vahiy kesildi. Hz. Peygamber (s.a.v.) bu sebeple çok hüzünlendi. –Bize ulaştığına göre– bundan dolayı kendisini atmak için birkaç kere yüksek dağların başına çıktı. (Ancak) o esnada Cibril (a.s.) kendisine göründü ve “Ey Muhammed! Sen gerçekten Allah’ın Resülü’sün” dedi. Bununla gönül sükûn bulup ıstırapı dindi ve geri döndü. Vahyin kesildiği süre uzayınca yine benzeri bir durum oldu...”

Rivâyet Hz. Âişe (r.anha) vâlidemizin anlatımı olarak akıp giderken, tercümede iki tire arasında verdiğim ‘bize ulaştığına göre’ ifadesi, ardından gelen anlatımın Hz. Âişe (r.anha) vâlidemize ait olmadığını açık bir şekilde göstermektedir. Bilindiği kadarıyla Hz. Âişe (r.anha) vâlidemiz, Efendimiz’den (s.a.v.) aktardığı hiçbir rivâyette böyle bir ifade kullanmamış, özellikle de rivâyetin ortasında araya böyle bir ifade kesinlikle koymamıştır.

Dolayısıyla şurası kesin: Bahsimizin konusunu teşkil eden rivâyetin bir varyantında yer alan bu ifade ile başlayıp devam eden sözler –tercümede de görüldüğü üzere, mahut ‘intihar’ anlatımı bundan sonra gelmektedir– Hz. Âişe (r.anha) vâlidemize ait değildir.

O halde bu ifade kime aittir?

Rivâyetin senedlerini incelediğimizde ortaya çıkan netice şudur:

İşbu ‘intihar’ anlatımı, daha önce de belirttiğim üzere, Efendimiz’e (s.a.v.) vahyin ilk geliş sürecini anlatan uzun rivâyetin bütün varyantlarında yer almış değildir.

İmâm el-Buhârî bu rivâyeti *Sahih*’inin değişik yerlerde farklı tarihlerle zikretmiştir ki, bunlardan ikisinde¹⁰ rivâyet, “... Sonra çok geçmeden Varaka vefat etti. (Ardından) bir süre vahiy kesildi. Hz. Peygamber (s.a.v.) bu sebeple çok hüzünlendi” ifadesiyle sona ermektedir.¹¹ Yine bu rivâyet Müslim tarafından, ‘intihar’ anlatımına yer vermeksizin aktarılmıştır.¹²

‘İhtihar’ anlatımının yer aldığı senedde şöyle ilginç bir durum daha var: İmâm el-Buhârî bu anlatımın yer aldığı metni sevk ederken senedi şöyle verir: “Bize Yahyâ b. Bükeyr şöyle anlattı: Bize el-Leys, ‘Ukayl’den naklen şöyle anlattı: ‘H’¹³; Bana Abdullah b. Muhammed şöyle anlattı: Bize Abdürrezzâk şöyle

⁹ el-Buhârî, “Ta’bir”, 1.

¹⁰ Bu rivâyetlerden biri ‘Ukayl b. Hâlid, ikincisi Yûnus b. Yezid isimli râvîler kanalıyla ez-Zühri’ye bağlanmaktadır. Bu önemli noktaya biraz aşağıda tekrar döneceğim.

¹¹ bkz. el-Buhârî, “Bed’u’l-Vahy”, 3; “Tefsîr”, 93 (96/el-‘Alak). Ayrıca bkz. Ahmed b. Abdillâh el-Esbehânî, Ebû Nu’aym, *el-Müstahrec alâ Sahîhi’l-İmâm Müslim* (Muhammed Hasen İsmâ’il eş-Şâfi’î tahkikiyle, Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye 1417/1996, I-IV), I, 225.

¹² Müslim, “İmân”, 252. Bu rivâyet de ‘Ukayl b. Hâlid üzerinden ez-Zühri’ye bağlanmaktadır.

¹³ Bir sened zikredilirken araya konulan bu ‘H’ (ح) harfi, ‘tahvil’ kelimesini simgeler; senedin ikinci bir tarihine geçildiğini anlatır.

anlattı: Bize Ma‘mer şöyle anlattı: ez-Zührî şöyle dedi: Bana ‘Urve, ‘devamla’ Hz. Âişe (r.anha)’dan naklen şöyle haber verdi: ...”

Burada yer alan ‘ilginç’ durum şu noktalarda karşımıza çıkıyor:

1. İmâm el-Buhârî, dipnotta ne anlama geldiğimi açıkladığım ‘H’ harfiyle ayırdığı iki tarîk zikretmiştir. Bunlardan ilki ‘Ukayl (b. Hâlid el-Eyli), ikincisi ise Ma‘mer (b. Râşid) vasıtasıyla İbn Şihâb ez-Zührî’ye bağlanmaktadır. (İmâm el-Buhârî’nin, hemen yukarıda 11 numaralı dipnotta belirttiğim yerde, yani *Sahih*’in başında bu rivâyeti Yûnus b. Yezîd isimli râvî vasıtasıyla İbn Şihâb ez-Zührî’ye bağlanan tarikle de naklettiğini hatırlatalım. Ki, ‘intihar’ anlatımını içermeyen bu metin, ‘Ukayl b. Hâlid’in naklettiği metinle aynıdır.)

İmâm el-Buhârî’nin buradaki tutumu şu anlama gelir: ‘H’ harfinden önce zikrettiği tarîk ve o tarikle gelen metin esastır ve daha önce *Sahih*’in “Bed’u’l-Vahy” kısmında zikredilmiştir. Bu metinde ‘intihar’ anlatımı yoktur. Bu harften sonra zikrettiği ikinci tarîk ve bu tarikle gelen metin ise esas teşkil eden ve daha önce zikredilen tarîk ve metne ‘makrûnen’ verilmiştir.

İşbu ‘makrûnen’ tabiri son derece önemli bir durumu anlatır: Daha önceden ‘ihtisas kitabı’ olduğunu belirttiğim *Kütüb-i Sitte* ve benzeri eserler ‘Kitab’lardan, kitaplar da ‘Bab’lardan oluşur. Müellif, her bir babda öncelikle o babın muhtevasının aslını teşkil eden sahîh rivâyet(ler)e yer verir. O babın esas temelini bu rivâyet(ler) oluşturur. İkinci olarak da, o rivâyetleri kimi açılardan takviye eden ya da farklı ayrıntılar içeren rivâyet(ler)e yer verir. Bunlar da ‘mütâbî’ ya da ‘şâhid’ adını alır. “el-Buhârî ve Müslim’in *Sahih*’lerindeki bütün rivâyetler sahîhtir” sözü, bu iki kitabı oluşturan ‘bab’larda ilk olarak yer alan asıl rivâyetlerin (: usûl) durumunu anlatır. Her bir babda ikincil olarak nakledilen mütâbî’ ve/veya şâhid rivâyetler ise sıhhat şartlarını birinciler seviyesinde taşımayabilir. Zira yer verilmiş maksatları farklıdır. İşte bu ikincil rivâyetler, ilk grupta yer alanlara ‘makrûnen’, yani “onların ardından ve onları takviye amacıyla” zikredilmiş olurlar ve –tekraren söyleyelim– ilk grupta yer alan rivâyetlerde gözetilen sıhhat kriterleri bunlarda biraz daha gevşetilebilmektedir. Bunun anlamı şudur: İmâm el-Buhârî, ‘H’ harfinden sonra zikrettiği tarikin de metnin de sıhhatini garanti etmemiştir.¹⁴

¹⁴ el-Buhârî’de de Müslim’de de mütâbî’ ve/veya şâhid olarak yer verilen rivâyetler arasında zayıf olanlar bulunduğu konusunda bkz. Ebû Amr Osmân b. Abdірrahmân eş-Şehrezûrî, İbnü’s-Salâh, *Mukaddime (Ulûmu’l-Hadis, Nûruddîn İtr tahkikiyle*, Beyrut: Dâru’l-Fıkr 1406/1986), 84; Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed ed-Dimaşkı, ez-Zehabi, *el-Mûkızza fi İlmi Mustalahi’l-Hadis* (Abdülfettâh Ebû Gudde tahkik ve ta’likiyle, Halep: Mektebu’l-Matbû’âti’l-İslâmiyye 1412/1991), 80; Şemsuddîn Muhammed b. Abdірrahmân el-Kâhîrî, es-Sehâvî, *Fethu’l-Muğîs bi Şerhi Elfiyeti’l-Hadis* (Abdükerîm b. Abdillâh el-Hudayr-Muhammed b. Abdillâh Âlu Fehd tahkikiyle, Riyad: Mektebetu Dâri’l-Minhâc 1426/2005, I-V), II, 23; Tâhir b. Muhammed Sâlih es-Sem‘ûni el-Cezâirî, *Tevcihu’n-Nazar ilâ Usûli’l-Eser* (Abdülfettâh Ebû Gudde tahkik ve ta’likiyle, Halep: Mektebu’l-Matbû’âti’l-İslâmiyye

2. Yukarıda ‘devamla’ kelimesiyle verdiğim ifade, aslında ‘fe’ harfidir ve ehlinin kolayca anlayacağı gibi burada bu harf ‘ta’kib’ bildirir. Yani ez-Zühri, Efendimiz’e (s.a.v.) vahyin ilk geldiği sırada olup bitenleri belli bir sened zinciriyle anlattığı bağlamda Urve’den naklen, onun Hz. Âişe (r.anha) vâlidemizden aktarımı olarak uzun rivâyeti zikrediyor. Ardından yukarıda Arapça orijinalini ve tercümesini sunduğum pasaj geliyor. Bu durum açık bir şekilde gösteriyor ki, ez-Zühri’nin Urve kanalıyla Hz. Âişe (r.anha) vâlidemizden naklettiği kısım, “Hz. Peygamber (s.a.v.) bu sebeple çok hüzünlendi” cümlesiyle sona ermektedir.

Sonra ez-Zühri söze devamla, “Bize ulaştığına göre bundan dolayı kendisini atmak için birkaç kere yüksek dağların başına çıktı...” diye başlayıp devam eden ifadelere yer veriyor.

Bu tespitin önümüze koyduğu gerçek de şudur: İbn Hacer’in de isabetle belirttiği gibi, bu rivâyetin son kısmına ‘intihar’ anlatımını monte eden kişi İbn Şihâb ez-Zühri’dir.¹⁵ Bu kısmı monte ettiğini de gizlememiştir. Problem şurada rada ki, o, bu nakli kimden aldığını belirtmemiş, sadece “bize ulaştığına göre” diyerek bu nakli başkalarından aldığını belirtmekle yetinmiştir.

ez-Zühri’nin kimden aldığını tasrih etmediği –teknik tabiriyle ‘mürsel’ olarak aktardığı– rivâyetler konusunda hadis âlimlerinin kanaati, bu rivâyetlerin, ‘mürsellersin en zayıflarından’ olduğu şeklindedir.¹⁶ Hatta onun mürsel rivâyetlerinin, ‘mürsellersin en şerhilerinden’ olduğu söylenmiştir. Çünkü kendisi hadis hafızıdır; kimlerden rivâyet aldığını gayet iyi bilir. Hal böyleyken, kendisinden rivâyet aldığı râvînin adını zikretmemişse, o râvîdeki bir kusur sebebiyle böyle davrandığına hükmlunur.¹⁷

Başka bir kısım şârihler de bu ifadenin –senedde ez-Zühri’nin altında yer

1416/1995, I-II), I, 494. (Konu hakkında geniş bilgi edinmek isteyenler, Abdülfettâh Ebû Guddê’nin, ez-Zehbî’nin *el-Mûkızâ*’sının sonunda “et-Tetimmetu’r-Râbî’a” başlığı altında yaptığı tahkike (141 vd.) bakabilirler.

¹⁵ bkz. Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalâni, İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî bi Şerhi Sahîhi’l-Bahârî* (Şu’ayb el-Arnaût vd. tahkik ve ta’likiyle, Dimaşk: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye 1434/2013, I-XXIV, ayrıca iki cilt *Hedyü’s-Sâri*), XII, 359. Ayrıca bkz. Şu’ayb el-Arnaût vd. notu, *Müsnedu’l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle 1421/2001, I-50), XLIII, 113.

