

HADİS TETKİKLERİ DERGİSİ
JOURNAL OF HADITH STUDIES/مجلة بحوث الحديث
X * 1 * 2012

Sahibi ve Genel Yayın Yönetmeni/Owner and Publisher

Yrd. Doç. Dr. Ataullah ŞAHYAR (Hitit Üniversitesi, Çorum) sahyar@gmail.com

Editör/Editor in Chief

Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU (Yalova Üniv., 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), Doç. Dr. Özcan HIDİR (The Islamic University of Rotterdam, Rotterdam), Prof. Dr. Mustafa ERTÜRK (İstanbul Üniv., İstanbul), Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN (İSAM, İstanbul), Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (Selçuk Üniv., Konya), Dr. İbrahim KALIN (College of the Holy Cross, Massachusetts), Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim KUTLAY (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniv., İstanbul), Prof. Dr. Recep ŞENTÜRK (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniv., İstanbul), Prof. Dr. Yavuz ÜNAL (Ondokuz Mayıs Üniv., Samsun), Doç. Dr. Mehmet YALAR (Uludağ Üniv., Bursa), Yrd. Doç. Dr. Hayati YILMAZ (Sakarya Üniv., Adapazarı), Prof. Dr. Ahmet YÜCEL (Marmara 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'ZAMÎ (Câmiatü Melik b. Suûd, Riyad), Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU (Marmara Üniv., İstanbul), Prof. Dr. Ali CUM'A (Câmiatü'l-Ezher, Kahire), Prof. Dr. İsmail L. ÇAKAN (Marmara Üniv., İstanbul), Prof. Dr. Yasin DUTTON (Edinburgh Univ., Edinburg), Prof. Dr. Nureddin ITR (Câmiatü Dimaşk, Şam), Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR (Selçuk Üniv., Konya), Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK (Marmara Üniv., İstanbul), Doç. Dr. Bedî' Seyyid LAHHÂM (Câmiatü Dimaşk, Şam), Prof. Dr. Salahattin POLAT (Erciyes Üniv., Kayseri), Prof. Dr. İbrahim M. ABU RABÎ' (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

Doç. Dr. Abdülhamit BİRİŞİK (Uludağ Üniv., Bursa), Yrd. Doç. Dr. Ahmet Tahir DAYHAN (Dokuz Eylül Üniv., İzmir), Yrd. Doç. Dr. İbrahim H. İNAL (Harran Üniv., Şanlıurfa), Yrd. Doç. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU (Sakarya Üniv.), Doç. Dr. Bülent ŞENAY (DİB Hollanda Din Müşaviri)

Bilişim&İletişim/Correspondence

Dr. Muhammed ABAY (Marmara Üniv., İstanbul), İbrahim ALTAN (Denizfeneri Derneği, İstanbul)

Tashih/Proof Reading

Abdülkadir ŞENEL (İSAM, İstanbul), Serkan DEMİR (İnönü Üniv., Malatya)

Düzeltilmeler/Corrections

Dr. Huriye MARTI (Selçuk Üniv., Konya), Dr. Ayşe Esra ŞAHYAR Akademiistanbul, İstanbul), 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) Index Islamicus ve EBSCO tarafından taranmaktadır./*Journal of Hadith Studies* has been indexed by *Index Islamicus* and EBSCO.

Yönetim ve Dağıtım/Administration and Distribution

KdY6æz6ç3fg*SZ 3: K3D, =eç *Mah., ? [ZdIS sok No: S&+

346+2 Üsküdar/İSTANBUL/TÜRKİYE, L90 (216) (' #%%) /# S&ç L90 (' %) #(% S) "

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

İÇİNDEKİLER/CONTENTS/المحتوى

Editörden/Editorial/من رئيس التحرير

İbrahim HATİBOĞLU, Akademik İhtisas Dergiciliği... ✦ 5-6

Makaleler/Articles/مقالات

Ayşe Esra ŞAHYAR, ‘İman Yemenlidir, Hikmet Yemenlidir’ Hadisi Üzerine

Din, Şehir ve Medeniyet İlişkisi Bakımından Bir Değerlendirme/

The Hadīth of ‘The True Belief is Yemenite Yonder and the

Wisdom is Yemenite Yonder’ in Terms of the Relationship

Between Religion, City and Civilization ✦ 7-34

Yusuf SUIÇMEZ, Abrogation in Hadīth/*Hadiste Nesih* ✦ 35-58

Mehmet EFENDİOĞLU, Ziyâeddîn el-Makdisî ve

el-Ehâdisü’l-muhtâra Adlı Eseri/*Ḍiyâ’ al-Dîn al-Maqdisî and his Work*

al-Ahâdīth al-mukhtârah ✦ 59- 98

Mirza TOKPINAR, Hadis Tercümesinde ‘Şuhûdi Mâzi’ ve ‘Nakli Mâzi’

Hakkında Cevdet Paşa’nın Bir Mektubu Üzerine/

‘Şuhûdi Mâdî’ and ‘Nakli Mâdî’ in Hadīth Translation:

A Comment on Cevdet Pasha’s Letter” ✦ 99-111

Araştırma Notları/Review Articles/ملاحظات دراسية

Fatma Betül Güney ALTINTAŞ, Kuzey Amerika’da İslâm Araştırmalarına Genel

Bir Bakış: Hadis Çalışmaları Örneği ✦ 113-136

Mülâkât/Interview/حوار

İbrahim HATİBOĞLU, Salahattin Polat ile Hadis ve

Türkiye’de Hadis İlmi Üzerine... ✦ 137-174

Kitap Tanıtımı/Book Reviews/نقد كتب

Mehmet ÖZŞENEL, *Ebû Yûsufun Hadis Anlayışı*,
(Haz. Hayriye Betül ÖZCAN) ✦ 175-179

Vefeyât/Obituary/فقداء

Gualtherüs (Gautier) Hendrik Albert Juynboll
(20 Ekim 1935-19 Aralık 2010), (Haz. Fatma KIZIL) ✦ 181-184

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

Hadis Tetkikleri Dergisi Hakkında/About Journal of Hadith Studies/
حول مجلة بحوث الحديث ✦ 189-190

Akademik İhtisas Dergiciliği...

İslâmî ilimlerin eğitimine yönelik niceliksel artış dinî ilimlerin derinlikli ve çok yönlü eğitimini olumsuz etkilemekle birlikte *Hadis Tetkikleri Dergisi* (HTD) fasılasız ve istikrarlı bir şekilde yayın hayatını idame ettirmekte ve kadîm tefekkür birikimizi ihyâya yönelik çalışmaları yayımlama kararlığından vaz geçmeden sürdürmektedir. Böyle bir anlayışla akademik birikimimizi arttırmaya yönelik çalışmalarımızın son yıllarda yazılı, görsel ve sanal ortamlarda özellikle hadisi/sünneti dikkate almayan bir tefekkürü sürdürüp üretme çabası içinde olanların içinde bulunduğu açmazları ortaya koymak açısından büyük önem arz etmektedir.

Kadîm İslâm yorumlarını göz ardı ederek bireysel düşünce ve anlayışları öne çıkarma çabası şeklinde tezâhür eden 'ben merkezli din telâkkisi' ile mücadele edecek ve ona karşı tevârüs edilegelen Nebevî geleneğin değerini ilmî ve aklî istidlâllerle ortaya koyacak yol sünnetin ihyasından geçmektedir. Bu inançla HTD yeni sayılarında da kararlı bir şekilde her türlü düşüncenin ilim camiasına sunulmasının zemini olmaya devam edecektir.

Günümüzde, her türlü bilginin doğru ve yanlışlığına bakılmaksızın ve ehlinin süzgecinden geçirilmeksizin herkesçe ulaşılabilir konumda olması, sadece hadis ilminin değil, bütün İslâmî ilimlerin hatta bilim dünyasının en önemli sorunudur. Bilgiye ulaşılabilir olma düşüncesinin kişiyi bilgi ve uygulamadan müstağnî bıraktığı böyle bir ortamda, hadis araştırmacılarının ciddi mesai harçayarak ulaştıkları çok yönlü birikimi HTD'nin sunduğu imkânlarla ilim ehli ve ilgililerin huzuruna getirmesi büyük ehemmiyet arz etmektedir.

Söz konusu esaslar çerçevesinde *Hadis Tetkikleri Dergisi*'nin bu sayısında da, muhtelif yönleriyle hadis ilmini tetkike konu edinen çalışmalara yer verdik. Elbette, akademik özgünlük ve derinlik, yazarlarımızın farklılığına bağlı olarak da çeşitlilik arz etmektedir.

Hadis Tetkikleri Dergisi'nin onuncu yayın yılının ilk sayısında da hadise ve sünnete dair önemli araştırmalara ve ilmî tetkiklere plâtfom olmaya devam ettik. Bu çerçevede makaleler bölümünde ilk olarak ilim ve hikmetin 'İman

Yemenlidir, Hikmet Yemenlidir' hadis-i şerifi bağlamında din, şehir ve medeniyet ile ilişkisini tartışan bir tetkike, ikinci olarak farklı duruşlar bağlamında hadiste nesih meselesini konu edinen İngilizce bir araştırmaya, üçüncü olarak Ziyâüddîn el-Makdisî ve *el-Ehâdîsü'l-muhtâra* adlı eserinin geniş bir şekilde tanıtıldığı emek mahsûlü bir mesaiye, son olarak da Cumhuriyet dönemi öncesi Osmanlı âlimlerinin en dikkat çekenlerinden Ahmed Cevdet Paşa'nın hadis tercümelerinde dikkat edilmesi gereken hususları konu edindiği bir risâlesinin mütalaa edildiği bir çalışmayla huzurlarınızdayız. Bu arada, bir önceki sayımızda editör kaynaklı bir hata sonucu, Sayın Mustafa Öztürk'ün makalesinin daha erken bir versiyonunu yayımlamış olmaktan dolayı önce yazarımızın, ardından da okuyucularımızın müsamahasını istirham ediyor, özür diliyoruz.

Hadis Tetkikleri Dergisi'nin makaleler bölümü dışında da önemli araştırmalara yer verilmiş olup, Kuzey Amerika'daki akademik çevrelerde yürütülen hadis çalışmalarını geniş bir şekilde tanıtan bir tetkik bunlardan birisidir. Ayrıca bu sayımızın mülâkat bölümünde de günümüzün en önemli hadisçilerinden olan ve bir önceki sayımızda ilk kısmını yayımladığımız Salahattin Polat'ın hadis ve Türkiye'de hadis ilminin durumuna dair kıymetli değerlendirmelerine yer verdik.

Bu sayımızda bir kitap tanıtımı ve değerlendirmesine ve vefeyât bölümümüzde de 2010'da vefat etmiş bulunan Hollanda şarkiyat geleneğinin günümüzdeki temsilcisi meşhur oryantalist G. H. A. Juynboll'ün hayatına dair kısa bilgileri siz okuyucularımıza arz ettik. Son olarak bu sayımızda da yeni tamamlanmış tezler ve yayımlanmış kitaplardan bir kısmını tetkiklerinize sunduk.

Her sayımızda olduğu gibi bu sayımızda da dergimizin uygun konu başlıkları altında yayımlanması uygun yazılarınızı beklediğimizi ifade ederken, bir sonraki sayımızda görüşmek dileğiyle...

Saygılarımızla...

İbrahim HATİBOĞLU

‘İman Yemenlidir, Hikmet Yemenlidir’ Hadisi Üzerine Din, Şehir ve Medeniyet İlişkisi Bakımından Bir Değerlendirme*

Ayşe Esra ŞAHYAR, Yard. Doç. Dr**

“The Hadith of The True
Belief is Yemenite Yonder
and the Wisdom is Yemenite
Yonder’ in Terms of the
Relationship Between
Religion, City and
Civilization”

Abstract: A muttafaq alayh hadith which is stated to be a mutawâtir “True Belief (Eemân) is Yemenite yonder, the wisdom is Yemenite yonder, but sternness and mercilessness are the qualities of those who are busy with their camels. Such qualities belong to the tribe of Rabî’a and Mudar.” regards to quality of belief in some region and tribes of Rasûlallah’s time. Although the narrative appears to be of historic attribute at first, certain sociological facts are referred as well. The sociological inferences on the hadith focus on the differences in religious apprehensions and pious manners of individuals from nomadic and urban backgrounds. Pietism in individuals of urban background tends to be exquisite, versatile, lenient and innovative. Whereas, in nomadic societies where tribal order is prevalent and culture is inadequate, pietism is bound to a coarse, superficial, noninstitutionalised form with a tendency for takfir and irtidâd. On the other hand, the potential institutionalisation is the most significant outcome of the relations of city and religion. For the religion can only be institutionalised and civilised in cities by affecting the life in many aspects such as science, art, literature and the law, piety of the nomadic tribes of Rabî’a and Mudar is criticised, and the piety of the urban Yemenite is praised.

Citation: Şahyar, Ayşe Esra, “‘İman Yemenlidir, Hikmet Yemenlidir’ Hadisi Üzerine Din, Şehir ve Medeniyet İlişkisi Bakımından Bir Değerlendirme” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, X/1, 2012, pp. 7-33.

Key words: Faith, wisdom, Yemen, civilisation, bedouin, religion, city

I. Giriş

Hz. Peygamber’in iman ve hikmeti Yemen’e, kabalık ve kasveti Rabî’a ve Mudar bedevilerine nispet eden hadisi, bir yandan tarihsel bir vakıyıyı açık-

* Bu makale 28 Nisan 2012 tarihinde Lefkoşa’da I. Hadis İhtisas Sempozyumu’nda tarafımızdan sunulan “İman ve Hikmet Kavramlarını Yemen’e Nispet Eden Rivâyetin Kent Kültürü ve Dindarlık Bakımından Güncel Yorumu” başlıklı tebliğ metni esas alınmak suretiyle telif edilmiştir.

** Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis, aesahyar@hotmail.com

larken, bir yandan da “nitelikli dindarlık” ile “şehir kültürü” ve “medeniyet” arasındaki irtibatı izah eden sosyolojik bir anlam ihtiva etmektedir. Hadis-i şerifte, nitelikli dindarlık kavramı ile hukuktan edebiyata, sanattan mimariye hayatın her alanına yansıtılan, yenilenmeye ve gelişmeye açık, müsamahakâr, zarif bir din anlayışı kastedilmektedir. Şehir, medeniyetin beşiği olarak algılanan yerdir. Her dilde ve kültürde şehir ve medeniyet arasında garipsenemez bir ilişki vardır. Bu ilişki medine, medeniyet, şehir ve medenileşme vb. kelimeler arasındaki ilişkide de kendisini gösterir. Medeniyetler şehirlerden kaynaklanır. Kibarlık, görgü ve nezaket, şehir insanına özgü nitelikler olarak bilinir. Öte yandan şehirler insana siyasi bilinç kazandıran, siyasal katılımın aracı ve ortamı olan yerlerdir.¹ Bu durum ister istemez şehir insanının din algısına da etki edecektir. Şehrin etkisiyle Müslüman kimse, dinî, içtimaî ve siyasî hayattan, hukuk ve estetikten, mimarî ve edebiyattan bağımsız algılamaz, bu alanlara dinin etkisini ister istemez yansıtır. Böylelikle din hayatın her alanına nüfuz etmeye ve kurumsallaşmaya başlar.

Hakikatte İslâm, insanların kabîle ve milletlerden meydana geldiği vakıasına işaret ederken bir millet ya da kabîle mensubu olmanın hiçbir zaman bir üstünlük vesilesi olmadığını, Allah katında yegâne değerın takva olduğunu tartışmasız ve net olarak ortaya koyan bir dindir.² İslâm'ın ilk muhatapları arasında yerleşik hayatı benimsemiş, büyük ve köklü bir medeniyetin içinden gelen topluluklar olduğu gibi göçebe topluluklar da vardı. Ancak İslâm Hz. Peygamber döneminden itibaren farklı toplumlar arasında yayıldıkça, bu toplumların İslâm'ı benimseme süreçleri ve biçimleri, İslâm algıları, İslâm toplumu ve medeniyetine katkıları bakımından birbirlerine benzemedikleri görülmüştür. Bu farklılık özellikle “şehirli” ve “bedevî” ayrımında çok barizdir. Medine ve Yemen gibi yerleşik hayatın var olduğu, çok kültürlü bir geçmişe sahip bölgelerde İslâm, kolaylıkla, hızla ve samimiyetle benimsenmiş, hızla kurumsallaşarak hayatın her alanına yansımıştır. Oysa kültürel çeşitlilikten uzak, deve çobanlığıyla meşgul tek tip göçebe toplulukların imanını kalplerine yerleştirmekte zorlandıkları, Peygambere ve Müslümanlara karşı kaba davranışlar içinde ve İslâm düşmanlarıyla işbirliğine açık oldukları, kolayca irtidat ettikleri, çoğunun tekfirci ve saldırgan bir tutum sergiledikleri dikkat çekmiştir. İşte bu tablo, Hz. Peygamber dönemine ait bu tarihî durumun, şehir kültürünün din algısı üzerindeki etkisini ortaya koyan sosyolojik bir gerçeğin yansıması olup olmadığını düşünmeye sevk etmektedir. Bir başka deyişle, Yemen, Rabî'a ve Mudar ile ilgili hadisin sosyolojik izahına ihtiyaç duyulmaktadır.

¹ Bk. Ruşen Keleş, “Kent ve Kültür Üzerine”, *Mülkiye Dergisi*, Ankara 2005, c. 29, sayı: 246, s. 10.

² Bk. el-Hucurât 49/13.

Elbette rivayetin sosyolojik yorumunun yapılabilmesi için öncelikle sıhhat değerinin, ayrıca söylenme sebep ve koşullarının da açıklanması gerekecektir. Bu durumda “iman ve hikmet” kavramlarını Yemen’e, buna mukabil “kabalık ve katı kalpliliği” Rabî’a ve Mudar’a nispet eden rivayet, öncelikle kaynakları, sıhhat durumu bakımından, daha sonra söylenme sebepleri ve koşulları itibarıyla, son olarak da işaret etmiş olması muhtemel sosyolojik sonuçları yönüyle değerlendirilecektir. Hadisin metninden hareketle sosyolojik bir tespitte bulunabilmek için özellikle hadisin söylenme sebebi önem arz eder. Zira söylenme sebebi bir anlamda sosyolojik bağlamdır. Bağlamı bilmek, anlamı tayin etmekle yakından ilgilidir.³

II. Rivayetin Kaynakları ve Sıhhat Değeri

“İman ve hikmeti Yemen’e nispet eden rivayet” Kütüb-i sitte’den *Sahîhain* ve *Sünen-i Tirmizî*’de Ebû Mes’ûd Ukbe b. Amr (ö. 40/660) ve Ebû Hüreyre (ö. 57/676) aracılığıyla nakledilmiştir.

Rivayet, *Sahîh-i Buhârî*’de Bed’ul-halk, Menâkıb, Megâzî ve Talak bölümlerinde, *Sahîh-i Müslim*’de İman bölümünde, *Sünen-i Tirmizî*’de Fiten ve Menâkıb bölümlerinde yer almıştır. Buhârî ve Müslim bu hadisi ya Ebû Hüreyre’den ya da Ebû Mes’ûd’dan aktarırlarken⁴ Tirmizî Ebû Hüreyre’den rivayet etmiş ancak bu konuda İbn Abbâs ve İbn Mes’ûd’dan da hadis nakledildiğini belirtmiştir.⁵

Hadisin senetleri tetkik edildiği zaman Ebû Hüreyre rivayetinin tâbiûn tabakasında şöhrete ulaştığı dikkat çeker. Hadisin Ebû Hüreyre rivayetini tâbiûndan Sa’id b. el-Müseyyeb (ö. 93/711), Ebû Seleme Abdullah b. Abdurrahman b. Avf (ö. 94/712), Ebû Sâlih Zekvân (ö. 101/719), Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/728), Abdurrahman b. Hürmüz el-A’rec (ö. 117/735), Hemmam b. Münebbih (ö. 132/749), Abdurrahman b. Ya’kûb el-Cühenî (ö. ?), Şebîb b. Nu’aym (ö. ?), Hilal b. Yezîd (ö. ?), Sâbit b. el-Hâris (ö. ?) ve Sâlim Mevla İbn Mutî (ö. ?) rivayet etmişlerdir. Ebû Mes’ûd rivayeti ise tâbiûndan sadece Kays b. Ebû Hâzım (ö. 97/716) tarafından nakledilmiş, Kays’dan da İsmâil b. Ebû Hâlid (ö. 146/763) rivayet etmiş, bu isnad İsmâil’den sonra etbau’t-tabiîn tabakasında yaygınlaşmış, pek çok tarikten nakledilmeye başlamıştır.

Muhammed b. Cafer el-Kettânî (ö. 1345/1927), rivayetin Ebû Mes’ûd ve Ebû Hüreyre dışında, Abdullah b. Mes’ûd (ö. 32/652), Hz. Osman (ö. 35/655), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687), Abdullah b. Ömer (ö. 74/693), Enes b. Mâlik (ö. 93/711), Abdullah b. Avf (ö. ?), Amr b. Abese (ö. ?), Ebû Kebşe el-Enmâri

³ Yavuz Köktaş, “Hadisleri Anlamada Sosyolojiden Yararlanma İmkânı”, *Sünnet Sosyolojisi*, Ankara 2013, s. 167.

⁴ Buhârî, Bed’ul-halk 15, Menâkıb 1, Megâzî 74, Talak 25; Müslim, İman 81-92; Tirmizî, Fiten 61, Menâkıb 71.

⁵ Tirmizî, Menâkıb 71.

(ö. ?) ve Ravh el-Cüzâmî (ö. ?)⁶ tarafından toplam on bir sahabiden nakledildiğini belirtmiş, Suyûtî (ö. 911/1505) ve Münâvî'ye (ö. 1031/1621) dayanarak rivayetin mütevâtir olduğunu ileri sürmüştür.⁷ Bu tarikler Kütüb-i sitte dışındaki muhtelif hadis kaynaklarına intikal etmiştir.⁸ Kettânî'nin bahsettiği bu tariklerin dışında mevcut hadis literatüründe söz konusu hadisin Mu'âz b. Cebel (ö. 18/639), Ubâde b. es-Sâmit (ö. 34/654), Abdullah b. Amr b. el-Âs (ö. 65/684) ve Câbir b. Abdullah (ö. 74/693) aracılığıyla da nakledildiği görülmektedir.⁹ Böylece hadisi rivayet etmiş sahâbi sayısı on beşe ulaşmış olmak-

⁶ İbn Hacer'e göre Abdullah b. Avf ve Ravh el-Cüzâmî sahâbi değildir. Abdullah, Şam'lı tabiiilerdendir. "İman Yemenlidir" hadisini mürsel olarak rivayet etmiştir. bk. İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalanî, *el-İsabe fî temyizi's-sahâbe*, (thk. Adil Ahmed Abdülmevcud), Beyrut 1415, V, 156. Ravh da, peygamber döneminde doğmuş olmakla birlikte Resûlüllâh'a mülâki olamamıştır. Ancak babası Zinbâ' ashabıdır. İbn Hacer, *el-İsabe*, II, 419-421.

⁷ Münâvî, Zeynuddin Muhammed Abdurraûf, *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-Câmii's-sağîr*, Mısır 1356, III, 186; Kettânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebu'l-Feyz, *Nazmu'l-mütenâsir fî'l-hadîsi'l-mütevâtir*, (thk. Şeref Hicâzî), Dâru'l-Kütübî's-selefiyye, Mısır ts., s. 43.

⁸ Abdullah b. Mes'ûd rivayeti için bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef* (thk. Yusuf Kemal el-Hût), Riyad 1409, VI, 407; Ahmed b. Hanbel, *Fezâilu's-sahâbe* (thk. Vasiyullah Muhammed Abbas), Beyrut 1403/1983, II, 867; Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-kebir*, (thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Silefi), Kahire 1415/1994, X, 92.

Hz. Osman rivayeti için bk. İbn Ebî Âsım, Ebû Bekir b. Ebî Âsım eş-Şeybânî, *el-Âhâd ve'l-mesânî*, (thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbira), Riyad 1411/1991, III, 320; IV, 259; Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr el-Atekî, *el-Müsned*, (thk. Mahfuzurrahman Zeynullah), Medine 1988-2009, II, 67.

Abdullah b. Abbas rivayeti için bk. Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb el-Horasânî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, (thk. Hasen Abdülmün'im Şelbi), Beyrut 1421/2001, X, 349; Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî, *el-Müsned*, (thk. Hüseyin Selim Esed), Dımaşk 1404/1984, IV, 384; İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *es-Sahîh*, (thk. Şuayb el-Arnâvûd), Beyrut 1408/1998, XVI, 287; Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-evsat*, (thk. Tarık b. İvadullah), Daru'l-haremeyn, Kahire ts., II, 284; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, XI, 328.

Abdullah b. Ömer rivayeti için bk. Heysemî, Ebu'l-Hasen Nuruddin Ali b. Bekr, *Mecma'u'z-zevâid ve menbau'l-fevâid* (thk. Hüsamuddin el-Kudsi), Kâhire 1414/1994, X, 55. Ancak Heysemî'nin Taberânî'de yer aldığını belirttiği bu rivayet Taberânî tarafından Abdullah b. Amr b. el-Âs'a isnad edilerek nakledilmiştir. Bk. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, XIV, 76.

Enes b. Mâlik rivayeti için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (thk. Şuayb el-Arnâvut vdğ.), Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001, XXI, 57.

Abdullah b. Avf rivayeti için bk. Ahmed b. Hanbel, *Fezâilu's-sahâbe*, c. 2, s. 866; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 407; İbn Ebî Âsım, *el-Âhâd ve'l-mesânî*, IV, 267; V, 271.

Amr b. Abese rivayeti için bk. İbn Ebî Âsım, a.g.e., IV, 261; Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyin*, (thk. Hamdi Abdülmecid es-Silefi), Beyrut 1405/1984, II, 89.

Ebû Kebşe el-Enmârî rivayeti için bk. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, XXII, 342; Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyin*, I, 299.

Ravh b. Zinbâ' rivayeti için bk. İbn Ebî Âsım, a.g.e., IV, 260; V, 15.

⁹ Mu'âz b. Cebel rivayeti için bk. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, XX, 98.

Ubâde b. es-Sâmit rivayeti için bk. İbn Ebî Âsım, a.g.e., IV, 259. Abdullah b. Amr rivayeti için bk. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, XIII, 41; XIV, 76.

tadır. Sahabe tabakasında ravilerin oldukça yüksek bir sayı olan on beşe ulaşmış olması hadisin mütevâtir olduğu iddiasını oldukça güçlendirmektedir. Ravi sayısının sonraki tabakalarda artacağı aşîkârdır. Göz ardı edilemeyecek olan tevâtür iddiası bir yana hadis, sıhhati bakımından hem Buhârî'nin hem de Müslim'in rivayet etmesi hasebiyle, müttefakun aleyh bir hadistir. Nitekim müttefakun aleyh rivayetlerin, sıhhatin en üst basamağında kabul edildiği malumdur.¹⁰ Tirmizî de muhtelif tariklerini göz önünde bulundurması nedeniyle olsa gerek hadisin “hasen sahîh” mertebesinde olduğunu ifade etmiştir.¹¹ Öte yandan hadis ile ilgili tevâtür iddiası kabul edilecek olursa zaten tetkik ve tenkid dışı bir rivayet olacak, sıhhatine dair bir araştırmaya da ihtiyâç kalmayacaktır.

III. Hadisin Muhtelif Metinleri

Hadisin birbirine kıyasla bir takım farklılıklar içeren çok sayıda metni olmakla birlikte aşağı yukarı en kapsamlı olarak Ebû Mes'ûd'un rivayetinde şu ifadelerle nakledildiğini belirtebiliriz:

أَشَارَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَدِهِ نَحْوَ الْيَمَنِ فَقَالَ الْإِيمَانُ يَمَانٌ هَا هُنَا أَلَا إِنَّ الْقَسْوَةَ
وَعَلَّظَ الْقُلُوبَ فِي الْفَدَّادِينَ عِنْدَ أَصُولِ أَذْنَابِ الْإِبِلِ حَيْثُ يَطْلُعُ قَرْنَا الشَّيْطَانِ فِي رَبِيعَةٍ وَمُضَرَ

“Hz. Peygamber eliyle Yemen istikametini işaret ederek, “İman Yemenlidir, işte şu taraftadır. Dikkat edin, kasvet ve katı kalplilik ise develerin kuyruklarının dibinde, şeytanın iki boynuzunun çıktığı yerde/ iki akranında, Rabî'a ve Mudar'dadır” buyurdu.¹²

Hadisin el-A'rec tarihinde “İman Yemenlidir” cümlesine ilaveten:

جَاءَ أَهْلَ الْيَمَنِ هُمْ أَرْقُ أَفِيدَةُ الْإِيمَانِ يَمَانٍ وَالْفِقْهُ يَمَانٍ وَالْحِكْمَةُ يَمَانِيَّةٌ

Câbir b. Abdullah rivayeti için bk. Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsbahânî, *el-Müstahrec alâ Sahîhi Müslim* (thk. Muhammed Hasan eş-Şafîi), Beyrut 1417/1996, I, 40.

¹⁰ İbnu's-Salâh'a göre müttefakun aleyh rivayetlerin sıhhati kesindir. Şeyhayn'ın ittifakı, ümmetin ittifakı ile eşdeğerdir. Bk. İbnu's-Salâh, *Takiyuddin Ebû Amr Osman b. Abdurrahman, el-Mukaddime*, (thk. Nuruddin İtr), Beyrut 1406/1986, s. 29. İbnu's-Salâh'tan sonra da hadisçiler müttefakun aleyh rivayetlerin sıhhatin en üst basamağında olduğunu ifade etmişlerdir. Bu hususta bk. İbnu'l-Mulakkın, Sırâcuddin Ebû Hafs, *el-Mukanna' fi ulûmi'l-hadis*, (thk. Abdullah b. Yusuf el-Cudey'), es-Suûdiyye 1413, I, 76; İrâkî, Zeynuddin Abdurrahim b. el-Huseyn, *et-Takyid ve'l-izâh Şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh*, (thk. Abdurrahman Muhammed Osman), Medine 1389/1969, s. 41; Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebû Bekir, *Tedribu'r-râvi Şerhu Takribi'n-Nevevî*, (thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Firyâbî), Dâru Taybe, yy. ts., I, 141; Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihu'n-nazar* (thk. Abdülfettah Ebû Gudde), Halep 1416/1995, s. 502.

¹¹ Tirmizî, *Fiten* 61, *Menâkıb* 71.

¹² Buhârî, *Bed'ul-halk* 15; Müslim, *İman* 81.

“Yemen halkı geldi. Onlar gönülleri en rakik insanlardır. İman Yemenlidir, fıkıh Yemenlidir, hikmet Yemenlidir” buyrulduğu belirtilmiştir.¹³ Ebû Sâlih tarikinde ise هُمْ أَرْقُ أَفِيدَةً “gönülleri en rakik insanlar” ibaresine ilaveten وَأَلْيَنُ قُلُوبًا “kalpleri en yumuşak insanlardır” cümlesi yer almış¹⁴, el-A‘rec ve Ebû Seleme tariklerinde ise bu ibare أضعف قلوبا “kalpleri en hassas” olarak nakledilmiştir.¹⁵

Hadisin ikinci kısmı ile ilgili metin farklılıklarına gelince, Ebû Seleme, el-A‘rec ve Ebû Sâlih Zekvan tariklerinde:

وَالْفَخْرُ وَالْحَيْلَاءُ فِي أَصْحَابِ الْإِبِلِ وَالسَّكِينَةُ وَالْوَقَارُ فِي أَهْلِ الْعَنَمِ

“Övünme ve kibir deve çobanlarında, sükûnet ve vakar ise koyun çobanlarında” cümlesi yer alırken,¹⁶ Abdurrahman b. Ya‘kûb el-Cühenî tarikinde:

وَالْكَفْرُ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالسَّكِينَةُ فِي أَهْلِ الْعَنَمِ وَالْفَخْرُ وَالرِّيَاءُ فِي الْفُدَادِيْنَ فِي أَهْلِ الْخَيْلِ وَالْوَبْرِ

“Küfür doğu tarafındadır. Sükûnet koyun çobanlarında, övünme ve riya yaygaracı çobanlarda, bedevî at çobanlarındadır.” cümlesi zikredilmiştir.¹⁷

Hadisin bazı metinlerinde yer alan deve ve koyun çobanlığı ayrımı dikkat çekicidir. Özellikle deve çobanları kasvet, katı kalplilik, kabalık ve kibir gibi huylarla tenkit edilmişlerdir. Koyun ve deve çobanları ile ilgili İbn Haldun’un (ö. 808/1406) değerlendirmeleri bu durumun anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. İbn Haldun geçimlerini koyun ve sığırlardan sağlayan sürü sahiplerinin tabii otlaklar olmadığı için çölün iç kısımlarına çok fazla dalmadıklarını izah ettikten sonra deve çobanları hakkında şöyle demektedir:

“Geçimlerini deve ile sağlayanlar ise en fazla dolaşan göçebelendir ve bunlar saharanın derinliklerinde dolaşırlar. Çünkü develerinin yaşamlarını sürdürecekt kıvamda beslenmeleri için tepeliklerin otlakları ve ağaçları yeterli olmaz. Develer saharaların ağaçlarına, otlarına ve tuzlu su kaynaklarına ihtiyaç duyarlar... Bu yüzden geçimini develer ile sağlayanlar çöllerin derinliklerinde dolaşmaya mecburdurlar. Belki bunda tepelikleri ellerinde bulunduranların onları buralardan çıkarıp uzaklaştırmalarının da etkisi olabilir. Onlar da bu tür aşığılanmalardan kaçmak için çöllerin en derinliklerine dalyorlar. Bu şekilde çöllerin derinliklerinde yaşamalarından dolayı insanların en yabaniisidirler. Kentlerde yaşayanlara göre kıyas kabul etmeyecek ölçüde sanki konuşamayan yırtıcı hayvanlar gibi yabani ve vahşidirler.”¹⁸

¹³ Buhâri, Megazi 74; Müslim, İman 82; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, XVI, 579.