¹⁶ bkz. ez-Zehbî, *el-Mûkızâ*, 40; Salâhüddin Ebû Sa’îd b. Halil b. Keykeldî el-Alâi, *Câmi’u’t-Tahsil fi Ahkâmî’l-Merâsil* (Hamdi Abdülmecid es-Selefi tahkikiyle, Beyrut: Âlemu’l-Kütüb 1407/1986), 89; Zeynuddin Ebu’l-Ferec Abdurrahmân b. Şihâbiddin el-Bağdâdî, İbn Receb el-Hanbelî, *Câmi’u’l-Ulûm ve’l-Hikem* (Şu’ayb el-Arnaût-İbrâhîm Bâcis tahkikiyle, Beyrut: Müessesetu’r-Risâle 1419/1999, I-II), I, 432; Celâluddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tedribu’r-Râvî fi Şerhi Takrîbi’n-Nevâvî* (Ahmed b. Hamdân el-Acemî haşiyesiyle birlikte, Muhammed Avvâme tahkikiyle, Medine: Dâru’l-Yüsr-Dâru’l-Minhâc 1437/2016, I-V), I, 232.

¹⁷ bkz. es-Süyûtî, *a.g.e.*, a.y.

alan- Ma‘mer’e ait olduğunu ileri sürmüşlerdir ki,¹⁸ teknik olarak bu da mümkündür. Ma‘mer, haddi zatında güvenilir bir râvî olmakla birlikte, bilhassa Iraklılar’dan rivâyetleri (ez-Zühri’den aldıkları müstesna olmak üzere) zayıf bulunmuştur. Keza Sâbit (el-Bünânî?), Âsım b. Ebi’n-Necûd ve Hişâm b. Urve’den rivâyetlerinde de çokça çelişkiye ve vehme düştüğü tespit edilmiştir.¹⁹

Ancak et-Taberî’nin yer verdiği bir rivâyet, bu ilavenin Ma‘mer’e değil, ez-Zühri’ye ait olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır: “Bize Muhammed b. Abdîl-A‘lâ şöyle anlattı: Bize İbn Sevr, Ma‘mer’den, o da ez-Zühri’den naklen şöyle anlattı: “Resulullah (s.a.v.)’e gelen vahiy bir süre kesildi. Resûlullâh (s.a.v.) bundan dolayı hayli hüznlendi/üzüldü. Kendisini aşağıya atmak için dağların zirvelerine gitmeye başladı. Ancak her defasında Cibrîl (a.s.) kendisine görünüp, “Şüphe yok ki sen Allah’ın Peygamberisin” diyordu...”²⁰ Şu halde, söz konusu ‘intihar’ anlatımının ez-Zühri’ye ait ‘mürsel’ bir rivâyet olduğunu kesin bir dille ifade etmek doğru, hatta ‘zorunlu’dur!

3. Burada senedsiz olarak verildiğini gördüğümüz bu rivâyetin senedli bir varyantını İbn Sa‘d, *et-Tabakâtu’l-Kebîr*’inde zikretmiştir. Oradaki sened zinciri şu râvîlerden oluşmaktadır: “İbn Sa‘d ← Muhammed b. Ömer (el-Vâkîdî) ← İbrâhîm b. Muhammed b. Ebî Mûsâ ← Dâvud b. el-Husayn ← Ebû Ğatafân b. Tarîf ← İbn Abbâs (r.a).”²¹

Bu senedde yer alan –İbn Sa‘d’in hocası durumundaki– Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî, hadis tenkitçileri tarafından cerhin en ağırıyla, ‘yalancılıkla’ itham ve hadisleri terk edilmiş bir râvîdir.²²

¹⁸ İbnu’l-Mülakkın ve el-Aynî bunlardandır. bkz. Sirâcuddîn Ebû Hafs Ömer b. Ali, İbnu’l-Mülakkın, *et-Tavdîh li Şerhi’l-Câmi’i’s-Sahîh* (Hâlid er-Rabbât-Cum’a Fethi vd.tahkikiyle, Katar: Vezâretu’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye 1429/2008, I-XXXVI), II, 299; Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetu’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî* (İdâretu’t-Tıbbâ’ati’l-Müniriyye neşrinin tıpkıbasımı, Beyrut: Dâru’l-Fikr, I-XXV), I, 55

¹⁹ İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb* (Dâru’l-Fikr, Beyrut-1404/1984, I-XIV), X, 220.

²⁰ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’ul-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân* (Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî tahkikiyle, Dâru Hecer, Kahire-1422/2001, I-XXV), XXIII, 403; a.mlf., *Târîhu’r-Rûsul ve’l-Mülûk* (Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm tahkikiyle, Dâru’l-Ma’ârif, Kahire-1387/1967, I-XI), II, 305.

²¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa‘d b. Menî’, İbn Sa‘d, *et-Tabakâtu’l-Kebîr* (Ali Muhammed Ömer tahkikiyle, Kahire: Mektebetu’l-Hâncî 1421/2001, I-I-XI), I, 166.

²² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ‘îl-Buhârî, *ed-Du’afâu’s-Sağîr* (en-Nesâî’nin *ed-Du’afâ ve’l-Metrûkûn*’u ile birlikte, Mahmûd İbrâhîm Zâyed tahkikiyle, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut-1406/1986), 109; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu’ayb en-Nesâî, *ed-Du’afâ ve’l-Metrûkûn* (el-Buhârî’nin *ed-Du’afâu’s-Sağîr*’i ile birlikte, Mahmûd İbrâhîm Zâyed tahkikiyle, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut-1406/1986), 92; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî, İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl* (Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, Dâiretu’l-Ma’ârifî’l-Osmâniyye baskısının tıpkı basımı, Beyrut ts. 1371/1952, I-IX), VIII, 20; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*,

Onun bu rivâyeti kendisinden aktardığı İbrâhîm b. Muhammed b. Ebî Mûsâ isimli râvî hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadım.

Bu zatın rivâyeti kendisinden aldığı Dâvûd b. el-Husayn ise rivâyetlerinde gevşek davranmakla itham edilmiş bir râvîdir. Öyle ki, cerh ta'dîl sahasının üstadlarından Ebû Hâtîm, "Mâlik bu zattan rivâyette bulunmuş olmasaydı, hadisleri terk edilirdi" demiştir.²³

Dolayısıyla bu rivâyetin de iler-tutar tarafı yoktur; Efendimiz (s.a.v.)'e, – hem de birkaç kere!– 'intihara azmetmek' gibi bir fiili isnad eden bu rivâyetin kâle alınabilmesi için elbette isnadında ta'n edilecek herhangi bir noktanın bulunmaması elzemdir.

Netice olarak, senedsiz olarak nakledilen varyant ister ez-Zührî'ye, ister Ma'mer'e, hatta isterse başka bir râvîye ait olsun, sahîh bir senedi ortaya konmadığı sürece söz konusu ilave kâle alınamaz!. Benim ulaşabildiğim senedli varyantın durumu ise ortada!

B. Metni Açısından Rivâyetin Durumu

Rivâyetin 'sened' nokta-i nazarından arz ettiği durum budur. Konunun 'metin' nokta-i nazarından incelenmesine gelince, yazının başında Arapça orijinaliyle birlikte zikrettiğimiz metinde dikkat çeken noktalar var:

1. Efendimiz (s.a.v.) vahiy kesildikten sonra öylesine hüzünleniyor ki, yüksek dağların başına çıkıp kendisini aşağıya atmayı düşünüyor! Ancak Cebrâîl (a.s) geliyor ve "Sen Allah'ın Resulüsün" diyerek kendisini teskin ediyor. (Aşağıda bu noktayı tekrar ele alacağım.) Bir kere cereyan ettiği nakledilmiş olsaydı buna, bir noktaya kadar 'anlaşılabilir bir durumdur' diyebilirdik. Ancak rivâyet bu durumun 'birkaç kere' tekerrür ettiğini söylemektedir! Bilfarz intiharı gerçekten düşünmüş olsa bile, buna ilk defa teşebbüs ettiğinde Cebrâîl'in (a.s.) kendisine gelip durumun hakikatini bildirdikten ve kendisinin peygamber olduğunu teyit ettikten sonra Efendimiz'in (s.a.v.) tekrar tekrar intihara yeltenmesi alabildiğine garip duruyor! Melekten bu teyidi/garantiyi aldıktan sonra intiharı tekrar tekrar niçin düşünsün ve buna yeltensin ki?!

2. Başta yine İmâm el-Buhârî'nin *Sahîh*'i olmak üzere birçok kaynakta Hz. Câbir'den (r.a.) gelen bir rivâyette, Efendimiz'in (s.a.v.), kendisine ilk defa vahiy geldikten sonra yaşadıklarını şöyle anlattığını görüyoruz:

"Yolda yürürken, gökten bir ses duydum. Başımı kaldırdığımda gördüm ki, bana Hira'da gelen melek! Yerle gök arasını doldurmuş vaziyette bir kürsî üzerinde oturuyordu. Çok korktum. Eve döndüm ve "Beni örtün" dedim. Bunun akabinde Al-

IX, 323 vd.

²³ bkz. ez-Zehabi, *Mizânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl* (Ali Muhammed el-Becâvî tahkikiyle, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut-1382/1963, I-IV), II, 5.

lah Teâlâ, “Ey örtüsüne bürünmüş olan! Kalk ve uyar!...” ayetlerini indirdi. (Bundan sonra) vahiy, ara vermeden arka arkaya gelmeye devam etti.”²⁴

Bu rivâyet –konuyla ilgili diğer rivâyetlerle birlikte ele alındığında–, Efendimiz’in (s.a.v.), kendisine vahiy ilk defa geldikten sonra Cebrâil’i (a.s.) defalarca gördüğünü ortaya koymaktadır. Hal böyleyken, elçi olarak seçilip görevlendirildiği konusunda herhangi bir şüpheye kapılarak intihara yeltendiğini düşünmek kesinlikle inandırıcı değil!

3. Efendimiz’in (s.a.v.) vahye ilk defa muhatap olduktan sonraki süreçte neler yaşadığı konusunda hadis, tefsir ve tarih kaynaklarında hayli rivâyet mevcuttur ve bunların her biri konuyu ayrı bir veçhesiyle aydınlatmaktadır. Farklı senedlerle gelmek suretiyle birbirini teyit eden bu rivâyetlerle karşılaştırıldığında, sadece ez-Zührî’den ve ‘mürsel olarak’ gelen, gerek sened, gerekse metin itibariyle son derece zayıf ve tutarsız olduğu açıkça görülen tek bir rivâyete dayanarak Hz. Peygamber (s.a.v.)’e ‘intihar’ düşüncesini nisbet etmenin ilmî ölçüler içinde ciddiye alınacak bir yanı olamaz!

III. Sonuç

Gerek sened, gerekse metin yönünden son derece problemli olduğu açık olan bir rivâyete dayanarak, sadece Efendimiz’in (s.a.v.) şahsını değil, aynı zamanda bütün olarak ‘nübüvvet kurumunu’ töhmet altına sokacak bir tutumla ortaya çıkmadan önce, konunun hassasiyetine binaen hiç olmazsa ihtiyatlı cümleler kurmak, sadece ilmî ciddiyet değil, aynı zamanda edep ve ahlak gereğidir.

Göründüğü kadar masum olmadığı açık olan ve arka planında “Peygamberi bile ruhsal bunalıma girip defalarca intihar etmeyi düşünmüş bulunan bir din, diğer insanlara mutluluk adına ne verebilir ki” mesajını taşıdığı aşikâr bulunan satırları paylaşmadan önce, bir psikiyatri uzmanı, en azından ‘intihar düşüncesi’ nin sadece ruhsal bunalımdan kaynaklanan bir şey olmadığı gerçeğinden hareketle daha ‘tarafsız’ olmayı denemeli değil midir?

Bir an için söz konusu ‘intihar’ rivâyetinin sahîh olduğunu farz edelim. Hz.

²⁴ el-Buhârî, “Bed’u’l-Vahy”, 3; “Tefsîr”, 71 (74/el-Müdeddîr); 93 (96/el-Alak); Ahmed b. Hanbel, III, 325; Ebû Avâne, *el-Müsned*, I, 103; et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XXIII, 400-1. Ayrıca bkz. Müslim, “İmân”, 255; et-Tirmizî, “Tefsîr”, 71; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, V, 321; Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk el-Mekkî, el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke fî Kadîmi’d-Dehri ve Hadîsih* (Abdülmelik b. Abdillâh b. Düheyş tahkikiyle, Beyrut: Dâru Hadîr 1414/1994, I-VI), IV, 93; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, el-Hâkimu’n-Neysâbüri, *el-Müstedrek ‘ale’s-Sahihayn* (ez-Zehebi’nin *Telhisu’l-Müstedrek*’i ile birlikte, Haydarâbad: Dâru’l-Ma’rife 1334/1915 baskısının tıpkıbasımı, Beyrut ts., I-V), III, 184; Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî, İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân* (Alâuddîn Ali b. Belbân el-Fârisî tertibi, Şu’ayb el-Arnaût tahkikiyle, Beyrut: Müessesetu’r-Risâle 1414/1993, I-XVIII), I, 216; Muhammed b. İshâk b. Yahyâ, İbn Mende, *Kitâbu’l-İmân* (Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fâkihî tahkikiyle, Beyrut: Müessesetu’r-Risâle 1406/1986, I-II), II, 690 vd.

Peygamber (s.a.v.), uzunca bir süre sadık rüyalarla ileride üstleneceği ağır misyona ruhen hazırlanmışken, ardından fiilen ‘peygamber’ olarak müjdelenmiş ve Cibril (a.s) tarafından 96/el-Alak suresinin ilk ayetleri kendisine tebliğ edilmişken, ne diye ruhsal bunalıma girsin ve bunun sonucu olarak intiharı düşünsün? Önceden yaşadığı bu ‘hazırlık süreci’ ve ardından yaşadıkları dikkate alındığında, peygamber olarak seçilip görevlendirildiği konusunda O’nda en küçük bir şüphe bulunması için herhangi bir sebep yoktur.

Vakıa bu yazının konusunu teşkil eden rivâyet ve ilgili diğer rivâyetler, Hz. Cibril (a.s.) ile ilk karşılaşmasının ardından Efendimiz’in (s.a.v.) derin bir sarsıntı yaşadığını haber vermektedir. Ancak yaşanan, herhangi bir insanın günlük hayatın akışı içinde yaşayabileceği sıradan bir hadise değildir. Efendimiz (s.a.v.) ilk defa bir melekle karşılaşmış, melek tarafından kendinden geçecek derecede birkaç defa sıkılmış, ardından ilk vahiy cümlelerini telakki etmiştir. Dolayısıyla bu ‘ilk sadme’nin O’nda böyle bir etki oluşturmuş olmasında şaşılacak bir durum yoktur. Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta şudur: Efendimiz’in (s.a.v.) intihar etmeyi düşündüğünü anlatan rivâyet, süreç olarak bu ‘ilk sarsıntı’nın sonrasını tasvir etmektedir. Bir diğer ifadeyle Efendimiz (s.a.v.), Hz. Hatice (r.anha) vâlidemizle konuştuktan ve Varaka b. Nevfel (r.a.) ile görüştüktan sonra kendisine gelenin Hz. Cibril (a.s.) olduğundan emin olmuş ve peygamber olarak görevlendirildiği konusunda içinde herhangi bir şüphe kalmamıştır.

Böyle bir itmi’nân içindeyken Efendimiz (s.a.v.) –tekraren soralım– intihar etmeyi niçin düşünmüş olabilir? Bu sorunun tek bir cevabı olsa gerektir: Peygamberlik gibi yüce bir görevle müjdelendikten sonra vahyin bir süre kesilmiş olması, Efendimiz’de (s.a.v.) “acaba bende bir kusur, bir liyakatsizlik mi oldu ki vahiy meleği artık gelmiyor?” gibi bir iç sorgulamaya yol açmıştır. Böyle müstesna bir mazhariyete nail olmuşken, işlemiş olabileceği bir kusur sebebiyle ondan mahrum bırakılmış ve bu ulvi görevden azledilmiş olma ihtimali O’nda derin bir inkisar oluşturmuş, bunun sonucunda da intiharı düşünmüştür...

Tekraren ve altını çizerek söyleyelim: Böyle bir olay yaşanmamıştır; Efendimiz’in (s.a.v.) intiharı düşündüğünü anlatan rivâyet sıhhat şartlarını taşımaktan fersah fersah uzaktır. Bu söylediklerimiz, ‘farz-ı muhal’ kaydıyla bu rivâyetin sahîh olduğunu bir an için düşündüğümüzde söylenmesi gerekenler babındandır ve maksadımız, teknik sorumlu olarak görev yaptığı köprü inşaatında halatlardan birinin kopmasından kendisini sorumlu tutup intihar eden Japon mühendisin bu davranışını ‘onur intiharı’ diye takdim eden²⁵ zihniyetin yüzüne ayna tutmaktır.

²⁵ <http://m.milliyet.com.tr/amp/japon-muhendisin-gurur-intihari-gundem-2032990/>

Ricâl Tenkidinin Doğuşu
ve Gelişimi: Hicrî İlk İki Asır,
Halil İbrahim TURHAN
İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi
Vakfı Yayınları 2015, 752 sayfa.

Allah Resûlü'nün (s.a.v.) insanlığa ulaştırdığı ilâhî mesaj ve hakikatleri doğru bir şekilde tespit edip topluma intikâlini amaçlayan hadis ilmi, söz konusu maksada matuf olarak rivâyetlerin sıhhatini tespit ederken ricâl ilminden yararlanır. Ricâl ilmimi tesis eden düşüncenin anlaşılmasının ehemmiyetine binaen hicrî II. asrın ilk çeyreğine kadarki süre zarfında tenkit faaliyetlerinde etkin rol oynayan kişiler ve bu kişilerin râvileri değerlendirmede kullandıkları kıstasların tespit edilmesi icap eder. Halil İbrahim Turhan'ın 2014 yılında tamamladığı *Cerh-Ta'dil İlminin Hicrî İlk İki Asırdaki Gelişim Seyri* adlı doktora tezinde, -isminden de anlaşılacağı üzere- hicrî ilk iki asır ricâl ilmi açısından incelenmiş, MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları tarafından (2015) *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi: Hicrî İlk İki Asır* başlığıyla yayımlanmıştır. Eser, araştırmanın konusu, izlenen yöntem ve müracaat edilen kaynaklar hakkında bilgi verilen girişin ardından iki bölüm ve bir sonuçtan müteşekkildir.

“Sistematik Ricâl Tenkidi Öncesi Dönem” başlıklı birinci bölümde, sahâbe ile tâbiûndan râvî tenkidinde bulunan münekkitler ve onların cerh-ta'dil usulleri ile râvileri değerlendirirken kullandıkları lâfızların belirlenmesi, akabinde ise varılan sonuçların hangi yollarla intikal ettirildiğinin tespiti amaçlanmıştır. Bu bölümün iki temel konusundan ilki olan “Sahâbe Döneminde Ricâl Tenkidi” başlığında, râvî tenkidıyla meşgul olduğu ileri sürülen sahâbilerin görüşleri zikredilmiş, sonrasında ise sahâbe tarafından yapılan ricâl tenkitleri ve kullanılan tenkit lâfızları sıralanmıştır. Turhan, sahâbe tarafından yapılan cerh ve ta'dilin genellikle unutmama, doğru ezberleyememe, iyi anlamama gibi beşerî za'fiyetlerden kaynaklanan hataların düzeltilmesi kabilinden olduğuna işaret etmekle birlikte; yaşça büyük sahâbîlerin, bir diğer sahâbînin rivâyetini Kur'ân-ı Kerim'e, Sünnet-i Seniyye'ye, bilgi ve müşâhedeye arz gibi muhtevaya dayalı yöntemlerle değerlendirmesi hasebiyle bu tenkitlerin daha ziyade metin merkezli olduğunu belirtir.

Bölümün ikinci konusu olan “Tâbiûn Döneminde Ricâl Tenkidi” başlığı altında hadis uydurma faaliyetlerinin kısmen artmasının bir neticesi olarak isnad kullanımının yaygınlaşması ile eş zamanlı gelişen cerh-ta’dil faaliyetlerinin tâbiûn tabakasında kimler tarafından icra edildiği, tespit edilen tâbiûn âlimlerinin ricâl tenkit anlayışları, kullandıkları cerh-ta’dil lâfızları ve aralarındaki görüş farklılıkları incelenmiştir. Yine aynı başlık altında, tâbiûn döneminden bazı münekkitlerin ricâl değerlendirmelerinin intikâli incelenmiş ve bu dönemde yapılan değerlendirmelerin genellikle şifâhen, bazen hadisin isnadı içerisinde ara bilgi olarak, bazen de manen rivâyet edildiği kaydedilmekle birlikte, manen rivâyet edilen değerlendirmelerin, lafzın münekkit tarafından hangi manada kullanıldığına tespitine yardımcı olmasına karşın lâfızların tarihlendirilmesinde güçlüğü neden olacağına da işaret edilmiştir. Bölümde, tâbiûn âlimlerine isnad edilen râvî tenkitlerinin daha sonraki dönemlerde yapılan ricâl değerlendirmelerine etkisinin tespit edilmesi amacıyla tâbiûn âlimlerinin tenkit ettikleri bazı râvîler hakkında, sonraki dönemlerde yapılan değerlendirmelerin karşılaştırmalı olarak incelendiği başlık ise dikkat çekicidir. Sonraki dönemde yapılan değerlendirmelerden tâbiûn münekkitlerine muhalif, müttetik ve hem muhalif hem müttetik olanların tespit edilmesi suretiyle yapılan incelemenin neticesinde tâbiûn tarafından yapılan ricâl tenkitlerinin birer nihâî hüküm olarak düşünülmediği, ilgili râvîlerin sonraki âlimler tarafından yeniden incelemeye tabi tutularak bazen muhalif bazen tahsis edici mahiyette karara vardıkları sonucuna ulaşılmıştır.

“Hicrî II. Asırda Sistemik Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi” başlıklı ikinci bölümde ise -râvî değerlendirme miktarları esas alınmak suretiyle- hicrî II. asırda ricâl tenkidi yapan âlimler tespit edilip kendi içlerinde sınıflandırılmış, bunların içinden de cerh-ta’dille ihtisas sahası olarak ilgilenen sekiz münekkidin cerh ta’dil ilminin gelişim seyrine etkileri incelenmiştir. Bahsi geçen sekiz münekkit -ki bunlar “sistemik ricâl tenkidinin kurucusu” Şu’be b. Haccâc (ö. 160/776), “Kûfeli münekkit” Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), “fakih münekkit” Mâlik b. Enes (ö. 179/795), “bir cerh-ta’dil eseri müellifi” Abdullâh b. Mübârek (ö. 181/797), “Irak’ın muhaddisi” Vekî` b. Cerrâh (ö. 197/812), “Mekke ve Kûfe’nin münekkidi” Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), “teknik değerlendirme lâfızları uzmanı” Yahyâ b. Sa’id el-Kattân (ö. 198/813) ve “Şu’be b. Haccâc’ın öğrencisi” Abdurrahmân b. Mehdî’dir (ö. 198/813)-, cerh ve ta’dildeki yerleri, ricâl ilmindeki otoriteleşme süreçleri, râvî değerlendirmelelerinde kullandıkları lâfızlar ve bunların aktarımı yönlerinden tetkik edilmiştir.

Yazar, hadis rivâyeti esnasında ihtiyaç hâsıl oldukça ricâl değerlendirmesi yapmasının yanında sadece ricâl tenkitlerinin yapıldığı müstakil ilim meclisleri kurması, hadisi terk edilecek kişilerin nitelikleri gibi cerh-ta’dil ilkelerine dair kendinden önceki münekkitlere nazaran daha kapsamlı açıklamalarda bulunması, râvîlerin adaletlerinin yanında zabtlarını tespit etmek için ‘bir râvînin

hadislerini değişik zamanlarda mukayese etme' gibi metotlar geliştirmesi sebebiyle Şu'be b. Haccâc'ın sistematik ricâl tenkidi kurucusu olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte yazar; Şu'be'nin, "Yetmiş büyük günah işlemek bana Ebân b. Ebû Ayyâş'tan hadis rivâyet etmekten daha sevimlidir" şeklinde teknik olmayan değerlendirme ifadeleri kullanmasının, zamanla yerini ıstıhlara bırakan cerh-ta'dil ilminin tabii bir süreçte gelişim gösterdiğine işaret etmesi bakımından önemli olduğunu vurgular.

Yazar, ricâl ile ilgili ilk telif edilen eserin Leys b. Sa'd'ın (ö. 175/791) kaleme aldığı *et-Târîh* isimli kitabı olduğunu ifade edildiğini fakat eserin içeriğiyle ilgili herhangi bir verinin olmadığını söylemiştir. Eserden yapılan bazı ıktibasları incelemesi neticesinde ise *et-Târîh*'in ricâl tenkidine dair râvî değerlendirmelerinin kaydedildiği türde bir kitap olmaktan çok kişilerin vefat tarihleri, icraatları gibi konuları içeren bir biyografi çalışması olduğunu saptamıştır. Bu sebeple ricâl değerlendirmelerinin kaydedildiği türde eserlerin teliflerinin İbnü'l-Mübârek tarafından kaleme alınıp en azından hicrî IX. asrın ikinci yarısına ulaşan *et-Târîh ve'l-'ilel* adlı eserle başlatılabileceğini ifade eder.