¹⁴ Buhâri, Megazi 74; Müslim, İman 90; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, XII, 402.

¹⁵ Buhâri, Megazi 74; Müslim, İman 89; Tirmizi, Menâkıb 71; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, XVI, 313, 579.

¹⁶ Buhâri, Menâkıb 1; Megazi 74; Müslim, İman 85, 87.

¹⁷ Müslim, İman 86; Tirmizi, Fitin 61.

¹⁸ İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun el-Hadramî, *Mukaddime*, çev.: Halil Kendir, Yeni Şafak Kültür Armağanı, Ankara 2004, I, 159-160.

İbn Haldun’un bu izahı medeni hayattan uzak toplulukların adeta uzaklaşma ölçüsünde kabalaştıklarını ortaya koymaktadır. Bu kabalaşmanın, din algısı ve yorumunda da kabalaşmaya sebep olacağı aşikârdır. Nitekim Hz. Peygamber’in çöl bedevilerinin imanı ile Yemen halkının imanı hakkında farklı değerlendirmeler yapması da bu bağlamda kolay anlaşılabilir.

IV. Hadisin Söylenme Yeri ve Zamanı

Hadisin bazı metinlerinin başında *أَتَاكُمْ أَهْلَ الْيَمَنِ* “Yemen halkı size geldi” ibaresinin yer alması, Buhârî’nin rivayete Megâzî bölümünde *بابُ قُدُومِ الْأَشْجَرِيِّينَ* “Eş‘arîler’in ve Yemen halkının gelmesi” başlığı altında yer vermesi¹⁹ hadisin Hayber’in fethinden sonra Resûlüllâh’a gelen, aralarında Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’nin de bulunduğu elli kişilik Benû Eş‘ar heyeti işaret edilerek irad edildiğini düşündürmektedir. Ancak İbn Hacer’in Süleym b. Mâlik’ten aktardığı bir rivayette Resûlüllâh’ın bu hadisi Tebük’te konakladığı sırada söylediği belirtilmektedir.²⁰

İbn Abbas ve Ebû Hüreyre’den nakledilen rivayetlerde ise bu hadis en-Nasr sûresinin nüzûlünün akabinde irad edilmiş gözükmektedir. Bu rivayetlere göre en-Nasr Sûresi nazil olduktan sonra Resûlüllâh:

“Allahu Ekber! Allahu Ekber! Allah’ın yardımı ve fetih geldi. Yemen halkı geldi” buyurdu. Bunun üzerine ona: “Yemen halkı da nedir?” diye soruldu. O da:

“Kalpleri rakik, yumuşak tabiatlı bir kavimdir. İman Yemenlidir, fıkıh Yemenlidir, hikmet Yemenlidir” diye cevap verdi.²¹

Bu durumda rivayetin irad zamanı ile ilgili ya Eş‘arîler’in Medine’ye geldiği hicretin yedinci senesi, ya Tebük Gazvesi’nin gerçekleştiği hicretin dokuzuncu senesi ya da Nasr sûresinin nazil olduğu hicretin onuncu senesinden söz edilebilir.²²

Buhârî bu rivayeti, Megâzî kitabında “Eş‘arîler’in ve Yemenliler’in gelişi” babında nakletmek suretiyle vürûd zamanı ile ilgili farklı rivayetler arasında kendi tercihini ortaya koymuş bulunmaktadır.

V. Rivayetin Yorumlanması

Hadisin anlamı ile ilgili garibu’l-hadis lügatlerinde ve şerhlerde başlıca iki hususun tartışıldığı dikkat çekmektedir. Bunlardan biri “İman Yemenlidir”

¹⁹ Buhârî, Megâzî, 74.

²⁰ İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 143. Bu bilgi daha önce Nevevî (ö. 676/1277) tarafından temriz sigası ile senetsiz olarak nakledilmiştir. Bk. Nevevî, Ebû Zekerriyya Yahya b. Şeref, *Şerhu Müslim*, Beyrut 1392, II, 32.

²¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XIII, 156; Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, X, 349; Ebû Ya’lâ, *el-Müsned*, IV, 384; İbn Hibban, *es-Sahih*, XVI, 287.

²² Bu tarihler hakkında bk. Cengiz Kallek, “Eş‘ar”, *DİA*, XI, 442; Kâmil Yaşaroğlu, “Nasr Sûresi”, *DİA*, XXXII, 416; İsmail Yiğit, “Tebük Gazvesi”, *DİA*, XL, 228.

ifadesinde Yemen lafzı ile gerçekten bir bölge adı olarak Yemen'in kastedilip edilmediğidir. İkinci tartışma konusu da hadisin Rabî'a ve Mudar ile ilgili kısmında yer alan قَرْن kelimesinin anlamıdır. Bu hususta hadis şarihleri tarafından dile getirilenler hadisi anlama ve yorumlama bakımından oldukça önemlidir.

Bazı ilim adamları Resûlüllâh'ın (s.a) Tebük Gazvesi'nde Yemen'i işaret ederek bu hadisi îrad etmesinden hareket ederek Yemen'den kastedilenin Mekke veya hem Mekke hem Medine olabileceğini belirtmişlerdir. Örneğin Ebû Ubeyd Kasım b. Sellam (ö. 223/838) "Yemen" maddesinde söz konusu hadisi zikrettikten sonra şu açıklamaları yapmıştır:

"İman Mekke'de doğmuştur, çünkü Mekke Peygamber'in doğduğu şehirdir. Hz. Peygamber daha sonra Medine'ye hicret etmiştir. Mekke, Tihâme toprağıdır. Tihâme de Yemen toprağıdır. Bu nedenle Mekke ve çevresi Yemen olarak adlandırılmıştır."²³

Ebû Ubeyd'in değerlendirmelerinde Yemen bir bölge değil bir yön olarak kabul edilmiş görünmektedir:

"Hz. Peygamber bu hadisi Şam istikametinde olan Tebük'te söyledi. Böylece onun bulunduğu mevkide, Mekke ve Medine şehirleri, Şam ve Yemen arasında, Yemen istikametindeydi. O, iman Yemenlidir, derken, iman bu istikamettedir, demeyi kastetmişti."²⁴

Nevevî de (ö. 676/1277) Ebû Ubeyd'in yorumunu aktardıktan sonra bu değerlendirmede olduğu gibi Yemen'e yön anlamı vermenin, "Rükn-i Yemânî" terkindeki manaya benzediğini belirtmiştir.²⁵ Öte yandan İbn Hacer de (ö. 852/1448) bu yorumun *Sahîh-i Müslim*'de Cabir b. Abdullah'tan (ö. 74/693) nakledilen "وَالْإِيمَانُ فِي أَهْلِ الْحِجَازِ" (İman Hicaz halkındadır) rivayetiyle²⁶ te'yid edildiğini belirtmiştir.²⁷ Dolayısıyla Ebû Ubeyd ve İbn Hacer'e göre hadiste her ne kadar Yemen denilmişse de aslında imanın zuhur ettiği yer olan Mekke ve Medine kastedilmiştir.

Bazı ilim adamları ise bu rivayette takdir edilen kimselerin Yemen asıllı olup Medine'ye yerleşen Ensâr olduğunu ifade etmişlerdir. Mesela İbn Kuteybe (ö. 276/889), Yemen'i öven bir başka rivayeti²⁸ izah ederken, Ensâr'ın

²³ Ebû Ubeyd, Kasım b. Sellam, *Garîbu'l-hadis*, (thk. Muhammed Abdülmuîd Han), Haydarâbâd 1384/1964, II, 162.

²⁴ Ebû Ubeyd, *Garîbu'l-hadis*, II, 162.

²⁵ Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, II, 32.

²⁶ Müslim, İman 92.

²⁷ İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Beyrut 1379, VI, 532.

²⁸ Bu rivayet "Rabbimin rahmetinin esintisini Yemen dolaylarından hissediyorum" rivayetidir. Rivayet için bk. Bezzâr, *el-Müsned*, IX, 150; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, VII, 52; Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn, *el-Esmâ ve's-sıfât*, (thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî), Cidde 1413/1993, II, 391; Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd, *Şerhu's-sünne*, (thk. Şuayb el-Arnaut), Dımaşk 1403/1983, XIV, 202.

Yemen asıllı olduğuna dikkat çekmiş, Ensar sayesinde Resûlüllâh'ın sıkıntılarının hafiflediğini belirterek Yemen ile kastedilenin Ensar olduğunu ileri sürmüştür.²⁹ İbn Kuteybe'nin bu değerlendirmesine atıfta bulunan İbnü'l-Cevzi (ö. 597/1200) “İman Yemenlidir” hadisinde de aslında Ensar'ın medh edildiği kanaatindedir.³⁰

Ancak Nevevî bu rivayette Yemen ile Mekke ve Medine'nin veya Ensar'ın kastedildiğini ileri süren Ebû Ubeyd ve diğer ilim adamlarının fikirlerinin aksine İbnu's-Salâh'a (ö. 643/1245) attığı şu sözleri aktarmıştır:

“Bu hususta Ebû Ubeyd ve onun gibi düşünenler, Müslim'in yaptığı gibi hadisin farklı tarikleri ile menkul lafızlarını cem' etmiş ve daha sonra değerlendirmiş olsalardı hadisin zahiri anlamını terk etmez, söylemiş olduklarından başka bir sonuca varır, bu hadiste kastedilenin gerçekten Yemen ve Yemen halkı olduğuna hükmederlerdi. Zira hadisin içinde “Yemen halkı geldi” ifadesi yer almaktadır. Bu hitabın muhatapları arasında Ensar da vardı. O takdirde bu hadisle Ensar kastedilmiş olamaz.”³¹

İbnu's-Salâh'a göre hadisi zahiri manasıyla anlamaya engel bir durum yoktur. Bir vasfa mükemmel bir biçimde sahip olan ve o vasıfla temayüz eden birine bu vasfı nispet edilebilir. Nitekim Resûlüllâh döneminde Yemenlilerin ve Yemenli heyetlerin imanı güçlü ve samimi bir imandı. Hz. Peygamber'in vefatından sonraki Yemenlilerden de Üveys el-Karanî (ö. 37/657) ve Ebû Müslim el-Havlânî (ö. 62/681) gibi kişiler kuvvetli bir imana sahip idiler. İmanlarının kemalini vurgulamak amacıyla imanı Yemenlilere nispet etmek başkalarından nefy etmek anlamında değildir. Üstelik bu rivayette methodenler o dönemin Yemen halkıdır, hadis her zamanı ve tüm Yemenlileri de kapsamaz.³²

İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1392) de hadiste yer alan Yemen kelimesini bir yönü olarak değil bölgenin adı olarak değerlendirmiş, “iman Yemenlidir” hadisinde Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Ebû Müslim el-Havlânî, Üveys el-Karanî, Tâvus, Vehb b. Münebbih gibi Yemenli ilim adamlarının kastedildiğini ileri sürmüştür. İbn Receb'e göre bu kimseler kalpleri Allah korkusu ile dolu “rabbânî” veya “er-râsihun fi'l-ilm” sıfatlarına sahip kişilerdir. İlmi seviyeleri birbirlerinden farklıdır, ancak onları diğer insanlardan ayıran vasıfları rivayet bilgisi, bahs ve cedel kuvveti değil Allah karşısındaki haşyet ve korkularındır.³³

²⁹ İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim ed-Dineverî, *Garibu'l-hadis*, (thk. Abdullah el-Cebbûri), Bağdad 1397, I, 291.

³⁰ İbnu'l-Cevzi, Ebu'l-ferec Abdurrahman b. Ali, *Keşfu'l-müşkil min hadisi's-Sahihayn*, (thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb), Riyad: Daru'l-vatan, ts., II, 200-201.

³¹ Nevevî, *Şerhu Müslim*, II, 32-33.

³² İbnu's-Salâh'ın bu görüşü için bk. Nevevî, *Şerhu Müslim*, II, 33; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 532; Aynî, Bedruddin Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Umdetu'l-kârî Şerhu Sahihî'l-Buhârî*, Daru İhyai't-türâsi'l-Arabî, Beyrut ts., XVI, 72.

³³ İbn Receb, Zeynuddin Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî, *Câmi'u'l-ulûm ve'l-hikem fi şerhi hamsine hadisen min cevâmii'l-kelim*, (thk. Şuayb el-Arnâvud), Beyrut 1422/2001, II, 251.

Bu durumda Hz. Peygamber'in bu hadisinde Peygamber devrinde ve sonrasında Yemen bölgesinde yaşayan âlim ve zâhid şahsiyetler övülmüş olmaktadır. İbn Receb el-Hanbelî'nin görüşüne benzer bir değerlendirme de öyle anlaşılıyor ki daha önce Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) tarafından dile getirilmiştir. Hakîm et-Tirmizî'ye göre bu hadiste Hz. Peygamber tabiunun ileri gelenlerinden Yemenli Üveys el-Karanî'yi methetmiştir. Ancak İbn Hacer (ö. 852/1448) bu hadisin bir kişi hakkında îrad edildiğini söylemenin, gerçekten uzak bir yorum olduğunu belirterek Hakîm et-Tirmizî'ye itiraz etmiştir.³⁴

Görüldüğü üzere hadisin birinci kısmı ile ilgili muhtelif yorum ve değerlendirmelerde tartışmanın odağında yer alan unsur, "Yemen" lafzının hakiki anlamıyla ele alınıp alınmayacağıdır. Hakiki anlamına hamletmeye engel bir durum olmadığı sürece lafza bir başka anlam yüklemenin usûlen doğru ve geçerli bir yöntem olmayacağı dikkate alınırsa İbnü's-Salâh sonrası ilim adamlarının yorumunu tercih etmenin daha isabetli olduğu söylenebilir. Bu durumda, "iman Yemenlidir" rivayeti ile doğrudan doğruya Hz. Peygamber döneminde Yemen halkının imanına işaret edilmiş olmaktadır. Elbette bu sonuca ulaştıktan sonra akla gelen en önemli soru neden Yemen'in övüldüğü, buna mukabil Rebia ve Mudar'ın kınandığı, Yemen'i diğerlerinden ayıran hususiyetin ne olduğudur. Bu sorunun cevabı aslında hiç de zor değildir. Yemen ile Rabî'a ve Mudar arasındaki başlıca fark "şehirli" ve "bedevî" ayrımıdır.

İleride izah edileceği üzere o dönemde Yemen, konumu, dini ve kültürel çeşitliliği ve yapıları ile oldukça eski ve köklü bir medeniyetin izlerini taşı-maktaydı. Yemen halkı köklü bir medeniyetin içinde yetişmiş, şehir kültürünü özümsemiş insanlardı. Onları hadisin ikinci kısmında kendilerinden söz edilen Rabî'a ve Mudar'dan ayıran başlıca vasıfları şehir insanı olmaları, bir kültür ve medeniyeti temsil etmeleriydi. Dolayısıyla iman Yemen'e ve Yemen halkına nispet edilirken aslında onların şahsında şehir hayatı teşvik edilmekte, dinin ideal yaşantısını şehirde mümkün olacağı ifade edilmiş olmaktadır. Şehir kültürü ve terbiyesi ile yetişmiş insanların din algısı ve yorumu takdir edilmektedir.

Hadisin ikinci kısmında, Arap yarımadasının doğu bölgesinde yaşayan, deve ve at çobanlığı ile geçimini sağlayan Rabî'a ve Mudar kabilelerinin, Yemen'e nispet edilenlerin aksine, katı kalpli, sert mizaçlı ve kaba oldukları ifade edilmiştir. Aynı şekilde daha önce de ifade edildiği üzere, hadisin bazı metinlerinde deve, sığır, at çobanı anlamına gelen "فدادون" kelimesi "أهل الوبر" yani "bedevîler" anlamında izah edilmiştir.³⁵

İbnü'l-Cevzî, deve ve sığır çobanlığı yapanların kabalıkla nitelendirilmesini iki nedenle açıklamaktadır: Bu nedenlerden biri çobanlıkla uğraşmanın

³⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 532.

³⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 352.

onları Allah’ı anmaktan alıkoymasındır. Kabalıklarının bir diğer nedeni de şehirden ve şehir terbiyesinden uzak olmalarıdır. Bu yorum, samimi ve nitelikli dindarlık, nezaket gibi değerlerin şehir kültürü içinde gelişmeye daha uygun olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. İbnu’l-Cevzî bu ikinci görüşü, Ahmed b. Hanbel’in hocalarından lügat âlimi ve edip Ebû Amr eş-Şeybânî’ye (ö. 210/825) nispet etmektedir.³⁶ Ebû Amr eş-Şeybânî’nin bu değerlendirmesi söz konusu rivayetin bu makalede ele alındığı üzere, şehir kültürü ve bedevî kültür ekseninde açıklanması ile örtüşmektedir. Hakikatte salt deve çobanlığının diğer uğraşılardan farklı olarak insanı Allah’ı anmaktan uzaklaştıracağı, tartışılabilir bir iddiadır. Zira her meslek veya uğraş, denge gözetilmediği sürece Allah’ı anmaktan ve ibadetten uzaklaştırabilir. Keza dinin inanç ve ibadet esaslarını, haram helal ölçüsünü dikkate alan, dengeli davranmayı bilen biri için de hiçbir meslek ve uğraşı Allah’ı anmak ve ibadetten uzaklaştırıcı olmayacaktır. Dolayısıyla bu rivayette bedevîlerin kaba ve katı kalpli olarak nitelendirilmesinin, sadece deve çobanlığı ile irtibatlandırılması yetersiz bir izah olarak kalmaktadır. Buna mukabil İbnu’l-Cevzî’nin Ebû Amr eş-Şeybânî’ye attığı ikinci görüş, dini tutum ile yaşam tarzı, kültür ve eğitim arasında bir bağlantı kurmaktadır. Ebû Amr’ın bu yorumu, dindarlığın şehir kültürü ve terbiyesi ile ilişkisinin özellikle bu hadis ekseninde hicrî üçüncü yüzyılda dillendirilmeye başladığını göstermektedir.

Rivayetin bedevîler ile ilgili kısmında yer alan “حَيْثُ يَطَّلِعُ قَرْنَا الشَّيْطَانَ” birebir sözlük anlamıyla “şeytanın iki boynuzunun olduğu yer/şeytanın başının iki yanının görüldüğü yer” ibaresi de erken dönemlerden itibaren dikkat çekmiş, ibarenin anlamı üzerinde muhtelif yorumlar yapılmıştır. Bir lügat âlimi ve edebiyatçı olan Ebû Mansûr el-Ezherî (ö. 370/980) bazı rivayetlerde yer alan قرن الشيطان ifadesini şöyle izah etmiştir:

“قرن insan başına nispet edildiğinde başın iki yanı anlamına gelir. Keza sığır, koç gibi boynuzlu hayvanlara nispet edildiğinde boynuz anlamındadır. Yaşları birbirine yakın olan insanlar için de bu kelime kullanılır.³⁷ Güneşin, şeytanın başının iki yanından doğduğunu anlatan hadisi Ebu’l-Fadl el-Münzirî (ö. 329/940) İbrahim el-Harbî’ye (ö. 285/898) sormuş, İbrahim de “güneşin doğmasıyla şeytanın hareketlenip insana musallat olması” anlamına geldiğini söylemiştir. İbrahim’e göre bu ifade “şeytan âdemoğlunun kanına girer” hadisindeki ifadeye benzer. Bu hadiste şeytanın, insanın bedenine girmesi değil günahları ona süslü göstermesi kastedilmiştir.”³⁸

el-Ezherî ayrıca قرن kelimesinin iktiran kökünden geldiğini, cemaat anlamı taşıdığını da söylemiştir. Bu durumda قرن الشيطان ibaresi “şeytanın iki cemaat-

³⁶ İbnu’l-Cevzî, *Keşfu’l-müşkil*, II, 201.

³⁷ Nitekim bu kelimenin çoğulu olan akran kelimesi Türkçe’de de yaş, meslek, toplumsal durum bakımından birbirine eşit olan insanlar için kullanılmaktadır. Bk. <http://www.tdk.gov.tr> (erişim: 08.04.2014)

³⁸ Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *ez-Zâhir fi garibi elfâzi’s-Şâfiî*, (thk. Müs’id Abdülhamid es-Sa’dânî), Dâru’t-talâî, yy., ts., s. 72.

ti/yakını” anlamına gelir. قرن lafzının bu anlamıyla hem Kurân-ı Kerim’de اَلْمَنْ قَرَنَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ / Görmediler mi ki onlardan önce nice nesilleri/toplulukları helak ettik³⁹ âyetinde hem de خَيْرِ النَّاسِ قَرْنِي / insanların en hayırlısı benim akrabam/ashabımdır⁴⁰ hadisinde kullanıldığını belirtir.⁴¹

قرن الشيطان ibaresine “şeytanın cemaati/yakınları” anlamını veren bir diğer ilim adamı da Endülüslü hadis ve fıkıh âlimi Muhammed b. Fütuh el-Humeydî’dir (ö. 488/1095).⁴² Daha sonra Endülüslü bir diğer ilim adamı Kadı İyaz da (ö. 544/1149) قرن الشيطان ifadesini şeytanın ümmeti, küfür ve sapıklıklarıyla şeytana tâbi olanlar manasında te’vil etmiş, ayrıca şeytanın kuvveti, tasallutu ve yayılması anlamına gelebileceğini de belirtmiştir.⁴³

Bir muhaddis ve lügat âlimi olarak bilinen el-Hattâbî (ö. 388/998) قرن lafzının hoşça gitmeyen durumlarda kullanılan bir kelime olduğuna dikkat çekmiş, öte yandan bidat anlamında da kullanıldığını söz etmiştir. Boynuz anlamına gelen قرن kelimesi ile bidat arasındaki benzerlik ise ikisinin de sonradan ortaya çıkmasıdır.⁴⁴

Nevevî, قرنا الشيطان ibaresinin şeytanın taraftarları, insanları dalaletе düşürmek için kullandığı topluluğu anlamına geldiğini, bu hadiste söz konusu edilen topluluğun ise doğuda olduğunu belirtmiştir. Nevevî bu değerlendirmesini “Küfrün başı doğu tarafındadır”⁴⁵ hadisi ile desteklemiş, akabinde bu durumu Hz. Peygamber dönemine özgü olduğunu açıklamıştır.⁴⁶ Buhârî şârihi el-Aynî (ö. 855/1451), bu rivayette kendilerinden söz edilen Rabî’a ve Mudar kabîlelerinin doğuda ikamet ettiklerini hatırlatmış, hadisin metninde yer alan الفدادون /deve çobanları lafzından bedel olarak Rabî’a ve Mudar’ın zikredildiğini ifade etmiştir. Bu durumda Rabî’a ve Mudar, şeytanın iki yakın dostu olan ve deve çobanlığı yaptıkları bilinen bedevî kabîlelerdir.⁴⁷

Rabî’a ve Mudar’ın “şeytanın yakın dostları” olmakla nitelendirilmeleri öyle görünüyor ki dine uzak olmaları ya da dini özümseyememelerinden dolayıdır. Bu kabîlelerin Yemen halkından başlıca farklılığı göçebe bir yaşantıya sahip olmaları ve medeni hayattan oldukça uzak bulunmalarındır.

³⁹ el-En’âm 6/6.

⁴⁰ Buhârî, Şehâdât 9, Ashâbu’n-nebî 1, Rikak 7; Müslim, Fedâilü’s-sahabe 210; Tirmizî, Fiten 45, Şehâdât 4, Menâkıb 56.

⁴¹ Ezherî, *ez-Zâhir*, s. 73.

⁴² Humeydî, Ebû Abdullah Muhammed b. Fütuh, *Tefsîru garibi mâ fi’s-Sahîhayn el-Buhârî ve Müslim*, (thk. Zübeyde Muhammed), Kahire 1415/1995, s. 183.

⁴³ Kadı İyaz, Ebu’l-Fadl İyaz b. Musa el-Yahsübî, *Meşâriku’l-envâr alâ sıhâhi’l-âsar*, Dâru’t-turâs, yy. ts., II, 179.

⁴⁴ Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed, *Garibu’l-hadis*, (thk. Abdülkerim İbrahim el-Gırbâvî), Daru’l-fıkr, yy. 1402/1982, II, 295.

⁴⁵ Buhârî, Bed’u’l-halk 15; Müslim, İman 85, 90.

⁴⁶ Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, II, 34.

⁴⁷ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, XV, 192.

Sözü edilen topluluklar ve nitelikleri bakımından hadis, ilk bakışta tarihi bir vakiya işaret etmiş gözükmektedir. Resûlüllâh dönemi itibarıyla bazı Arap topluluklarının İslâm’ı benimseme süreci ve müslümanlıklarının niteliği, hadisin ana konusudur. Rabî’a ve Mudar kabîleleri, at ve deve çobanlığı örneklemeleri de aslında bütünüyle tarihidir. Ancak bazı hadis musanniflerinin rivayete eserlerinde yer veriş biçimleri, onların da rivayetten evrensel anlamlar istinbat ettiklerini gösterir. Mesela Müslim bu rivayeti, salt Peygamber dönemi Yemen halkının faziletine vurgu yapmak amacıyla Fezâil bölümlerinde ele almak yerine İman bölümünde nakletmiş böylece bireyler gibi toplulukların da iman hususunda derece derece olacaklarına işaret etmiş gibidir. Nitekim “İman Yemenlidir” hadisini zikretmeden önce ve sonra naklettiği hadisler hep imanın dereceleri ve kemâli ile ilgili hadislerdir.⁴⁸ Öte yandan Buhârî, rivayeti Menâkıb kitabında, “insanların millet ve kabîlelerden meydana geldiği” hakikatini izah eden el-Hucurat Süresi’nin on üçüncü âyetini zikrettiği bab başlığı altında nakletmiştir. Aynı bab başlığı altında, bu rivayetten önce Buhârî’nin “İnsanlar maden gibidir. Cahiliyede hayırlı olanlar, İslâm devrinde de hayırlıdır”⁴⁹ rivayetine yer vermesi dikkat çekicidir. Buhârî’nin bu tertibi, “İmanı Yemen’e, kabalığı Cezîretu’l-Arab’ın doğu bölgesine nispet eden” haberi, tarihsel anlamının ötesinde de yorumladığının önemli bir göstergesidir. Bu tasnifiyle Buhârî, kabîle ve milletlerin birbirlerinden farklı kültürlere ve karakterlere sahip olduklarını, İslâm dinini benimsemesi halinde bile bireyin ve toplumun karakteristik özelliklerinin sabit kaldığını ifade etmiş gibidir. Bu durumda birey veya toplumun dindarlaşması halinde, bu dindarlığın vasıflarını, mahiyetini belirleyen ana unsur karakterdir. Cahiliye döneminde sahip olunan cömertlik, çalışkanlık, nezaket, saygı, incelik, çok yönlülük gibi üstün özellikler İslâm sonrası dönemde İslâm ahlak ve inancı ile yoğrulmuş varlığını sürdürecektir. Buna mukabil kabalık, dar görüşlü ve içe kapalı olma gibi eksiklik ve zayıflıklar da cahiliye döneminden İslâm sonrası hayata taşınabilir. Buhârî, ilgili âyet ve hadisten sonra Yemen gibi şehir halkları ile Rabî’a ve Mudar gibi bedevî toplumların imanını içselleştirme bakımından farklılıklarına işaret eden hadisi zikrederek adeta âyet ve hadisi bu örnekler üzerinden yorumlamıştır.

Şüphesiz, bu rivayete tarihsel anlamı dışında evrensel bir anlam yükleyebilmek ve sosyolojik bir sonuca ulaşabilmek için rivayetin söylendiği dönem ve öncesinde Yemen bölgesinden, bu bölgedeki toplum yapısından, aynı zamanda rivayette zemmedilen Doğu Arabistan bölgesinden, bu bölgede

⁴⁸ *Sahih-i Müslim*’de Kitabu’l-İman’da 57. hadisten 80. hadise kadar iman amel ilişkisi ve imanın dereceleri ile ilgili rivayetlere yer verilmiştir. Hemen bu rivayetlerin ardından “İman Yemenlidir” rivayeti muhtelif tarihleri ile zikredilmiştir. Nitekim Nevevî bu rivayetleri “İman ehlinin derece derece olması ve Yemen ahalisinin fazileti” başlığı altında toplamıştır. Bu bölümü izleyen rivayetler de 93. hadisten başlamak üzere yine imanın kemâli ile ilgilidir.

⁴⁹ Buhârî, Menâkıb 1.

ikamet eden Rabî'a ve Mudar kabilelerinin başlıca özelliklerinden söz etmek gerekmektedir.

VI. İslâm öncesi Dönemde Yemen'in ve Yemenli Toplulukların Başlıca Hususiyetleri

Cezîretü'l-Arab İslâm coğrafyacıları tarafından üç, dört ya da beş bölüm olarak sınıflandırılmıştır. Asmaî'ye (ö. 217/832) göre yarımada Hicaz, Necid, Yemen ve Tihâme olmak üzere dört, İstahrî'ye (ö. 346/957) göre Hicaz, Necid ve Yemen olarak üç, Yakut el-Hamevî'ye (ö. 626/1228) göre Tihame, Hicaz, Necid, Aruz ve Yemen olarak beş bölüme ayrılır. Tarihi sınırları bakımından Yemen bölgesi Uman, Mehre, Hadramut ve Necran'ı kapsamakta Teslis'e kadar uzanmaktadır.⁵⁰

Hz. Peygamber döneminden geriye doğru bakıldığında, Yemen bölgesi, M.Ö 3500 yıllarına kadar uzanan köklü bir medeniyeti barındırmıştı. Siyasi, ekonomik ve ticari ilişkiler yönünden gelişmiş olup pek çok dini bünyesinde barındırmasının yanı sıra sanattan edebiyata, mimariden mühendisliğe büyük bir terakkinin beşiği durumundaydı. Bu bölgede kurulan Main, Sebe ve Himyer devletleri zirâî, ticarî, ekonomik, idarî ve mimarî alanlarda olağanüstü gelişmiş bir medeniyet tesis etmişlerdi. Bu nedenle tarihçiler tam anlamıyla bir medeniyet havzası olan Yemen bölgesini, "Arabia felix" yani "Mes'ud Arabistan" olarak tanımlamışlardır.⁵¹

Güney Arabistan, o dönemde mutedil bir iklime ve zengin bir bitki örtüsüne sahipti. Bölge tarım bakımından bir hayli gelişmişti. En meşhurları Arim ve Me'rib seddi olmak üzere ülkede yüzden fazla baraj vardı ve tarım alanlarında kanallar aracılığıyla sulama yapılıyordu. Bu baraj ve kanallar dünya medeniyet tarihinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Sulamanın gelişmesi nedeniyle bölgenin yeşil alanları bol, sebze ve meyvesi çoktu. Öyle ki "yeşil Yemen" adıyla anılıyordu.⁵²

Öte yandan kıtalar arası ticaretin tam ortasında önemli bir merkez niteliğindeydi. Çin ve Hindistan'dan deniz yoluyla gelip Mısır'a ve batıya ulaşan ticaret güzergâhında Güney Arabistan büyük söz sahibiydi. Keza deniz yoluyla gelen ticari malların kervanlar aracılığıyla kuzeye ulaştırılmasında da ticaretin can damarını oluşturmaktaydı. Coğrafi konumu bakımından Yemen'in ticaret yollarını elinde bulundurması asırlarca sürmüştü. Bölge halkının Mısır, Suriye ve Babil ülkeleriyle devamlı ticarete bulunmaları, ülkenin

⁵⁰ Hemdânî, İbnu'l-Hâik, *Sıfatu Cezîreti'l-arab*, Leiden 1884, s. 51, İstahrî, İbrahim b. Muhammed, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, Mısır ts., s. 21; Hamevî, Yakut b. Abdullah, *Mu'cemu'l-buldân*, Beyrut 1995, V, 447. Ayrıca bk. Mustafa Fayda, *İslâmiyet'in Güney Arabistan'a Yayılışı*, Ankara 1952, s. 7-8; Kudret Büyükcoşkun, "Arabistan", *DİA*, III, 248; Hakkı Dursun Yıldız, "Arabistan", *DİA*, III, 252.

⁵¹ Cevad Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, Beyrut, 1422/2001, I, 164.