Kitapta incelenen sekiz münekkitten biri olan Yahyâ el-Kattân'ın, kendinden önce nadir kullanılan bazı cerh-ta'dil lâfızlarını yaygın biçimde kullanması ve bilhassa 'makhbûl-merdûd' ayırımına bir ara derece olarak geliştirdiği 'zayîf râvî' ıstıhıyla, cerh-ta'dil lâfızlarının daha sistemli kullanılmaya başlanacağı hicrî III. asra geçişte önemli bir konuma sahip olduğu ifade edilmiştir. Zira yazarın belirttiğine göre Yahyâ el-Kattân'dan önce râvîler hadisleriyle ihticâc edilip edilememe durumuna göre ikili bir ayrıma tabi tutulurken; Yahyâ el-Kattân, râvînin zabtının kusurlu olması sebebiyle zayıf olduğunu fakat bununla birlikte metrûk olmadığını belirtmek üzere bazı cerh-ta'dil lâfızları geliştirmiştir.

Turhan, hicrî ilk iki asrın tenkit faaliyetleriyle ilgili dikkat çeken hususlardan birinin de münekkitlerin arasındaki hoca-talebe bağı olduğunu belirtir. Bu manada İbnü'l-Mübârek, Vekî' b. Cerrâh, İbn Uyeyne, Yahyâ el-Kattan ve İbn Mehdi'nin ricâl münekkidi olmalarında Şu'be, Süfyân es-Sevrî ve İmâm Mâlik'in tenkit meclislerine katılmaları, onlarla ricâl tenkidinin nazarî boyutu üzerine münakaşa yapmalarının etkili olduğunu ifade ettikten sonra bu 'talebelerin' hocalarının hilafına da içtihat bulabildiklerine dikkat çeker. Yazar, bu farklı değerlendirmelere; münekkitlerin adalet ve zabt konusunda farklı esasları benimsemeleri, bir râvînin bir münekkit tarafından değerlendirildikten sonra hadis konusundaki ehliyetine tesir eden bir durumun meydana gelmesi sonucunda diğer bir münekkit tarafından râvînin yeni durumuna göre hüküm verilmesi, değerlendirmeye konu edilen rivâyetlerin farklı olması ve bir münekkidin diğerinin tespit edemediği kusurları tespit etmesi gibi durumların neden olabileceğini ifade etmiştir. Sebebi ne olursa olsun bu durumun özellikle hicrî II. asrın ikinci yarısında ricâl tenkidinin gelişim seyrinde içtihat

mekanizmasının aktif bir şekilde çalıştığını göstermesi bakımından önemli olduğu da vurgulanmıştır.

Eser, incelenen konuların kısaca özetlendiği ve varılan neticelerin değerlendirildiği sonuç bölümüyle tamamlanmıştır. Bu bağlamda, cerh-ta'dil sahasının daha geniş çerçevede sistematik bir faaliyet halini almasının, hicrî ilk iki asırda İslâm toplumunda zuhur eden kargaşalara, politik ve sosyal değişmelere paralel olarak ricâl tenkitlerinin yapıldığı ilk müstakil ilim meclislerinin tesis edilmesinin de etkisiyle gerçekleştiği bir kez daha vurgulanmıştır. Yazar, son olarak çalışma konusunun devamı mahiyetinde ele alınması gereken hicrî II. ve III. asra ait ricâl tenkitlerinin aktarımında kullanılan isnad atlaslarının çıkarılması, incelenen döneme ait râvî değerlendirmelerinin sonraki yıllarla ve ayrıca hicrî III. yüzyıldaki cerh-ta'dil faaliyetlerinin bir önceki kuşakla mukayesesi gibi hususlara işaret etmektedir.

Kısaca tanıtılmaya çalışılan kitapta araştırmaya konu edilen dönemdeki tüm ricâl tenkitlerinin eserlere kaydedilmeyip genellikle şifahen nakledilmesi, cerh-ta'dil ıstılahlarının tarihlendirilmesi açısından her zaman ihtiyatı gerektirdiği için yazar tespitlerindeki hata oranını en aza indirmek gayesiyle geniş bir literatür taraması yapmaya gayret etmiştir. İncelenen cerh-ta'dil lâfızlarının manaları belirlenirken bir ıstılahın hangi anlamda kullanıldığına işaret eden yardımcı verilerin araştırılması ve söz konusu ıstılahı aynı münekkidin başka râvîler hakkında da kullanıp kullanmadığı, eğer kullanmış ise bu râvîlerin diğer münekkitler tarafından nasıl değerlendirildiğinin tespiti yazarın titiz bir çalışma yöntemi izlediğini göstermesinin yanında teorik nitelikli açıklamaların pratikteki yansımaları göstermesi açısından da önemlidir.

Yazarın, sade üslup ve sistematik bir düşünce ile kaleme aldığı kitapta, konuyla ilgili elde ettiği verileri okuyucunun zihninde netleştirmek adına tablo ve grafikler halinde sunup yorumlaması, eserden istifadeyi kolaylaştırmıştır. Ayrıca eserin yaklaşık üçte biri hacminde olan iki ekten ilkinde, tâbiûn tabakasında yoğun olarak cerh-ta'dil faaliyetinde bulunan beş kişi ile yoğun olmaksızın cerh-ta'dil faaliyetinde bulunan tâbiûn âlimlerinin değerlendirdikleri râvîler, bölge/şehirlere, değerlendirmeleri, bu değerlendirmeleri nakleden râvîler kaynaklarıyla birlikte tablo haline getirilmiştir. Yine aynı şekilde ikinci ekte de etbâü't-tâbiîn âlimlerinden cerh-ta'dil faaliyetinde bulunan kişiler üç düzey halinde derecelendirilip -ki yukarıda bahsi geçen sekiz münekkit bu tabakalardan birinci düzeyi meydana getirmektedir- tablolaştırılarak okuyucunun istifadesine sunulmuştur. Sonuç olarak titiz bir çalışma ürünü olduğu anlaşılan eserin, alanla ilgilenenlerin müracaat edecekleri faydalı bir çalışma niteliği taşıdığı söylenmelidir.

Zeynep EKİCİ,

Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis, YALOVA

Bulûğu'l-merâm Şerhi,
Rıfat, ORAL, I-III cilt,
Konya: Esra Yayınları
2012, 1502 sayfa.

İslamî ilimler manzûmesi içinde yer alan ilmî disiplinlerin ikinci kaynağı sünnettir. En genel ifadesiyle sünnet, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) söz, fiil ve takrirleri yani onun hayat tarzı ve yöntemi şeklinde tanımlanır. Buna göre sünnet verilerinin hadisler olduğu konusunda kuşku yoktur. Hadisler inanç esasları, ahlakî ilkeler ve fikhî hükümler başta olmak üzere birçok meseleyi konu edinir. Fikhî hükümler, ibadetler başta olmak üzere toplumda sosyo-ekonomik ilişkilere yönelik yargıları bildirdiğinden ilk asırlardan itibaren İslam âlimlerince önemsenmiştir. Bu nedenle ahkâm hadisleri erken dönemlerde tespit edilmiş ve bu konuda müstakil eserler kaleme alınmıştır.

Ahkâm hadislerine dair eserler evveleminde ahkâma yönelik rivayetlerin derlenmesi, tek bir kitap içerisinde toplanması şeklinde olmuş, daha sonra bu kitaplar üzerine yapılan şerh çalışmaları bunları takip etmiştir. Nicelik ve niteliği de ğişse de ahkâm hadisleri edebiyatına dair çalışmalar günümüze kadar devam etmiştir. Bu alanda yapılan en önemli çalışmalardan birisi kuşkusuz İbn Hacer'in *Bulûğu'l-merâm* adıyla ortaya koyduğu çalışmadır. Ne var ki önemine rağmen ülkemizde bu eserin değeri tam olarak anlaşılabilmiş değildir. Öte taraftan, bu alanda yeterince çalışma yapıldığı da söylenemez. Her iki eksikliğin de farkına varan Rıfat Oral söz konusu kitabı tercüme ve şerh ederek değerli bir çalışma yapmış ve neticesinde tanıtımını yaptığımız bu eseri kaleme almıştır. Böylece ahkâm hadisleri alanında Türkçe literatüre önemli bir katkıda bulunmuş oldu.

Selçuk Dini Yüksek İhtisas Merkezi'ndeki görevinden sonra Din İşleri Yüksek Kurulu üyesi seçilen Rıfat Oral'ın bu eseri ahkâm hadisleri konusunda Türkçe yapılan çalışmaların nadir örneklerinden birisidir. Bizzat kendisinin de önsözde vurguladığı gibi bundan önce yapılan tek Türkçe şerh çalışması Ahmed Davudoğlu'nun *Selamet Yolları* isimli kitabıdır. Hatta Davudoğlu'nun kitabı San'ânî'nin *Sübülü's-selâm*'ının tercümesi olduğu kabul edilirse, Türkçe ilk şerh çalışması tanıtımını yaptığımız bu eser olacaktır. Ülkemizde bu alanda yapılan diğer bir çalışma Celal Yıldırım'ın kaleme aldığı *Kaynaklarıyla Ahkâm Hadis-*

leri (I-VI, Konya: Uysal Yayınevi 1986) adlı eseridir. Dolayısıyla değerlendirdiğimiz kitap, bu alanda Türkçe yapılan çalışmaların üçüncüsüdür. Burada bir yıl sonra Yavuz Köktaş'a ait *Anahatlarıyla Ahkâm Hadisleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat 2013) adıyla bir kitabın yayınlandığını da belirtmeliyiz.

Eser, biri giriş mahiyetinde olmak üzere toplam dokuz bölüm ve üç cilt halinde vücuda gelmiştir. Birinci cildin başında (Giriş niteliğindeki) "Başlarken" ünvanıyla bir bölüme yer verilmektedir. Bu bölümde tercüme ve tahrir ile ilgili bazı hususlar, *Bulûğu'l-merâm* ile ilgili çalışmalar, İslam fıkhında sünnetin belirleyici rolü ile fukahânın hadislerle bakışı ve hadis anlayışı gibi önemli konulara birer başlık altında yer verilmektedir. Muhteva bakımından çalışmanın dayandığı zemini oluşturan bu bölüm, ana konulara geçmeden önce bir ön hazırlık niteliğindedir. Bu bölümde yazar, tercüme ve tahrir usulüne dair takip ettiği yöntemden söz etmektedir. Buna göre tercümede günümüz Türkçesinin esas alındığı, fakat teknik bazı tabirlerin parantez içi veya dipnot şeklinde tercüme edildiği kaydedilmektedir. Nassların tercümesinde orijinal metne sadık kalma adına saygı ifade eden lafızlara yer verilmediği ve âyetlerin yerlerinin de dipnotlarda değil de mealin hemen akabinde verildiği belirtilmektedir (I, 3).

Bu bölümde ayrıca eserde geçen hadislerin kaynağı verilirken, temel kaynaklara dayanıldığı ve hadislerin tahririnde aralarında *Kütüb-i sitte*'nin de bulunduğu otuz eserden istifade edildiğine işaret edilmektedir. Ayrıca hadislerin sened açısından sıhhati tespit edilirken takip edilen yöntemin şu şekilde olduğu ifade edilir: 1. Buhari ve Müslim'de geçen hadisler sahih olarak kabul edilmiştir. 2. Bu ikisi dışındaki kaynaklarda geçen rivayetlerin sıhhati için cerh ve ta'dil âlimlerinin görüşlerine müracaat edilmiştir. Bu konudaki ayrıntılara kitabın ilgili bölümünde yer verilmiştir (I, 5).

Bu bölümde İbn Hacer'in (v. 852/1449) kısaca hayatına da yer verilmektedir. Bu çerçevede ismi ve nesebi, doğumu, eğitim ve öğretimi, hocaları, öğrencileri ve ilmî seyahetlerine dair kısaca bilgi verildikten sonra, eserleri hakkında yeterli bilgi sunulmakta, bunlardan önemli olanları alanına göre tasnif edilerek tanıtılmaktadır. Ayrıca burada *Bulûğu'l-merâm* ve ilgili çalışmalar hakkında da bilgi verilmektedir. Bu çerçevede müellifin kitabında kullandığı rumuzlar ile kitabın sistematigi ve özellikleri hususlarına yer verildikten sonra, eser ile ilgili çalışmalar tanıtılmıştır. Buna göre günümüze kadar -tanıtımını yaptığımız eser hariç- kitabı şerh etmek üzere kaleme alınan çalışmaların sayısının sekiz olduğu görülmektedir. (I, 15-16).