⁵² Hemdânî, *Sıfatu Cezîreti'l-arab*, s. 51; Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, I, 447.

servet kaynaklarının gelişmesine yol açmıştı.⁵³ Bu ilişkiler Yemen’in pek çok kültür ve medeniyetle tanışmasına, kültürel bakımdan da önemli zenginliklere sahip olmasına imkân sağlamıştı. Bu vasfıyla Yemen’in, Eski Mezopotamya’nın bir benzeri olduğunu söylemek mümkündür. Öyle ki Sebe’ diyarı, ekonomik gücü nedeniyle Romalılar tarafından “eldorado” yani altın ülkesi olarak tanımlanmış, zenginlik ve refahı Roma edebiyatı ve şiirlerine yansımıştır.⁵⁴ Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de de Güney Arabistan’da hüküm sürmüş devletlerden biri olan Sebe’ ülkesi ile ilgili olarak bolluk ve zenginlikten söz edilmiştir. Hüdhüd’ün Hz. Süleyman’a Sebe’ Devleti hakkında: “Gerçekten ben, onlara hükmetmekte olan bir kadın buldum ki, ona her şeyden (bolca) verilmiştir ve büyük bir tahtı var.” (en-Neml Suresi, 23) demesi, ülkenin refahını ve kültürel zenginliğini ortaya koymaktadır.

Güney Arabistan devletleri ekonomik kalkınmışlıklarına paralel olarak şehirlerde büyük kaleler inşa ettirmiş, olağanüstü mimari özelliklere sahip setler, mabed ve saraylar, su havuzları yapmışlardı. Yapı tekniğinin yanı sıra taş işçiliğinde de maharet ve sanat sahibi idiler. Dokumacılık, silah sanatı ve deri işlemeciliği Yemen’in meşhur zanaatlarıydı.⁵⁵

Bölgenin askeri gücü de oldukça yüksekti. Örneğin Himyerîler, bütün güç ve kuvvetlerini savaş ve fetihlere yöneltmiş, İran ve Habeşlilere karşı savaşmışlardır. Ancak bölge Himyerîler’den sonra zaman zaman Habeş ve Sasanî hükümlerine altına girmiştir. Bu süreçte bölgede Yahudilik, Hristiyanlık, aya ve güneşe tapma, putperestlik hatta Mecûsilik gibi pek çok din varlığını sürdürmüştür. Çeşitli dinlerin bulunduğu bölgede, dini şuur ve kültür çok yükselmişti. Bilhassa Yahudi ve Hristiyan din adamları mukaddes kitaplardan son peygamberin yakın bir zamanda geleceğini haber vermekteydi.

Tüm bu vasıflarıyla Yemen bölgesi tam anlamıyla bir “şehir” idi. Zira bir bölgeyi şehir haline getiren, onu köyden/bâdiyeden ayıran başlıca özellikler mimarî yapıların, yeşil alanların, suyollarının ve kanalların varlığı, ekonomik zenginliğe ulaşım kolaylığı, kültürel çeşitlilik, bireysel ve toplumsal üretime katkı gibi başlıklar altında toplanabilir. Bu değerlere ve kaynaklara sahip olan şehir insanı yeniliklere açıktır. Mevcut durumu koruma, devam ettirme, geleneğe uyum, farklılıkları yadırgama davranışları göstermez.⁵⁶ Keza gelecekte şehirler bilimin, sanatın ve kozmopolitik kültürün odak noktaları olmuş, ticârî, idârî ve dinî bakımından merkezilik özelliği taşımışlardır.⁵⁷

⁵³ Neş’et Çağatay, *İslâm’dan Önce Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı*, Ankara 1957, s. 26-27; Hakkı Dursun Yıldız, “Arabistan”, *DİA*, III, 253.

⁵⁴ J. Tkatsch, “Seba”, *İA*, X, 273.

⁵⁵ Hemdânî, *Sıfatu cezireti’l-Arab*, s. 78 vd., Neş’et Çağatay, *İslâm’dan Önce Arap Tarihi*, s. 27-29.

⁵⁶ Şehrin tanımı ve başlıca özellikleri hakkında bk. Mehmet Altan; *Kent Dindarlığı*, İstanbul 2011, s. 20-43.

⁵⁷ Celalettin Çelik, *Şehirleşme ve Din*, Çizgi Kitabevi, Konya 2002, s. 30, 31.

Yemen de “şehir” vasıfları taşıyan bir bölge olarak bu değerlerin ve kaynakların hepsine sahipti. Gerek şehir insanının yeniliklere açık olması itibarıyla gerekse bölgede bulunan din adamlarının peygamber beklentilerinin tesiriyle olsa gerek halk, her yönden İslâmiyet’i kabul etmeye hazırdı. Nitekim Hz. Peygamber döneminde bazen davet edildikçe bazen kendileri heyetler halinde gelerek müslüman olduklarını bildirdiler.⁵⁸

VII. Yemen’in İslâmlaşma Süreci

Yemen bölgesi halklarının muhtelif kabileleri ile hicretin yedinci senesinden itibaren grup grup gelip İslâm’a girişlerinden önce hatırlanması gereken önemli bir başka tarihi gerçek vardır. İslâm’ın güçlenmesi, yayılması, bir şehir devleti haline gelmesinde en etkin rol, Yemen asıllı Ezd kabilesinin kolları olan Evs ve Hazrec’e aitti. Resûlüllâh’ı Yesrib’e davet eden, burada peygambere ve muhacirlere verdikleri destekle tarihe geçen ve böylece siyasî, hukûkî, askerî, sosyal birçok alanda güçlü ve gelişmiş bir şehir devletinin, yeni adıyla Medine’nin, tesisinde önemli rolleri olan bu iki kabile İslâm’ı ve Müslümanları zafere ulaştırmaları sebebiyle tarihe Ensar olarak geçmişlerdi.

Hicretin yedinci senesinden itibaren, Yemenliler, bazen davet edildikçe bazen kendileri heyetler halinde gelerek Hz. Peygamber’e müslüman olduklarını bildirdiler. Tucib, Havlan, Suda’, Murad, Zübeyd, Kinde, Sadif, Huşeym, Sa’d b. Hüzeym, Bellî, Uzre, Selâmân, Cüheyne, Ezd, Hemdân, Ans, Eş’ar, Devs, Eslem, Mehre, Himyer ve Ceyşan kabileleri ardı ardına heyetler göndererek Peygamber’in hayatının yaklaşık son üç yılında İslâm’a girdiler. Resûlüllâh bunlara İslâm dinini öğretecek öğretmen sahabiler yollamış, idareciler atamış, çoğu için özellikle zekât ahkâmına dair hadis sahifeleri yazdırmıştı.⁵⁹ Gelen heyetler Hz. Peygamber’in ikram ve iltifatına mazhar olmuş, güzel sözlerle ve övgülerle takdir edilmişlerdi. Sözelimi Resûlüllâh hicretin yedinci senesinde kendi istekleri ile Medine’ye hicret edip müslüman olan Benû Eş’ar kabilesini “misk kesesine” benzetmiş,⁶⁰ geceleyin yüksek sesle Kur’an okuyuşlarını takdir etmiş,⁶¹ “onlar bendendir, ben de onlardanım” buyurarak iyi Müslüman olduklarına şahitlik etmiştir.⁶² Bir başka hadisinde de “Emanet Ezd’dedir”⁶³ demek suretiyle Yemenli Ezd kabilesinin ilim ve irfanına işaret etmiştir. Bir diğer rivayete göre ise Ezd’i “Allah’ın yeryüzünde-

⁵⁸ İslâm öncesi Yemen ve Güney Arabistan’da var olan medeniyet hakkında detaylı bilgi için bkz. M. Şemsettin Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, Ankara 1997; Neş’et Çağatay, *İslâm’dan Önce Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı*, Ankara 1957; Mustafa Fayda, *İslâmiyet’in Güney Arabistan’a Yayılışı*, Ankara 1962.

⁵⁹ İbn Sa’d, Muhammed b. Sa’d el-Hâşimî, *et-Tabakâtu’l-kübrâ*, (thk. Muhammed Abdülkadir Ata), Beyrut 1410/1990, I, 243-269.

⁶⁰ İbn Sa’d, *Tabakât*, I, 262.

⁶¹ Buhârî, Megâzi 38, Humus 15, Menâkıbu’l-Ensar 37; Müslim, Fedâilu’s-sahâbe 166.

⁶² Buhârî, Şirket 1; Müslim, Fedâilu’s-sahâbe 167.

⁶³ Tirmizî, Menâkıb 71.

ki aslanları” olarak övmüştür.⁶⁴ Ezdlilerin komşusu olan Cüreş halkı için ise “yüzleri güzel, sözleri güzel, dost ve güvenilir kimseler” nitelemesinde bulunarak onlara “Siz bendensiniz ben de sizdenim” demiştir.⁶⁵ Eslem ve Gıfar kabîlelerine “Allah Eslem kabîlesine barış ve huzur versin, Gıfar kabîlesine mağfîret etsin” diye dua etmiştir.⁶⁶

Resûlüllâh’ın Yemen halkının meziyetlerinden bahseden bir hadisi de Uman ahalisi ile ilgilidir. Ebû Berze el-Eslemî’nin rivayet ettiği bir hadise göre, Resûlüllâh bir sahabîyi Arap kabîlelerinden birine irşad vazifesiyle göndermiş ancak kabîle halkı hakaretler ederek onu dövmüşlerdi. Bu durum karşısında Resûlüllâh: “Eğer Uman ahalisine gitmiş olsaydın onlar ne söver ne de döverlerdi” buyurmuştur.⁶⁷ Bazı ilim adamlarına göre Resûlüllâh bu sözleriyle Umanlılar’ın hayrı kabul etmede diğer toplumlardan daha hızlı davrandıklarını beyan etmiştir.⁶⁸ Daha önce de işaret ettiğimiz üzere yeniliklere açık olmak şehir insanının meziyetlerindedir. Nitekim bölgenin süratle İslâmlaşmış olması da bu durumun bariz bir göstergesidir. Öte yandan Umanlılar’ın tutumuna dair Hz. Peygamber’in öngörüsü, şehir terbiyesinin getirdiği nezaket, saygı ve müsamahayı hatırlatmaktadır.

Resûlüllâh döneminde İslâm’ı benimseyen Yemen kabîlelerinden biri de Becîle idi. Hicretin onuncu yılının ilk aylarında Yemenliler’den Becîle kabîlesi yüz elli kişilik bir grup olarak Cerîr b. Abdullah (ö. 51/671) başkanlığında Medine’ye geldiğinde Hz. Peygamber mescide giren Cerîr’in “Yemen’in en hayırlı kişisi” olduğunu ifade etmiş, abasını yere serip Cerîr’i oturtmuştu.⁶⁹ Resûlüllâh’ın bu özel alaka ve muamelesi aslında Cerîr’in seçkin, saygın olmanın yanında hürmetkâr, edepli ve görgülü bir tutum içinde olduğunu düşündürmektedir. Resûlüllâh onun içtenliğine ve becerisine güvenmiş olmalı ki onu Yemen’in Kâbe’si olarak adlandırılan Zu’l-halasa tapınağının yıkılması için görevlendirmiş, Cerîr de bu görevi başarıyla yerine getirmişti. Nitekim Zu’l-halasa’nın yıkılması Yemen’de İslâm hâkimiyetinin göstergelelerinden biri olmuştu.⁷⁰

Aynı yıl Becîle’nin bir kolu olan Ahmes kabîlesi de Kays b. Azre başkanlığında iki yüz kişilik bir heyet halinde Medine’ye gelip kendilerini “Allah’ın

⁶⁴ Tirmizî, Menâkıb 71.

⁶⁵ İbn Sa’d, Tabakât, I, 255.

⁶⁶ Buhârî, Menâkıb 6; Müslim, Fedâilü’s-sahâbe 183.

⁶⁷ Müslim, Fedâilü’s-sahâbe 228. Uman, bugünkü siyasi sınırlar bakımından Yemen’den ayrı bir bölge olarak mütalaa edilse de Yemen’in tarihi sınırları, Uman ile Bahreyn arasında yer alan Beynûne’ye kadar tarif edildiği için Uman Hz. Peygamber dönemi itibarıyla Arap yarımadasının Yemen bölgesinde yer almaktadır.

⁶⁸ İbnu’l-Cevzî, *Keşfu’l-müşkil*, II, 295.

⁶⁹ ez-Zehabî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, (thk. Şuayb el-Arnâvud), Beyrut 1405/1985, II, 530-533

⁷⁰ Buhârî, Cihad 154, 192, Ashâbu’n-nebî 21, Megazi 62; Müslim, Fedâilü’s-sahâbe 136, 137.

Ahmes'i" adıyla tanıtarak Müslüman olmuş, Hz. Peygamber de ihlas ve samimiyetlerinin ifadesi olan bu ince sözler karşısında onlara "Siz Allah içinsiniz" diyerek iltifat etmiş, hediyeler vermişti.⁷¹

Becile'den hemen sonra onunla kardeş kabile addedilen Has'am, Hz. Peygamber'e 'As'as b. Zahr ve Enes b. Müdrîk başkanlığında bir heyet göndererek İslâm'a girdiklerini açıklamış, tâbi olacakları ahkâmı öğrenmek için Hz. Peygamber'den talimat istemişlerdi.⁷² Keza Benû Hâris b. Ka'b, Hz. Peygamber'e müslüman olduklarını bildirmek için geldiklerinde Resûlüllâh onlara kendileriyle harp edenlere nasıl olup da galip geldiklerini sorunca, onlar "daima kendi aralarında birleştiklerini ve hiç ayrılmadıklarını, hiç kimseye zulmetmediklerini" söylemişlerdi. Hz. Peygamber de onları tasdik etmişti.⁷³ kabilenin bu sözleri birlik, beraberlik, adalet gibi değerlere önem verdiklerini gösterirken Resûlüllâh'ın onları tasdik etmesi de anlamlıdır. Öte yandan Resûlüllâh bir diğer Yemen kabilesi olan Ans'in de hatiplerinin hitabet yeteneğini övmüş ve takdir etmişti.⁷⁴

Görüldüğü üzere Yemenlilerin Resûlüllâh ile karşılaşmalarında yaşanan diyaloglarda Hz. Peygamber'in onları takdir eden birçok ifadesine rastlanmaktadır. Bu övgü ve takdir ifadeleri Yemen halkının ilim irfan sahibi, güvenilir, yeniliklere açık, saygılı, müsamahakâr, edepli, görgülü, saygı değer kimseler olduklarını gösterir. Öte yandan hitabet yeteneklerini, birlik, beraberlik içinde olup adalete önem verdiklerini, misk kesesi gibi çevrelerini olumlu yönde etkilediklerini ortaya koyar. Onların bu övgü ve takdirleri hak etmelerinde, insanlık tarihinin en eski medeniyetlerinden birini temsil etmelerinin, medeniyetin beşiğinden gelen kültürlü, görgülü, asil bir topluluk olmalarının tesiri büyüktür. Zaten bu nedenlerden dolayı İslâm dinini benimseme süreçleri de kolay olmuştur.

Öte yandan bölgede daha sonra, Esvedü'l-Ansî ve Kays b. Mekşûh el-Murâdî'nin isyan hareketleri zuhur etmiş olsa da başarıya ulaşamayan bu isyanlar Yemen ve Necran'daki İslâmlaşma faaliyetlerine tesir edememiştir. Bu iki bölgede Müslüman kabilelerden hiçbiri bu isyan hareketlerini topyekûn desteklememiştir. Yemendeki kabilelerden hiçbirinin Esvedü'l-Ansî'ye ya da Kays'a yardım ettiğini kaynaklar bildirmemektedir.⁷⁵ Güney Arabistan'da Hadramevt ve Uman bölgelerinde de bir takım irtidad hareketleri olmuş, bazı kimseler dinden dönmüş olsalar da bu isyanlar son derece mevzii kalmıştır.

⁷¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 261.

⁷² İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 261.

⁷³ İbn Hişam, Abdülmelik b. Hişam, *es-Siretü'n-nebeviyye*, (thk. Mustafa es-Saka vdğ.), Mısır 1375/1955, II, 594; et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, *Târihu'r-rüsûl ve'l-mülük*, Beyrut 1387, III, 128; İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (thk. Ali Şîri), Beyrut 1408/1988, V, 115

⁷⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 258.

⁷⁵ Mustafa Fayda, *İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*, s. 116.

Asıl önemli olan, bu isyanların bastırılmasında da Becile, Himyer ve Devs gibi birçok Yemenli kabîlenin Hz. Ebu Bekir’in yanında yer alarak ona destek vermiş olmasıdır. Öyle ki bu isyanlardan bir yıl gibi kısa bir süre sonra Güney Arabistan halkı önce halife Ebû Bekir’in davetine uyarak Irak ve Suriye fetihlerinde bulunmak üzere İslâm ordularına katılmışlar, akabinde İran, Horasan ve Mısır fetihlerine iştirak etmişlerdi. Özellikle dikkat çekici olan bir husus da bu kimselerin fethedilen bölgelerin şehirleşmesinde mühim rol oynamalarıdır.⁷⁶

Resûlüllâh sonrası dönemde özellikle ilm-i hadisin ezberlenmesi, yazılması, tedvin ve tasnifi sürecinde Ebu Hüreyre ed-Devsî ile başlayan zincirin önemli bir halkasının, dikkate değer bir şekilde hepsi Yemenli hadisçilerden oluşan Hemmam, Mamer, Abdürrezzak kanalıyla sürmesi de önem arz eder. Bu zincirin her bir halkasında yazılı eserlerin bulunması, bu eserlerin Kütüb-i Sitte’nin oluşumuna katkıları ortadadır. Yazıyı kullanma, kitap telif etme konularında zengin bir geçmişi olmayan Hicaz halkından farklı olarak Yemenli hadisçilerin bu sahada ilkleri meydana getirmesi yine şehir kültürü ekseninde izah edilebilir bir durumdur. Keza daha önce de belirttiğimiz gibi, İbn Receb el-Hanbelî, “İman Yemenlidir” rivayetinde Ebû Mûsâ el-Eş’arî, Ebû İdris el-Havlânî, Üveys el-Karanî, Tâvus, Vehb b. Münnebih gibi ilim adamlarına işaret edildiğini ileri sürmektedir.⁷⁷ Tüm bu örnekler o dönemlerde medeniyetin beşiği addedilen, ileri bir medeniyet ve kültürün izlerini taşıyan Yemen topraklarında yetişmiş kişi ve kabîlelerin önce Resûlüllâh’ın sonra da ümmetin takdirini kazanacak şekilde ince ve zarif olmanın yanı sıra samimi ve üretken olduklarını, İslâm’ın bir kültür ve medeniyete dönüşmesine katkıda bulduklarını göstermektedir.

VIII. İslâm’dan Önce ve İslâm Döneminde Rabî’a ve Mudar kabîlelerinin Başlıca Özellikleri

Rabî’a ve Mudar Arabistan’ın en büyük ve en kudretli iki kabîlesi olup bunlar Araplar’ın atası Adnan’ın çocuklarıdır. Her biri çok sayıda kollara ayrılmış ve Arap yarımadasına dağılmıştır. Ancak bu iki kelime ile Rabî’a ve Mudar soyundan gelen tüm kabîleler değil ancak bunların birkaç kolu kastedilir. Çoğunlukla Rabî’a denince kastedilen Bekr ve Tağlib kollarıdır.⁷⁸

Rabî’a’nın bazı kolları (Bekr ve Abdülkays) hicretin sekizinci yılından sonra İslâm’a girmişlerdi. Bunları Tağlib, Hanife ve Şeyban kabîleleri izlemiştir. Mudar içinden İslâm’a giren ilk kabîle ise hicretin beşinci senesinde, Müzeyneoğulları idi. Resûlüllâh, Mekke fethedilmeden önce, hicretin devam ettiği bir dönemde Müzeyne’nin kendi anayurdunda da muhâcir sayılacağını

⁷⁶ Bk. Mustafa Fayda, a.g.e., s. 57, 58, 61, 82, 118, 125, 126, 133, 134, 136, 137.

⁷⁷ İbn Receb, *Câmiu’l-ulûm ve’l-hikem*, I, 251.

⁷⁸ H. Kindermann, “Rebia ve Mudar”, *İA*, IX, 653, 655.

söyleyerek Medine'ye hicret etmesini istememiştir.⁷⁹ Mudar'ın bir diğer kolu olan Esed ise hicretin dokuzuncu senesinde İslâm'a girmişti. Bunları Temim ve Fezâre'nin heyetleri izlemiş, böylelikle Rabî'a ve Mudar Resûlüllâhın vefatından evvel bütün kolları ile Müslüman olmuştu.⁸⁰

Hz. Peygamber "katı kalpli, kaba, kibirli" vasıfları ile tenkid ettiği Rabî'a ve Mudar'ın, deve çobanlığı ile meşguliyetine de dikkat çekmiştir. Bu durumda Hz. Peygamber'in bu hadisinde Rabî'a ve Mudar'a yaptığı göndermenin onların bedevî yaşantıyı sürdüren kollarını kapsadığı belirtilebilir. Nitekim Mudar'ın önemli bir kısmı bedevî alışkanlıklarına ve kabile asabiyetine bağlılığını uzun süre korumuş ve yerleşik hayata geçmekte zorlanmışlardır.⁸¹ Öte yandan hadiste tenkid edilen bu bedevî gruplardan Kur'ân-ı Kerim'de de söz edilmiş, on yerde kınanıp eleştirilmişlerdir.

Örneğin Tevbe Sûresi'nde (97, 98, 101. âyetler) Tebük Gazvesine katılmamak için bahaneler ileri sürmeleri anlatıldığı gibi yine aynı surede "onların küfür ve nifakta çok ileri oldukları, Allah'ın Resulüne indirdiklerini tanımayaya daha yatkın oldukları, hayır yolunda yaptıkları harcamayı angarya saydıkları ve Müslümanların başına kötü haller gelmesini bekleyip durdukları" belirtilmektedir. Bu âyet bir rivayete göre Müzeyne bedevîleri hakkında,⁸² bir rivayete göre Esed, Gatafan ve Temim bedevîleri hakkında nazil olmuştur.⁸³

Ahzab Sûresi'nde (20. âyet) Müslümanlara karşı birleşen müttefik güçlerin bedevî topluluklar vasıtasıyla Müslümanlar hakkında istihbarat yapmayı hedeflemelerinden söz edildiğini görürüz. Fetih Sûresi'nde de (11 ve 16. âyetler) bedevîlerin kalplerinde olmayı dilleriyle söyleyen, Hudeybiye seferine katılmamak için mazeretler beyan eden topluluklar oldukları açıklanmaktadır. Bu âyetlerde kınanan bedevîlerin Müzeyne, Cüheyne, Eslem, Gıfar ve Eşcâ kabilelerine mensup olduğu nakledilmiştir.⁸⁴

el-Hucurât Sûresinde (4, 14 ve 17. âyetler) bedevîlerin Resûlüllâh'ın evinin önünde bağırıp çağırarak, imanlarının kalplerine yerleşmediği, Müslüman

⁷⁹ Resûlüllâh'ın, bedevîlerin Medine'ye gelmesini istememesi Medine çevresini muhafaza edecek bir nevi karakollar olarak onları çevrede tutması amaçlı askeri bir strateji olabileceği gibi pekâlâ bedevî yaşam tarzını taşıyarak şehrin sosyal yapısını bozabilecekleri kaygısıyla verilmiş bir karar da olabilir.

⁸⁰ Bu kabilelerin İslâm'a girişine dair bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 222-243.

⁸¹ İrfan Aycan, "Rabî'a", *DİA*, XXXIV, 498-499; Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Mudar", *DİA*, XXX, 358-359.

⁸² Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir*, (thk. Abdullah Mahmud Şehhate), Beyrut 1423, II, 191

⁸³ Vahidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, *el-Vasît fi tefsiri'l-Kur'âni'l-mecîd*, (thk. Adil Ahmed Abdülmevcud vdğ.), Beyrut 1415/1994, II, 519; Beğavî, Hüseyin b. Mes'ud, *Meâlimu't-tenzîl fi tefsiri'l-Kur'ân*, (thk. Abdürrezzak el-Mehdî), Beyrut 1420, II, 380, İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, (thk. Abdürrezzak el-Mehdî), Beyrut 1422, II, 290.

⁸⁴ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir*, IV, 170.

olmalarını Hz. Peygamber’in başına kaktıkları anlatılmakta böylece kabalık ve görgüsüzlükleri aklî melekelerini yeterince kullanmadıkları ifade edilmektedir. Rivayetlere göre Resûlüllâh’ın evinin önünde seslerini yükseltenler Temim bedevîleridir. İmanlarının gönüllerine yerleşmemiş olduğu söylenenler ise bir rivayete göre Cüheyne, Müzeyne, Eslem, Gıfar ve Eşca bedevîleri, bir rivayete göre ise Esed bedevîleridir. İslâm’a girişlerini Hz. Peygamberin başına kakan topluluğun da Esed bedevîleri olduğu nakledilmiştir.⁸⁵

Bu âyetlerde kınanan Bedevî topluluklardan Müzeyne, Temim ve Esed Mudar’ın kollarıdır. Bununla birlikte Tevbe Süresi’nde yer alan üç âyette ise Bedevîlerin içinden de samimi olarak Allah’a ve ahiret gününe inanan, hayır yolunda harcadığını Allah’a yakın olmak ve peygamberin duasını almak için vesile sayan kimseler olduğu, tevbe edenlerin bulunduğu belirtilmiştir.⁸⁶ Dolayısıyla bedevî toplulukları arasında da samimiyeti ve dindarlığı övülen kimseler elbette vardı. Nitekim İbn Haldun şehirlilerin dünya nimetlerine aşırı meyletmeleri nedeniyle nefislerinin kirlendiğini, iyi ve hayırlı işlerden uzaklaştıklarını buna mukabil bedevîlerin sadece zaruri ihtiyaçlarını karşılayacak oranda dünyaya yöneldiklerini bu nedenle hayır ve iyiliğe daha yakın olduklarını ileri sürmüştür. Yine İbn Haldun’a göre şehirliler güvenliklerini kendilerini yöneten idarecilere tevdi etmişken bedevîler kendilerini ve yakınlarını koruma işini bizzat yerine getirirler. Her zaman silah taşırlar ve sürekli etraflarını gözetip kontrol ederler. Bu nedenle şehir insanından daha cesurdurlar. Hatta cesaret onlar için bir ahlak ve tabiat haline gelmiştir.⁸⁷ Dolayısıyla bedevîler bu tabiatları itibarıyla savaşçı ve mücadeleci bir ruh taşırlar ki bu durum özellikle dinin himayesi bakımından övgüye değer bir vasıftır.

Bedevîlerin, özellikle de hadiste adı geçen Rabî’a ve Mudar’ın, Resûlüllâh’ın vefatından sonraki dönemlerde sergiledikleri tavra, genel tutumlarına ve dindarlıklarının mahiyetine baktığımızda dikkat çekici bir takım gelişmelerle karşılaşırız. Sözelimi peygamberlik iddiasında bulunan Müseylime, Rabî’a’nın Benû Hanife koluna mensup idi. Hz. Ebû Bekir döneminde irtidad edenler Bahreyn Rabî’alıları, Rabî’a’nın Tağlib, Bekr ve Nemr kolları idi. Sonraki dönemlerde en dikkat çekici olan husus ise, Rabî’a’nın Hâricî mezhebini benimsemiş olmasıdır. Birçok Hâricî isyanına Rabî’a’nın Bekr b. Vail kolu önderlik yapmıştır. Aynı durum Mudar için de söz konusudur.⁸⁸ Nitekim Hâricî zihniyet İslâm’ın en katı ve isyankâr yorumu olarak tanımlanabilir. Özünde devlete ve hilafete başkaldırı vardır. Son derece sert bir din ve

⁸⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir*, IV, 91, 98, 99; Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu’l-beyân fi te’vili’l-Kur’ân*, (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Risale, yy. 1420/2000, XXII, 284, 285, 313; Beğavî, *Tefsir*, IV, 255; İbnü’l-Cevzî, *Zâd*, IV, 145.

⁸⁶ et-Tevbe, 9/ 99, 102.

⁸⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, I, 163-166.

⁸⁸ İrfan Aycan, “Rabî’a”, *DİA*, XXXIV, 498-499; Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Mudar”, *DİA*, XXX, 358-359.

ahlak anlayışı benimsemiş, kolaylıkla tekfire başvurabilmişlerdir. Mesela Abdullah b. Habbab b. Eret gibi bir sahabiye hunharca katledebilmiş, Hâricî olmayan herkesi düşman ve kâfir kabul etmiş buna karşın “Peygamberin emanetini korumak adına” Hristiyanlara arka çıkmışlardır. Bütün bunlar kayıtsız şartsız çöl hayatından teşkilatlı bir devlet içinde yaşamının getirdiği bir gerginliğin, ictimaî, iktisadî ve siyasî değişime uyum sağlamada çekilen zorluğun neticeleridir. Ama unutulmaması gereken bir diğer husus da Hâricîler’in davranışlarının temelinde şecaatin yer almasıdır. İslâm fırkaları içinde cesaret, sıkıntıya tahammül ve mücadele gibi erdemlerde Hâricîler başta gelmiştir.⁸⁹ Bedeviliğin getirdiği şecaatin etkisiyle olsa gerek Mudar, Hulefâ-i Râşidîn döneminde ilk İslâm fetihlerinde görev almaya başlamıştır. Daha sonra fetihlerle beraber yeni kurulan Basra, Kûfe ve Kahire’de Mudar adına mahalleler oluşmuştu. Ancak şu var ki ilk Hâricîlerin çoğu Basra ve Kûfe’de onlar arasından çıkmıştı. Gittikleri bölgelere kabîle ihtilaflarını da taşıyor, cahiliyeden beri süregelen Rabî’a-Mudar rekabeti ve çatışması Emevîler döneminde bütün şiddetiyle kendini gösteriyordu. Öyle ki Emevî devletinin sonunu da bu kabîle çatışmalarının getirmiş olduğu söylenmiştir.⁹⁰

IX. Bedevî ve Medenî Hayatlarda Dindarlığın Mahiyeti ve Vasıfları

İslâm dininin zuhur ettiği ve Arap yarımadasında hızla yayıldığı ilk dönemde, muhtelif bölge ve kabîlelerin dindarlaşma süreci, dini nasıl algıladıkları, nasıl yaşadıkları, dine ve İslâm medeniyetine katkıları “Yemen” ile “Rabî’a ve Mudar” örnekleri çerçevesinde incelenince sosyolojik bir takım yorumlarda bulunmak mümkün olmaktadır.

Kabilecilik esasına dayalı kurulan, etnik çatışmaların hüküm sürdüğü, yerleşik hayatın ve buna paralel bir kültür ve medeniyetin tesis edilemediği, ticarî, sosyal, kültürel ve siyasî ilişkilerin sınırlı olduğu şehirleşmemiş topluluklar, İslâm dinini benimsediklerinde, din algıları ve dindarlıkları hikmetten ve müsamahadan uzak, yüzeysel, bazen tekfirci, bazen müslüman kanı dökmekten çekinmeyen, İslâm karşıtları ile işbirliğine açık, çoğu kez güven telkin etmekten uzak olabilmektedir. Bu dindarlık algısında ibadete düşkünlük kendisini gösterse de özellikle manevî ve derûnî boyut zayıf kalmakta, düşünsel ve estetik alan gelişmemektedir. Şehirleşmemiş toplumlar adeta Resûlüllâh döneminin Rabî’a ve Mudar’ı gibi deve ve at çobanlığı ile sınırlı bir göçebe hayatı temsil eder gibidirler. Din algısı şekli boyutta ve yüzeysel kalabilmekte, din hayatla bütünleşmekten uzak, zarif ve estetik sunumdan yoksun kalabilmektedir. Dolayısıyla fikrî, mimarî ve sanatsal eserlerde dinin ifade edilebilmesini beklemek oldukça zordur. Öte yandan İslâm düşmanları ile menfaat uğruna işbirliği yapmak, Müslümana zarar vermek işten bile değildir. Bu din

⁸⁹ Ethem Ruhi Fiğlalı, “Hâricîler”, *DİA*, XVI, 169-175.

⁹⁰ İrfan Aycan, “Rabî’a”, *DİA*, XXXIV, 498-499; Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Mudar”, *DİA*, XXX, 358-359.

algısı henüz hicrî birinci yüzyılda “Hüseyn’i öldürüp ihramlıyken sinek öldürmenin (ya da sivrisinek kanının) hükmünü sormak” deyişinde gayet net bir biçimde ifade edilmiştir.⁹¹

Ancak şu da var ki, bedevîler, şehirliyle kıyasla oldukça sade bir yaşantıya sahiptirler. Şehirliyle ise zaruri ihtiyaçları ile yetinmeyerek rahat ve lükse yönelirler. İbn Haldun’a göre bu durum bedevîlerin ilk fitratlarına daha yakın kalması anlamındadır. Bu nedenle İbn Haldun, bedevîlerin hayır ve iyiliğe şehirliyle daha yakın olduklarını, kötü alışkanlıklardan kurtulmalarının da şehirliyle göre daha kolay olduğunu ileri sürmüştür. Bu durumda şehir insanı, dünyevileşerek dinden uzaklaşmak gibi problemle yüzleşecektir:

“Şehirliyle dünya nimetlerine aşırı meylettiklerinden zevk ve eğlencelerle çok meşgul olduklarından ve şehvetlerini tatmin etmeye yöneldiklerinden zamanla nefisleri kirlenmiş ve bu kirlilik oranında iyi ve hayırlı işlerden uzaklaşmışlardır.”⁹²

İbn Haldun, baskıcı ve zorba yönetimlerin hâkim olduğu şehirlerde insanların cesaret, kuvvet ve izzetinin bozulacağına da dikkat çekmiştir. Zulme uğramış insanların nefislerinde atalet ve tembelliğin baş göstereceğini belirtmiştir. Bu nedenle toplumdan uzak yaşayan bedevîler, şehirlerde idarecilerin yönetimleri altında yaşayanlardan daha cesur ve kendilerine güvenen kişilerdir.⁹³

Göçebe yaşantı cesaret, sadelik gibi değerlerin muhafazası konusunda daha güçlü bir tablo çizerken, şehir yaşantısı da dinin müesseseleşmesi, gelişip yaygınlaşması hususunda önem arz eder. Etnik temelli olmaksızın, çok kültürlü, karma bir yapıdan meydana gelen, yüzyıllara dayalı bir kültürün, mimarîden edebiyata hayatın her alanında varlığını hissettiren ileri bir medeniyetin içinde ticarî, sosyal, kültürel ve siyasî ilişkilerin çeşitli olduğu şehirlerde din, salt yüzeysel bir ibadet hayatı olmaktan çıkıp hayatın her alanına yansır, müesseseler oluşturur, derûnî bir mana/hikmet kazanabilir. Bu toplumlarda din; hukuk, sanat, mimarî, edebiyat ve felsefede kendisini ifade edebilir, bu alanlara nüfuz edebilir. Samimi, zarif, çok yönlü bir dindarlık kendisini gösterir. Nitekim İslâm dininin şehir hayatını teşvik ettiğini ileri süren bazı araştırmacıların “her şeyi bilgi üzerine oturtan bir dinin ideal yaşantısının da ancak şehirlerde mümkün olacağını” belirtmeleri önemli bir tespittir. Ancak aynı araştırmacının şu değerlendirmesi de gözden uzak tutulmalıdır:

⁹¹ Abdullah b. Ömer’in Irak halkı ile ilgili deyişi hakkında bk. Buhârî, Ashâbu’n-nebî, 22; Tirmizî, Menâkıb 30.

⁹² İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 159-163.

⁹³ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 167-168.

“Bu ifadeden İslâm köyde ve badiyede yaşanmaz gibi katı bir sonuç çıkarılmamalıdır. Burada vurgulanmak istenen sosyolojik bir duruma ve İslâm’ın şehirli kimliğine dikkat çekmektir.”⁹⁴

Köklü ve büyük bir medeniyetin fertleri, İslâm dinini benimsediklerinde, din eksenli yeni ve büyük bir medeniyet ortaya çıkar. Şehir kültürü ve dindarlık kavramları arasındaki yakın ilişkiyi ortaya koyduğunu varsaydığımız “İman Yemenlidir, fıkıh Yemenlidir, hikmet Yemenlidir” rivayeti de dindarlığın salt bireysel ve ibadet hayatıyla sınırlı olmadığını gösterir. Rivayette yer alan üç kavramdan biri olan iman, dindarlığın bireysel boyutu iken bir diğer kavram olan fıkıh, tefekkürü, yorum zenginliğini, müsamahayı, hukukî gelişmişlik düzeyini ve hakkaniyeti ifade eder. Hikmet ise, dinin estetik ve zarif dokunuşlarla, yavaşça ve sükûnetle, çok yönlü olarak hayata nüfuz etmesini, içselleştirilmesini temsil eder gibidir. Keza İslâm dininin birçok esası İslâmiyet’in bir şehir dini olduğunu, göçebelige ve kabîlecilige hoş bakmadığını söylememize imkân verir. Bu hususta yine bir araştırmacının şu sorusu üzerinde düşünülmesi gereken dikkat çekici bir sorudur:

“Zaten İslâm tarihinde görülen Hâricilik, Şiilik, Vehhâbilik ve hatta Türk tarihinde Büyük Selçuklular devrindeki Oğuz isyanı ile daha sonra oluşan ve göçebe karakteri hiçbir zaman göz ardı edilemeyecek olan Alevî-Bektâşi kültürü göçebelğin şehirleşmeye, medenileşmeye bir tepkisi olarak ortaya çıkmamış mıydı?”⁹⁵

Bu anlamda köklü bir medeniyet ve kültürün izlerini taşıyan Yemen övülüp bedevî kültürü temsil eden kabîleler kınanırken aslında İslâm’ın şehirlerde doğup büyümeye uygun vasfı dile getirilmiş olmaktadır. Nitekim Kur’an’da da peygamberlerin şehirlere gönderildiğinin vurgulanmış olması dikkatlerden kaçmamalıdır: “Senden önce gönderdiğimiz peygamberler de o şehirlerin halkından kendilerine vahiy indirdiğimiz adamlardan başkası değildi.”⁹⁶

Hadis-i şerifte “Yemen” ile sembolize edilen dîni kültür, tarih içinde Medine, Bağdad, Nisabur, Dımaşk, Kurtuba ve İstanbul gibi şehirlerde kendisini göstermiştir. İslâm literatüründe şehir tarihi mahiyetinde çok sayıda eserin yazılmış olması da İslâm kültür ve medeniyet tarihinin şehirlerde vücut bulmasından dolayıdır.⁹⁷ Nitekim sonraki yüzyıllara gelindiğinde büyük ve köklü medeniyetlerin izlerini taşıyan şehirlerin İslâm dininin mimariden edebiyata, sanattan felsefeye büyük bir medeniyete dönüşmesine çok önemli katkılar sağladıkları görülür.⁹⁸

⁹⁴ Mustafa Demirci, “İslâm’da Şehir ve Şehir Sosyal Dinamikleri”, *İstem*, 2003, Yıl: 1, sayı: 2, s. 132.

⁹⁵ Muammer Gül, “İslâm Şehrini Doğuşu”, *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Aralık 2001, sayı: 6, s. 83.

⁹⁶ Yûsuf 12/ 109.

⁹⁷ Şehir tarihi ile ilgili literatür hakkında bk. Mustafa Fayda, “İslâm Dünyasında İlk Şehir Tarihleri ve İbn Şebbe’nin Medine-i Münevvere Tarihi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, c. 28, s. 167-180.

⁹⁸ Hatta Hz. Peygamber’in “İstanbul’u fethini” hedef göstermesi de din/medeniyet ilişkisi kapsamında dikkat edilmesi gereken bir husus olarak yorumlanabilir. Zira İstanbul, Roma Devletinin baş-

Öte yandan insanların kırsalda ya da şehirlerde ikamet etmeleri tüm sosyal yaşantıyı etkilediği gibi dinî yaşantılarını da etkileyebilir. Kır ve köy hayatının entelektüel aktiviteler için uygun bir yaşam tarzı olduğunu söylemek zordur. Nitekim Kur’an âyetlerinden de anlaşıldığı üzere göçebe topluluklar, kabîlenin ilgi ve maslahatlarıyla doğrudan bağlantılı görünmeyen ahlakî emir ve müeyyidelerle ayak uydurmayı yerleşik insanlara göre daha zor başarabilmektedirler. Bu zorluk onların yüksek kültürlerin doğduğu, geliştiği merkezlere olan fizikî mesafelerinin uzaklığıyla daha da artmakta, buna bağlı olarak bedevîler dini öğretilere karşı nispeten kapalı ve az kavrayışlı kalmaktadırlar. Kırsal/göçebe hayat, sosyal ilişkiler, siyasi katılımcılık, ekonomik çeşitlilik, çok kültürlülük vb. öğelerden yoksun olması dolayısıyla din algısı ve dindarlığın nüfuz alanı bakımından şehir hayatına kıyasla farklılık gösterebilir.⁹⁹ Keza bu durum “Badiyeyi mesken tutan kabalaşır”¹⁰⁰ hadisinde çok net bir biçimde anlatılmıştır.

Ancak şunu da belirtmek gerekmektedir ki, bedevîlik, sadece kırsal toplumlara ait bir yaşam türü olmayıp şehirlerde de varlığını gösterebilir. Özellikle sanayileşme sonrası kentleşme ve günümüz modern kentleri ile İslâm kültürünün temel karakteristiğini yansıtan şehirlerin birbirinden çok farklı olduğu açıktır. İstanbul, İstanbulluluk ve İstanbul kültürü kavramlarının geçmişte ve bugün ne anlam ifade ettiğini hatırlamak yeterlidir. Sosyologlar bu durumu kentlileşmeden kentleşmek olarak ifade etmektedirler.¹⁰¹ Oysa dindarlık hayatı üzerinde olumlu tesirleri bulunacağını düşündüğümüz şehir kültürü, İslâm geleneğindeki şehirli müslüman kültürüdür. İslâm geleneğindeki şehirli müslüman, din anlayışını hayatın her alanında görmek ve göstermek isteyen, Müslümanlığın emarelerini yaşamın tüm birimlerine yansıtarak kaynağını dinden alan bir kültür ve medeniyet inşa eden bir dindarlık sergilemektedir. Nitekim İslâm dininin ve düşüncesinin şehirlerde gelişip şehrin dilini kullandığı bir hakikattir.¹⁰²

kentidir ve büyük ve köklü bir medeniyetin mirasına sahiptir. İstanbul’un fethi ve İstanbullunun Müslüman olması, İslâm medeniyetinin yeni bir soluk kazanması, gelişmesi, genişlemesi olacaktı.

⁹⁹ Benzer değerlendirmeler için bk. Abdurrahman Kurt, “Dindarlığı Etkileyen Faktörler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, c. 28, sayı: 2, s. 16.

¹⁰⁰ Ebû Dâvûd, Edâhi 24; Tirmizi, Fiten 65; Nesâî, Sayd 24.

¹⁰¹ Benzer değerlendirmeler için bk. Ruşen Keleş, “Kent ve Kültür Üzerine”, s. 12.

¹⁰² Şehir kültürü ve dindarlık, medeniyet ve din ilişkisine dair ileri sürdüğümüz hususların, Mehmet Altan’ın kullandığı “kent dindarlığı” terimi ile bir ilgisi bulunmamaktadır. Zira Mehmet Altan’ın “*Kent Dindarlığı*” adıyla yayınladığı eserinde bu kavram “kişinin dindarlığını deklare etmeye ihtiyaç hissetmeyecek kadar içselleştirdiği, kendiyile özdeşleşmiş bir inancın davranış biçimi” olarak ele alınmıştır. (s. 59) Bu tanımlama ile hedeflenen, dinin siyasileştirilmemesi, siyasi manipülasyon aracı haline getirilmemesidir. Dolayısıyla dindarlığın, modern kent kültürünün temel beklentilerine uygun hale getirilmesi idealize edilmektedir. Din siyasetten kültüre çekilmelidir. (s. 10) Oysa bu makalede, siyasi ve sosyal hayattan uzak, tamamen bireyselleştirilmiş bir din anlayışından değil, bilakis tarihsel misyonuyla

X. Sonuç

Hz. Peygamber'in "İman Yemenlidir, hikmet Yemenlidir. Dikkat edin kasvet ve katı kalplilik ise develerin kuyruklarının dibinde, şeytanın iki akranı olan Rebia ve Mudar'dadır" metni ile ya da "İman Yemenlidir, fıkıh Yemenlidir, hikmet Yemenlidir" şeklinde nakledilen hadisi on beş ayrı sahabiden rivayet edilerek pek çok hadis kaynağına intikal etmiştir. Bu kaynaklar arasında Buhârî ve Müslim'in *es-Sahih* adlı eserleri de bulunmaktadır. Dolayısıyla müttefakun aleyh sahih bir rivayettir. Öte yandan Münavi, Suyûtî ve Kettânî tarafından mütevâtir olduğu ileri sürülmüştür. Lafızlarındaki farklılıklar dikkate alınırsa mana ile mütevâtir ya da en azından meşhur haber düzeyinde olduğu söylenebilir. Hadisin metninde yer alan Yemen ve Yemenliler lafızları ile hakiki anlamın mı mecazî anlamın mı kastedildiği ilim ehli tarafından tartışılmış, daha ziyade İbnu's-Salâh ve sonrasında hakiki mananın kastedildiği fikri ağırlık kazanmıştır. Bu durumda Resûlüllâh Yemenlileri imanları sebebiyle överken Rebia ve Mudar kabîlelerini kınamış olmaktadır. Hakikatte bir kabîle veya millete mensubiyet İslâm'ın bir üstünlük meselesi addettiği bir durum değildir. Bilakis İslâm dini ırkçı anlayışı reddetmiş ve üstünlüğü sağlayan yegâne sebebin takva olduğunu bildirmiştir. Bu durumda Hz. Peygamber dönemine özgü olarak Yemenlilerin iman, hikmet, fıkıh bakımından Rebia ve Mudar'dan üstün olarak nitelendirilmeleri dikkat çekmektedir. Ancak Yemenli kabîleler ile Rebia ve Mudar kabîlelerinin Hz. Peygamber döneminde İslâm'ı benimseme süreçleri ve Peygamber'le münasebetleri incelendiğinde Yemenlilerin İslâmiyet'e geçişlerinin kolay gerçekleştiği, bu süreçte nazik, arifâne tavırlar gösterdikleri, dostlukları ve güzel sözleri sebebiyle övüldükleri görülür. Buna karşın hadiste tenkit edilen Rebia ve Mudar kabîlelerinin birçok kolu bedevî kabîlelerdir. Kur'ân-ı Kerîm'de Tevbe, Ahzab ve Hucurât sûrelerinin muhtelif yerlerinde imanın bu bedevîlerin kalplerine tam anlamıyla yerleşmediği, küfür ve nifakta çok ileri oldukları, Müslümanlar aleyhine birleşen müttefik güçlere Müslümanlar hakkında istihbarat yapmaya hazır oldukları, Müslüman olmalarını peygamberin başına kaktıkları, peygamberin yanında seslerini yükselterek kaba davrandıkları anlatılmıştır. Bu durumda Resûlüllâh'ın bu hadisinde Rebia ve Mudar'ın bedevî kollarının kastedildiği düşünülebilir. Zaten hadiste "develerin kuyruklarının dibinde" olmakla vafedilmeleri, bedevîlik özelliklerine vurgu anlamında kabul edilmiştir. Rebia ve Mudar bedevî yaşantısının mümessilleri iken Yemen, Hz. Peygamber döneminde köklü bir medeniyetin beşiği konumunda

İslâm şehirlerinin, bu şehirlerin kültürü ile yetişmiş bireylerin dindarlıkları ve din anlayışları vurgulanmaktadır. Söz konusu çalışma ile ilgili değerlendirmeler hakkında bk. Hasan Atsız, "Çağdaş Bir İslâm Projesi Olarak Kent Dindarlığı, Felsefî Bir Analiz", *Contemporary Perceptions of Islam in the Context of Science, Ethics and Art*, International Symposium, Samsun, 26-28 November 2010.

idi. Asırlar öncesine dayanan bir medeniyet havzası idi. Coğrafi konumu, kültürel çeşitliliği, ekonomik kalkınmışlığı, mimari seviyesi vb. özellikleri ile tam bir şehir vasfı taşımaktaydı. Dolayısıyla Yemen insanının o gün İslâm dönemindeki algıları, tutumları tam anlamıyla medeni olmanın gereklerini yansıtıyordu. Nitekim Hz. Peygamber’in vefatından sonra fetih hareketlerinin akabinde Yemenli kabileler yeni şehirlerin kuruluşuna olan katkıları ile tarihe geçmişlerdir. Buna karşın bedevî kabileler fetih hareketleri içinde cesur savaşçılar olarak tarihe geçmiş ancak Hz. Peygamber’in vefatıyla ortaya çıkan irtidat hareketlerinin de adeta öncüleri olmuşlardır. Öte yandan ilk mezheplerin zuhuruyla da Hariciliğin yine bedevî kökenli gruplar arasında doğup geliştiği görülmüştür. Bu durumda Hz. Peygamber’in özelde Yemen ile Rabî’a ve Mudar bedevîleri hakkında irad etmiş olduğu hadisi mana bakımından sonraki asırlara ve asırımıza taşınacak olursa, İslâm’ın fıkıh, hikmet yönünün geliştiği, fikrî, hukûkî, mimari ve estetik alanlara yansıdığı, bir medeniyete dönüştüğü yerler sosyolojik anlamda şehirlerdir, denilebilir. Buna karşın etnik temelli ilişkiler üzerine kurulu ya da bedevî kültürü yansıtan topluluklarda İslâm algısı müsamahadan uzak, yüzeysel, tekfirci, hatta Müslüman kanı dökmekten çekinmeyen bir şekilde gelişip kendini gösterebilmiştir. Gerek İslâm tarihi boyunca gerek günümüz İslâm dünyasında, müsamahadan uzak, tekfirci, çatışmacı, radikal dini grupların din algılarının temelinde bu bedevî kültürün olduğunu ileri sürmek mümkündür. Hz. Peygamber’in söz konusu hadisi bu yönüyle ele alındığında hem güncel ve evrensel bir anlam kazanmakta, hem de İslâm tarihinin ve günümüzün birçok hadisesine sosyolojik bir pencereden bakarak bu hadiseleri değerlendirme imkânı sunmaktadır.

“İman Yemenlidir, Hikmet Yemenlidir” Hadisi Üzerine Din, Şehir ve Medeniyet İlişkisi Bakımından Bir Değerlendirme”

Özet: Bazı ilim adamlarınca mütevâtir olduğu belirtilen müttefakun aleyh bir rivayet olarak “İman Yemenlidir, hikmet Yemenlidir, kabalık ve katı kalplilik deve çobanlarında, Rabî’a ve Mudar’dadır” hadisi, Resûlüllâh döneminde bazı bölge ve kabilelerin dindarlıklarının mahiyeti hakkındadır. Rivayet ilk okuyuşta bütünüyle tarihsel bir nitelik taşıyor gibi görünmekle birlikte, aslında bir takım tarihi bilgiler vermenin yanı sıra, bazı sosyolojik gerçeklere de işaret etmektedir. Hadisten elde edilebilecek sosyolojik neticeler, şehir kültürü ile yetişen bireyler ile göçebe kültür içinde yetişen bireylerin din algıları ve dindarlık biçimleri arasında farklılıklar etrafında yoğunlaşmaktadır. Şehir kültürü ile yetişmiş bireylerin dindarlığı zarif, çok yönlü, müsamahakâr, gelişmeye ve yenilenmeye açıktır. Oysa kabileliliğin hâkim olduğu, kültürel bakımdan zayıf, göçebe toplumlarda, dindarlık anlayışı kaba, yüzeysel, kurumsallaşamayan, irtidat ve tekfire yatkın bir düzeyde kalır. Öte yandan şehir ve din ilişkisinin en önemli sonucu kurumsallaşma imkânıdır. Din, ancak şehirlerde kurumsallaşabilir, hukuk, edebiyat, bilim, sanat gibi hayatın birçok alanına yansımak suretiyle bir medeniyete dönüşür. Bu nedenlerle olsa gerek şehri ve medeniyeti temsil eden Yemen halkının dindarlığı övülmüş, göçebe yaşantıyı temsil eden Rabî’a ve Mudar kabileleri kaba ve katı kalpli olmakla nitelendirilmiştir.

Atıf: Ayşe Esra Şahyar, “İman Yemenlidir, Hikmet Yemenlidir” Hadisi Üzerine Din, Şehir ve Medeniyet İlişkisi Bakımından Bir Değerlendirme”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, X/1, 2012, ss. 7-33.

Anahtar kelimeler: İman, hikmet, Yemen, medeniyet, bedevilik, dindarlık, şehir

Abrogation in Hadīth

*Yusuf SUIÇMEZ, Yard. Doç. Dr.**

“Hadiste Nesih”

Özet: Nesh konusu, Kuran ve Sünnetin doğru anlaşılması ve yorumlanmasındaki önemi sebebiyle hadis dâhil tüm diğer İslâmî ilim dallarıyla uğraşanlar tarafından yoğun ilgi görmüştür. Ancak neshle ilgili bazı yaklaşımlar, kaynakların doğru anlaşılmasını sağlamadığı gibi, Müslümanlar arasındaki ilişkilerin de sağlıklı yürütülmesine engel olmuştur. Hâlbuki sürekli geçerli olan iptal anlamında nesh sadece tabiatı gereği kötü olan şeyler için geçerlidir ve bunların da istisnaları bulunmaktadır. Tabiatı gereği kötü olmayan şeylerin neshi ise sadece toplumsal maslahatın korunması ve iyileştirilmesi olarak değerlendirilmiş olsaydı, sürekli geçersizlikleri anlamına gelebilecek bir iptalden bahsedilemeyecekti. Çünkü neshin iptal anlamında kullanılması, ilâhî mesajın başka bir ilâhî mesaj ile kaldırılması, yani hak olan şeyin geçersiz hale dönüştürülmesi sorununu gündeme getirdi. Ayrıca birçok ayet ve hadisi geçersiz kılarak dinin genişliğinden istifade edilebilme yollarını kapatmış ve Müslümanlar arasındaki ilişkilerin de sağlıklı yürütülmesine engel olmuştur. Bu anlayış doğrultusunda, çalışmamızda nesh konusunu farklı yönleri ile tanıtmamızın yanısıra insanlığın ortak ahlâki değerleri ile temel hak ve hürriyetlerini geçersiz kılabilecek yorumlara açık olan tarihin bilinmesine dayalı olan nesh anlayışı yerine delillerin illetini ve dinin maksatlarını esas alan nesh anlayışını destekleyici bir yol izledik.

Atıf: Yusuf Suiçmez, “Abrogation in Hadith”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, X/1, 2012, ss. 35-58.

Anahtar Kelimeler: Nesih, nâsîh, mensûh, hadis

Naskh (النسخ) is an Arabic word derived from the verb (نسخ) means to abrogate, invalidate, cancel, supersede, replace, copy, change etc.¹ It shares the same root with the words al-nâsikh (الناسخ): the abrogator² and mansûkh (المنسوخ): the abrogated and naskh (النسخ): abrogation. This word used as a term in methodology of hadīth, Islamic legal exegesis and fiqh (jurisprudence) to refer to the reconciliation process for seemingly contradictory materials.

* Asst. Prof., Acting Dean of Faculty of Theology at Near East University, Turkish Republic of North Cyprus.

¹ Edward Wiliam Lane, *An Arabic-English Lexicon*, Beirut: Librairie du Lubnan 1968, VIII, 2788; Rohi Baalbaki, *al-Mawrid*, Beirut: Dar el-Ilm lilmalayin 1995, p. 1169.

² Mostly scholars translated الناسخ as abrogating but it is not correct. It is better to be translated it as abrogator.

Naskh or abrogation is one of the most controversial problems discussed among the scholars of Hadīth, Qur'ānic studies, as well as in Islamic jurisprudence and Kalam. Most classical-era scholars, among them Abu 'Ubayd al-Qāsim ibn Sallam (d. 224 AH), Ibn Shāhin (d. 385 AH), al-Hazimi, Makki Ibn Abī Tālib (d. 437 AH) Abd al-Rahmān Ibn al-Jawzī (d. 597 AH) and others were enthusiastic supporters of the theory of abrogation³. And the first two studies about naskh attributed to two famous hadīth scholars Katāda (d. 117 AH) and az-Zuhrī (d. 124 AH).

The application of abrogation by revelation to the Qur'ān and Sunna is restricted, in terms of time, to one period only, which is the lifetime of the Prophet. But during his lifetime, there were instances when some of the rulings of the Qur'ān and Sunna were either totally or partially superseded by later rulings. This was due mainly to the change of circumstances in the life of the community and the fact that the revelation of the Qur'ān spanned a period of twenty-three years⁴. So there is no abrogation justified by revelation after the death of the Prophet so all judgments about naskh are ictihads (deductions). However some scholars neglected determining of naskh by ictihad⁵. Therefore, there is no agreement on its definition and methodology of determining of naskh and how to deal with the nāsikh (abrogator) and mensūkh (abrogated).

It has also been argued that the change in the meaning of the term naskh in different stages of the development of the phenomenon is responsible for a good deal of confusion. It is observed that some companions and the early authorities had used the word in the sense of exception, particularizing the meaning (al-takhsis) and the clarification of a previous verse. It is also claimed that when they stated that a certain verse was nasikh for another, they intended thereby that the verse explained and removed the misconception that could arise from a certain passage by comparing it with earlier related one. They did not mean that the latter revelation has totally abrogated and rendered out of force the former one⁶. These different meanings of this word were confused in the later ages and no distinction was drawn between them.

There are different definitions originated from different perspectives to the abrogation in science of hadīth, exegeses and Islamic law. Nask defined

³ Israr Ahmad Khan, "Classification of Abrogation in the Qur'ān: A Critical Analysis", *American Journal Of Islamic Social Sciences*, Vol. 23 Fall 2006 Number 4, p. 1.

⁴ Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic jurisprudence*, Islamic Texts Society, Cambridge, UK, 2003, p. 139.

⁵ Mostafa Zeyd, *an-Nash fi al-Qur'ān*, Egpt: Dar al-Vafa li at-Tebaa, 1408 /1987, I, 6.

⁶ Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in*, Beirut: Mektebe al-'Asriyye 1407/1987, I, 34; Thameem Ushama, "The Phenomenon of Al-Naskh: A Brief Overview of the Key Issues" *Jurnal Fiqh*, 3. 4 (2006): 101-132, p. 28.

as: اِزْتِفَاعُ الْحُكْمِ الثَّابِتِ بِالْخَطَابِ الْمُنْتَقَدِمِ عَلَى وَجْهِ لَوْلَاهُ لَكَانَ ثَابِتًا بِهِ مَعَ تَرَاخِيهِ عَنْهُ = *The (divine) address that indicates the lifting of a legal ruling that had been established prior to it such that, in its absence, the ruling would continue to take effect.* This is one of the common definitions among scholars of hadīth and fiqh methodologists⁷. According to this definition a revelatory process by which certain divine decisions, enacted at a given date, had been overtaken and superseded by other divine decisions enacted at a later date⁸. In case of conflict, the later law or code always replaces an earlier one, called mansukh (منسوخ) means abrogated, which can then be disregarded since it has been superseded and the earlier one called nasikh (ناسخ) means abrogator, and all of the process called (النسخ) means abrogation. at-Tirmitheh (d. 279 AH) defined naskh as illah (cause)⁹ so naskh is not a termination process but a process of reconciliation of new circumstances. According to some scholars abrogation implies a total elimination of a law or code, and cancellation or restriction of the specific ordinance or statement contained in a law or code and for others implies clarification of the end point of one previous law or code by another later one¹⁰.

Naskh may be defined as the suspension or replacement of one Sharia ruling by another, provided that the latter is of a subsequent origin, and that the two rulings are enacted separately from one another. According to this definition, naskh operates with regard to the rules of Sharia only, a proviso that precludes the application of naskh to rules that are founded in rationality (aql) alone. The hukm or ruling, in this definition not only includes commands and prohibitions but also the three intermediate categories: recommended, reprehensible and mubah (permitted generally). The requirement that the two rulings must be separate means that each must be enacted in a separate text. For when they both occur in one and the same passage, it is likely that one complements or qualifies the other, or that one may embody a condition or an exception to the other¹¹.

⁷ al-Hatib al-Baghdadi, *al-Faqih wal-Mutafaqqih*, I, 80; Abu Bakr al-Hamadhānī, Muḥammad b. Mūsā, al-Hāzimi, *K. al-Ibar fi 'n-nāsikh vel-l-mansūkh min al-athār*, Haiderabad 1410/1989, p. 53; Ibn al-Ṣalāh. *An Introduction to the Science of the Hadīth* Trans. Dr. Eerik Dickinson. First ed. Reading: Garnet Publishing Limited, 2006, p. 199.

⁸ Ibn al-Ṣalāh. *An Introduction to the Science of the Hadīth*, p. ۱۹۹; John Burton, *The sources of Islamic law: Islamic theories of abrogation*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990, p. 18.

⁹ Shams Ad-Din as-Sahāvi, *Fath al-Mughis*, Madina: Al-Maktabah as-Shalafiyya 1968/1388, III, 59.

¹⁰ Jalal al-Din al-Suyūti, *Tadrib al-Rāwi*, Madina: Maktabatu al-ʿIlmiyye 1972, II, 19; Sayfud-din Ebu al-Ḥasan al-Amīdi, *al-Ihkam fi Usul al-ahkam*, Beirut: Daru al-Kutub al-Ilmiyya ts., II, 98, 99.

¹¹ Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic jurisprudence*, Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 2003, p. 139.

Ibn Jarir stated that the verse “We do not erase/ nullify/ abolish/ copy from a sign/ verse/ evidence, or we make it forgotten/ we postpone it, except that we come/ bring with better than it, or similar/ equal/ alike to it. Do you not know that God is on everything powerful/ capable?”¹² means, repeal in a verse by making the allowed unlawful and the unlawful allowed and pointed out that the naskh only occurs with commandments, prohibitions, permissions, and so forth. So the stories, they do not undergo naskh¹³.

It is claimed that changing the rules means that God was making experiments to find out what is good and what is bad for us, and than he finds out what is beneficial or harmful to the human, and at that time he changes his rulings and this is admitting that he made mistake or what he revealed before was not perfect. But there is perfect harmony between divine will and divine knowledge for that reason the end point that was known to Allah and nevertheless concealed from those addressed by the sacred law, such that it appeared to be a lasting ruling from the perspective of humans. Hence, abrogation entails replacement from our perspective and clarification of the termination of a legal ruling and the beginning of a new legal ruling from divine perspective¹⁴. So naskh refers to something that has previously been permitted but later has become invalid or vice-versa due to God’s desire to improve the situation of human being. Al-Naskh, then, does not indicate any change in the divine will, rather all-knowing God’s knowledge of the facts that the situation of the human being would.

The Prophet's mission extended over twenty-three years. Thus naskh theory is rooted in a concept of the gradual development of the revelation. The theory does not, on that account, hint even remotely at mutability of the divine will, much less of the divine knowledge. These discussions on abrogation were thus not attended with any potentially embarrassing metaphysical or theological implications¹⁵. The entire processes of history, and hence the entire sweep of revelation history were present to the divine knowledge without any restriction by time.

Some scholars rejected existence of abrogation in Qur’ân like Muhammad Asad¹⁶, Süleyman Ateş¹⁷, and as mentioned some like Abu Moslem al-

¹² Holy Qur’ân, 2:106.

¹³ Mohammad b. Jarir at-Tabari, *Cami al-bayan fi Taviil al-Qur’ân*, Muassasa ar-Resala, 2000, II, 471.

¹⁴ as-Sharif Ali b. Mohammad al-Curcaniy, *Kitab al-Tarifât*, Beirut: Daru al-kutubi al-ilmiyyah 1988, p. 240.

¹⁵ John Burton, *The sources of Islamic law: Islamic theories of abrogation*, p. 20.

¹⁶ Muhammad Esad, *The Message of the Qur’ân*, Dar al-Andalus 1980, p. 22, 23.

¹⁷ Süleyman Ateş, *Yüce Kuran’ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat 1988, I, 215.

Asfahany¹⁸ and Sayyid Qutub¹⁹, especially of recent times like Caner Taslaman and Ahmet Özel²⁰ do not believe in the concept of abrogation at all²¹. In the institutions of higher learning religious scholars and exegetes are divided over the issue. Those who are trained in the traditional Islamic institutions inspire students to believe in its occurrence. Others who are trained in modern educational institutions seem not in favor of the phenomenon of naskh and thus influence students and the academic community to reject it. Consequently, there is no agreement among the scholars and students on its existence²².

Some scholars pointed out that most Jewish theologian²³ reject abrogation but they disagreed on its nature like Muslim theologians²⁴. The supporters of abrogation used as an evidence the marriage of children of Adam and Eva each other to demonstrate their views²⁵. But this evidence is not valid because this marriage was necessary for surviving of human race. As it is determined in case of necessities all prohibited (haram) things become free (halal)²⁶. Al-Jassas stated that God, the Almighty, never commanded an act unless it was good and he never prohibited an act unless it was bad. The result was that the very things, which were good in themselves like justice and belief in Allah, could not be abrogated by opposite commands²⁷. So the basic beliefs of Islam and common human ethics and rights that are good in themselves cannot be abrogated permanently. Therefore permanent abrogation deals with things that are not good in themselves or are evil effected as mentioned in verse: *And we did not send from before you from a messenger, and nor a*

¹⁸ Muvaffaqudin al-Makdasıy, *Ravdatu an-Nazer va cannatu al-Munazer* (with commentaries of Abdulkadir ed-Demasky), Egpt: Maktabatu al-Kulliyatu al-Esharyya 1991, I, 153; Mostafa as-Sibai, *as-Sunne ve mekanatuha fi tashrii Islami*, Beirut: al-Maktabu al-Islami 1985, p. 394.

¹⁹ Thameem Ushama, "The Phenomenon of Al-Naskh: A Brief Overview of The Key Issues", p. 120.

²⁰ Caner Taslaman, "The Rhetoric of "Terror" and The Rhetoric of "Jihad": A Philosophical And Theological Evaluation." *Annals of Japan Association for Middle East Studies*, 22-2 (2006): 81-93, p. 9, 10.

²¹ Abdurrahman Çetin, "Nesih", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXXII, 580.

²² Thameem Ushama, "The Phenomenon of Al-Naskh: A Brief Overview of The Key Issues", p. 103.