Giriş niteliğindeki bu bölümde yazarın ele aldığı bir başka husus İslamî düşünce ve hayatın oluşumunda hadislerin rolü meselesidir. Özetle burada hadis ilminin oluşumu, tarihi, hadislerin tasnifi, hadislerin okunması ve anlaşılmasında yöntem, Kitap karşısında hadislerin işlevi, hadis eğitim süreci, hadisten uzaklaşmanın doğuracağı sonuçlar, hadislerdeki hükümlerin bağlayıcılığı ve hadis sohbetleri gibi önemli hususlar üzerinde durulmaktadır (I, 17-26).

Burada yazarın ele aldığı ve önemli gördüğümüz iki noktaya işaret etmek

istiyoruz. Yazar hadislerin tedvin edilmesini dünya tarihinde görülmemiş bir başarı olarak niteler ve şu yorumda bulunur: “Hz. Peygamber’in sözleri senetleri ile tespit edilmiş ve bu durum hiçbir lidere ve peygambere nasip olmamıştı. Günümüzdeki teknolojik imkânlarla bile bunu gerçekleştirmek neredeyse imkânsızdır. Ama Allah bu dini korumuş, ilk iki asırda yağmur gibi âlim göndermiş, Kur’an yanında hadisler de tedvin edilmiştir.” Diğer bir husus hadis ve sünnet kavramlarına farklı anlamlar yüklemesidir. O’na göre hadisler Rasûlullah’ın hayatında kesitler veren, olay veya sözlerdir. Sünnet ise Rasûlullah’ın İslam’ı yaşama biçimidir. Bu nedenle hadislerin tespitinde muhaddislere, sünnetin tespitinde fukahâya ihtiyaç duyulur (I, 18).

Yazar bu bölümün sonunda İslam fıkhnının oluşum sürecini konu edinir. Bu kapsamda kısaca fıkhn ilminin temel kavramları, tarihi, önemli şahsiyetleri ve ekolleri hakkında önemli bilgilere yer vermektedir. Bunun yanı sıra fakihlerin sünnet anlayışını ele alan yazar, burada konuyla ilgili teorik bilgiler vermektedir (I, 35).

Yazar, ibadet bölümüne İslam fıkhnında ibadet-hukuk ayrımı ve her ikisi açısından sünnetin rolü konularını inceleyerek giriş yaptıktan sonra, eserin şerhine başlar. Eserin şerhinde birkaç önemsiz istisna dışında her bölümde aynı yöntemin izlendiği görülmektedir. Buna göre “kitap” diye isimlendirilen her bir bölümün başında ele alınacak konular öncelikle üst ve alt başlıklara ayrılarak liste halinde verilmektedir.

Hadislerin şerhine geçilmeden önce ele alınan konuyla ilgili uygulamalar ve genel hükümler maddeler halinde sıralanmaktadır. Ayrıca varsa konuyla ilgili âyete mealıyla birlikte yer verildikten sonra hadislere geçilmektedir. Hadisler incelenirken her bir hadisin sahabe râvisinin hayatına dair kısaca bilgi verilmektedir. Ancak râvinin birden çok yerde geçmesi durumunda ilk geçtiği yerde tanıtılmakla yetinilmiştir. Bundan başka varsa hadislerin söyleniş sebebi (vürûd) de zikredilmektedir. Konuyla ilgili rivayetlere bu şekilde yer verildikten sonra, açıklama başlığı altında hadislerin şerhine geçilir. Bu çerçevede konuyla ilgili genel bilgi verildikten sonra, fikhî hükümler kaydedilir. Burada varsa mezheplerin ihtilaflarına ve bu ihtilafların sebeplerine de işaret edilir. Tüm bu izahların, dört mezhep başta olmak üzere muteber fıkhn kaynaklarına dayanılarak temellendirildiği görülmektedir.

Yazar, bu çalışmasında gerekli gördüğü yerlerde konuya zemin oluşturması için verdiği genel bilgilerin yanı sıra tablolar yardımıyla da meselenin kavranmasını daha da kolay hale getirme gayreti içerisine girmiştir (II, 329). Bazen de konulara örnekler vermek suretiyle soyut olan meseleleri somutlaştırma yoluna gittiği görülür (II, 332).

Klasik bir eserin Türkçe şerh ve tercümesi niteliğini taşıyan bu eserin yöntemine dair temizlik bölümünden bir örneğe yer verebiliriz (I, 54-57):

SULAR VE İLGİLİ HÜKÜMLER (باب المياه)

Sular İle İlgili Sünnet

(Nebevî Uygulama)

- Temizlik öncelikle su ile yapılır. Deniz, kuyu, ırmak, pınar ve yağmur suları mutlak sulardır.
- Suyun kokusu, rengi ve tadı bozulmadığı sürece temizdir.
- Çok su (büyük havuz ve deniz), içine necaset düşmesi onu necis kılmaz. Bu su temiz ve temizleyicidir. Akan su için de aynı hükümler geçerlidir.
- Durgun su az olduğu zaman rengi kokusu ve tadı bozulmadığı sürece temiz ve temizleyicidir. Bu vasıflardan birisi bozulursa o su necis olur.
- İdrar, kan ve leş gibi nesnelere ağır pisliktir (necaset-i ğalizedir).
- Canlı hayvandan koparılan veya kesilen uzuvlar leş hükmündedir. Yenmez ve kullanılmaz.
- Akıcı kanı olmayan küçük hayvanların ölüsü temizdir. Suyu necis kılmaz.
- "...ilk günden itibaren takva üzere kurulan (Kuba'daki) mescid, namaz kılman için çok daha uygundur. Orada temizlenmeyi seven insanlar vardır. (Unutmayın) Allah temizlenenleri sever." âyeti indiğinde Peygamberimiz bu âyeti aktarmak için Kuba'ya gitti. Onlar âyeti dinleyince kendilerinin her temizlikte suyu tercih ettiklerini ve sürekli temiz kalmaya çalıştıklarını ifade ettiler. Âyetin iniş sebebi Kubalılar da olsa manası umümidir ve bütün insanları kapsar.
- Ayrıca "Allah tövbe edenleri ve temiz olanları sever" buyrulmaktadır. Bundan dolayı Peygamberimiz abdest aldıktan sonra kelime-i şehadeti söylememizi ve şöyle dua etmemizi emretmektedir: "Allah'ım beni de tövbe edenlerden kıl, temiz olanlardan kıl!"
- Çeşitli zamanlarda kendisine gelen soruları Rasûlullah efendimiz aşağıda zikredildiği gibi insanlara sıkıntı vermeyecek şekilde, müsahahalı olarak açıklamıştır. O dini en güzel şekilde anlatan mükemmel bir insandır. Salat ve selam üzerine olsun.

TEMİZLİK VE SU KAYNAKLARI

Deniz Suyu ve Hükümü

قال الله تعالى:

أَحَلَّ لَكُمْ صَيْدَ الْبَحْرِ وَطَعَامَهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلْغِيَارَةِ وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ

Allah Teâlâ buyurdu:

"Deniz avı ve oradan elde edilen diğer yiyecekler hem size, hem de yolculara helal kılındı. (Ancak) ihramlı olduğunuzda, kara avı size haram kılındı. Huzurunda toplanacağımız Allah'a karşı dürüst/takva sahibi olun." (Maide Suresi 5/96)

عن ابي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في البحر: هو الظهور ماؤه الحل ميتته. اخرجاه الاربعة و ابن ابي شيبه و الفظ له و صححه ابن خزيمة و الترمذي.

1- Ebû Hüreyre'den (Radiyallahü anh) nakledildiği ne göre:

Rasûlullah (Sallallahü aleyhi ve sellem) deniz hakkında şöyle dedi:

"Onun suyu temiz ve temizleyicidir ölüsü de helaldir" (sahih).

Ebû Hüreyre (Hadis hafızı ve zahid)

İsminde ihtilaf edildi. Meşhur olan görüş Abdurrahman olmasıdır. Hayber'in fethi öncesinde Müslüman oldu (H. 7) ve hemen bu sefere katıldı. Daha sonra Rasûlullah'tan hiç ayrılmadı. Kendisi Ashab-ı Suffe'dendir. Koyun otlatırken bulunduğu bir kediyi elbisesinin bir tarafına alıp tuttuğu için bizzat Rasûlullah tarafından kendisine Ebû Hüreyre (kedicik babası) lakabı verildi. Bundan sonra ismini kullanmadı, lakabı ile anılmaya başlandı.

Sürekli Hz. Peygamber'in yanında bulunmaya çalıştığı için kısa sürede çok hadis öğrendi ve nakletti. Kendisinden toplam 5374 hadis rivayet edildi. Ebû Hüreyre çok hadis naklettiği için bazı kişiler tarafından haksızca tenkit edildi. O çok güçlü bir hafızaya sahiptir, ayrıca zühd ve takva sahibi, dürüst bir insandır. Hiç bir âlim onu yalancılıkla suçlamadı.

Kendisinden 800'den fazla sahabe ve tâbiûn hadis rivayet etti. Hz. Ömer döneminde kaza (yargı) görevini yürütmek için Arabistan'ın doğusundaki Bahreyn'e görevlendirildi. Sonra oraya vali oldu. Muaviye döneminde Medine'ye vali tayin edildi. Ebû Hüreyre geniş omuzlu, saçları gür, sakalları kınalı, siyah sarıklı ve güzel yüzlü bir insandı.

Gece ibadetine önem verirdi. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Mescid-i Nebi'de onu hatırladığında gözyaşlarını tutamazdı. Mekke'nin fethinden önce hicret ettiği için hicret sevabı almış ve Hz. Peygamber'in duasına mazhar olmuştu. Akik'te 78 yaşında olduğu halde vefat etti ve Baki' mezarlığına defnedildi (H. 53).

Allah ondan razı olsun

Hadisin Söyleniş Sebebi

Bazı kişiler Peygamberimizin yanına geldiler ve:

“Biz denizde uzaklara yolculuk yapıyoruz ve yanımıza az su alıyoruz. Şayet o su ile abdest alsak susuz kalacağız. Deniz suyu ile abdest alabilir miyiz?” diye sordular. Peygamberimiz yukarıdaki sözü söyledi.

Açıklama

Peygamberimiz ahkâm (İbâdet ve hukuk) konularını açıklarken insanların anlayabileceği sadelikte konuşur ve onlara faydalı ek bilgiler verirdi. Yukarıdaki hadiste hem deniz suyunun temizleyici hükmü, hem de ondaki hayvanların yenmesi konusu açıklanmıştır. Buna göre:

Deniz suyu kendi zatında temizdir. Başkaları açısından temizleyici özelliğe sahiptir. Çünkü Peygamberimiz hadiste *tahûr* kelimesini kullanmıştır. Bu kelime temiz ve temizleyici anlamına gelmektedir. Deniz suyunun bu vasıfta olmasında icmâ' vardır.

Deniz canlılarının eti konusunda ihtilaf edilmiştir. Yukarıdaki hadisin umumi manası ile amel edildiğinde denizde yaşayıp da denizden çıkınca ölen bütün *su hayvanlarının* helal olması sonucu çıkar. Bunların ölüsü de helaldir, yenilebilir. Bu görüş Mâlikî, Şafîî ve Hanbelî mezheplerine aittir. Hanefî mezhebine göre ise, başka bir hadis yukarıdaki hadisin umumi manasını beyan etmektedir (açıklamaktadır). Söz konusu hadis şudur:

“Bize iki ölü ve iki kan helal kılındı: İki ölü; çekirge ve balıktır. İki kan ise dalak ve ciğerdir.”

Buna göre denizden çıkan *balık* dışındaki hayvanlar yenmez. Onların ölmesi dış bir etki ile olmalıdır. Kendi kendisine ölürse eti yenmez.

Peygamberimiz *Cevâmi' u'l-kelim* (az ve öz konuşan) bir insan olduğu için denizdeki yiyeceklerle ilgili olarak “Onun ölüsü de helaldir” demiştir. Nassın ibaresinden anlaşılan deniz hayvanlarının, nassın delaletinden anlaşılan ise oradaki bitkilerin de helal olmasıdır.

Denizle ilgili hükümlerde genişlik vardır. İhramlı bir kişiye kara avı yasakken, deniz avı serbesttir. Sanki bununla denizciliğe ve deniz avcılığına teşvik vardır.

Hemen belirtmek gerekir ki Sayın Oral, bu şekilde şerh ettiği bir hadis ile ilgili getirdiği her izahı temel kaynaklara dayandırmakta ve dipnotlarda bunu göstermektedir. Ancak bizim buradaki amacımız yöntemini örneklendirmek olduğu için dipnotlara yer vermedik.