²³ Muvaffaqudin al-Makdasıy, *Ravdatu an-Nazar wa Cannatu al-Munazer* (with commentaries of Abdulkadir ed-Demasky), Egpt: Maktabatu al-Kulliyatu al-Esharyya, 1991, I, 154.

²⁴ Alauddin es-Samarkandy, *Mizan al-usul*, Egypt: Metabiu ad-davha al-Hadisa 1984, p. 702, 703; Mostafa Zayd, *an-Naskh fi al-Qur'an*, I, 26-38.

²⁵ Muhammad b. Hazm, *an-Nasikh and Mensukh in Qur'an*, Beirut: Daru al-Kutubu al-Ilmiyya 1986, p. 8.

²⁶ Ahmed b. Es-Sayh Muhammad az-Zarka, *Sarhu al-Kavaidi al-Fiqhiyya*, Damascus: Dar al-Kalem 1989, p. 185.

²⁷ Mohammad Akram, *The principles of abrogation: with special reference to the Usul of al-Jassas*, Diss. University of St Andrews, 1987, p. 15.

prophet, except if/ when he wished/ desired, the devil threw in his wish/ desire, so God erases/nullifies what the devil throws, then God perfects/ tightens His verses/ evidences/ signs, and God) is knowledgeable, wise/ judicious²⁸.

Some commentators claimed that the verse (2: 106) refers not to the text of the Qur'ân itself, but to previous scriptures including the Torah and the Bible. They maintained that accepting abrogation of verse of Qur'ân by another should be understood as discrepancy between the Qur'ânic verses and this allegation is in opposition with the verse: *'Do they not consider the Qur'ân? Had it been from other than God, they would surely have found therein much discrepancy'*²⁹. But accepting abrogation of Torah and Bible means cancel of divine message by another one this makes abrogation of Qur'ânic verses possible as well. Because there is no doubt that, at least some parts of Torah and Bible are authentic.

Abu Muslim al-Isfahani, a Mu'tazili scholar and author of a Qur'ân commentary (Jami al-Ta'wil), has held the view that all instances of so-called abrogation in the Qur'ân are in effect no more than qualifications and takhsis (restriction) of one text by another, to al-Isfahani, the word 'ayah' in these passages means not a portion of the Qur'ânic text, but miracle.³⁰ Two other points that al-Isfahani has added to his interpretation are as follows. Supposing that the passages under consideration do mean abrogation, even then they do not confirm the actual occurrence of naskh but rather the possibility of it. Lastly, al-Isfahani maintains that all instances of conflict in the Qur'ân are apparent rather than real³¹.

The scholars of hadith mentioned three criteria to be identified in any one alleged instance of naskh:

1. A report from the Prophet or his companion clarifying the naskh. However, some scholar objected to determine naskh by a report from companion for possibility to be an icthad.
2. Conflict between two enactments such that it is impossible to implement the two texts jointly and knowledge of the relative dates of both abrogator and abrogated.
3. Consensus that clarify abrogation. Some objected to the abrogation of Qur'ân or hadith by consensus and claimed that consensus cannot abrogate but clarify existence of abrogation.

²⁸ Holy Qur'ân, 22:51.

²⁹ Caner Taslaman, "The Rhetoric of "Terror" and the Rhetoric of "Jihad": A Philosophical and Theological Evaluation", p. 10.

³⁰ Thameem Ushama, "The Phenomenon of Al-Naskh: A Brief Overview of the Key Issues" p. 123, 124.

³¹ Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic jurisprudence*, p. 151.

One of the conditions is knowledge of which is the later, since the nasikh must be later than the mansukh³². This knowledge of the relative dating of the two documents can be derived solely from the tradition but there is no Qur'anic verse or saying of prophet support this idea. For that reason in time, more complex philological, theological, and philosophical theorizing accrued and in the amount of Qur'anic verses and hadīths recognized as either nāsikh or mansūkh. For that reason Ibn Javzi rejected many hadīths that accepted by Ibn Shain as abrogated. As it is clear, the numbers of abrogated hadīths and Qur'anic verses has over time increased and decreased according to the changing of criteria.

When we analyse the number of hadīths that recognized as mensūkh we realize that the number is increased periodically from the beginning than critics begun to on some examples. There is no any example of hadīth in earliest books wrote by Katade and az-Zuhri. In one narration mentioned that az-Zufar one of the students of Abu Hanifa founder of Hanafi School determined some of abrogated hadīths but no any example is given³³. Another student of Abu Hanifa Mohammad Hasan mentioned only five different abrogated hadīths³⁴ and one abrogated Qur'anic verse³⁵. Imam Malik the founder of Malikiy School mentioned only one example in his book³⁶. Than Imam as-Shafi discussed this problem and became famous in this field. And al-Kasim b. Sallam (d. 224), an-Nahhas (d. ۳۳۸ AH), al-Makri (d. ۴۱۰ AH), Ibn Hazm (d. 456 AH), Ibn Barizi (d. 738 AH), al-Makdasi (d. 1033 AH) wrote their books about naskh and based it on names of suras and abrogated verses in Qur'an. Later Abu Bakr Ahmad b. Muhammed al-Ashram (d. ۲۷۳ AH), Ibn Shahin (d. 385 AH), al-Hamadani (d. 584 AH) Ibn Javzi (d. 597 AH) wrote their books included hadits that claimed to be abrogated and based them on chapters of fiqh. When we analyse these books we realise that scholars have different views about the total number of abrogated hadīths and verses.

After the first century jurists began claiming many new cases of “abrogation of rulings” merely to invalidate opinions or narrations that disagree with their respective schools of thought. As one contemporary scholar puts it: “The fundamental ruling is that every verse that is different from the opinion

³² John Burton, *The sources of Islamic law: Islamic theories of abrogation*, p. 22.

³³ Al-Khatib al-Baghdadi (d. 463/1071), *Nasihatu Ahl al-Hadīth*, Az-Zarga: Maktaba al-Manar p. 43.

³⁴ Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Shaybānī (d. 169), *al-Hucca*, Beirut: Alem al-Kutub h. 1403, p. I, 257; II, 757, 768.

³⁵ Mohammad ibn al-Hasan al-Shaybānī (d. 169), *as-Siyar as-Saghir*, Beirut: Ad-Dar al-Muddahida 1975, p. 101.

³⁶ Imam Malik Ibn Anas (179/795), *al-Mudawwana*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya 1414/1994, III. 223.

of the scholars of our school is abrogated.” Therefore, it is not unusual in the jurisprudence literature to find a ruling “abrogating” something according to one school and “abrogated” according to another. This way use of abrogation contributed to a sense of inflexibility in the Islamic Jurisprudence and thought, which is unnatural and unhealthy for the following reasons: First, the difference of opinion among jurists is natural and expected due to natural human uncertainties about interpreting the script and the degree of literalism in the application of rulings. However, when one scholar claims that another scholar's evidence is abrogated, i.e., null and void, the tolerance to “the other's” opinion decreases and healthy diversity becomes unhealthy dispute. Second, the abrogated, i.e., cancelled or omitted verse or hadith might very well be a valid ruling people or in a specific context, as illustrated in some of the examples cited in different books³⁷.

Al-Zurqani advances an argument in favour of abrogation in the Qur'an saying that there do exist in the Qur'an certain verses that can never be practiced is this an argument? Who said that this verse or that verse was abrogated? Did Allah clearly indicate to the abrogated revelation in the Qur'an? Certainly, there is no statement in the Qur'an referring to the abrogated rulings. Did, then, the Prophet identify the practically invalid commands in the Qur'an? There is no such tradition in the Hadith literature. It, then, simply means that al-Zurqani and others from the community of Muslim scholars made supposition on their own that some verses of the Qur'an were practically invalid forever³⁸.

As Burton pointed out no single verse in the Kur'an which unequivocally points to the naskh of any other verse, nor any irreproachable hadith from the Prophet which identifies any one verse as having either undergone or effected naskh, we are left with only what is here called 'unavoidable intellectual compulsion' (darura), i.e. inference. In brief, naskh was the outcome of exegesis applied to the sources by those concerned to extract from the texts (the practice) regulations making up the fiqh³⁹.

If the abrogating had been understood as a better one or same alternative for abrogated as it is mentioned in Qur'an there would be no so much problems. Because the problem came out as a result of cancelation of a divine message or Saying of Prophet by another one. If all have been accepted valid

³⁷ Gasser Auda, “Abrogation of Rulings” Methodology: A Critique”, *Intellectual Discourse*, 2004, Vol: 12, No: 2, 195-203, p. 200.

³⁸ Israr Ahmad Khan, “Arguments for Abrogation in the Qur'an: A Critical Evaluation”, p. 12.

³⁹ Israr Ahmad Khan, “Arguments for Abrogation in the Qur'an: A Critical Evaluation”, p. 19.

but the later seen as a better one or alternative⁴⁰ there would be more choices for people and it would be more democratic charge. Here stays the question what happens if the same circumstances come back will the abrogated verse become functional again or not? If the answer is no it would mean that some things that were divine before becoming evil or invalid? No doubt that abrogation aims to fulfil needs of people according to the change of circumstances. So what considered good in time can become bad in time not because of changing of its nature but change of circumstances. So as the circumstances change reconciliation of new circumstances needed. If such timely factors were over-looked/ignored while legislation, then that could mean that the legislator lacks wisdom. From this perspective naskh is divine involvement in life shows mercy of Allah upon humankind and quite them to right way, the way of those whom has bestowed⁴¹. So we have to put all things in right place and time with a good intention and aim to protect mercy of Allah on all beings. It is clear that the Prophet Mohammad did not teach his companions all abrogated and abrogator verses or hadiths. For that reason claimed that to believe that one part of the Qur'an abrogates the other turns religion into a game in the hands of the jurists and have left the religion to the mercy of those jurists in order to avoid a chaos⁴². But rejecting abrogation at all and validating all abrogated verses and hadiths may lead to a new chaos as well. Only things that are have evil nature can be abrogated forever as it is mentioned in Qur'an: *'And We did not send before you any apostle or prophet, but when he desired, the Shaitan (Evil) made a suggestion respecting his desire; but Allah annuls that which the Shaitan casts, then does Allah establish His communications, and Allah is Knowing, Wise'*⁴³. No doubt that all abrogated verses hadiths that were evil in their nature abrogated forever and all Qur'anic verses and hadiths that are good in their nature were valid for a certain time and may become valid if the same circumstances reoccurs.

As it is clarified in the Hanafi school the mainstream definition a form of abrogation in which the first ruling was issued for a specific reason (illah) but was cancelled when the cause was no longer valid. Extending the same argument it can be proposed that, as long as the reason behind the old ruling is known, the old ruling should very well remain valid if the reason ever reoccurs⁴⁴. As it is mentioned contradiction between the divine sources is

⁴⁰ Patrick Sookhdeo, "Issues of Interpreting the Koran and Hadith." *Connections*, 5.3 (2006), p. 63, 64.

⁴¹ Mohammed b. Idres as-Safii, *ar-Risâla*, Beirut: al-Makatabetu'l-ilmiiyya Lebenon, p. 106.

⁴² Caner Taslaman, "The Rhetoric Of "Terror"and The Rhetoric Of "Jihad": A Philosophical And Theological Evaluation" 81-93.

⁴³ Holy Qur'an, 22: 52.

⁴⁴ Auda Gasser, "Abrogation of Rulings" *Methodology: A Critique*, p. 201, 202; Süleyman Ateş, *Yüce Kuran'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 214.

impossible, since this would mean divine fallibility; in actuality the contradiction is created by our human inability to estimate correctly way reconciliation and find out the cause (illah) of the divine message. If we take care of Qur'an, Sunna and applications of Islamic scholars it is not possible to deny existence of abrogation in Qur'an and Sunna. However, there is no permanent abrogation in Qur'an after death of Prophet Mohammad. All icthads about naskh are equal so no one has higher rank other than evidences that support it.

This theory states that many verses or hadiths that some think are abrogated are not but have certain criteria, and once these criteria are met, they rule and if one of these criteria was lost, we would delay its rule until to the a new suitable time for it.

al-Zurqani mentioned that it is not possible to abrogate the main common ethical and theological beliefs of different religions⁴⁵. Therefore, abrogation permitted only for hukms that related with benefits of human beings for that reason the very basic five fundamental rights cannot be abandoned or abrogated are:

1. Protection of Life
2. Protection of Intellect (includes freedom of expression)
3. Protection of Wealth
4. Protection of Honor and right of existence
5. Protection of faith

Therefore, any icthad that surpasses one of these fundamental rights is not valuable so no one can claim abrogation of any of these rights. We can say that icthad can not abandon or ignore any basic universal human rights. Surveying the subject of abrogation (naskh) in the Qur'an, Hadith and Islamic literature, it is clear that most abrogation cases were introduced after the Prophetic era in order to interpret certain Qur'anic verses and Prophetic narrations (hadiths) that some scholars perceived as conflicting. The Qur'anic verses and hadiths, which were misperceived as conflicting, should be contextually situated and applied according to the purposes (maqasid) behind them. This allows scholars to retain flexibility within changing circumstances and respecting mental and spiritual conditions of others⁴⁶. From this perspective we can define naskh as: *Abrogation of a divine rule for a legal reason to realise purposes of divine will and protection of human and all other beings rights* = رفع حكم شرعي لعدة الشرعية لتحقيق المقاصد الشرعية وحفظ مصالح العباد وخلقه .

⁴⁵ Muhammad 'Abd 'Adhim Az-Zarqani, *Manahil al-Irfan fi Ulum al-Qur'an*, Cairo: Matbaa Isa al-Babi 1988, II, 213.

⁴⁶ Auda Gasser, "Abrogation of Rulings" Methodology: A Critique", p. 201.

Abrogation classified by scholars who accept it according to their sources into the different varieties. an-Nahhas seems to be the first who classified naskh and pointed out five types of naskh but mentioned only four: Abrogation of Qur'ān by Qur'ān and Sunna, supported by scholars of Kufa, abrogation of Qur'ān by Qur'ān only, supported by Shafii, abrogation of Sunna by Qur'ān and Sunna, abrogation of Sunna by Sunna only⁴⁷. Ibn Barizi mentioned only four modes: Abrogation of Qur'ān by Qur'ān, Abrogation of Sunna by Qur'ān, Abrogation of Qur'ān by Sunna, abrogation of Sunna by Sunna⁴⁸. It is interesting that those who wrote in *mostalah al-hadīth* (hadīth methodology) mentioned only one mode of naskh 'abrogation of Sunna by Sunna' and did not deal with the other modes⁴⁹. But As-Suyuti in his book on methodology of Qur'ān mentioned other modes of naskh⁵⁰ but there is no agreement among scholars on modes of naskh as well. Here I am going to mention all modes of naskh mentioned by scholars and give brief information about each one.

Abrogation is applicable to both sources of Islamic law: The Qur'ān and the Prophetic Sunna. Scholars mostly agree on that the Qur'ān can abrogate Qur'ān and the Sunna can abrogate Sunna.

1. Abrogation of a Qur'ānic verse by another

Three different modes of naskh are discussed in literature. The first one is the abrogation of an earlier ruling without, however the abrogation of the earlier wording. The second one is the abrogation of both a Qur'ān wording and the ruling it conveyed. The last one is the abrogation of a Qur'ān wording, but not of the ruling it conveyed⁵¹.

The second and last mode of naskh neither al-Qatade and az-Zuhri, nor Shafii emphasised it. This modes of naskh mentioned later by Abu al-Qasim (d. ٤١٠)⁵², al-Baghdadi (d. 463)⁵³, al-Maqri⁵⁴ and others⁵⁵. But the scholars of

⁴⁷ Abū Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Muradi Nehhas, 338/950, *en-Nasikh ve'l-mensukh*, Kuveyt: Mektebetü'l-Felah 1988/1408, p. 53.

⁴⁸ Abu al-Kāsim Sharefuddin Hibatullah İbn al-Barizi (d. 738/1338), *Nasih al-Qur'ān al-Aziz wa Mansukhi*, Beirut: Muassasa ar-Risāle 1988, p. 20.

⁴⁹ Al-Hakim al-Nishaburi (d. 405 AH), *Ma'rifat 'Ulūm al-Hadīth*, Beirut: Dar al-Kutub al-İlmiyye 1977, p. 85, 86, Ibn as-Salah, *Ulum al-hadīth*, Dimaskh: Dar al-Fekr 1984, p. 467-470, Jalal al-Din al-Suyuti, *Tadrib al-Rawi*, II, 189-192.

⁵⁰ Jalal al-Din al-Suyuti (d. 911 AH), *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'ān*, Beirut: Al-Maktaba al-Ashriyya 1408/1988, III, 59, 77.

⁵¹ Abu'l-Kasim Hibetullah al-Makri, *an-Nasikh and Mansukh*, Beirut: al-Maktabu'l-Islami 1404, p. 20. John Burton, *The sources of Islamic law: Islamic theories of abrogation*, p. 41.

⁵² Abu al-Kasim Hibetullah al-Makri, *an-Nasikh and Mansukh*, Beirut: al-Maktabu'l-Islami 1404, p. 20.

⁵³ Al-Hatib al-Baghdadi, *al-Faqih wal-Mutafaqqih*, I, 80.

⁵⁴ Abu'l-Kasim Hibetullah al-Makri, *an-Nasikh and Mansukh*, p. 20.

⁵⁵ John Burton, *The sources of Islamic law: Islamic theories of abrogation*, p. 41.

Hadīth had not mentioned this classification in famous hadīth methodology books (Mostalah al-hadīth).

The first mode of naskh is common among who accept abrogation but they disagreed on last two and disagreed about the number of abrogated verses. It is pointed out that this *was* the 'classic' mode of naskh of the three modes discussed in the theory, it alone is common to both Qur'ān and Sunna, which reinforces the suspicion that this mode was undoubtedly the starting-point for all the naskh theorising⁵⁶.

It is claimed that only the verse 9:5 (verse of the sword) was said to have abrogated one hundred and thirteen Qur'ānic verses which contain teachings to have patience and perseverance, forgiveness and tolerance in adversity and hardships. Ibn Hazm (d. 320 AH) argues as 214 verses as abrogated, Abu Ja'far al-Nahhas (d.377 AH) as 134, Ibn Salamah (d. 410 AH) as 213, Al-Baghdadi (d.429 AH) as 134, Ibn Barakat (d. 520 AH) as 210, Ibn 'Arabi (d. 543 AH) as 21, Ibn al-Jawzi (d. 597 AH) as 246 and Al-Suyuti (d. 911 AH) as 21, According to Shah Waliullah (d.1763 C.E) the number of abrogated verse is only five. He seems to have reached this conclusion after harmonizing the passages which were deemed contradictory⁵⁷. This prove that the mater of abrogation based on ictihad so no one can force others to accept their ictihads. Therefore, labelling Qur'ānic verses or hadits as "cancelled" jeopardizes the ability of Islamic jurisprudence to deal appropriately with various circumstances. The "verse of the sword" and "the verse of the barrier" are obvious examples⁵⁸. Therefore, it is essential to examine the concept and understand the verses and ruling by placing it within the context in which these were revealed⁵⁹.

The second mode is abrogation of both ruling and wording and this view is supported by some hadiths⁶⁰. The second of the three 'modes' of naskh, the suppression of both a Qur'ān wording and the ruling indicates that some part of the revelation, have been irrecoverably left out of Qur'ān, neither the wording nor the ruling surviving. Abu `Ubayd refers to this category as those abrogated verses that were lifted up after their revelation and omitted from people's memory and writing⁶¹. There would presumably be no reliable

⁵⁶ John Burton, *The sources of Islamic law: Islamic theories of abrogation*, p. 56.

⁵⁷ Ushama, Thameem. "The Phenomenon of Al-Naskh: A Brief Overview of the Key Issues", p. 116.

⁵⁸ Gasser Auda, "Abrogation of Rulings" Methodology: A Critique," p. 200.

⁵⁹ Gasser Auda, "Abrogation of Rulings" Methodology: A Critique", p. 202.

⁶⁰ Cemal ad-Din Abdurrahman Ibn al-Cevzi (d. 597), *Nevasih al-Qur'ān*, Beirut: Sharikai Abnai Sharif 2001, p. ۲۷.

⁶¹ Abu `Ubayd al-Qasim ibn Sallam, *Al-Nasikh wa al-Mans'kh fi al-Qur'ān al-'Aziz* (Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1990), 14; Israr Ahmad Khan, "Classification of Abrogation in the Qur'ān: A Critical Analysis", p. 3.

means of our knowing that they had been left out, or indeed, that they had ever existed. But, had both the words and the ruling of a hadīth been suppressed, the hadīth would quite simply have been non-existent. Hadīths either exist or not; they are either accepted or not. Where a hadīth text survives, yet the Sunna it embodies is not accorded general recognition, this is usually rationalised as indicating some dissatisfaction with the isnād⁶². I am going to mention some examples in brief⁶³.

Hadīth No. 1:

عن عائشة، زوج النبي صلى الله عليه وسلم، أنها قالت: كان فيما أنزل من القرآن - عشر رضعات معلومات يحرمن. ثم نسخن بخمس معلومات. فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو مما يقرأ في القرآن. قال يحيى: قال مالك: وليس العمل على هذا.

A'isha, the wife of the Prophet, may Allah bless him and grant him peace, said, "Amongst what was sent down of the Qur'an was 'ten known sucklings make haram' - then it was abrogated by 'five known sucklings'. When the Messenger of Allah, may Allah bless him and grant him peace, died, it was what is now recited of the Qur'an." Yahya said that Malik said, "One does not act on this."⁶⁴

It is obvious that the verse on ten suckling is neither recited nor found in the mushaf of 'Uthman⁶⁵. This hadīth is not authentic because the narrators did not agree on number of suckling and probably traced back to the Prophet later mistakenly⁶⁶. Two revelations concerning foster relatives came down, the first one comprising ten relations and the second one, comprising only five relations that replaced the first verse. Therefore, the second verse should be present in the Qur'an as we know it today, since this Qur'an is the same Qur'an that was used by the Prophet (saw) and his pious political successors. But it contains no such verse. As such, despite its strong chain of transmission, the hadīth is unacceptable because it contradicts the Qur'an and places its integrity in doubt⁶⁷. Some narrators did not mention that it was in Qur'an and reported that the narrator of this hadīth Urva b. az-Zubayr

⁶² John Burton, *The sources of Islamic law: Islamic theories of abrogation*, p. 43.

⁶³ Israr Ahmad Khan, "Classification of Abrogation in the Qur'an: A Critical Analysis", p. 2-9. Israr Ahmad Khan claimed that seven hadīths used to demonstrate this view by scholars but mentioned eight hadīths. And there are more examples mentioned by others but ignored by Khan.

⁶⁴ Malik Ibn Anas, *Al-Muvatta*, Book 30, Number 30.3.17.

⁶⁵ Thameem Ushama, "The Phenomenon of Al-Naskh: A Brief Overview of the Key Issues", p. 108.

⁶⁶ Yusuf Suiçmez, Updating Traditions and Transformation of Comment into the Traditions, *Journal of Hadīth Studies*, VII/2, (2009), p. 72, 73.

⁶⁷ Israr Ahmad Khan, "Classification of Abrogation in the Qur'an: A Critical Analysis", p. 3.

himself opposed this hadīth. This prove that it had been attributed to him by others later⁶⁸.

Hadīth No. 2:

أن رجلا كانت معه سورة فقام يقرؤها من الليل فلم يقدر عليها، وقام آخر يقرؤها فلم يقدر عليها، وقام آخر يقرؤها فلم يقدر عليها، فقال بعضهم: يا رسول الله قمت البارحة لأقرأ سورة كذا وكذا، فلم أقدر عليها، وقال الآخر: يا رسول الله ما جئت إلا لذلك، وقال الآخر: وأنا يا رسول الله، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إنها، أو قال نسخت البارحة.

One man wanted to recite a certain surah during the night prayer, but he could not remember it, another and another wanted to recite but could not too. When they mentioned this to the Prophet (saw), he said: It was abrogated last night⁶⁹.

But this hadīth is not authentic as well. Because Abu Umamah ibn Sahl ibn Hunayf (أبو أمامة بن سهل بن حنيف) (d. 100 AH), who narrated this hadīth from the Prophet was born two years before death of the Prophet's so he never heard any hadīths from the Prophet⁷⁰ for that reason the isnad is unreliable.

Hadīth no 3:

”عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: «كَانَ فِيهَا أَنْزَلَ مِنَ الْوَحْيِ: لَوْ كَانَ لِإِبْنِ آدَمَ وَاثِنَانِ مِنْ مَالٍ، تَمَتَّى إِلَيْهِمَا وَاثِنَانِ، وَلَا يَمَلَأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ، ثُمَّ يَثُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ تَابَ.»

Anas ibn Malik reported that the Prophet said: “Even if the man had two valleys full of gold he would have desired for the third besides, and if he had the third he would have desired for the fourth, and nothing but earth can fill the stomach of man. And God forgave him who repents⁷¹.”

Anas the companion of Prophet and narrator of the hadīth said that: “I was not sure if it was a revelation or just saying of Prophet.”⁷² This indicate that the text of hadīth is not protected so the narration's authenticity is doubtful.

Hadīth No. 4:

عن مجاهد قال: إن الأحزاب كانت مثل البقرة أو أطول

⁶⁸ Yusuf Suicmez, “Updating Traditions and Transformation of Comments into Traditions”, p. 72, 73.

⁶⁹ Abu `Ubayd al-Qasim as-Sallam (d. 224), *an-Nasikh wa al-Mansukh*, Riyad: Maktabatu ar-Rusd, 1997, p. 14-15; Cemal ad-Din Abdurrahman İbnu al-Cevzi (d. 597), *Nevasihu al-Qur`ān*, p. ۲۸.

⁷⁰ Israr Ahmad Khan, “Classification of Abrogation in the Qur`ān: A Critical Analysis”, p. 3.

⁷¹ Mamar Ibn Rashid, *al-Cami*, Pakistan: al-Maqlis al-Ilmiy 1403, X, ۴۳۶, num: 19624.

⁷² Ebu Davud at-Tayalisi, *al-Musnad*, Egypt: Dar Heer 1999, III, 482, num: 2095.

Mujahid ibn Jabr (d. 104 AH) reported that Surat al-Ahzab was like Surat al-Baqarah or longer.”

This is not an authentic hadith because narrated by Mucahid and he never met Prophet. But there are another versions of this hadith from a companion of Prophet Ubayy ibn Ka`b⁷³ and wife of Prophet Aisha⁷⁴ which supports hadith of Mujahid but their isnads has some problems as well⁷⁵.

Hadith No 5:

عن ابن مسعود، رضي الله عنه، أنه قال: أنزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم آية فكتبتها في مصحفني فأصبحت ليلة فإذا الورقة بيضاء، فأخبرت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: «أما علمت أن تلك رفعت البارحة

Abd Allah ibn Mas`ud says: “A verse was revealed to the Prophet (saw), and I wrote it down in my copy of the Qur`an (mushaf). One morning, I found the space where I had written it down wiped clean. When I told the Prophet (saw) about it, he asked: ‘Did you not know that it was lifted up the previous day?’⁷⁶.”

This hadith’s chain is technically suspended (mu`allaq), for only the final narrator’s name mentioned therefore it is unreliable⁷⁷.

Hadith No 6:

عن أبي بن كعب، قال: صلى بنا النبي صلى الله عليه وسلم الفجر وترك آية، فجاء أبي وقد فاته بعض الصلاة، فلما انصرف قال: يا رسول الله، نسخت هذه الآية أو أنسيها؟ قال: لا، بل أنسيها“

Once the Prophet (saw) led the morning prayer and omitted a verse from his recitation. Afterward, Ubayy ibn Ka`b asked him: “O Prophet of Allah. Was that particular verse abrogated, or you were caused to forget it?” The Prophet answered: “I was caused to forget it.”⁷⁸

Abu `Ubayd has used this hadith to prove the total abrogation of a revealed verse. But The Prophet’s answer is obvious: He had forgotten to recite it. In other words, leaving it out was not due to its abrogation, but rather to a slip of the mind. Therefore, that verse was still part of the Qur`an⁷⁹.

There are other examples like these but we do not need to mention it here. All these narrations we mentioned with the problems in their isnads prove that some parts of revelation left out of Qur`an and this is justified by

⁷³ Ibn al-Cevzi, *Nevasih al-Qur`an*, p. 29.

⁷⁴ as-Suyuti, *Al-Itqan fi `Ulum al-Qur`an*, III, ٨٢.

⁷⁵ Israr Ahmad Khan, “Classification of Abrogation in the Qur`an: A Critical Analysis”, p. 5-7.

⁷⁶ Ibn al-Cevzi, *Nevasih al-Qur`an*, p. 30,

⁷⁷ Israr Ahmad Khan, “Classification of Abrogation in the Qur`an: A Critical Analysis”, p. 8.

⁷⁸ Ahmad ibn Hanbal, *al-Musnad*, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-`Arabi 1994, VI, 145, hadith no. 20637.

⁷⁹ Israr Ahmad Khan, “Classification of Abrogation in the Qur`an: A Critical Analysis”, p. 8.

Qur'an itself. Consequently, no one can delete an ayah from the Qur'an because its abrogation after time of Prophet Mohammad.

The last mode of naskh is abrogation of word but validating its hukm (order/judgment). This mode of naskh supported by majority of Muslim scholars. According to this mode of naskh, the wording of a particular verse does not exist in the present mushaf while the ruling remains valid⁸⁰.

The advocates of this view also argue that the abrogation of words of Qur'anic verse and the continuity of its verdict is a controversial point. Three famous hadiths used to demonstrate this mode of naskh and I am going to mention it.

Hadith No 1:

عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف، أن خالته، أخبرتته قالت: لقد أقرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم آية الرجم: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة بما قضيا من اللذة»

Abu Umaamah ibn Sahl ibn Hanif, his aunt, she told him that the Prophet thought them the stoning verse: The old man and woman who commits adultery must be stoned to death if found guilty⁸¹.

It is claimed that this verse was lifted up from the Qur'an and its recitation was not made permanent. Its practical applicability remained in place, and its words were not forgotten. Even though the hadith has not a mutawatir isnad, accepted and used by the vast majority of jurists such that, according to the Hanafis, it is a well-known (Mashur) hadith therefore it is reliable.

The advocates of this view also argue that the abrogation of words of Qur'anic verse and the continuity of its hukm (order/verdict/judgment) is a controversial point. Hence, it cannot be of any help to claim that the Qur'an prescribed stoning as a punishment. It is also possible that this punishment was prescribed by the Qur'an, as related, but that it was abrogated afterwards. This is based on the facts that the reported instances of rajm actually took place prior to the revelation of the Qur'anic provision which prescribes the punishment of flogging. This means that the Qur'anic provision on flogging hadd (punishment) in fact abrogated rajm. Shafii claimed that the Prophet's sunna could be abrogated only by another sunna of the Prophet, has clearly shown his awareness that if he accepted the sunna's abrogation by the Qur'an, it would mean that every sunna would be argued away and he argued that the same might be held true about the stoning of adulterers - that

⁸⁰ Mohammad Akram, "Classification of Abrogation in the Qur'an: A Critical Analysis", p. 139.

⁸¹ el-Hakim, *el-Mustedrek 'ale's-Sahihayn*, I-IV, thk. Mustafâ 'Abdulqâdir 'Atâ, Beirut: Dâru'l-Kutubî'l-'İlmiyye 1411/1990, IV, 4000, rak: 8070.

this was abrogated⁸³ by the verse of Qur'an: "The fornicatress and the fornicator, scourge each of them with a hundred stripes"^{82c}. He saw this as an example of abrogation of Sunna by Qur'an and others as a proof of abrogation of Qur'an by Sunna. So the dispute among as-Shafii and others seems to be verbal not real because from his viewpoint this is beyan (clarification) and from viewpoint of others it is naskh (abrogation).

Shafii maintain that punishment of stoning for sins authorized by the Prophet would be deemed abrogated by the variant ruling of one hundred lashes in sura al-Nur. As-Shafii uses this as an evident to reject abrogation of Qur'an by Sunna⁸³. But this statement requires to accept that the punishment of committing adultery have been changed three times. As it is known stoning for adultery has its roots in Old Testament and ancient Greek society⁸⁴.

As to how doubt was initiated, this can be argued with the execution of the woman of Ghamidiyyah who confessed of committing zina and asked the Prophet to execute the punishment in this world to purify herself, and the execution of the similar stoning punishment for Ma'iz were witnessed. All one finds in this tradition is that Ibn Abi 'Awfa did not know if the Prophet's imposition of the punishment in question was before or after the revelation of the verse in Surah al-Nur⁸⁵. Abu Thawr has a quite remarkable view on the verse. It is stated that if the ruling of rajm came after this verse, it still means that the punishment of a slave must be less than that of a free woman. Therefore, the rajm is impossible for her since it can never be halved⁸⁶. No doubt that the Qur'anic verses came down later and The Prophet Mohammed followed this rule before regulations of Qur'an. The new regulation came with one hundred lashes which was a better one. But as an influence of old tradition some companions of Prophet Mohammed narrated this old tradition and later narrators confused and supposed that the new regulation have been abrogated by a verse revealed and left out of Qur'an⁸⁷.

⁸² Holy Qur'an, 24: 2.