Görüldüğü üzere Sayın Oral'ın bu çalışması, kendisinin de önsözde haklı olarak belirttiği gibi birden çok kitabın bir kitap içerisinde sığdırılması şeklindedir. Nitekim kitap ahkâm hadislerinin yanı sıra, ahkâm âyetleri, râvi sahâbiler, esbab-ı vurûd, esbâb-ı rivâyet, ilmihal bilgileri ve diğer bazı fikhî konuları ihtiva etmektedir. Öte taraftan, eserin her cildinin sonunda geniş bir fihriste yer verilmesi büyük bir çabanın ürünüdür. Fihrist, sırasıyla hadisler (konu indeksi), hadis indeksi (alfabetik sıra), yer ve şahıs indeksi (alfabetik sıra) ve sahabe indeksi (konularına göre) olmak üzere dört kısımdan oluşmaktadır. Bütün bunlar eserden istifade etmeyi azami ölçüde arttırmaktadır.

Netice itibariyle Sayın Rıfat Oral'ın kaleme aldığı bu şerh ve tercüme genel olarak başarılı bir çalışmadır. Ancak bu eserin kusursuz olduğu anlamına gelmez. Nitekim konuların üst ve alt başlıklara ayrılmasında ve bu başlıkların numaralandırılmasında belirli bir yöntem takip edilmediği görülmektedir. Hacımlı her çalışmada görülebilecek birtakım maddi hataların olduğunu da belirtmeliyiz. Zira Kitâbullah dışında hiçbir kitabın kusurdan salim olamayacağı açıktır. Özverili bir çalışmanın neticesinde yayına hazırlanarak ilim dünyasına armağan edilen bu eserin sonraki baskılarında bu vb. hususların dikkate alınması eserin değerini arttıracaktır.

Mahmut SAMAR,

Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku, KONYA

“Tabîbü'l-Kulûb Efendimiz'in İzinde: O'nu ve Sözlerini Anlamak”

11. Geleneksel Hadis İcâzet
Merâsimi, 20 Mayıs 2017,
Fethiye, Nilüfer, BURSA

İlki 15 Mayıs 2007 tarihinde gerçekleştirilen ve bu yıl on birincisi gerçekleştirilen Hadis İcâzet Merâsimi 20 Mayıs 2017 Cumartesi günü saat 13.00'te “Tabîbü'l-Kulûb Efendimiz'in İzinde: O'nu ve Sözlerini Anlamak (Buhârî, Müslim, Nesâî, İbn Mâce, Muvatta' (Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî), Şifâ-i Şerîf, eş-Şemâilü'l-Muhammediyye)” başlığı altında Bursa'da Fethiye Kültür Merkezi'nde gerçekleştirildi.

Başlangıcı Hindistanlı meşhur muhaddis Prof. Dr. Muhammed Mustafa el-A'zamî'nin 2006 yılı Aralık ayında Bursa'yı ziyaretleri ve ilk ilim meclisinin akdedilmesiyle gerçekleşen icâzetli hadis okuma faaliyeti, merâsimin sahibi YÖK Yürütme Kurulu Üyesi Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu'nun öncülüğünde yıllardır binlerce talebinin *Kütüb-i sitt'e*'den icâzet almalarına ve Osmanlı'dan sonra senelerdir uygulanmayan hadis meclislerinin Türkiye'de birçok ilde yeniden kurulmasına vesile olmuştur. Bu faaliyet ayrıca çeşitli illerde çeşitli fakülte bünyesindeki talebelerin her sene bir hadis kitabıyla tanışarak modern bilgi dünyası içerisindeki ilmî körlüğü yenmelerine ve dahi güçlü bir hadis mekkesi edinmelerine büyük katkı sağlamaktadır.

Türkiye Eğitime Destek Vakfı (TEDEV) ve Yalova İlahiyat Vakfı'nın (Yİ-VAK) öncülüğünde Kur'ân-ı Kerîm, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelâm, Arap Dili ve Belagati, Siyer-i Nebî, Mantık, Felsefe vb. alanlarında usûl ve furû'a dair birçok klâsik eser okuma suretiyle yapılan seminer programlarına ilaveten hadis okuma faaliyetlerinin yürütüldüğü çalışmalar, sadece İlahiyat fakültesi I. Öğretim öğrencilerine yönelik olup seminerlerle, ilmî ve dinî alanda doğru hizmet verecek akademisyen, ilim ve irfan ehli kişiler yetiştirilmek amaçlanmaktadır.

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Yalova Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi öğrencileri başta olmak üzere Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin iştirak ettiği ilim meclislerinde bu yıl, *Buhârî*, *Müslim*, *İbn Mâce*, *Muvatta'* (Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî rivâyeti) ve *Şifâ-i Şerîf*, *Şemâil-i Muhammediyye* ve *Celâleyn Tefsîri* metinlerinin tamamı on yedi ayrı mecliste okundu. Mezkûr kitapları baştan sona okumak ve derslerin tamamına iştirak etmek suretiyle 713 öğrenci icâzet almaya hak kazandı ve bu halkalarda toplamda 26906 hadis okundu.

İcâzet merâsimi özelinde yapılan program, Yalova Üniversitesi İslâmî İlimler Fakülte Sekreteri Salih Yılmaz'ın sunumu ile 20 Mayıs 2017 Cumartesi günü saat 13.00-17.00 arasında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi içerisinde yer alan Fethiye Kültür Merkezi'nde gerçekleştirildi. YÖK üyelerinin ve muhtelif üniversite rektörlerinin yanında çok sayıda İlahiyat ve İslâmî İlimler Fakültesi dekanı ve öğretim üyelerinin iştirakiyle gerçekleştirilen merâsimde, ilmî hayatın sadece bilgi birikiminde bulunmak olmadığı, asıl hedefin tevârûs eden bu ilimle amelin gerçekleştirilmesi ve toplumun bu şekilde yönlendirilmesi olduğu önemle ifade edilen hususlardandır.

Program, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi Prof. Dr. Mehmet Emin Maşalı'nın Kur'an-ı Kerim tilaveti ile başlayıp YÖK Yürütme Kurulu eski Üyesi Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu'nun açılış konuşmasıyla devam etti. Konuşmasında İbrahim Hatiboğlu, 11 yıl süreyle vakıfta gerçekleştirilen bu faaliyetleri ve neticesinde gerçekleşen bu merâsimlerin amacını dile getirerek yaşadığı duyguları "Yıl boyunca okutulan eserlerin icâzetini burada biz, öğrencilerimiz, hocalarımız, ailelerimiz, halkımız hep beraber şenlik havasında bir merâsimle kutlamış oluyoruz." ifadeleriyle paylaştı. Devamında Yalova Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı Başkanı Yrd. Doç. Dr. Ebubekir Sifil programın konferans niteliğindeki konuşmasını gerçekleştirdi. Konuşmanın ardından Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu ile birlikte erkek talebeler teberrüken icâzeti verilen her hadis kitabının son hadislerini misafirler huzurunda okudular. İcâzet merâsimine iştirak eden bütün misafirlere senedi Hz. Peygamber'e (s.a.v.) kadar ulaşan bir hadisin icâzeti takdim edildi. Son olarak program, emekli İmam-Hatip Hasan Hüseyin Dinçel'in duası ile nihayete erdirildi. Yüce Allah'tan gerçekleştirilen bu çalışmayı dâim kılmasını ve bu türden İslam'ı ve dinî ilimleri hakkıyla diriltlen faaliyetlerin sayısının artmasını niyaz ederiz.

Kübra ÇAKMAK

Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis, ZONGULDAK

3. Geleneksel Hadis Ezberleme Yarışması, Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, YALOVA

İlki 2015 yılında Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı tarafından düzenlenen Geleneksel Hadis Ezberleme Yarışması'nın üçüncüsü gerçekleştirildi. Yarışma 16 Mayıs 2017 tarihinde belirlenen jüri huzurunda 400 hadisten sorumlu olan yedi talebin katılımıyla yapılarak dereceye giren öğrenciler belirlenmiş oldu. Sadece jüri ve diğer sınav adayları önünde gerçekleştirilen yarışmanın dereceye giren öğrencilerinin ve ödülleri takdimi yapılmak üzere ödül töreni gerçekleştirildi. Yarışmada dereceye giren talebelere takdim edilecek olan ödül Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi ve Yalova İl Müftülüğü'nün katkılarıyla belirlendi.

Yalova Üniversitesi Meslek Yüksek Okulu Konferans Salonu'nda düzenlenen törene Rektör Yardımcısı ve İslami İlimler Fakültesi Dekanı Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu, Yalova İl Müftüsü Turgut Açarı, Hadis Ana Bilim Dalı Başkanı Yrd. Doç. Dr. Ebubekir Sifil ile fakülte öğretim üyeleri ve öğrencileri katıldı. Kur'an-ı Kerim tilavetini fakülte öğrencilerinden Melikşah Topal'ın gerçekleştirdiği merasimde Prof. Dr. M. Tahir Yaren, Yrd. Doç. Dr. Najmeddin Alissa ve Yalova İl Müftüsü Turgut Açarı kısa birer selamlama konuşması yaptılar. Konuşma yapan kıymetli katılımcıların her biri yarışmaya katılan bütün öğrencileri tebrik ederek yarışmanın düzenlenmesinde emeği geçen herkese teşekkürlerini bildirdiler.

Ardından Hadis Ana Bilim Dalı Başkanı Yrd. Doç. Dr. Ebubekir Sifil bir açılış konuşması yaparak, yarışmanın önemine değindi ve hadis ezberlemenin İslami ilim geleneğinde son derece mühim bir uygulama olduğunu vurgulayarak ezberlenen hadislerle amel boyutuna da dikkat çekti. Daha sonra Fakülte Dekanı Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu, "Hadislerin Anlaşılmasında Metin Birlikiminin Rolü" başlıklı bir konferans vererek hadis ezberlemenin ilmi ve dini hayatımızda hayati bir role sahip olduğunu dile getirdi.

Bu önemli konferansın ardından ilk üçe giren talebelere umre ve para ödülü, yarışmaya katılan tüm talebelere ise kitap ödülü verilmek üzere ödül merasimi gerçekleştirildi. Talebelere birinci olan ve birincilik ödülü olarak Umre hediyesi ve 1250 TL verilen öğrenci Ahmet Faruk Göksun idi. İkincilik

ödülü olan Umre ve 1000 TL Muhammed Hasen Kattân isimli öğrenci tarafından hak edildi. Üçüncü olarak Hacer Betül Erkan isimli talebe Umre ve 750 TL ödüle layık görüldü.

Ayrıca yarışmaya katılıp ilgili hadislerin tamamını ezberleyen diğer öğrenciler Behçet Mustafa, Neslişah Arvas, Uğur Aylaz, Cemil Süleyman'a da birer takım Kâdî İyad'ın *Şifâ-i Şerîf* kitabı hediye edildi. Program, hediye takdim edilen her öğrencinin, takdim eden hoca ile hatıra fotoğrafı çekildikten sonra günün anısına toplu fotoğraf çekimiyle nihayete erdi.

- ✦ Aksoy, Muammer, *Hasan el-Basrî ve Hadis İlmindeki Yeri*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Nime-tullah Akın, Çanakkale 2016, VII+113 s.
- ✦ Akyüz, Ali, *Hadislerin Dilinden Hazret-i Peygamber*, Rağbet Yay. 2016, 336 s.
- ✦ Alkan, Ahmet, *Hicri İlk İki Asır Fıkıh Eserlerinin Hadis Usûlü Terimlerinin Oluşumundaki Rolü*, Ankara Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal, Ankara 2016, 174 s.
- ✦ Arslan, İhsan, *Hz. Peygamber ve Sahabe Örneği İnde İslam'da Eleştiri Kültürü*, Okur Akademi 2016, 296 s.
- ✦ el-Askalâni, İbn Hacer, *Buluğu'l-Meram Şerhi Peygamber Günlerinde İbadet ve Sosyal Hayat*, der: Rifat Oral-Nureddin Boyacılar, Esra Yay. 2016, I-III, 1511 s.
- ✦ el-Askalâni, İbn Hacer, *Hadis Ehlinin İstılahları Hakkında Nuhbetul Fiker Şerhi Hadis Usulü*, İtisam Yay. 2016, 330 s.
- ✦ Atvere, Abdülaziz Hüseyin, *el-İmâmü'ş-Şâfiî*, Mektebetü'l-İrşâd, İstanbul 2016, 432 s.
- ✦ Başaran, Zeynep Şüheda, *Râvi-Rivayet İlişkisi: Ebû'd-Derdâ Örneği*, Ondokuz Mayıs Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Ya-vuz Ünal, Samsun 2016, X+75 s.
- ✦ Bayrak, Tunay, *Hadisler Hadisi Şerif Midir?*, Berfin Yay. 2016, 194 s.
- ✦ Bodur, Osman, *Müteşâbih Hadislerin Yorumu*, Rağbet Yay. 2016, 336 s.
- ✦ Cengil, Reşat, *Dünya Tarihinin Ruhü Hz. Muhammed*, Mana Yay. 2016, 416 s.
- ✦ Cihangir, Özcan, *Hârice b. Zeyd ve Hadis İlmindeki Yeri*, Atatürk Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Yrd. Doç. Dr. Tevhit Bakan, Erzu-rum 2016, 146 s.
- ✦ Çakan, İsmail Lütfi, *Hurafeler ve Batıl İnanışlar*, İFAV Yay. 2016, 108 s.
- ✦ Çalışkan, Mustafa, *Hadislerde Yer Alan Kıssaların İşaret Ettiği Ahlaki İlkeler*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Nime-tullah Akın, Çanakkale 2016, XI+173 s.
- ✦ Çölbeyi, Selami, *Namazla İlgili Uydurma Hadislerin Değerlendirilmesi*, Dokuz Eylül Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Yrd. Doç. Dr. Ahmet Tahir Dayhan, İzmir 2016, 230 s.
- ✦ Darir, Erzurumlu Mustafa, *Yüz Hadis Yüz Hikaye Türk Dilinde Art Zamanlı Değişmeler*, haz. Mustafa Sarı, TDK Yay. 2016, 642 s.