⁸³ As-Shafii, *ar-Risāla*, p. 123-127.

⁸⁴ Yusuf Suiçmez, *Updating Traditions and Transformation of Comment into the Traditions*, p. 75.

⁸⁵ Azman Mohd Noor, and Mohd Al-Ikhsan Ghazali, "Interpreting and Understanding the Command of God: Authority of the Sunnah as a Source of Law in the Case of Stoning to Death of a Convicted Adulterer." *Jurnal Syariah*, 16. Keluaran Khas (2008): 429-442, p. 434.

⁸⁶ Azman Mohd Noor, and Mohd Al-Ikhsan Ghazali. "Interpreting and Understanding the Command of God: Authority of the Sunnah as a Source of Law in the Case of Stoning to Death of a Convicted Adulterer," p. 433.

⁸⁷ Yusuf Suiçmez, *Updating Traditions and Transformation of Comment into the Traditions*, p. 75-77.

Hadīth no: 2

Another example have been given for this type of abrogation is that Allah said: `It is prescribed for you, when death approaches any of you, if he leaves any wealth that he make a bequest to parents and next of kin...^{88` And according to the majority this has been abrogated by the saying of The Prophet: “There is no bequest for an inheritor” and Shafii agreed with them. Even though the hadīth is not narrated by reliable isnad transmission nor authenticable, it was accepted and used by the vast majority of jurists such that, according to the Hanafis, it is deemed well-known (mashur) and hence akin to multiple-chain transmission.}

Al-Shafii said: `We have concluded that the Prophet's ruling: “No bequest for a successor [is valid] as I have stated, [means] that [the legislation on] inheritance has abrogated that on bequests for the parents and the wife, on the strength of the information related by those learned in matters concerning the [Prophet's] campaigns, interrupted traditions from the Prophet, and the agreement of the public.` This hadīth is not mutawatir nor authentic as al-Shafii mentioned it but used it as an evidence for abrogating the verse of bequest in Qur'an⁸⁹. However from viewpoint of al-Shafii this is bayan (clarification) not abrogation and this prove that the dispute between al-Shafii and others is verbal not real. Al-Shafii saw Sunna as explanation of Qur'an for that reason it is claimed that there was a contradiction between the two rulings that could not be resolved except through the one of them abrogated the other. However, some scholars have pointed out that the two rulings are not at odds and could both be applied simultaneously. This would happen if one makes a will for a “reasonable portion” of his/her wealth while applying the rulings of inheritance to the rest of the assets⁹⁰. This is a reasonable reconciliation.

As it is mentioned some western scholars have furthered the discussion on abrogation from various perspectives, but none of them have looked at the hadīths concerned or the classification of abrogation in an attempt to determine whether they are authentic or not. Supporters of abrogation claim that certain verses were revealed, written in the Qur'an, recited by the ummah and then, sometime later, were removed from the Qur'an. However, their practical application remains in place. Israr Ahmad Khan have checked and tried to determine whether they are authentic or not and pointed out that

⁸⁸ Holy Qur'an, 2: 180.

⁸⁹ Abū Abdullah Mohammed b. İdris b. Abbas Şafii, 204/820, *Kitābu'l-Umm*, Beirut: Dāru'l-Marife, IV, 112, 113.

⁹⁰ Gasser Auda, “Abrogation of Rulings” *Methodology: A Critique*, 12.2 (2004), p. 199.

these hadīths are weak either from the angle of their chains or from that of their texts, or seem to have been fabricated by people with vested interests⁹¹.

2. Abrogation of the Qur'ān by Sunna and vice versa

However, there is no agreement on whether the Qu'ran can abrogate Sunna and whether the Sunna can abrogate Qur'an. Shafii⁹² and his supporters set their face decidedly against any acceptance of the idea that the Qur'ān had abrogated the Sunna or the Sunna the Qur'ān. There was some disagreement, however, among al-Shafii scholars as to whether the Imam meant that it is not possible or simply that it never occurred. However two views from al-Shafii transmitted: The first regarding the permissibility of the abrogation of the Sunna by the Qur'ān and the second regarding the impossibility of the opposite⁹³.

Shafi'i, arguing determinedly that any verbal discrepancies between the Qur'ān and the Sunna of the Prophet were merely illusory and could always be removed on the basis of a satisfactory understanding of the system of revelation and the role of the prophet Mohammed. Al-Shafii said: 'God have declared that He abrogated of the Book only by means of other communications in it. The sunna cannot abrogate the Book but that it should only follow what it laid down in. the Book, and that the sunna is intended to explain the meaning of communications of general [nature] set forth [in the Book]. For God said:

'When our signs are recited to them as Evidences, those who do not look forward to meeting us, say: Bring a Scripture other than this or change it. (You O Muhammad] say: It is not for me to change it of my own accord; I only follow what is revealed to me; verily (ear, if I go against my Lord, the punishment of a mighty day⁹⁴.

Thus God informed that he had commanded his prophet to obey what was revealed to him, but that He did not empower him to alter of his revelation. For there is in his saying: "It is not for me to alter it of my own accord", an evidence for what I stated, that nothing can abrogate the Book of God save His Book. Since [God is the originator of His commands. He alone can repeal or confirm whatever of it He wills -glorious be his praise-but no one of his creatures may do so. For He also said: "God repeals what he wills, or confirms; with him is the mother of the book⁹⁵". His first and most basic methodological axiom was that real conflict between any two statements emanating from God is inconceivable. Such differences as may appear cannot

⁹¹ Israr Ahmad Khan, "Classification of Abrogation in the Qur'ān: A Critical Analysis", p. 2.

⁹² Shafii, *al-Risāla fi usul al-fiqh*, p. 106-117.

⁹³ Abu al-Hasan Sayf al-Dīn al-Amidī, *al-Ihkām fi usul al-Ahkām*, Beirut: al-Maktaba al-Islami 1402, III, 153.

⁹⁴ Holy Qur'ān, 10: 15.

⁹⁵ Holy Qur'ān, 13: 39.

be satisfactorily resolved except on the basis of a clear understanding of the processes of divine revelation. Understanding depends upon a number of principles which can be summarised in two words: takhsis and bayan⁹⁶.

Those who objected to Shafii maintained that abrogation of a Qur'anic verse by the Sunna does not entail abrogation of the verse the Prophet from his own accord, but rather merely his conveying Allah's abrogation of his own verse, which is not very different from the normal Prophetic conveying of Divine rulings on behalf of Allah. That is, just as the Prophet Mohammad would normally convey Allah's initial command, he can also convey Allah's replacement of one command with another, both commands being issued from Allah Himself alone. This is further reinforced by Allah's statement regarding Prophetic speech in general, "And he does not speak of his own desire; it is not except inspiration sent down to him"⁹⁷. This verse, then, serves as explanation of the verse cited above that states, "Say: 'It is not for me to change it of my accord: I follow not but what is revealed unto me'"⁹⁸. That is, abrogation of the Qur'an by the Prophet would never be from his own human desire, but rather based solely on Divine inspiration, with which the Prophet is then entrusted to convey to humanity in his own expression. The new ruling that abrogates the previous Qur'anic ruling is from Allah alone, merely conveyed to us by the word choice of the Prophet. The opinion that the Sunna can abrogate the Qur'an entails an honouring of the Messenger.

Abrogation of the Qur'an by Sunna is further classified into two kinds and the first one is abrogation of the Qur'an by an ahad (single) hadith. The majority of the scholars is not in favor of it, for the Qur'an was transmitted by tawatur (consecutive) whereas ahad report of a Sunna is suspicious. Hence, it is not permissible and not lawful to lift the strong by the suspicious. The other is abrogation of the Qur'an by Sunna mutawatir. This has been permitted by famous jurists such as Imam Malik, Abu Hanifah, Ahmad Ibn Hanbal, and Mu'tazilites and some other theologians, claiming that both the Qur'an and Sunna are wahy (revelation) from God and They quote the verses 53:3-4 and 16:44 to substantiate their arguments. It has been argued that eating, drinking and sexual intercourse were prohibited by Sunna during the nights of Ramadan for those who observed fast and later was abrogated by the verse 2:187⁹⁹. As-Shafii calls this bayan and others as naskh.

The dispute between al-Shafii and others does not has any impact on fiqh but has impact on nature of Qur'an and Sunna. The examples prove that the dispute between al-Shafii and others about abrogation of Sunna by Qur'an

⁹⁶ Sahafii, *al-Risala*, p. 106, 107.

⁹⁷ Holy Qur'an, 53: 3-4.

⁹⁸ Holy Qur'an, 10: 15.

⁹⁹ Thameem Ushama, "The Phenomenon of Al-Naskh: A Brief Overview of the Key Issues", p. 111.

and vice versa is verbal from the perspective of jurists. Ad-Darimi mentioned that maskh became the rule before the ablution verse was revealed, subsequently, the verse abrogated it¹⁰⁰. As-Shafii calls this bayan and others as naskh.

3. Abrogation of the Sunna by the Sunna

Sunna may be derived from an ahad, mashur or mutawatir hadīth. The issue of the many hadīths that seem to contradict one another became a debate in very early time and hadīth scholars tried to reconcile it. We see many examples in early and late different hadīth collections. According to the general rule a mutawatir hadīth cannot be abrogated by a less reliable hadīth, because of unequal authority. But an ahad hadīth may be abrogated by the mutawatir (consecutive), mashhur (well known), or another ahad, which is dearer in meaning or which is supported by a stronger chain of narration (isnad). But there are no examples for abrogation of one mutawatir by another and abrogation of mutawatir by ahad¹⁰¹ or ahad by mutawatir so the dispute is theoretical.

According to the preferred view, which is also held by al-shāfi'i, the ahad, however, can abrogate the mutawatir. Al-Shafī'i refers to the incident when the congregation of worshippers at the mosque of Quba' were informed by a single person to change the direction of the qiblah from Jerusalem to the Ka'bah; they acted upon it¹⁰². But this is not a good example because in that time the Prophet was alive so it was possible to check the reliability of that information.

And those who see Sunna as unique source supports abrogation of Qur'an by Sunna and vice versa. When we accept Sunna as explanation of Qur'an abrogation of one Sunna will mean abrogation of explanation of Qur'an and all hadīths must refer to a Qur'ānic verse at least.

Firstly, there can be no conflict whatsoever between the sayings or actions of the Prophet, except in cases of abrogation. The Messenger said: '... إني كنت عن نهيكم عن زيارة القبور فزورها = I used to prohibit you from visiting the graveyards, now go and visit them...' ¹⁰³ In this Hadīth the Prophet used to prohibit Muslims from visiting the graveyards, however it is claimed that this rule abrogated by the last phrase of the hadīth¹⁰⁴. But this is not a permanent hukm (judge) because the cause of prohibition is clear and if the same circumstances found the old hukm becomes valid. For that reason we see that the number of abrogated hadīths increased and decreased time by time.

¹⁰⁰ Ad-Darimi, *as-Sunan*, I, 558, num. 742.

¹⁰¹ Sahawi, *Fathu'l-Mugis*, III, 62.

¹⁰² As-Shafii, *ar-Risāla*, p. 126.

¹⁰³ Abdurrazzak, *al-Mosannaf*, III, 569, num: 60708.

¹⁰⁴ Ibn al-Salāh, *Ulum al-hadīth*, p. 277.

Another example used in hadith methodology book is: “The water (of the Ghusl) is due to the water (of sexual emission).” It is claimed that this hadith abrogated by the hadith: “If one of you sits between her legs (of a woman) and penetrates her, Ghusl (bath) is obligatory¹⁰⁵.” But as it is clarified the permission was in some special cases¹⁰⁶ and it is possible to validate the first if the same cases arise.

There are cases in which the new rulings were introduced gradually through a number of steps declared that the later steps cancelled the earlier steps. However, the surveyed collections of hadiths show that The Prophet used the same gradual process on individuals and groups who converted to Islam and needed some time to adopt the Islamic way of life. As it is pointed out the obligatory prayers started with a few occasional prayers, then two prayers on a daily basis, and finally five daily prayers. However, after the ruling of the five prayers was established, The Prophet allowed individual and group converts to Islam to pray twice a day until they got used to the regular five prayers¹⁰⁷. The gradual introduction of the rulings of annual wealthtax (zakah), the prohibition of riba (usury), and the prohibition of liquor are other famous examples for the system of gradual implementation of rulings. Therefore, although the final rulings remain to be the default, all the stages of rulings that the Prophet used are valid. The application, however, depends on how ready the individual (or the community) is to accept the more advanced stages¹⁰⁸. So we do not found anything that coming from The Prophet that we feel contradicts, we can find a way to reconcile it by the way of finding out the cause of hadith that validated it or invalidated it.

4. Abrogation of The Qur’ān or Sunna by consensus, reason or qiyas

Only a few scholars permitted abrogation of one decision of Qur’ān by the analogy (qiyas) and the consensus (ijma). The Imam Maturidi (d. 333/944), in *Te’vilatu Ehli’s-Sunna*, mentioned abrogation by ijtihad. He evaluated that Omar was not giving alms to muallafatu’l-kulub mentioned in Qur’ān, as abrogation by reason¹⁰⁹. This prove that abrogated verses were not repealed permanently because scholars have not accepted the decision made by Omar valid forever.

The Mutazili scholars and also the Hanafi scholar Isa Ibn Aban, have, on the other hand, held that consensus may abrogate the nass (text) and gave as

¹⁰⁵ Al-Bukhari, *al-Sahih*, Cairo: al-Matbaa al-Salafiyya 1400, I, 111, Num. 291.

¹⁰⁶ Ali Osman Koçkuzu, *Hadiste Nasih Mensuh Meselesi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), İstanbul, 1985, s. 184, 185.

¹⁰⁷ Gasser Auda, “Abrogation of Rulings” *Methodology: A Critique*, p. 201.

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Abu Mansur Al-Maturidi (d. 333 AH), *Ta’wilat Ahl Al-Sunna*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya 2005, V, 406, 407.

an example the Qur'anic text on the share of muallafah al-qulub (those whose hearts are to be reconciled). The majority of scholars have replied that this was a case not of abrogation not termination of a hukm because of the termination of its illah (cause). However, a later ijma may abrogate an existing ijma in consideration of public interest (المصالح المرسلة) or custom (العرف). Since the principal function of qiyas is to extend the rulings of the Qur'an and the Sunna to similar cases, it can never work in the opposite direction, namely, to invalidate a text of the Qur'an or Sunna.

It is clear that the modes and types of abrogation is a matter of disagreement among scholars. This article demonstrated that abrogation that means termination of a verse of Qur'an or hadith permanently is valid for things that are evil in their nature not for divine messages or commands. These different meanings of this word were confused in the later ages and no distinction was drawn between them. Therefore, deductions of abrogation that not considered protection of divine message and basic universal ethics and main principles of sharia must be reconsidered from this perspective. In addition, it is clear that most abrogation cases were introduced after the Prophetic era in order to interpret certain Qur'anic verses and Prophetic hadiths that some scholars perceived as conflicting. The Qur'anic verses and hadiths, which were misperceived as conflicting, should be contextually situated and applied according to the purposes (maqasid) of sharia behind them. This allows scholars to retain flexibility within changing circumstances and respecting mental and spiritual conditions of society and individuals. Each deduction of abrogation has two main dynamics. The first dynamic is the main universal ethics and principles that represent divine law of life that protects common sense of humanity and the second one is social and political circumstances motivate scholars to judge according to that divine law. There is no abrogation for universal ethics and main purposes of sharia that originated from divine law in any case. Therefore, as the social and political circumstances change the ijtihad about abrogated things change but any ijtihad that surpluses universal ethics or main principles of sharia is not valid because of contradicting the divine law at all.

“Abrogation on Hadith”

Abstract: Naskh (abrogation) is one of the main subjects of Qur'an and Sunna studies for its importance to understand and interpret Qur'an and Sunna in right way. For that reason given high importance by scholars of hadith and scholars of other sciences. However, interpreting of naskh as cancelation of one Qur'anic verse or hadith permanently contributed to a sense of inflexibility and misunderstanding in the Islamic thought which is unnatural and unhealthy. Naskh of a Qur'anic verse or hadith permanently is valid for things that are bad in their nature with some exceptions. If the abrogating had been understood as a better one or same alternative for abrogated as it is mentioned in Qur'an there would be no so much problems. Because the problem came out as a result of termination of a divine message or Saying of Prophet by another one. In this article, from this perspective we tried to introduce the different aspects of the naskh with taking care of approach that based on illah

(cause), protecting the common sense of the humanity and basic human rights that represent basic religious purposes which cannot be abrogated instead of approaches to naskh which may cause termination of these fundamental rights and religious purposes.

Citation: Yusuf Suiçmez, "Abrogation in Hadith", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, X/1, 2012, pp. 35-58.

Key words: Abrogation, abrogator, abrogated, hadith

Ziyâeddîn el-Makdisî ve *el-Ehâdîsü'l-muhtâra* Adlı Eseri

“*Ḍiyâ’ al-Dîn al-Maqdisî and
his work al-Ahâdîth al-
mukhtârah*”

*Mehmet EFENDİOĞLU, Yard. Doç. Dr.**

Abstract: Ḍiyâ’ al-Dîn al-Maqdisî, is one of the outstanding figures of al-Maqdisî family who settled in the Damascus region in the middle of the VI. (XVI) Century and raised important scholars in VII. (XIII) and VIII. (XIV) Centuries, especially in the field of hadîth. He established Dâr al-Hadîth al-Ḍiyâ’iyyah and Dâr al-Kutub al-Ḍiyâ’iyyah and wrote approximately 150 books and tried to bring authentic hadîths together in his notable book entitled *al-Ahâdîth al-mukhtârah* but he couldn’t finish it. Although he has an important place in the history of hadîth, there is no academic research or study about him in the Turkish literature. This article aims to provide information about his life and his place in the science of hadîth, as well as to introduce his works particularly *al-Ahâdîth al-mukhtârah*.

Citation: Mehmet EFENDİOĞLU, “Ziyâeddîn el-Makdisî ve *el-Ehâdîsü'l-muhtâra* İsimli Eseri” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, X-1, 2012, pp. 59-98.

Keywords: Ḍiyâ’ al-Dîn al-Maqdisî, *al-Ahâdîth al-mukhtârah*, Damascus, Dâr al-Hadîth al-Ḍiyâ’iyyah, Dâr al-Kutub al-Ḍiyâ’iyyah

Giriş

Ziyâeddîn el-Makdisî, hicrî VI. (XII) asrın ikinci yarısı ile VII. (XIII) asrın ilk yarısında yaşamış, yaşadığı dönemde İslâm dünyasında özellikle Orta-doğu’da siyâsî, ictimâî ve ilmî anlamda önemli gelişmeler olmuştur. İslâm dünyasına hükmeden Abbâsî devletinin zayıf düşmesinden cesaret alan Hıristiyan Batı dünyası, 490 (1096) yılından itibaren tarihte Haçlı seferleri olarak bilinen bir dizi sefer ile İslâm dünyasına saldırılar düzenlemeye başlamış, Türkleri Anadolu’dan atma, Kudüs’ü kurtarma ve Ortadoğu’yu ele geçirme amacına yönelik olan bu saldırılar yaklaşık iki asır devam ettikten sonra 691 (1291) yılında son bulmuştur. Haçlılar ilk saldırılar esnasında Kudüs’ü ele geçirmişler (492/1099), bu arada Urfa, Antakya ve Tablus-Şam bölgelerine kontluklar kurmuşlar ve yaklaşık bir asır boyunca sözü edilen bölgeleri idare etmişlerdir.¹

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, Hadis, efendioglu1@hotmail.com

¹ Işın Demirkent, “Haçlılar”, *DİA*, XIV, 525-546.

Bu hareketli gelişmelerin yaşandığı dönemde Dımaşk ve Haleb atabeği olan Mahmûd Nüreddîn Zengî (541-569/1146-1174) Haçlılara karşı kararlı bir mücadele başlatmış ve herkesi bu hususta katkıda bulunmaya davet etmiştir. Onun 569 (1174) yılında vefat etmesinden sonra, kendisi adına Mısır'ı idare eden kumandanı Salâhaddîn-i Eyyübî (ö. 589/1193) harekete geçmiş ve 570 (1175) yılında Dımaşk'ı ele geçirerek Eyyübîler devletinin temelini atmıştır.² Haçlılara karşı mücadelede Mahmûd Nüreddîn Zengî'nin izinden yürüyen Salâhaddîn-i Eyyübî, 583 (1187) yılında gerçekleşen Hittin savaşında Haçlılar'ı kesin bir yenilgiye uğratmış, aynı yıl içinde Kudüs'ü yeniden fethetmiş ve Haçlıların elindeki topraklardan büyük bir kısmını geri almıştır.³ Onun vefatından sonra oğulları arasında taht kavgaları olmuş, buna rağmen Haçlılara karşı mücadeleler de devam etmiş, neticede Moğolların 658 (1259) yılında Dımaşk'ı ele geçirmeleriyle Eyyübî devleti parçalanmış ve sona ermiştir.⁴

Asıl itibarıyla Filistinli olan ve bu dönemde Kudüs civarındaki Cemmâ'il beldesinde ikamet eden Ziyâeddîn el-Makdisî'nin ailesi, Haçlıların Kudüs'ü ele geçirmelerinden sonra bütün Müslümanlar gibi sıkıntılı bir hayatla yüzyüze kalmıştı. Cemmâ'il beldesinin hatibi olan Ziyâeddîn el-Makdisî'nin anne tarafından dedesi Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Kudâme (ö. 558/1162) bu zor dönemde gerçekleştirdiği ilmi faaliyetler ve Müslümanları bilinçlendirmeğe yönelik çalışmaları nedeniyle Haçlıların baskısına maruz kalmış,⁵ Mahmûd Nüreddîn Zengî'nin Dımaşk'ta Haçlılara karşı cihad çağırısı yapması üzerine yanına Ziyâeddîn el-Makdisî'nin babası Abdülvâhid b. Ahmed b. Abdurrahmân el-Makdisî (ö. 590/1193) ile aileden birkaç kimseyi alarak 551 (1156) yılında gizlice Dımaşk'a geçmiş, burada şehrin dışında bulunan Ebû Sâlih Mescidi'ne inmiştir.⁶ Yerleşmeye uygun bir yer tedârik edilmesi ve gerekli alt yapının hazırlanması üzerine Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, Ziyâeddîn el-Makdisî'nin babası Abdülvâhid b. Ahmed'i bütün aile ferdlerini Dımaşk'a getirmek üzere Cemmâ'il'e göndermiş, neticede yaklaşık kırk kişiden oluşan aile peyderpey buraya intikal etmiş ve Ebû Sâlih Mescidi civarına yerleşmiş, üç

² Ramazan Şeşen, "Eyyübîler", *DİA*, XII, 21.

³ İbn Tağrıberdî, Ebû'l-Mehâsin Yûsuf el-Atabekî (ö. 874/1469), *en-Nücûmü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire* (nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn), Beyrut 1413/1992, VI, 27-39.

⁴ İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'il b. Ömer ed-Dımaşkî (ö. 774/1372), *el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. Ahmed Ebû Mülhim ve dğr.), Beyrut 1405/1985, XIII, 231-232. (İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*)

⁵ Hasnâ' Bekrî Ahmed Neccâr, *ez-Ziyâ el-Makdisî ve cühûdühü fi ilmi'l-hadis* (yayınlanmamış doktora tezi), Mekke 1419/1999, s. 53-54. (Hasnâ' Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*)

⁶ İbn Tolun, Şemsüddîn Muhammed b. Ali ed-Dımaşkî (ö. 953/1546), *el-Kalâidü'l-cevheriyye fi târihi's-Sâlihiyye* (nşr. Muhammed Ahmed Dehman), Dımaşk 1401/1980, I, 67-69. (İbn Tolun, *el-Kalâidü'l-cevheriyye*)

yıl sonra da (554/1159) yeni evler yapılarak kalıcı yer olan Kâsiyûn dağı eteğine taşınmıştır.⁷

Kudüs civarından göç etmiş olmaları sebebiyle halk arasında “el-Mekâdisî = Makdisîler, Kudüsîlüler” olarak anılmaya başlanan aile, Dımaşk'ta kurdukları mescid, medrese ve kütüphane gibi müesseseler ile burada yürüttükleri ilmî faaliyetler sayesinde, hadis başta olmak üzere İslâmî ilimlere çok büyük katkı sağlamış, birkaç asır devam eden bir süreç içerisinde önemli eserlere imza atan kıymetli âlimler yetiştirmiştir. Ziyâeddîn el-Makdisî bu ailenin hadis alanında yetiştirdiği en önemli şahsiyetlerden biridir.

I. Ziyâeddîn el-Makdisî

A. Hayatı

1. İsmi, Nesebi, Künyesi ve Lakabı

Tam adı Muhammed b. Abdülvâhid b. Ahmed b. Abdurrahmân b. İsmâ'îl b. Mansûr es-Sa'dî el-Makdisî el-Cemmâ'îlî ed-Dımaşkî es-Sâlihî el-Hanbelî'dir.⁸ Filistin'de yaşayan es-Sa'diyyûn kabilesinden olması sebebiyle es-Sa'dî, Kudüs bölgesinden olmasından dolayı el-Makdisî, dedelerinin asıl yurdu olan Kudüs yakınındaki Cemmâ'îl köyüne nisbetle el-Cemmâ'îlî, Dımaşk'ta doğup burada vefat etmiş olması sebebiyle ed-Dımaşkî, Dımaşk'ta ailesinin yerleştiği ilk yer olan Ebû Sâlih Mescidi'ne nisbetle es-Sâlihî, Hanbelî mezhebi müntesibi olmasından dolayı da el-Hanbelî nisbesiyle anılmıştır.⁹ Künyesi Ebû Abdillâhtır. Gerek ailesi, gerek yaşadığı dönemde akranları ve gerekse sonradan ilim ehli arasında daha çok Ziyâeddîn el-Makdisî, ez-Ziyâ el-Makdisî ve el-Hâfiz ez-Ziyâ şeklinde tanınmış ve bu lakab ile meşhur olmuştur.¹⁰

2. Doğumu, Ailesi ve Gençliği

Ziyâeddîn el-Makdisî, 6 Cemâziyelâhir 569 (12 Ocak 1174) tarihinde Dımaşk'ın Kâsiyûn dağı eteğinde bulunan Sâlihiye mahallesinde dünyaya gelmiştir.¹¹

⁷ Muhammed Mutî' el-Hâfiz, *et-Tenvih ve't-tebyîn fi sreti muhaddisi's-Şâm el-Hâfiz Ziyâeddîn*, Beyrut 1420/1999, s. 16-21. (Muhammed Mutî', *et-Tenvih ve't-tebyîn*)

⁸ ez-Zehabi, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1347), *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnâvut ve dğr.), Beyrut 1410/1990, XXIII, 126. (Zehabi, *A'lâmü'n-nübelâ*)

⁹ Hasnâ' Bekri, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, s. 84-86.

¹⁰ el-Münzirî, Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdülkavî (ö. 656/1258), *et-Tekmile li-vefeyâti'n-nakale* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut 1405/1984, III, 125. (Münzirî, *et-Tekmile*); İbn Abdülhâdi, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşkî (ö. 744/1343), *Tabakâtü ulemâi'l-hadis* (nşr. Ekrem el-Bûşî-İbrâhim ez-Zeybak), Beyrut 1417/1996, IV, 188. (İbn Abdülhâdi, *Tabakâtü ulemâi'l-hadis*)

¹¹ Ziyâeddîn el-Makdisî, talebesi Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İsa b. Abdullah b. Kudâme el-Makdisî'ye (ö. 643/1245) yazdığı icâzetnâmede kendi eliyle “doğumum 6 Cemâziyelâhir 669'dur” şeklinde not düşmüş (Zâhiriyye, Mecâmî' nr. 110, vr. 226-227), dayısının oğlu ve öğrencisi

Bazı kaynaklarda gün olarak 5 Cemâziyelâhîr'de (11 Ocak),¹² yıl olarak da 567 (1171) tarihinde¹³ doğduğu nakledilmişse de bu bilgiler doğru kabul edilmemiştir. Babası, yaşadığı dönemde ilim ehlinin önde gelenlerinden ve salihlerden kabul edilen Ebû Ahmed Abdülvâhid b. Ahmed b. Abdurrahmân el-Makdisî (ö. 590/1193), annesi yine aileden olup sâliha bir hanım olarak bilinen Ümmü Ahmed Rukıyye bint Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisiyye'dir (ö. 621/1224).¹⁴ Tamamı ilim ehli insanlardan oluşan bir aile ortamında doğan Ziyâeddîn el-Makdisî çok küçük yaşta okuma yazmayı öğrendi ve Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledi.¹⁵ İlk eğitimini babasından ve ailenin diğer fertleri olan Ebû İshâk İbrâhim b. Abdülvâhid el-Makdisî (ö. 614/1217) ile Ebû Muhammed Abdülganî b. Abdülvâhid el-Makdisî'den (ö. 600/1203) aldı. Onun ilme yönelmesinde ve hadise meyl etmesinde bunların büyük payı vardır. Dayıları Ebû Ömer Muhammed b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî (ö. 607/1210) ve Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî de (ö. 620/1223) iyi yetişmesi için gayret göstermişler, bu arada onu Dımaşk'ın merkezindeki câmilere beraberlerinde götürerek ulemânın ders hâkalarına katılmasını ve icâzet almasını sağlamışlardır.¹⁶ Onun Dımaşk'ta geçen çocukluk ve gençlik dönemine ait hocaları arasında Ebu'l-Me'âli Abdullah b. Abdurrahmân es-Sülemî, (ö. 576/1180), Ebû'l-Feth Ömer b. Ali b. Hammûye es-Sûfî (ö. 577/1181), Ebû Tâlib Hıdr b. Hibetüllah b. Ahmed ed-Dımaşkî el-Mukri' (ö. 578/1182), Ebû'l-Mecd Fazl b. Hüseyin b. İbrâhim el-Banyâsî (ö. 581/1185), İbnü'l-Vahş olarak bilinen Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Sadaka el-Harrânî (ö. 584/1188), Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ömer el-Makdisî (ö. 586/1190) ve Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Sâlim el-Merdâvî (ö. 601/1204) gibi zevâtın isimleri geçmektedir.¹⁷

Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ebû Ömer el-Makdisî (ö. 682/1283) birden fazla yerde doğumu olarak bu tarihe işaret etmiş (Zâhiriyye Mecâmî' nr. 115, vr. 137; Mecâmî' nr. 56, vr. 237), ders halkalarından arkadaşı olup kendisini çok yakından tanıyan İbnü'n-Neccâr Muhammed b. Mahmûd el-Bagdâdî de (ö. 643/1245) bu tarihi Ziyâeddîn el-Makdisî'nin kendi el yazısıyla kaydedilmiş olarak gördüğünü söylemiştir. Bkz. ez-Zehabî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1347), *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-A'lâm* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut 1424/2003, XIV, 474. (Zehebi, *Târihu'l-İslâm*)

¹² İbn Receb, Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-Hanbelî (ö. 795/1392), *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile* (nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî), Kahire 1372/1953, II, 236. (İbn Receb, *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*)

¹³ en-Nuaymî, Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed ed-Dımaşkî (ö. 927/1521), *ed-Dâris fi târihi'l-medâris*, Beyrut 1410/1990, II, 72. (Nuaymî, *ed-Dâris*)

¹⁴ Münziri, *et-Tekmile*, III, 125.

¹⁵ el-Kütübî, Salâhuddîn Muhammed b. Şâkir ed-Dımaşkî (ö. 746/1345), *Fevâtü'l-Vefeyât ve'z-Zeyl aleyhâ* (nşr. İhsân Abbâs), Beyrut 1974, III, 426. (Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*)

¹⁶ Muhammed Mutî, *et-Tenvîh ve't-tebyîn*, s. 41 vd.

¹⁷ Dımaşk'ta kendilerinden istifade ettiği hocalarını topluca görmek için bkz. Muhammed Mutî el-Hâfiz, *el-Fethu'l-mübîn fi'l-meşyehati'l-büldâniyye*, Dımaşk 1427/2006, I, 342-562. (Muhammed Mutî, *el-Fethu'l-mübîn*)

594 (1197) yılında ilmî seyahatlere başlayınca kadar geçen 25 yıllık hayatında Ziyâeddîn el-Makdisî önce Kur'ân-ı Kerîm'i ezberleyerek tecvidi ile okumasını öğrenmiş,¹⁸ bunun yanında nahiv, fıkıh ve diğer temel ilimlerden bazı kitapların metinlerini ezberlemiş, ancak en çok hadisle meşgul olmuştur.¹⁹ Çok erken bir dönemde başlayan bu hadisle meşguliyeti esnasında meclislerine katıldığı birçok hocadan hadis okumuş, yazmış ve icâzet almıştır.