- ✘ Demir, Serkan, *Rivayet Kitaplarında Esbâbü'l-Hadis*, Marmara Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Doç. Dr. Hasan Cirit, İstanbul 2016, IX+323 s.
- ✘ Demircan, Adnan, *Hiz. Peygamber Döneminde Münafıklar*, Beyan Yay. 2016, 136 s.
- ✘ Ed-Dervîş, Mâcî, *el-Hilâf ve Eseruhû fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Dârü'l-Feth, Beyrut 2016, 254 s.
- ✘ Doğan, Abdullah, *Abdulkâdir Geylânî'nin Hadis Anlayışı (el-Ğunye Örneği)*, Necmettin Erbakan Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Ömer Özpınar, Konya 2016, 105 s.
- ✘ Durmuş, Üzeyir, *Siyerin Hadislerle Yeniden İnşası (Sahihayn Çerçevesinde ve Sîret-i İbn Hişam ile Karşılaştırmalı Olarak)*, MÜ Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Ali Akyüz, İstanbul 2016, 579 s.
- ✘ Ebû Ammar, Mahmud el-Mısri, *Hadis ve Hikâyelerle Müslüman Çocuğa Yol Haritası*, çev. Adil Yavuz, Kitap Dünyası 2016, 168 s.
- ✘ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an Tercümesi 4*, çev. Sadık Kemal Sandıkçı, Ensar Neşriyat 2016, 406 s.
- ✘ Ertürk, Zekeriya, *Mehmet Medenî et-Trabzonî Efendi'nin "el-İthâfatü's-Seniyye fi'l-Ehâdisi'l-Kudsiyye" Adlı Eserinin Birinci Bölümünün Tahkik, Tahric ve Tercümesi*, Bayburt Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Yrd. Doç. Dr. Nevzat Aydın, Bayburt 2016, VIII+103 s.
- ✘ Gazali, Muhammet, *Nebevi Sünnet*, çev: Ali Özek, Ekin Yay. 2016, 7. Baskı, 296 s.
- ✘ Gözütok, Şakir, *Hiz. Peygamber'in Hadislerinde Eğitim Metotları*, Ensar Neşriyat 2016, 264 s.
- ✘ Gurbanova, Yegana, *Azerbaycan'da Hadis Çalışmaları ve Halkın Hadis Bilgisi*, Sakarya Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Erdiñç Ahatlı, Sakarya 2016, 98 s.
- ✘ Güller, Hasan Hüseyin, *Üç Talakla İlgili Hadislerin Rivayet Tekniği Açısından Değerlendirilmesi*, Çukurova Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Muhammet Yılmaz, Adana 2016, V+108 s.
- ✘ Gür, İhsan, *Tarihten Günümüze Sünnet Düşmanlığı*, İşrak Yay. 2016, 544 s.
- ✘ Haylamaz, Reşit, *Prophet Muhammad: The Sultan of Hearts (1-2)*, Tughra Book 2016, 1021 s.
- ✘ İbrahim, Adnen Saleh, *Ahad Haberlerin Hüccet Değerleri*, Yüzüncü Yıl Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Yrd. Doç. Dr. Ramazan Özmen, Van 2016, 106 s.
- ✘ İstemi, Fuat, *Hadis ve Tarih Metodolojilerinin Karşılaştırılması (Hicret Rivayetleri Örneği)*, Dicle Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Ahmet Keleş, Diyarbakır 2016, 388 s.

- ✦ Kandemir, Mehmet Yaşar, *Peygamberimizin Dilinden Kıssalar*, Tahlil Yay. 2016, 104 s.
- ✦ Kandemir, Mehmet Yaşar, *Peygamberleri Tanıyalım Seti(20 Takım Kitap)*, Zafer Yay. 2016, 320 s.
- ✦ Kandemir, Mehmet Yaşar, *Çadır Güzeli*, Tahlil Yay. 2016, 72 s.
- ✦ Kara, Emin, *Hadis İliminde Maklûb Hadis*, Atatürk Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Harun Özçelik, Erzurum 2016, 113 s.
- ✦ Karabaşoğlu, Metin, *İlim Şehri/Hadis Okumaları 1*, İz Yay. 2016, 200 s.
- ✦ Karakaş, Mücahit, *Selman el-Farisi ve Rivâyetlerinin Hadis İlimi Açısından Değerlendirilmesi*, Marmara Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Ali Akyüz, İstanbul 2016, X+165 s.
- ✦ Karasu, Taner, *Tirmizî'nin Kitâbu'l-İlel'i Özelinde Hadis Metodolojisi*, Dicle Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Hacı Musa Bağcı, Diyarbakır 2016, 123 s.
- ✦ Kaya, Halil, *Gazzâlî'de Hadis Usûlü ve Rivâyeti*, Marmara Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Mehmet Özşenel, İstanbul 2016, IX+205 s.
- ✦ Kaya, Murat, *Mevzû Hadis Kültüründe Süfî Müellifler*, Yüzüncü Yıl Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Nevzat Tartı, Van 2016, VI+289 s.
- ✦ Kaya, Şahmurat, *Hadislere Göre Kardeşlik*, Atatürk Ü. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Arif Ulu, Erzurum 2016, 153 s.
- ✦ Kesgin, Salih, *Hz. Muhammed ve Öteki*, İnsan Yay. 2016, 159 s.
- ✦ Koca, Suat, *Ahlak Hadisleri ve Değerlendirme Esasları*, Ankara Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Mehmet Görmez, Ankara 2016, 298 s.
- ✦ Koçkuzu, Ali Osman, *Hadiste Nasih- Mensuh Meselesi*, İFAV Yay. 2016, 384 s.
- ✦ Kollektif, *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı*, Ensar Neşriyat 2016, 464 s.
- ✦ Mairambek, Jusupov, *Mâturîdî'nin Tavilât Adlı Eserinde Hadis Anlayışı*, Ankara Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Kamil Çakın, Ankara 2016, 166 s.
- ✦ Öge, Enes, *el-Hadâiku'l-Verdiyye Özelinde XX. yy. Başlı Nakşibendî Tarikatında Hadis*, Süleyman Demirel Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Talat Sakallı, Isparta 2016, VIII+130 s.
- ✦ Özbek, Harun, *Kastallâni'nin Hayatı ve İrşâdu's-Sârî Adlı Eserindeki Şerh Metodu*, Harran Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin, Şanlıurfa 2016, IX+78 s.
- ✦ Özsoy, Abdulvahap, *Hadis Tenkidî ve Sahabe ve Tabiun Dönemi*, Beka Yay. 2016, 384 s.
- ✦ Öztoprak, Mustafa, *Farklı Yönleriyle Endülüüs Hadisçiliği*, Serüven Kitabevi 2016, 124 s.

- ✘ Polat, Zeynep, *Hadis Usulü Kitabı Yazımında Yenilikler ve Yenilikçiler*, Çanak-kale Onsekiz Mart Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Mirza Tokpınar, Çanak-kale 2016, 164 s.
- ✘ Seyhan, Ahmet Emin, *Hadislerde Kutsiyet Atfedilen Fenomenlerin Dini Değeri-Hacerülesved Örneği*, Rağbet Yay. 2016, 300 s.
- ✘ Sultanbek, Aliyev, *Rus Oryantalistlerin İslâmi İlimlerle İlgili Çalışmaları ve Hadis/Sünnet Yaklaşımları*, Erciyes Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Ali Toksarı, Kayseri 2016, 244 s.
- ✘ Şakir, Ahmed Muhammed, *el-Bâisü'l-Hasis*, thk. Dr. Bedi' es-Seyyid el-Lahhâm, Dârü'l-Feyha/ Dârü'l-Menhel Nâşirün, Dımaşk 2016, 239 s.
- ✘ Şirin, Halil, *Süleyman Çelebi'nin Vesiletü'n-Necat (Mevlid-i Şerif) Adlı Eserindeki Hadis Dayanakları ve Değerlendirilmesi*, Süleyman Demirel Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Yrd. Doç. Dr. Yusuf Açikel, Isparta 2016, XVI+160 s.
- ✘ Taş, Mustafa, *Buhari'nin Cerh-Tadil Metodu*, Recep Tayyip Erdoğan Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim Turhan, Rize 2016, 614 s.
- ✘ Et-Tebrizî, Ebü'l-Hasan Taceddîn Ali b. Abdullah el-Erdebilî, *el-Kâfi fi Ulumi'l-Hadîs*, thk. Muhammed b. Ahmed, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2016, 256 s.
- ✘ Teklimakan, Abudusalamu, *İbnu'l-Hanbeli ve "Kafvu'l-Eser Safvi Ulûmi'l-Eser" Adlı Çalışması*, Hitit Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Kadir Gürlor, Çorum 2016, VI+72 s.
- ✘ Tuğlu, Nuri, *Maturidilik ve Hadis & Maturidi Kelam Ekolü Çerçevesinde Kelami Hadislerin Değerlendirilmesi*, Rağbet Yay. 2016, 640 s.
- ✘ Ulu, Arif, *Hiz. Peygamber ve Beddua*, Rağbet Yay. 2016, 384 s.
- ✘ el-Useymin, Muhammed b. Sâlih, *İslam, İman, İhsan, Cibril Hadisi Şerhi*, Guraba Yay. 2016, 173 s.
- ✘ Yavuz, İbrahim, *Şârihlerin Bakış Açısıyla Hadislerde İlim (Kütüb-i Sitte Öze-linde)*, Fırat Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Veli Atmaca, Elazığ 2016, 179 s.
- ✘ Yerkazan, Hasan, *Zemaşeri ve Hadis*, Bayburt Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Selçuk Coşkun, Bayburt 2016, 256 s.
- ✘ Yıldız, Mücahit, *Kütüb-i Sitte Özelinde Hadislerde Hiz. Muhammed'in Sevdiği İfade Edilen Şeyler*, Çanak-kale Onsekiz Mart Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Nimetullah Akın, Çanak-kale 2016, 89 s.
- ✘ Yılmaz, Furkan, *23 Hadis*, Çıra Yay. 2016, 184 s.
- ✘ Zenbil, Ramazan, *İmam Buhari Hayatı, Eserleri ve Hadis İlmiyle İlgili Koyduğu Usuller*, Nebevi Hayat Yay. 2016, 222 s.

Yayın İlkeleri

✦ *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* hadis ilmiyle ilgili yayınlar yapmayı hedefleyen altı aylık, hakemli, uluslararası, akademik bir araştırma ve ihtisas dergisidir. ✦ Öncelikle Türkçe olmakla birlikte İngilizce, Arapça ve diğer uluslararası bilim dillerinde de yayın yapar. ✦ *HTD* akademik araştırmalara konu teşkil eden klasik veya çağdaş dönem hadis meseleleri, hadis tarihi, usûlü ve literatürüne dair özgün değerlendirmeler, çağdaşlaşma dönemi İslâm toplumdaki ortaya çıkan hadisle ilgili tartışmalar ve bilimsel faaliyetler, bu tartışmalardan hareketle ortaya çıkmış geleneksel ve çağdaş yaklaşımlar, çağdaş metodolojilerin hadis araştırmalarına katkı ve etkileri, Batılıların hadis araştırmaları gibi konulara dair çalışmalar yayınlamayı hedefler. ✦ *HTD* daha önce yayınlanmamış makalelerin yanında, nitelikli makale çevirileri, kitap tahlillerini konu alan araştırma notları, mülâkâtlar, kitap-makale tahlil ve tenkitleri, yazma eser, sempozyum-konferans vb. akademik faaliyetler hakkındaki değerlendirmeleri, hadisle ilgili çalışmaları bulunan kimselere dair vefeyât yazıları, hadisle ilgili akademik faaliyetler ile yayınlanan akademik nitelikli eserlerin ve savunulan doktora tez duyurularının yayımlandığı her türlü ilmi yaklaşıma açık bir meslekî platformdur.

Yazarlara Not

✦ *Hadis Tetkikleri Dergisi'*ne gönderilen makaleler ve yazılar gerek konusu gerekse takdim edilişi bakımından özgün, hadis ilimlerine ve İslâm düşüncesine katkı sağlayıcı nitelikte olmalıdır. ✦ Hacim itibarıyla, makaleler 7500, araştırma notları 4000, yazma tanıtımı ve sempozyum değerlendirmeleri 2500, kitap tanıtımı, vefeyât ve hadis dünyasından haberler 1500 kelimeyi geçmemelidir. ✦ Makalelerin yayımlandığı dil yanında, makale başlığı ile birlikte İngilizce olarak da 100 kelimeyi geçmeyecek hacimde özeti ve muhtevayı yansıtacak 4-6 arasında anahtar kelime gönderilmelidir. ✦ Yazılar 4 nüsha halinde çıkışı ve disketi ile birlikte veya e-maile derginin yazışma adresine/editöre gönderilmelidir. Çeviriler orijinal metni ile birlikte iki nüsha halinde gönderilmelidir. ✦ Makaleler dört ayrı hakeme, diğer yazılar iki ayrı hakeme gönderilir, makaleler için iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yazının yayınlanmasına yayın kurulu karar verir. ✦ Yayın kurulu, hakem raporlarını yazarlara bildirip dil, üslup ve muhteva açısından düzeltme isteyebilir. ✦ Yayınlanmak üzere yönetim ve dağıtım bürosuna gönderilecek yazıların şekil şartları ve formatı konusunda öncelikle mevcut sayılara veya www.hadisevi.com web sayfasındaki örneklerle müracaat edilmelidir. ✦ Makalesi yayınlanan yazarlara 20 adet ayrı basım gönderilir ve telif ücreti ödenir. Yayınlanmayan yazılar iade edilmez.

About the Journal of Hadith Studies

✦ *Journal of Hadith Studies (HTD)* is an academic and peer-reviewed international journal published twice a year. ✦ Although it is published in Turkish language, manuscripts written in English, Arabic and other international languages are welcome. ✦ The Journal is concerned with the discussion and analysis of hadith studies. The main areas of interests are as follows: hadiths studies concerning both early and modern periods; essays on the history, methodology and literature of hadith; modern debates about the authenticity of hadith literature, and traditional and modern approaches to the related issues; the contribution and effects of modern methodologies to hadith studies. ✦ *HTD*, in addition to previously unpublished articles, also publishes translations, review articles, interviews, book reviews, manuscript assessments, symposium and conference reviews, obituaries and reports about dissertations, recently published books, and other academic activities related to hadith.

Notes to the Contributors

✦ The articles to be published in *Journal of Hadith Studies* must provide scholarly contribution to hadith studies in both approach and content. ✦ The word limit is 7500 for articles, 4000 for review articles, 2500 for manuscript reviews and symposium assessments, 1500 for book reviews, obituaries and news about hadith studies. ✦ Each article submission should contain an abstract of not more than 100 words in its original language. If the article is not in English, an English version of the abstract must also be supplied. Each article submission should also contain a list of 4 to 6 key words for indexing purposes. ✦ Four paper copies of manuscripts of full articles, two copies of translations with the original copy should be sent to the correspondence address. All submissions must include either a diskette version or e-mail attachment. ✦ Full articles are sent to four referees while others are sent to two referees. If the two of the four referees accept the article, the editorial board has the right to decide whether to publish it or not. ✦ Editorial board has the right to ask the authors to revise their articles both in terms of content and language. ✦ See the following internet address for the details about examples: www.hadisevi.com. ✦ Article authors are sent 20 copies of their published manuscripts. Unpublished articles are not returned to the author.

شروط النشر في "مجلة بحوث الحديث":

✦ إن مجلة بحوث الحديث، مجلة محكمة، عالمية، أكاديمية، ومحض بحث واختصاص، وتصدر في كل سنة مرتين، تهدف إلى نشر بحوث فيما يتعلق بعلم الحديث. ✦ بجانب صدورها باللغة التركية، فهي تصدر أيضًا بالإنجليزية، والعربية. وباللغات الأخرى العلمية الدولية. وهي تهدف كذلك إلى نشر المسائل القديمة أو الحديثة المتعلقة بعلم الحديث، وتحليلات خاصة بأصول الحديث وتاريخه ونصوصه، وكذا الأنشطة العلمية، والرودود المتعلقة بالحديث التي استحدثت في المجتمع الإسلامي في مرحلة النهضة لتكون موضوعاتهم مجال البحوث الأكاديمية، ومن ثم المناقشات التي نشأت عنها المفاهيم القديمة والحديثة، وكيف كانت تأثيرات المناهج العصرية على البحوث في مجال الحديث، بالإضافة إلى دراسات الغربيين للحديث، ونحوه من الموضوعات. ✦ يجب أن تكون المقالات صالحة ومفيدة، لقضية علوم الحديث والفكر الإسلامي، سواء من حيث موضوعها، أو من حيث عرضها. ✦ إن مجلة بحوث الحديث، مفتوحة لكل التصورات العلمية، والمقالات المترجمة، والملاحظات الدراسية التي تحتوي على تحليل المؤلفات، والملتقيات، والتحليل والنقد لكتاب أو مقالة، والتعريف بالمخطوطات، والتعليقات على محاضرة أو ندوة، والكتابات حول تراجم سير المؤلفين في الحديث، والإعلان عن المطبوعات في علم الحديث التي لها صفة أكاديمية، وبيان مناقشات رسائل الدكتوراه، بجانب المقالات التي لم تنشر من قبل.

شروط المشاركة في المجلة :

على كتاب المقالات أن يراعى ما يلي: ✦ أن تكون المقالات صالحة ومفيدة لقضية علوم الحديث والفكر الإسلامي، سواء من حيث موضوعها أو من حيث عرضها. ✦ أن لا تتجاوز الكتابات المرسله إلى المجلة، في المقالات ٧٥٠٠ كلمة، وفي الملاحظات الدراسية ٤٠٠٠ كلمة، وفي التعريف بمخطوطه والتعليقات على ندوة ٢٥٠٠ كلمة، وفي تقديم عرض كتاب، وفي التراجم وكذا الأخبار في الحديث ١٥٠٠ كلمة. ✦ إرسال مختصر المقالة باللغتين الإنجليزية والعربية إلى جانب لغة المقالة التي ستنشر بها، وذلك مع عنوانها، بشرط أن لا يتجاوز ١٠٠ كلمة، وكذا المصطلحات المساعدة (ما بين ٤ إلى ٦ كلمات) التي تعبر عن المحتوى. ✦ إرسال أربع نسخ ورقية من الكتابات إلى عنوان المراسلة ونسخة على قرص كمبيوتر أو بوساطة البريد الإلكتروني. علماً بأن هذه المقالات ترسل إلى أربعة حكام مختلفين، وبقية الكتابات إلى حكمين مختلفين، وفي حالة صدور تقرير إيجابي من حكمين فيما يتعلق بالمقالات، تقرر هيئة النشر نشر هذه المقالة. إن هيئة النشر لها صلاحية تبليغ تقارير الحكام إلى الكتاب، وطلب تصحيح كتاباتهم من حيث اللغة، والأسلوب، والمحتوى. وقبل إرسال الكتابات إلى مكتب هيئة النشر والتوزيع، يرجى النظر إلى الأعداد السابقة أو إلى صحيفة www.hadisevi.com وذلك لمراجعة الهيكل. وتقوم إدارة المجلة بإرسال ٢٠ عدداً من المجلة المطبوعة لكل من نشرت مقالته، ولا ترد المقالات التي لم تنشر إلى أصحابها.



YURT İÇİ/ IN TURKEY

Adana

Muhammet YILMAZ

muhammetyilmaz01@mynet.com
(322) 338 69 72-261 94 03
(505) 340 78 05

Ankara

Muhammet Emin EREN

muhammeteren@hotmail.com
(535) 452 83 13

Bursa

Abdullah KARAHAAN

abdullahkarahan@hotmail.com
(224) 243 13 37-452 24 58
(535) 337 84 24

Canakkale

Mirza TOKPUNAR

mtokpinar@comu.edu.tr
(286) 217 76 63
(286) 218 05 38
(538) 332 51 66

Çorum

Kadir GÜRLER

kgurler@hotmail.com
(364) 234 63 58 x 122
(543) 440 14 15

Diyarbakır

Hacı Musa BAĞCI

musabagci@hotmail.com
(412) 234 41 22
(412) 248 80 23 x 3819

Elazığ

Veli ATMACA

veli_atmaca@hotmail.com

Erzincan

Adem DÖLEK

adem_dolek@hotmail.com
(535) 271 00 07

Erzurum

Abdülvahhap ÖZSOY

abdulvahhapozsoy@hotmail.com
(442) 342 19 66-231 35 79
(505) 320 48 98

Eskişehir

Ömer MÜFTÜOĞLU

omuftu@yahoo.com
(505) 216 42 62

Isparta

Ahmet YILDIRIM

ayildirim2000@hotmail.com

İstanbul

Bekir KUZUDİŞLİ

kuzudislibekir@yahoo.com
(533) 648 66 05

Muhammet BEYLER

muhammedbeyler@hotmail.com
(216) 483 09 02 x 215
(535) 307 70 49

İzmir

Ahmet Tahir DAYHAN

dayhan@excite.com
(232) 285 29 32
(535) 783 03 06

Kahramanmaraş

Kadir EVGİN

kevgin@yahoo.com
(344) 251 23 15 x 222
(537) 644 78 21

Kayseri

Süleyman DOĞANAY

sdoganay@erciyes.edu.tr
(535) 4894932
(352) 437 49 01 x 31088

Konya

Ömer ÖZPINAR

oozpinar@selcuk.edu.tr
(533) 430 25 98
(332) 323 82 50 x 223

Malatya

Serkan DEMİR

sedemir@gmail.com
(555) 623 07 23

Rize

Yavuz KÖKTAŞ

yavuzkotas@hotmail.com
(464) 214 52 08
(464) 214 11 22
(537) 630 39 63

Sakarya

Hayati YILMAZ

hayatiyilmaz@hotmail.com
(533) 516 77 10

Samsun

Muhittin DÜZENLİ

muhittin90@hotmail.com
(362) 457 60 20

Sivas

Cemal AĞIRMAN

agirman@cumhuriyet.edu.tr
(535) 407 74 78

Şanlıurfa

Mehmed DİLEK

mdilek25@hotmail.com
(414) 315 35 55
(533) 432 47 28

Van

Ramazan ÖZMEN

rozmen@yy.edu.tr
(505) 876 46 68
(432) 225 10 24 x 24 23

YURTDIŐI/ABROAT

Sofia/BULGARIA

Vedat S. AHMED: vedatsabri@hotmail.com

Bruxelles/BELGIUM

Mustafa DÖNMEZ: mustafadonmez_44@hotmail.com

Montreal/CANADA

Bilal BAŐ: bilalbas@hotmail.com

Cairo/EGYPT

Davidson McLaren: davidson@tradigital-cairo.com

Menchaster/ENGLAND

Necmettin GÖKKIR: ngokkir@hotmail.com

Paris/FRANCE

Nathalie CLAYER: nathalie.clayer@ehess.fr

Bonn/GERMANY

Bölent UÇAR: aylinf@directbox.com

Rotterdam/HOLLAND

Özcan HIDIR: ohidir@hotmail.com

Napoli/ITALY

Michelangelo GUIDA: michelangeloguida@hotmail.com

Almati/KAZAKISTAN

Hikmet ATAN: hikmetatan@hotmail.com

Faisalabad/PAKISTAN

Halid Zaferullah DAUDI: kzdaudi@hotmail.com

Riyad/SAUDI ARABIA

Aqil A'ZAMI: aazami@awalnet.net.sa

Massachusetts/USA

İbrahim KALIN: ikalin@holycross.edu

Amman/ÜRDÜN

Mahmoud RASHEED: mahmoudrasheed@gmail.com

Yezd/İRAN

Majid DANESHGAR, majid.daneshgar@gmail.com