3. İlmî Seyahatleri

Ziyâeddîn el-Makdisî'nin Şam bölgesi dışına bilinen ilk seyahati, Kudüs'ün Salahaddîn-i Eyyûbî tarafından Haçlılardan kurtarılması akabinde (583/1187) buraya olmuştur. Onun bu seyahatini aileden olan hocası Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ömer b. Ebû Bekr el-Makdisî (ö. 586/1190) ile birlikte gerçekleştirdiği bilinmekte,²⁰ ancak burada ne kadar kaldığı ve kimlerle görüştüğü konusunda bilgi bulunmamaktadır.²¹ Ziyâeddîn el-Makdisî, 594 (1197) yılında başlayan ve 612 (1215) yılına kadar devam eden ilmî seyahatleri hakkında *Sebetü mesmû'ât* isimli bir eser kaleme almış ve bu eserinde gittiği yerler ile buralara varış tarihlerini, yol ve ders halkalarındaki arkadaşlarını, karşılaştığı ve kendilerinden istifade ettiği hocaları ile okutmak üzere icâzet aldığı kitapların isimlerini zikretmiştir.²² Günümüze sadece bir kısmı ulaşan *Sebetü mesmû'ât*'tan ve eserlerinde düzenli olarak tuttuğu semâ' kayıtlarından hareketle yapılmış araştırmalara dayanarak Ziyâeddîn el-Makdisî'nin ilmî seyahatlerini birkaç safhada incelemek mümkündür.

3.1. Mısır Seyahati

İlk ilmî seyahatini Mısır'a gerçekleştiren Ziyâeddîn el-Makdisî bu seyahate 594 yılı Şaban ayında (Haziran 1198) Makdisî ailesinden ve ilim ehlinde başkaları da beraberinde olduğu halde başlamış, 595 yılı Receb ayında (Mayıs 1199) Dımaşk'a dönmekle de tamamlamıştır.²³ Mısır'da Ebû Tâhir İsmâ'il b. Sâlih eş-Şârî'î el-Mısri (ö. 596/1199), Ebû'l-Kâsım Hibetüllah b. Ali el-Bûsiri (ö. 598/1201), Ebû'l-Hasen Ali b. Hamza er-Râzî (ö. 599/1202), İbn Nuceyye olarak bilinen Ebû'l-Hasen Ali b. İbrâhim el-Ensârî (ö. 599/1202), Fâtıma bint

¹⁸ Hasnâ' Bekri, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, s. 93.

¹⁹ Muhammed Mutî', *et-Tenvîh ve't-tebyîn*, s. 41.

²⁰ İbn Receb, *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, I, 371-372.

²¹ Sonradan birkaç sefer uğradığı Kudüs, Nablus, Merdâ ve Yâsûf'ta görüştüğü hocaları için bkz. Muhammed Mutî', *el-Fethu'l-mübîn*, I, 563-582.

²² Eser tahkik edilmiş ve yayımlanmıştır. Ziyâeddîn el-Makdisî (ö. 643/1245), *Sebetü mesmû'âti'l-İmâm el-Hâfiz Ziyâeddîn Muhammed b. Abdülvâhid el-Makdisî* (nşr. Muhammed Mutî' el-Hâfiz), Beyrut 1420/1999. (Ziyâeddîn el-Makdisî, *Sebetü mesmû'ât*)

²³ Bazı kaynaklarda, Ziyâeddîn el-Makdisî'nin bu seyahatinin 595 (1199) yılında başladığı belirtilmektedir (Zehabi, *Târîhu'l-İslâm*, XIV, 472), ancak 594 (1198) yılında Mısır'da hadis dinlediğine dair semâ' kaydının bulunması bunun doğru olmadığını göstermektedir. Semâ' kaydı için bkz. Zâhiriyye, *Mecâmî'* nr. 35, vr. 114; Muhammed Mutî', *et-Tenvîh ve't-tebyîn*, s. 67-68.

Sa'd el-Hayr el-Belensiyye (ö. 600/1203), Ebû Abdillâh Muhammed b. Hamd el-Ertâhî (ö. 601/1204), İbnü'l-Büteyt diye meşhur olan İbrâhim b. Hibetüllah el-Ezcî (ö. 605/1208), Yûnus b. Yahyâ el-Hâşimî el-Kassâr (ö. 608/1211) ve başkalarının ders halkalarına katılmış, okuduğu kitaplar yanında bazı eserlere de istinsah etmek ve satın almak suretiyle sahip olmuş ve bunları Dimaşk'a getirmiştir.²⁴

3.2. Birinci Şark Seyahati

Bu seyahat, Mısır'dan dönüşten yaklaşık bir yıl sonra 596 (1199) yılında Makdisî ailesinden ve diğer ilim ehli zevattan birçok kimse ile birlikte Bağdat'a gerçekleşmiştir.²⁵ Bağdat'ta düştüğü tespit edilen 3 Zilkâde 596 (15 Ağustos 1200) tarihli en eski semâ' kaydı²⁶ onun bu tarihten kısa bir süre önce buraya geldiğini göstermektedir. 598 (1201) yılına kadar kaldığı Bağdat'ta Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200), İbn Eşnâne diye bilinen Hasen b. İbrâhim es-Sûfî (ö. 599/1202), Abdülmelik b. Mevâhib es-Sülemî el-Verrâk (ö. 600/1203), Bekâ b. Ömer b. Abdülbâkî el-Ezcî ed-Dekkâk (ö. 600/1203), Azîze bint Ali İbnü't-Tarrâh el-Müdir (ö. 600/1203), İbn Cüvâlik diye meşhur olan Ebû Hâmid Abdullah b. Müslim b. Sâbit en-Nehhâs (ö. 600/1203), Abdülbâkî b. Abdülcebbâr el-Herevî (ö. 600/1203), Ahmed b. Yahyâ b. Ahmed el-Bağdâdî el-Hâzin (ö. 603/1206), İbn Taberzed olarak meşhur olan Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Muammer el-Bağdâdî (ö. 607/1210), İbnü'l-Ahdar diye bilinen Abdülaziz b. Mahmûd el-Bağdâdî (ö. 611/1214) ve başka birçok âlimin ders halkasına katıldı.²⁷

598 yılı Receb ayında (Nisan 1202) yeni bir seyahate çıkmaya karar verdi ve Bağdat'tan hareket ederek Şaban ayının başlarında Hemedan'a ulaştı. Bir aya yakın kaldığı Hemedan'da Zeynüddin Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî (ö. 600/1203), Abdürrahîm b. Muhammed b. Hamd el-İsfahânî (ö. 601/1204), Abdülbâkî b. Osman el-Hemedânî (ö. 602/1205) Kays b. Muhammed el-Haremî el-Hemedânî (?) ve başka âlimlerle görüştüğü ve kendilerinden istifade ettiği bilinmektedir.²⁸ Aynı yılın Şaban ayında (Nisan 1202) Hemedan'dan ayrılmış ve Ramazan ayında (Mayıs 1202) İsfahan'a ulaşmıştır. İsfahan'da bir yıldan fazla bir süre kaldı. Bu esnada birçok önemli sima ile görüşüp kendilerinden

²⁴ Kahire ve İskenderiye'de takip edilmiş olan dersler ile Ziyâeddin el-Makdisî'nin burada kendilerinden istifade ettiği diğer hocaları için bkz. Muhammed Mutî', *el-Fethu'l-mübîn*, II, 603-661.

²⁵ Muhammed Mutî' el-Hâfız bu ilmi seyahate sadece Makdisî ailesinden katılan onbeş isim tespit etmiştir. Bkz. *et-Tenvîh ve't-tebyîn*, s. 75.

²⁶ Semâ' kaydı için bkz. Zâhiriyye, Mecâmî' nr. 107, vr. 101; Muhammed Mutî', *et-Tenvîh ve't-tebyîn*, s. 73-74.

²⁷ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XXIII, 127. Ziyâeddin el-Makdisî'nin daha sonra da birkaç sefer uğradığı Bağdat'ta görüştüğü ve kendilerinden istifade ettiği hocalarını topluca görmek için bkz. Muhammed Mutî', *el-Fethu'l-mübîn*, II, 662-1224.

²⁸ Ziyâeddin el-Makdisî, *Sebetü mesmû'ât*, s. 143 vd.

istifade etti. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. Nasr es-Saydelânî (ö. 603/1206), Abdülvâhid b. Kâsım es-Saydelânî (ö. 605/1208), Afife bint Ahmed b. Abdullah el-Fârkâniyye (ö. 606/1209), Zâhir b. Ahmed b. Hâmid es-Sekafi el-İsfahânî (ö. 607/1210) bunlardan bir kaçıdır.²⁹

Ziyâeddîn el-Makdisî 599 yılı Şevval ayında (Haziran 1203) İsfahan'dan ayrılmış ve Zilkâde ayında yeniden Bağdat'a gelmiştir. Bağdat'a bu gelişinde daha önce ders halkalarına katıldığı hocaların derslerine devam ettiği gibi yeni pek çok isimle de karşılaşmış ve kendilerinden istifade etmiştir.³⁰ Ali b. Ahmed el-Kerhî el-Kâtib (ö. 600/1203), el-Behce diye bilinen Muhammed b. Ahmed b. Hibetullah el-Ferzânî (ö. 603/1206), Hüseyin b. Ebû Nasr b. Hasen el-Harimî (ö. 605/1208), Muhammed b. E'azz b. Ömer el-Bekrî (ö. 601/1204'den sonra), Muhammed b. Hibetullah b. Kâmil el-Bağdâdî el-Vekil (ö. 607/1210) ve İbnü'l-Âcürri diye bilinen Abdülazîz b. Me'âlî el-Eşnânî (ö. 612/1215) burada görüş-tüğü hocaları arasındadır.³¹

Ziyâeddîn el-Makdisî, 602 yılı Safer ayında (Eylül 1205) bu seyahati sonlandırmaya ve Dımaşk'a dönmeye karar verdi. Dönüş yolculuğu Musul ve Harran üzerinden gerçekleşti. Yolculuk esnasında uğradığı Musul'da Muhammed b. Ömer b. Ebû Bekr el-Makdisî'den (ö. 616/1219), Harran'da da Abdülkâdir b. Abdullah er-Ruhâvî el-Harrânî'den (ö. 612/1215) bazı hadis cüzleri dinledi. Dımaşk'a Cemaziyelevvel 602 (Aralık 1205) tarihinde ulaşmıştır.³²

3.3. Nablus ve Cıvırı Seyahati

Yaklaşık beş buçuk yıl süren birinci şark seyahatinden sonra Dımaşk'a dönen Ziyâeddîn el-Makdisî artık yerleşik hayata geçme niyetinde idi. Seyahat esnasında okuduğu, istinsah ettiği ve satın aldığı kitapları burada okutmayı düşünüyordu. Döndükten hemen sonra aynı yıl içerisinde Dârulhadîs es-Ziyâiyye'nin temelini atıp inşaatına başlaması ve biten kısmını 603 (1206) yılında hemen faaliyete sokması bunu göstermektedir.³³ Ancak kararı çok kesin değildi. Semâ' kayıtlarından anlaşıldığına göre o bu dönemde de Dımaşk'ta Hanbel b. Abdullah b. Ferec er-Rusâfi (ö. 604/1207), İbn Taberzed diye bilinen Ömer b. Muhammed b. Muammer ed-Darkızî (ö. 607/1210), Zeyd b. Hasen b. Zeyd el-Kindî el-Bağdâdî (ö. 613/1216) ve Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî (ö. 620/1223) gibi kimselerin derslerine devam etmiştir. 603 yılı Zilhicce ayında (Haziran 1207) dedelerinin asıl yurdu olan Nablus ve

²⁹ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XIV, 472-473. İsfahan'da kendilerinden istifade ettiği hocalarını topluca görmek için bkz. Muhammed Mutî', *el-Fethu'l-mübîn*, III, 1273-1591.

³⁰ Ziyâeddîn el-Makdisî, *Sebetü mesmû'ât*, s. 211 vd.

³¹ Burada kendilerinden istifade ettiği diğer hocalar ve okuduğu kitaplar için bkz. Hasnâ' Bekrî, *el-Hâfiz ez-Ziyâ*, s. 110-112.

³² Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, III, 426-427.

³³ Muhammed Mutî', *et-Tenvih ve't-tebyîn*, s. 105.

civarındaki Cemmâ'îl, Yâsûf ve Merdâ gibi yerlere seyahate çıktı.³⁴ Seyahat esnasında sila-i rahimede bulunmak yanında bölgede karşılaştığı Ebû Hafs Ömer b. Yahyâ en-Nablusî (ö. 633/1235), Ebû Muhammed Bedr b. İbrâhim b. Osman el-Hâlidî el-Yâsufî (ö. 603/1206'dan sonra) ve başkalarından bazı hadis cüzleri dinledi. Birkaç ay sürdüğü anlaşılan bu seyahatten sonra Dimaşk'a dönmüş ve ilmî faaliyetlerine burada devam etmiştir.³⁵

3.4. İkinci Şark Seyahati

Daha önce çıktığı birinci şark seyahatinde Nisâbur, Merv ve Herat gibi ilim merkezlerini ve buranın meşhur âlimlerini görmemiş ve bunlardan istifade etmemiş olması, Ziyâeddîn el-Makdisî'nin içinde bir ukde olarak kalmıştı. Bundan dolayı 605 yılı Zilhicce ayında (Haziran 1209) yeni bir şark seyahatine çıkmaya karar verdi.³⁶ Başlayan yolculuk Musul, Erbil ve Dakûka üzerinden Hemedan istikametine gerçekleşti. Yol güzergâhında Musul'da Abdülmuhsin b. Abdullah et-Tûsî el-Mavsîlî (ö. 622/1225), Erbil'de Abdüllâtîf b. Abdülkâhir es-Sühreverdî (ö. 610/1213), Dakûka'da da Ebû Abdillâh Muhammed b. Fazl b. Bahtiyâr el-Ba'kûbî (ö. 617/1220) ile görüşüp kendilerinden bazı cüzler okudu.³⁷ 606 yılı Safer ayında (Ağustos 1209), daha önceki seyahatinde de uğradığı Hemedan'a geldi. Burada kaldığı yaklaşık bir aylık süre zarfında ilk gelişinde görüşmediği Abdülber b. Hasen el-Hemedânî (ö. 624/1226), Ebû'l-İzz ez-Zehabî el-Hemedânî (ö. ?), Abdürrezzâk b. Muhammed b. Bahtiyâr el-Hemedânî (ö. ?) ve Fâtıma bint Ebî'l-'Alâ' Hasen el-Hemedâniyye (ö. ?) ile görüşerek kendilerinden bazı kitaplar okudu ve İsfahan'a gitmek üzere ayrıldı. 606 yılı Rebiulâhır ayında (Ekim 1209) İsfahan'a ulaştı. Bu ikinci gelişinde burada daha önce istifade edip yeniden görüştüğü bazı hocalarına ilave olarak Aîşe bint Muammer b. Fâhîr el-İsfahâniyye (ö. 607/1210), Esad b. Sa'îd b. Rûh el-İsfahânî (ö. 607/1210), Aynüşşems bint Ahmed es-Sekafiyye el-İsfahâniyye (ö. 610/1213), Dâvûd b. Muammer b. Abdülvâhid el-Kureşî el-İsfahânî (ö. 624/1226), Sa'îd b. Rûh es-Sâlihânî el-İsfahânî (ö. ?), Muhammed b. Ebî Tâhîr b. Gânim el-İsfahânî (ö. ?) ve başka birçok kimseden çeşitli kitaplar okudu.³⁸ İki yıl civarında kaldığı İsfahan'dan Nisâbur'a hareket etti ve 8 Şaban 608 (15 Ocak 1212) tarihinde buraya vardı. Nisâbur'da yaklaşık iki ay kaldı. Bu esnada Harrenâz olarak bilinen Zeyneb bint Abdurrahmân en-Nisâburiyye (ö. 615/1218), Müeyyed b. Muhammed et-Tûsî en-Nisâburî (ö. 617/1220), Kâsım b. Abdullah b. Ömer en-Nisâburî (ö. ?) ve Muhammed b. Nâsır el-Ensârî en-Nisâburî'nin (ö. 617/1220'den sonra) ders halkalarına katılarak kendilerinden

³⁴ Ziyâeddîn el-Makdisî, *Sebetü mesmû'ât*, s. 11 (neşredenin mukaddimesi).

³⁵ Muhammed Mutî', *el-Fethu'l-mübîn*, I, 565-582.

³⁶ İbn Tolun, *el-Kalâidü'l-cevheriyye*, I, 131.

³⁷ Hasnâ' Bekrî, *el-Hâfiz ez-Ziyâ*, s. 113. Burada görüştüğü diğer hocalarının isimlerini topluca görmek için bkz. Muhammed Mutî', *el-Fethu'l-mübîn*, III, 1705-1737.

³⁸ Ziyâeddîn el-Makdisî, *Sebetü mesmû'ât*, s. 49-50.

istifade etti.³⁹ 608 yılı Şevvâl ayında (Mart 1212) Merv'e gitmek üzere Nisâbur'dan ayrıldı ve aynı yılın Zilkâde ayı başında şehre vardı.⁴⁰ ez-Zehabî (ö. 748/1347), Ziyâeddîn el-Makdisî'nin Merv'de iki yıl kadar kaldığını belirtmektedir.⁴¹ O, burada kaldığı süre içerisinde birçok kimsenin ders halkasına katıldı. Ebû'l-Kâsım Zengî b. Vâsık el-Beyhakî (ö. 609/1212), Abdürrahîm b. Abdülkerîm es-Sem'ânî (ö. 617/1220), Muhammed b. Abdülkerîm es-Sem'ânî (ö. ?) ve Rûnâmec olarak bilinen Hasen b. Muhammed (ö. ?) bunlardan bir kaçıdır.⁴²

Merv'den sonra Herat'a geçen Ziyâeddîn el-Makdisî, 27 Safer 610 (18 Temmuz 1213) tarihinde girdiği ve bir yıla yakın kaldığı⁴³ şehirde Ebû Rûh 'Abdülmu'iz b. Muhammed es-Sâ'idi el-Herevî (ö. 618/1221), Abdülbâkî b. Abdülvâsî' el-Ezdi el-Herevî (ö. 618/1221), Muhammed b. Ali el-Hüseynî el-Herevî (ö. 618/1221), Muhammed b. Mahmûd eş-Şezeyân el-Hâtemî (ö. 618/1221) ile görüşüp kendilerinden hadis dinledi.⁴⁴ Burada bulunduğu dönemde rahatsızlandı ve uzun bir zaman ders halkalarına katılamadı.⁴⁵ Sağlığına kavuştuktan sonra artık seyahati sonlandırmaya karar verdi ve 611 yılı Muharrem ayında (Mayıs 1214) Herat'tan ayrılarak Nisâbur'a geçti. Altı ay kadar kaldığı Nisâbur'dan aynı yılın Ramazan ayında ayrıldı ve Zilkâde ayında Bağdat'a ulaştı. Bağdat'ta dört aya yakın bir zaman kaldı. 612 yılı Safer ayında (Haziran 1215) buradan ayrıldı ve Musul ile Harran'a uğrayarak 612 yılı Cemâziyelevvel'inde (Ağustos 1215) Dımaşk'a ulaştı.⁴⁶

Ziyâeddîn el-Makdisî'nin bu seyahatinin önemli yönlerinden biri, uğradığı yerlerde ilim meclislerine katılarak dinlemek yanında zaman zaman kendisinin de meclisler akdederek icâzetini aldığı bazı eserleri okutmuş olmasıdır.⁴⁷ Ancak o Herat'tan başlayan dönüş yolculuğu esnasında uğradığı yerlerde ilim meclislerine pek katılmamıştır. Bu durum onun yakalandığı hastalığının devam ettiğini ve bir an önce memleketine dönme düşüncesinde olduğunu göstermektedir.

³⁹ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XIV, 473; Hasnâ' Bekrî, *el-Hâfiz ez-Ziyâ*, s. 115-116.

⁴⁰ es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybeg (ö. 764/1362), *el-Vâfi bi'l-vefeyât* (nşr. Ahmed el-Arnâvut-Türki Mustafa), Beyrut 1420/2000, IV, 48. (Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*)

⁴¹ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XIV, 473.

⁴² Muhammed Mutî', *el-Fethu'l-mübîn*, III, 1638-1669.

⁴³ Ziyâeddîn el-Makdisî, *Sebetü mesmû'ât*, s. 50.

⁴⁴ Vefat tarihleri aynı yıla tekabül eden ilim ehli bu zevât söz konusu tarihte Herat'ı işgal eden Moğollar tarafından şehid edilmişlerdir. Bkz. Muhammed Mutî', *et-Tenvîh ve't-tebyîn*, s. 128-129.

⁴⁵ Ziyâeddîn el-Makdisî, *Sebetü mesmû'ât*, s. 72.

⁴⁶ Ziyâeddîn el-Makdisî, *Sebetü mesmû'ât*, s. 50; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, IV, 48.

⁴⁷ Hasnâ' Bekrî, *el-Hâfiz ez-Ziyâ*, s. 119.

3.5. Diğer Seyahatleri

612 (1215) yılında tamamladığı ikinci şark seyahatinden sonra Ziyâeddin el-Makdisî artık uzun süreli yolculuğa çıkmamış, ancak hac ibadeti ve ziyaret amaçlı kısa bazı seyahatler gerçekleştirmiştir. O gençliğinde,⁴⁸ 583-586 (1187-1190) yılları arasında ve 603 (1206) ile 604 (1207) yıllarında gittiği Kudüs'e sonradan 614 (1217) ve 625 (1227) yıllarında da gitmiş, bu esnada Kudüs civarında bulunan Nablus, Cemmâ'îl, Yâsûf ve Merdâ gibi yerlere de uğramıştır.⁴⁹ Bu yolculuklar esnasında Kudüs'te Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Mesûd el-Yemânî (ö. 619/1222) ve Ebû Ali Hasen b. Ahmed b. Yûsuf el-İveki (ö. 630/1232), Nablus'ta Ebû Hafs Ömer b. Yahyâ en-Nablusî (ö. 633/1235), Merdâ'da da Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî'l-Mekârim el-Makdisî el-Merdâvî (ö. 622/1225) ile görüşüp kendilerinden ilim aldığı bilinmektedir.⁵⁰ Bu arada bir hac seyahati de gerçekleştirmiştir. 619 yılı Şevval ayında (Kasım 1222) Şam hacılarıyla birlikte yola çıkan ve Busra yoluyla Medîne'ye, oradan da Mekke'ye ulaşan Ziyâeddin el-Makdisî hac görevini ifa etmesi yanında yolculuk esnasında Busrâ'da Ebû Süleyman Abdurrahmân b. Abdülganî el-Makdisî (ö. 643/1245), Mekke'de İbnü'l-Husarî diye bilinen Ebû'l-Fütûh Nasr b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 619/1222), Mina'da da Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Selâme el-Harrânî (ö. 646/1248) gibi âlimlerle görüşerek kendilerinden hadis dinlemiş⁵¹ ve 620 yılı Muharrem ayında (Şubat 1223) Dımaşk'a dönmüştür.⁵²

4. Cihâda Katılması

Ziyâeddin el-Makdisî özellikle gençlik yıllarında Haçlılara karşı yapılan bazı savaşlara katılmış, bunlardan bir kısmı dayıları Ebû Ömer Muhammed b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî (ö. 607/1210) ve Muvaffakuddin Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî (ö. 620/1223) ile birlikte Salâhaddîn-i Eyyûbî'nin (ö. 589/1193) kumandasında gerçekleşmiştir.⁵³ Kendisinin ifadesine göre o ve ailenin diğer ferdleri cihad yolculukları esnasında, konakladıkları yerlerde fırsat bulduklarında ders okuma işinin de sürdürmüşlerdir.⁵⁴

5. Aile Hayatı

Ziyâeddin el-Makdisî iki evlilik gerçekleştirmiştir. Bunlardan ilki 593 (1197) yılında, aileden olup ilmi ve takvasıyla bilinen Asiye bint Muhammed

⁴⁸ Ziyâeddin el-Makdisî, *Sebetü mesmû'ât*, s. 10 (neşredenin mukaddimesi).

⁴⁹ Muhammed Mutî', *el-Fethu'l-mübîn*, I, 36.

⁵⁰ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XIII, 571-572, 697.

⁵¹ Muhammed Mutî', *et-Tenvîh ve't-tebyîn*, s. 133-135.

⁵² Muhammed Mutî', *el-Fethu'l-mübîn*, I, 38.

⁵³ İbn Receb, *ez-Zeyl alâ Tabakâtil-Hanâbile*, I, 372.

⁵⁴ Ziyâeddin el-Makdisî, *Sebetü mesmû'ât*, s. 13-14 (neşredenin mukaddimesi); Muhammed Mutî', *el-Fethu'l-mübîn*, I, 31-32.

b. Halef el-Makdisiyye (ö. 633/1235) ile olmuş,⁵⁵ diğeri ise onun vefatından sonra yine aileden Âmine bint Hamza el-Makdisiyye (ö. 643/1245) ile gerçekleşmiştir.⁵⁶ Her iki evlilikten çocuk sahibi olduğuna dair bir bilgi bulunmamaktadır. Kaynaklarda tekrarlanan Ebû Abdullah şeklindeki künyesi kendisi tarafından değil, daha çok çevresi ve talebeleri tarafından kullanılmış ve yazılmıştır.⁵⁷

6. Vefatı

Ziyâeddîn el-Makdisî, henüz dinç olduğu ve tadrîs ve telif işine yoğun bir şekilde devam ettiği bir dönemde 643 yılı Cemâziyelâhîr ayında (Kasım 1245) 74 yaşında olduğu halde Dımaşk'ta vefat etti.⁵⁸ Ay ve yıl olarak vefat tarihi konusunda bir ihtilaf bulunmamakla birlikte vefat günü hakkında farklı bilgiler intikal etmiştir. Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1266) bu tarihi 17 Cemâziyelâhîr,⁵⁹ İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1392) ve ona tabi olan bazı müellifler⁶⁰ 18 Cemâziyelâhîr olarak tespit etmişler, buna karşılık ez-Zehabî (ö. 748/1347) biri 26 Cemâziyelâhîr,⁶¹ diğeri 28 Cemâziyelâhîr⁶² olmak üzere iki farklı tarih not etmiştir. Ancak Ebû Şâme'nin onun çağdaşı ve bu konuda bilgi veren en eski kaynak olduğu dikkate alınır, verdiği bilginin daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür. Buna göre Ziyâeddîn el-Makdisî, 17 Cemâziyelâhîr'a denk gelen Pazartesi günü vefat etmiş ve muhtemelen İbn Receb'in işaret ettiği gibi 18 Cemâziyelâhîr'da defnedilmiştir. Kabri, Dımaşk'ta Kâsiyûn dağı eteğinde bulunan ve dayıları Ebû Ömer Muhammed b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî (ö. 607/1210) ile Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî'nin (ö. 620/1223) de yattığı kabristanda onların yanında bir yerdedir.⁶³

⁵⁵ Münzirî, *et-Tekmile*, III, 404.

⁵⁶ Muhammed Mutî', *el-Fethu'l-mübîn*, I, 30.

⁵⁷ Hasnâ' Bekrî, *el-Hâfız ez-Ziyâ*, s. 86.

⁵⁸ Hasnâ' Bekrî, *el-Hâfız ez-Ziyâ*, s. 412-413.

⁵⁹ Ebû Şâme, Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâ'îl el-Makdisî (ö. 665/1266), *ez-Zeyl ale'r-ravzateyn - Terâcimü ricâli'l-karneyn es-sâdis ve's-sâbi'* (nşr. İzzet Attâr el-Hüseynî), Beyrut 1974, s. 177.

⁶⁰ İbn Receb, *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, II, 240.

⁶¹ ez-Zehabî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1347), *el-İber fî haberi men gaber* (nşr. Ebû Hâcer Muhammed Sa'îd b. Besyûni Zağlûl), Beyrut ts. (Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye), III, 248.

⁶² Zehabî, *Târîhu'l-İslâm*, XIV, 476; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, IV, 49.

⁶³ İbn Müflih, Burhânüddîn İbrâhim b. Muhammed ed-Dımaşkî (ö. 884/1479), *el-Maksadü'l-erşed fî zikri ashâbi'l-imâm Ahmed* (nşr. Abdurrahmân b. Süleyman el-Useymin), Kahire 1410/1990, II, 451 (İbn Müflih, *el-Maksadü'l-erşed*); Hasnâ' Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, s. 412-413.

Onun 26 veya 28 Cemâziyelâhir günü vefat ettiği ile 658 yılında (1259) Dımaşk'ı istilâ eden Moğollar tarafından şehîd edildiği şeklinde nakledilen bilgiler⁶⁴ isabetli bulunmamıştır.

B. Hadisçiliği

1. Hadis İlmindeki Yeri ve Değeri

Şam, Mısır, Irak, Cezîre, Hicaz, Kudüs ve doğu bölgelerinin belli başlı ilim merkezlerini dolaşıp Kur'ân, fıkıh, tarih, dil ve edebiyat ilimlerinde iyi bir noktaya gelen, ancak daha çok hadis ilmi ve ricali konusundaki derin bilgisiyle meşhur olan⁶⁵ Ziyâeddîn el-Makdisî 612 (1215) yılında kırk yaşını geçmiş olarak Dımaşk'a döndü ve artık yerleşik hayata geçti. İlmî yolculukları esnasında, bir kısmı yaşça kendisinden büyük, bir kısmı yaşıtı, bir kısmı ise küçük 500 civarında hocadan istifade ettiği nakledilmekte,⁶⁶ ancak bu sayının bütün hocalarını kapsamadığı anlaşılmaktadır.⁶⁷ Zira o nakilde bulunurken genellikle sünnet, sahâbe ve muhaddisler konusunda hassas davrandığı bilinen kimselerden yazmaya ve dinlemeye özen göstermiş, hassasiyet göstermeyen kimseleri terk etmiştir. İsfahan'da karşılaştığı İbn Dihye Ebû'l-Hattâb Ömer b. Hasen ed-Dânî'den (ö. 633/1235) bahsederken "tavrı hoşuma gitmiyordu, hadis âlimleri hakkında dili biraz uzundu" diyerek ondan hadis almadığını belirtmesi,⁶⁸ "müfrit bir Şii" olduğu gerekçesiyle Ebû'r-Rızâ Ahmed b. Târik el-Kerekî'den (ö. 592/1195) olduğu gibi⁶⁹ bid'at ehli kimselerden rivâyeti terk etmesi bunu göstermektedir.

Ziyâeddîn el-Makdisî, yaşadığı dönemin özellikle hadis âlimlerini en iyi tanıyanlardan biridir. O, gerek hocalarının ve gerekse döneminde yaşamış diğer pek çok şahsiyetin güvenilirlik açısından durumu hakkında önemli bilgiler aktarmış, sonradan gelenler onun verdiği bu bilgilerden hareketle birçok şahsiyeti daha yakından tanıma ve değerlendirmeye imkânı bulmuştur.⁷⁰ Muhammed

⁶⁴ İbn Tağrıberdî, Ebû'l-Mehâsin Yûsuf el-Atabekî (ö. 874/1469), *ed-Delîlû's-şâfi' ale'l-Menheli's-sâfi'* (nşr. Fehim Muhammed Şeltût), Kahire ts. (Mektebetü'l-Hancı), s. 650. Eserin nâşiri, burada 658 (1259) şeklinde kaydedilmiş olan vefat tarihini müdahale ile değiştirerek 643'e (1245) çevirmiş, ancak Moğollar tarafından şehîd edildiği şeklindeki bilgi aynen kaldığı için daha garip bir durum ortaya çıkmıştır. Zira Moğollar Dımaşk'a 658 yılından sonra gelmişlerdir. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XIII, 242 vd.

⁶⁵ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, IV, 49.

⁶⁶ Bir sayıma göre hocaları arasında 30 civarında hanım bulunmaktadır. Bkz. Muhammed Mutî, *et-Tenvih ve't-tebyîn*, s. 144-148.

⁶⁷ İbn Müflih, *el-Maksadü'l-ersed*, II, 450; İbn Receb, *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, II, 237. Hasnâ' Bekri, Ziyâeddîn el-Makdisî'nin hocalarının sayısını 548 olarak tespit etmiştir. Bkz. *ez-Ziyâ el-Makdisî*, s. 423-440.

⁶⁸ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XXII, 391.

⁶⁹ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XXI, 271.

⁷⁰ el-Hüseynî, İzzüddîn Ahmed b. Muhammed (ö. 695/1295), *Sılatü't-Tekmile li-vefeyâti'n-nakale* (nşr. Beşşâr Arvâd Ma'rûf), Beyrut 1428/2007, I, 143; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XXIII, 127-128.

Mutî' el-Hâfız, kendisine okunan ve kendisi tarafından dinlenen kitapların semâ' kayıtlarıyla ricâl kitaplarını tarayarak yaptığı araştırmada Ziyâeddîn el-Makdisî'nin 150'den fazla talebesinin ismini tespit etmiş,⁷¹ Hasnâ' Bekrî Ahmed Neccâr ise tespit ettiği ilâve isimlerle bu sayıyı 184'e ulaştırmıştır.⁷² Bir kısmı yaşıtı olan bu talebeler arasında İbn Nukta diye bilinen Ebû Bekr Muhammed b. Abdülganî el-Bağdâdî (ö. 629/1231), İbnü'l-Hâcib olarak anılan Ebû'l-Feth Ömer b. Muhammed ed-Dımaşkî (ö. 630/1232), Ebû Abdillâh Zekiyyüddîn Muhammed b. Yûsuf el-Birzâlî (ö. 636/1238), Ebû İshâk İbrâhim b. Muhammed b. Ezher es-Sarîfinî (ö. 641/1243), İbnü'n-Neccâr olarak şöhret yapan Ebû Abdillâh Muhammed b. Mahmûd el-Bağdâdî (ö. 643/1245), Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İsa el-Makdisî (ö. 643/1245), Ebû Muhammed Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî (ö. 705/1305) ve Kâdî Ebû'l-Fazl Süleyman b. Hamza el-Makdisî (ö. 715/1315) gibi devrin pek çok meşhur ismi bulunmaktadır.⁷³ Talebelerinden Takıyyüddîn Süleyman b. Hamza el-Makdisî (ö. 715/1315) kendisinden 1000 cüz okuduğunu söylemiştir.⁷⁴

Özellikle hadis ilminde zirve yapmış bir şahsiyet olması sebebiyle arkadaşları, talebeleri ve kendisinden sonra gelenler Ziyâeddîn el-Makdisî'den övgüyle bahsetmişlerdir. İlmî seyahatlerinden ve ders halkalarından arkadaşı olup kendisini çok yakından tanıyan İbnü'n-Neccâr Muhammed b. Mahmûd el-Bağdâdî (ö. 643/1245) onun hadis ilmindeki güvenilirliğine ve derecesine hâfız, mütkın, sebt, sadûk, nebîl, huccet gibi vasıflarla işaret ettikten sonra hayat anlayışı itibariyle vera' ve takvâ sahibi, âbid ve zâhid bir kişi olduğunu söylemiş, sonra da sözünü "gözüm onun gibisini görmedi" şeklinde tamamlayarak methetmiştir.⁷⁵ Yaşıtı ve aynı zamanda talebesi İbnü'l-Hâcib Ebû Amr Osman b. Ömer el-İsnâî (ö. 646/1249) ondan bahsederken "üstadımız Ziyâeddîn el-Makdisî zamanının üstadı idi"⁷⁶ der. Ebû'l-Muzaffer Yûsuf b. Hasen b. Bedr en-Nablusî (ö. 671/1272) ise onun hakkında "hadisin sahih olanı ve olmayanı konusunda müracaat edilen son kişi idi, gözüm onun gibisini görmedi"⁷⁷ demektedir. Sonradan gelenlerden Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mizzî (ö. 742/1341) ondan bahsederken "yaşadığı dönemde emsali yoktu"⁷⁸ der. İbn Abdülhâdî ed-Dımaşkî (ö. 744/1343) onu "Şam bölgesinin muhaddisi",⁷⁹ Şemseddîn ez-Zehebî (ö. 748/1347) "sünnetin üstadı"⁸⁰ ve "selef-i sâlihînden kalma

⁷¹ Muhammed Mutî', *et-Tenvîh ve't-tebyîn*, s. 284-297.

⁷² Hasnâ' Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, s. 458-466.

⁷³ İbn Müflih, *el-Maksadü'l-erşed*, II, 451; Muhammed Mutî', *el-Fethu'l-mübîn*, I, 52 vd.

⁷⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XIV, 475.

⁷⁵ İbn Abdülhâdî, *Tabakâtü ulemâi'l-hadis*, IV, 189.

⁷⁶ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XXIII, 129.

⁷⁷ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XXIII, 128-129.

⁷⁸ İbn Receb, *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, II, 238.

⁷⁹ İbn Abdülhâdî, *Tabakâtü ulemâi'l-hadis*, IV, 188.

⁸⁰ ez-Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1347), *Tezkiretü'l-huffâz* (nşr. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî), Beyrut ts., IV, 1405.

biri”⁸¹ İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1392) “asrının muhaddisi” ve “devrinin biricigi”⁸² Celâleddîn es-Süyûtî ise (ö. 911/1505) “hadis ilimlerinde son sözün sahibi”⁸³ ifadeleriyle övmektedir. Bunlar yanında Ziyâeddîn el-Makdisî ayrıca imam, muhaddis, hâfız, nâkîd, muhakkik, kudve, şeyhulislâm, şeyhussünne (sünnetin üstadı) ve şeyhu vaktihi (zamanının üstadı) gibi vasıflarla tanıtılmış ve övülmüştür.⁸⁴

2. Kurduğu Müesseseler

2.1. Dârulhadîs ez-Ziyâiyye

Ziyâeddîn el-Makdisî, kaynaklarda ismi Dârulhadîs ez-Ziyâiyye, Dârulhadîs ez-Ziyâiyye el-Muhammediyye, el-Medresetü’z-Ziyâiyye ve Dârussünne ez-Ziyâiyye olarak geçen⁸⁵ ve kısaca ez-Ziyâiyye olarak da bilinen bir Dârulhadîs kurmuştur.⁸⁶ Dımaşk’ta Kâsiyûn dağının eteğindeki Câmî‘u’l-Muzafferî’nin kapısının hemen karşısında,⁸⁷ babasından kendisine intikal eden bir arsa üzerine inşa edilmiş olan bu Dârulhadîs’in yapımına 602 (1205) yılında başlandıği anlaşılmaktadır.⁸⁸

Ziyâeddîn el-Makdisî, birinci şark seyahatini tamamlayıp söz konusu tarihte Dımaşk’a dönünce yerleşik hayata geçmeye karar vermiş ve bu Dârulhadîs’in temelini atarak inşaatına başlamıştır.⁸⁹ 603 (1206) yılına ait bir semâ’ kaydında hocası Ömer b. Taberzed el-Bağdâdî’den (ö. 607/1210) burada hadis dinlemiş olduğuna işaret edilmesi,⁹⁰ Dârulhadîs’in bir kısmının bu tarihte faaliyete geçtiğini göstermektedir. Ziyâeddîn el-Makdisî Dârulhadîs’in inşasını tamamen kendi imkânlarıyla gerçekleştirmiş, sadece malının ve kazancının helâl olduğuna inandığı ve güvendiği kimselerden yardım almış,⁹¹ inşaatında zaman zaman bizzat kendisi de talebeleriyle birlikte çalışmış,⁹² bundan dolayı tamamlanması uzun sürmüş ve ancak 620 (1223) yılında son şeklini alabilmiştir.⁹³

⁸¹ Zehebî, *A’lâmü’n-nübelâ*, XXIII, 126.

⁸² İbn Receb, *ez-Zeyl alâ Tabakâti’l-Hanâbile*, II, 236.

⁸³ es-Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr (ö. 911/1505), *Tabakâti’l-huffâz* (nşr. Heyet), Beyrut 1403/1983, s. 497.

⁸⁴ Zehebî, *A’lâmü’n-nübelâ*, XXIII, 126; Muhammed Mutî’, *el-Fethu’l-mübîn*, I, 35.

⁸⁵ İbn Tolun, *el-Kalâidü’l-cevheriyye*, I, 130.

⁸⁶ Muhammed Mutî’, *el-Fethu’l-mübîn*, I, 54.

⁸⁷ Safedî, *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, IV, 49; Nuaymî, *ed-Dâris*, II, 71.

⁸⁸ İbn Tolun, *el-Kalâidü’l-cevheriyye*, I, 132; Muhammed Mutî’, *et-Tenvîh ve’t-tebyîn*, s. 225.

⁸⁹ Muhammed Mutî’, *et-Tenvîh ve’t-tebyîn*, s. 105.

⁹⁰ Zâhiriyye, *Mecâmî’* nr. 116, vr. 50.

⁹¹ İbn Müflih, *el-Maksadü’l-erşed*, II, 451; Kütübî, *Fevâtü’l-Vefeyât*, III, 427.

⁹² Zehebî, *A’lâmü’n-nübelâ*, XXIII, 128.

⁹³ Muhammed Kürd Ali (ö. 1953), *Hıtâtü’ş-Şâm*, Dımaşk 1403/1983, VI, 97; Muhammed Mutî’ el-Hâfız, *Dârulhadîs ez-Ziyâiyye ve mektebetühâ bi-Sâlihiyyeti Dımaşk*, Dımaşk 1427/2006, s. 13. (Muhammed Mutî’, *Dârulhadîs ez-Ziyâiyye*)

Hadis yanında Kur'an ve fıkıh eğitimi de veren Dârulhadîs ez-Ziyâiyye'nin genişliği ve kapasitesi konusunda sınırlı bilgi intikal etmiştir. Ancak intikal eden dağınık bilgilerden buranın geniş bir yer olduğu anlaşılmaktadır. İki katlı olan yapının bahçesinde mescid, onun önünde kütüphane ve bir su kuyusu mevcuttur. Binada sıralanan odalarda, değişik yerlerden gelen talebeler barınır, mescitte de ders görürlerdi.⁹⁴

Dârulhadîs'in faaliyete geçmesiyle Ziyâeddîn el-Makdisî kitaplarını buranın kütüphanesine taşıdı ve burada talebeye ders okutmaya başladı. Resmî görev kabul etmedi. Çıktığı seyahatler dışında vakitlerinin tamamını burada telif, tadrîs ve ibadete ayırdı.⁹⁵ Dârulhadîs kısa sürede büyük bir şöhrete ulaştı ve Dımağ'a ilim maksadıyla gelen talebenin mutlaka uğradığı veya ders okumak için kaldığı yerlerden biri oldu.⁹⁶ Ziyâeddîn el-Makdisî'nin vefatından az bir zaman sonra 658 (1259) yılında Şam'a gerçekleşen Moğol saldırıları esnasında zarar gören Dârulhadîs, saldırıların bitmesinin ardından hemen toparlanmış ve eğitime devam edilmiştir.⁹⁷ Ancak 699 (1299) yılında Dımağ'ı istilâ eden İlhanlıların tahribatı çok büyüktü. Şehri ele geçiren İlhanlı hükümdarı Gazan Han'ın (ö. 703/1304) ordusu, Dârulhadîs'e sığınan halkı dışarıya çıkarmak için binayı yıkmış, kütüphaneyi de talan etmiştir.⁹⁸ Buna rağmen Dârulhadîs yeniden toparlanmış, eğitim sürmüştü ve birçok meşhur âlimin talebelik yaptığı, bir kısmının da sonradan ders okuttuğu bir mekân olma özelliğini korumuştur.⁹⁹ Dârulhadîs ez-Ziyâiyye'de Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî (ö. 682/1283), İbnü'l-Kemâl diye bilinen Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdürrahîm el-Makdisî (ö. 688/1289), Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdullah es-Sa'dî (ö. 703/1303), Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Abdülhâdî el-Makdisî (ö. 744/1343), Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrâhîm b. Abdullah el-Makdisî (ö. 748/1347), Ebû Hafs Ömer b. Sa'dullah b. Abdülehad el-Harrânî (ö. 749/1348), İbnü'z-Zemlekânî olarak bilinen Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdülvâhid el-Ensârî (ö. 762/1360), İbnü'l-Kabâkabî diye meşhur olan Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Merdâvî (ö. 826/1422), Ebû'l-Hasen

⁹⁴ İbn Tolun, *el-Kalâidü'l-cevheriyye*, I, 139-140; İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî (ö. 1089/1678), *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb* (nşr. Abdülkâdir el-Arnavut-Mahmûd el-Arnavut), Dımağ-Beyrut 1412/1991, VII, 389.

⁹⁵ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, IV, 48; Nuaymî, *ed-Dâris*, II, 72.

⁹⁶ Ziyâeddîn el-Makdisî, kendisi tarafından yaptırılan Dârulhadîs ez-Ziyâiyye'de ders okuttuğu gibi hemen karşısında bulunan Câmî'u'l-Hanâbile el-Muzafferî'de de zaman zaman ders okutmuştur. Burada tutulmuş semâ' kayıtlarında bunu açık olarak görmek mümkündür. Bkz. Muhammed Mutî' el-Hâfız, *Câmî'u'l-Hanâbile el-Muzafferî bi-Sâlihîyyeti Cebeli Kâsiyûn*, Beyrut 1423/2002, s. 176-182. (Muhammed Mutî', *Câmî'u'l-Hanâbile el-Muzafferî*)

⁹⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XIII, 242-248.

⁹⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XIV, 8-10; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XV, 713-716; Muhammed Mutî', *Câmî'u'l-Hanâbile el-Muzafferî*, s. 53-56.

⁹⁹ Nuaymî, *ed-Dâris*, II, 73. Muhammed Mutî' el-Hâfız, Ziyâeddîn el-Makdisî devrinden başlayarak *Dârulhadîs ez-Ziyâiyye*'de okunmuş olan birçok kitabın tutulmuş semâ' kayıtlarından örnekler yayınlamıştır. Bkz. *Dârulhadîs ez-Ziyâiyye*, s. 25-178.

Ali b. Süleyman el-Merdâvî (ö. 885/1480) ve İbn Tolun diye bilinen Şemsüddin Muhammed b. Ali ed-Dımaşkî (ö. 953/1546) gibi meşhurların ders okuttuğu bilinmektedir.¹⁰⁰ Muhammed Mutî‘ el-Hâfız, kaynaklardan ve semâ‘ kayıtlarından hareketle yaptığı araştırmada Dârulhadîs ez-Ziyâiyye’de ders vermiş 22 isim tespit etmiştir.¹⁰¹

Hicrî XII. (XVIII) asırda Dârulhadîs’in artık işlevini yitirdiği ve metrûk bir halde bulunduğu belirtilmiştir. İbn Kennân ed-Dımaşkî (ö. 1153/1740) Dımaşk’ı konu alan *el-Mürûcû’s-sündüsiyye* isimli eserinde bölgeyi tanıtırken, Dârulhadîs’in harap bir vaziyette olduğunu, eğitimin durduğunu ve mekânın bir takım işgalciler tarafından ev olarak kullanıldığını söylemektedir.¹⁰² Bu tarihte sadece kütüphanesi devam eden Dârulhadîs’in arazisi ve kalıntıları Câmî‘u’l-Muzafferî’nin kullanımına tahsis edilmiştir.¹⁰³

İbn Tolun ed-Dımaşkî’nin (ö. 953/1546) *el-Kalâidü’l-Cevheriyye* isimli eserini 1949 yılında neşre hazırlayan çağdaş Süriyeli âlim Muhammed Ahmed Dehman (ö. 1409/1988) düşüğü bir notta “Ben Dârulhadîs ez-Ziyâiyye’yi 12 sene önce yapı olarak ayakta gördüm. O Hanbelî Câmii’nin (Câmî‘u’l-Muzafferî) batı tarafında karşısında bir yerde idi. Bugün orası Dilâ’iyye olarak bilinmektedir”¹⁰⁴ şeklinde bir bilgi aktarmış ve Dârulhadîs’in 1935’li yıllarda ayakta kalan kısmını haber vermiştir. Bu kalıntılar günümüze de intikal etmiş, esas arazisi ise işgal edilmiş ve üzerine evler inşa edilmiştir.¹⁰⁵ Dükân, han ve arâzilerden oluştuğu söylenen¹⁰⁶ vakıf yerleri de aynı akıbete uğramış olmalıdır.

2.2. Dârulkütüb ez-Ziyâiyye

Dârulhadîs’in faaliyete geçmesinden sonra Ziyâeddin el-Makdisî, kaynaklarda Mektebetü Dârulhadîs ez-Ziyâiyye ve el-Mektebetü’z-Ziyâiyye isimleriyle de anılan Dârulkütüb ez-Ziyâiyye isimli kütüphaneyi oluşturmuştur. Dârulhadîs’in içinde yer alan kütüphanede başlangıçta sadece kendisinin kitapları

¹⁰⁰ Nuaymî, *ed-Dâris*, II, 74 vd.; İbn Tolun, *el-Kalâidü’l-cevheriyye*, I, 134 vd.

¹⁰¹ Muhammed Mutî‘, *Dârulhadîs ez-Ziyâiyye*, s. 17-18. Dârulhadîs’te kurulan ders halkalarına zaman zaman hanımlar da katılmış, semâ‘ kayıtlarına dayanarak yapılan bir araştırmada sadece hicrî 730-750 (1329-1349) yılları arasında vefat edenlerden Fâtüma bint Muhammed b. Cemil el-Makdisiyye (ö. 730/1329), Habîbe bint Abdurrahmân b. Ebû Bekr el-Makdisiyye (ö. 733/1332), Fâtüma bint Abdullah b. Ömer el-Makdisiyye (ö. 734/1333) ve Fâtüma bint İbrâhim b. Abdullah el-Makdisiyye’nin de (ö. 747/1346) aralarında bulunduğu yedi hanımın ismi tespit edilmiştir. Bkz. Muhammed Mutî‘, *a.g.e.*, s. 181-185.

¹⁰² İbn Kennân, Muhammed b. İshâ b. Mahmûd ed-Dımaşkî (ö. 1153/1740), *el-Mürûcû’s-sündüsiyye el-fesîha fî Telhîsi Târîhi’s-Sâlihîyye* (nşr. Muhammed Ahmed Dehman), Dımaşk 1366/1947, s. 39.

¹⁰³ Muhammed Mutî‘, *Dârulhadîs ez-Ziyâiyye*, s. 14.

¹⁰⁴ İbn Tolun, *el-Kalâidü’l-cevheriyye*, I, 139-140 (neşredenin dipnotu).

¹⁰⁵ Muhammed Mutî‘, *Dârulhadîs ez-Ziyâiyye*, s. 14.

¹⁰⁶ Nuaymî, *ed-Dâris*, II, 99; İbn Tolun, *el-Kalâidü’l-cevheriyye*, I, 139.

vardı.¹⁰⁷ O, o güne kadar gerçekleştirdiği ilmî seyahatleri esnasında gittiği yerlerde pek çok kitap okumuş,¹⁰⁸ satın alma yoluyla birçok kitaba sahip olmuş,¹⁰⁹ daha sonra bunları kütüphaneye vakfetmiş ve kütüphanenin temelini bunlarla atmıştır.¹¹⁰ İlerleyen zamanda eser istinsah etmeye ve satın almaya devam etmiş ve bu yolla kütüphaneyi zenginleştirmiştir.¹¹¹

Gün geçtikçe kitap sayısı artan ve kısa süre içerisinde şöhrete ulaşan kütüphaneye Ziyâeddîn el-Makdisî kitap bağıışı yapılması için çağırıda bulunmuş, kütüphaneye ilginin arttığını, ayrıca okuyucusunun ve araştırmacısının çoğaldığını gören Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî (ö. 620/1223), Bahâ Abdurrahmân b. İbrâhim b. Ahmed el-Makdisî (ö. 624/1226), Abdülazîz b. Abdülmelik el-Makdisî (ö. 634/1236), İbnü'l-Hâcib diye bilinen Ebû Amr Osman b. Ömer el-Mısri (ö. 646/1248), İbn Hâmil olarak bilinen Muhammed b. Abdülmün'im el-Harrânî (ö. 671/1272), İbnü'l-Buhârî diye meşhur olan Ziyâeddîn el-Makdisî'nin kardeşinin oğlu Ali b. Ahmed b. Abdülvâhid el-Makdisî (ö. 690/1291) ve Ali b. Mesûd el-Mavsilî el-Halebî (ö. 704/1304) gibi birçok kimse kendi şahsî kitaplarını buraya vakfetmişlerdir.¹¹²

Bir kısmı akrabalarından, hocalarından ve talebelerinden, bir kısmı da kendisiyle ilgisi bulunmayan bu kimselerin gerek hayatında ve gerekse vefatından sonra kitaplarını bağışlamalarıyla kitap sayısı hayli artan kütüphane, özellikle hadis eserleri açısından zengin bir muhtevaya sahipti.¹¹³ Kütüphanede hicri III. (IX) ve IV. (X) asırlarda telif ve istinsah edilmiş birçok eser mevcuttu.¹¹⁴ Kitaplar arasında Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) 266 (879) istinsah tarihli *Mesâilü'l-İmâm Ahmed*'i ve en-Nesâî'nin (ö. 303/915) 355 (965) istinsah tarihli *es-Sünen*'inin nüshaları yanında, dört mezhep imamının kendi el yazılarıyla yazılmış eserlerinin, ayrıca Tevrat ve İncil nüshalarının varlığından da bahsedilmektedir.¹¹⁵

¹⁰⁷ İbn Tolun, *el-Kalâidü'l-cevheriyye*, I, 131.

¹⁰⁸ Bugün Dârulkütüb ez-Zâhiriyye'de korunan ve Dârulkütüb ez-Ziyâiyye'nin kitaplarını da bünyesinde bulunduran Mektebetü'l-Ömeriyye'nin fihristi üzerinde yapılan bir araştırmaya göre, kütüphanede Ziyâeddîn el-Makdisî'nin hattıyla kaleme alınmış bir kısmı kendi kitapları, bir kısmı da istinsahı olan 60 kûsür yazma tespit edilmiştir. Bkz. Hasnâ Bekri, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, s. 391.

¹⁰⁹ Muhammed Mutî', *et-Tenvîh ve't-tebyîn*, s. 65-66.

¹¹⁰ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XIV, 473; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XIII, 181; İbn Tolun, *el-Kalâidü'l-cevheriyye*, I, 131.

¹¹¹ Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, III, 427.

¹¹² Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, IV, 49; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XIV, 475; İbn Tolun, *el-Kalâidü'l-cevheriyye*, I, 132.

¹¹³ Kütüphanenin oluşturulmasından önce vefat eden Abdülganî b. Abdülvâhid el-Makdisî'nin (600/1203) zengin muhtevaya sahip kütüphanesi de sonradan buraya intikal etmiştir. Bkz. İbn Tolun, *el-Kalâidü'l-cevheriyye*, I, 132.

¹¹⁴ Esmâ el-Himsî, *el-Medresetü'z-Zâhiriyye*, Dimaşk 1967, s. 85; Muhammed Mutî', *et-Tenvîh ve't-tebyîn*, s. 247.

¹¹⁵ İbn Tolun, *el-Kalâidü'l-cevheriyye*, I, 138; Muhammed Mutî', *et-Tenvîh ve't-tebyîn*, s. 247.

Telif hayatına başladığı andan itibaren vefat tarihi olan 643 (1245) yılına kadar geçen zaman diliminde kaleme aldığı 150'nin üzerindeki eserini de muhtevasında bulunduran kütüphane, gerek Ziyâeddîn el-Makdisî'nin hayatında ve gerekse vefatından sonra çok kimsenin kaynak bulmak ve okumak için müracaat edip istifade ettiği bir mekân olmuş, ancak ilerleyen zamanda birçok olumsuzluk da yaşamış, bu esnada kitapları bazen eksilmiş bazen çoğalmıştır. Kütüphane ilk olarak hicri 658 (1259) yılında Moğolların Dımaşk'a saldırısı esnasında zarar görmüş,¹¹⁶ ancak en büyük tahribatı 699 (1299) tarihinde İlhanlı hükümdarı Gazan Han'ın (ö. 703/1304) Dımaşk'ı ele geçirdiği günlerde yaşamıştır.¹¹⁷ Saldırlardan korunmak için binaya sığınan halka karşı harekete geçen İlhanlı ordusu Dârulhadîs'i tahrip etmiş, bu esnada kütüphanedeki kitapların bir kısmı yağmalanarak çarşı-pazarda yok pahasına satılmıştır.¹¹⁸ ez-Zehabî (ö. 748/1347), buna rağmen kütüphanenin bir müddet sonra toparlandığını ve yeniden ilim ehlinin ve talebenin istifade ettiği bir mekân olmaya devam ettiğini haber vermektedir.¹¹⁹ Moğol istilâsından yaklaşık bir asır sonra 803 (1400) yılında Dımaşk'ı istilâ eden Timur'un (ö. 808/1405) ordusunun da kütüphaneye ve kitaplara büyük zarar verdiği belirtilmiştir.¹²⁰

Dârulkütüb ez-Ziyâiyye özellikle Zügnüş diye bilinen Ahmed b. Muhammed eş-Şîrâzî (ö. 771/1369), Ömer b. Abdullah es-Sa'dî el-Makdisî (ö. 781/1379) ve Muhibbû's-Sâmit diye meşhur olan Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah es-Sa'dî el-Makdisî (ö. 789/1387) gibi kimselerin burada görev yaptıkları dönemlerde güzel bir şekilde korunarak istifadeye açık tutulmuş, ancak zaman içinde ödünce verilen bazı kitaplar görevlilerin ihmalkâr davranıp takip etmemeleri sonucunda geri gelmemiş,¹²¹ bir kısmı ise çeşitli yollarla özel bazı şahısların kitaplıklarına intikal etmiştir.¹²² Bu kitapların bir kısmı sonradan araştırılıp yerleri tespit edilmiş ve kütüphaneye iadesi sağlanmıştır. İbn Tolun ed-Dımaşkî (ö. 953/1546) hicri X. (XVII) asrın başında vefat eden ve kütüphanenin hâfiz-ı kütüplüğünü yapan hocası İbnü'l-Mibred diye meşhur Cemâleddin

¹¹⁶ el-Yûnîni, Ebû'l-Feth Mûsâ b. Muhammed (ö. 726/1326), *Zeylû Mir'âti'z-zamân*, Haydarabâd 1374/1954, I, 351 vd.

¹¹⁷ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XV, 713-716; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, IV, 49.

¹¹⁸ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XIV, 8-10; Hasnâ' Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, s. 398-399.

¹¹⁹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XIV, 475.

¹²⁰ Muhammed Mutî', *el-Fethu'l-mübîn*, I, 56.

¹²¹ Dârulkütüb ez-Ziyâiyye'nin kitaplarından İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448) birkaç yük kitap götürmüş, İbn Nâsiruddîn diye bilinen Şemsüddîn Muhammed b. Abdullah ed-Dımaşkî (ö. 842/1438), İbnü'l-Haydarî olarak şöhret yapan Kutbüddîn Muhammed b. Muhammed ez-Zebidî (ö. 894/1488) ve İbn Züreyk olarak tanınan Kâdî Nâsiruddîn Muhammed b. Ebû Bekr el-Makdisî de (ö. 900/1494) ihtiyaç duydukları kitapları alıp götürmüşlerdir. Bu konuda bkz. İbn Tolun, *el-Kalâidü'l-cevheriyye*, I, 138.

¹²² Muhammed Mutî', *et-Tenvîh ve't-tebyîn*, s. 256-257.

Yûsuf b. Hasen b. Abdülhâdî es-Sâlihî' den (ö. 909/1503) nakil ile kütüphanede 2000 civarında eser bulunduğunu bildirmektedir.¹²³

Hicrî XI. (XVII) yüzyılda Dârulhadîs'te eğitim tamamen durmuş, bina ve arazisi işgale uğramış, ancak kütüphane varlığını ve işlevini sürdürmeye devam etmiştir. Hicrî 1270'li yıllarda (1853) kitapların daha iyi korunması amacıyla kütüphane Dârulhadîs el-Ömeriyye kütüphanesine nakledilmiş, buranın gerek güvenlik ve gerekse fizikî şartlar açısından yetersiz kalması üzerine de Dârul-kütüb ez-Zâhiriyye'ye taşınmıştır.¹²⁴ Dârulkütüb ez-Ziyâiyye'nin günümüze ulaşan kitaplarının tamamına yakını bugün burada korunmaktadır.¹²⁵

C. Eserleri

Büyük bir kısmı hadîse dair olmakla birlikte konuları itibariyle çeşitlilik gösteren Ziyâeddîn el-Makdisî'nin eserlerinin sayısı konusunda farklı bilgiler intikal etmiştir. ez-Zehabî (ö. 748/1347) onun 15,¹²⁶ İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1392) 36,¹²⁷ İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448) ise 23 kitabının ismini zikretmiştir.¹²⁸ Bugün Dârulkütüb ez-Ziyâiyye'nin eserlerinin de korunduğu Zâhiriyye kütüphanesinin hadîse dair eserlerinin fihristini hazırlayan Nâsiruddîn el-Elbânî (ö. 1420/1999) onun bir kısmı kitap, bir kısmı da cüz olan 65 telifine işaret etmiştir.¹²⁹ Ziyâeddîn el-Makdisî ve hadîs ilmindeki yeri konusu üzerinde çalışan Hasnâ' Bekrî Ahmed Neccâr yaptığı araştırmada onun 16'sı matbû, 57'si yazma, 50'si de mechûl 123 eserini tespit etmiş, ancak bunların

¹²³ İbn Tolun, *el-Kalâidü'l-cevheriyye*, I, 140. İbnü'l-Mibred'in, kütüphanede görev yaptığı dönemde mevcut eserlerin bir fihristini yaptığı bilinmekte, son zamanlarda yazma nüshası tespit edilip yayımlanan (*Fihristü'l-kütüb el-mevkûfe*, nşr. Muhammed Hâlid el-Harse, Dimaşk 1417/1996) bu fihristten, o dönemde kütüphanede çoğu cüzlerden ibaret 2645 parça eserin bulunduğu görülmektedir. Bkz. Muhammed Mutî, *Dârulhadîs ez-Ziyâiyye*, s. 273.

¹²⁴ İbn Tolun, *el-Kalâidü'l-cevheriyye*, I, 138 (neşredene ait 2 no.lu dipnot). Son zamanlarda yapılan bazı çalışmalarda Dârulkütüb ez-Ziyâiyye'ye ait kitapların Mektebetü Dârulhadîs el-Ömeriyye'ye nisbet edildiği ve hataya düşüldüğü görülmektedir. Dârulkütüb ez-Ziyâiyye fizikî şartlar ve güvenlik açısından yetersiz kaldıktan sonra kitapları Mektebetü Dârulhadîs el-Ömeriyye'ye intikal etmiş, intikal esnasında kitaplara bu kütüphanenin mührü vurulmuş ve buranın kitabı olarak değerlendirilmiştir. Ancak kitaplar incelendiğinde Dârulkütüb ez-Ziyâiyye'ye ait kitapların hepsinde ez-Ziyâiyye vakfının kaydı bulunduğu da görülmektedir. Bu konuda bkz. Muhammed Mutî, *et-Tenvih ve't-tebyin*, s. 248.

¹²⁵ Hasnâ' Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, s. 398.

¹²⁶ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XXIII, 128.

¹²⁷ İbn Receb, *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, II, 238-239.

¹²⁸ İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali (ö. 852/1448) *el-Mu'cemü'l-müesses li'l-mu'cemi'l-müfehres* (nşr. Yûsuf Abdurrahmân el-Mar'aşlı), Beyrut 1415/1994, II, 431. (İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müesses*)

¹²⁹ el-Elbânî, Nâsiruddîn (ö. 1420/1999), *Fihristü mahtûtâti Dârulkütübîz-Zâhiriyye - el-Müntehab min mahtûtâti'l-hadîs*, (nşr. Meşhûr Hasan Âlü Selmân), Riyad, 1422/2001, s. 440-456. (Elbânî, *el-Müntehab min mahtûtâti'l-hadîs*)

daha fazla olması gerektiğine işaret etmiştir.¹³⁰ Ziyâeddîn el-Makdisî'nin hayatını ve eserlerini müstakil bir çalışmada ele alan Muhammed Mutî el-Hâfîz'in araştırmalarında bu sayı 140'ı geçmektedir.¹³¹ Müellifin *es-Sünen ve'l-ahkâm* isimli eserini neşre hazırlayan Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ukâşe ise kaleme aldığı mukaddimede tespit ettiği yeni eserlerle bu sayıyı 152'ye çıkarmıştır.¹³² Bu eserlerden günümüze ulaşanların büyük bir kısmı müellif nüshası olarak Dımaşk'ta Zâhiriyye kütüphanesinde bulunmaktadır.

Ziyâeddîn el-Makdisî'nin farklı konularda telif edilmiş olan eserlerini şöylece tasnif etmek mümkündür:

Kur'ân

1. *Fezâilü'l-Kur'âni'l-Azîm*¹³³
2. *İhtisâsü'l-Kur'ân bi'avdihî ile'rahîmi'r-rahmân*¹³⁴

Hadis ve Hadis Ricâli

1. *el-Ehâdisü'l-muhtâra*¹³⁵
2. *es-Sünen ve'l-ahkâm ani'l-Mustafâ aleyhi efdalü's-salâti ve's-selâm*¹³⁶
3. *en-Nehyü an sebbi'l-ashâb vemâ fihî mine'l-ismi ve'l-ikâb*¹³⁷
4. *Fezâilü'l-a'mâl*¹³⁸

¹³⁰ Hasnâ' Bekri, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, s. 150 vd.

¹³¹ Muhammed Mutî, *et-Tenvîh ve't-tebyîn*, s. 312-353.

¹³² Ziyâeddîn el-Makdisî (ö. 643/1245), *es-Sünen ve'l-ahkâm ani'l-Mustafâ aleyhi efdalü's-salâti ve's-selâm* (nşr. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ukkâşe), Cidde 1425/2004, I, 71-117 (neşredenin mukaddimesi). (Ziyâeddîn el-Makdisî, *es-Sünen ve'l-ahkâm*)

¹³³ Kur'ân'ın fazileti, onu öğrenmenin ve öğretmenin sevabı, doğru ve güzel okumanın önemi ve bazı sûrelerin fazileti gibi konuları ihtiva eden eser, Salâh b. Âyid eş-Şellâhî tarafından neşre hazırlanmış ve yayınlanmıştır (Beyrut 1421/2000).

¹³⁴ Kur'ân-ı Kerîm'in Cenâb-ı Hak tarafından gönderildiğini inkâr eden bazı kimselere cevap vermek üzere kaleme alınmış bir risale olup neşedilmiştir (nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey', Riyad 1409/1989).

¹³⁵ Ziyâeddîn el-Makdisî'nin en önemli ve hacimli eseridir. İleride detaylı olarak ele alınacak ve tanıtılacaktır.

¹³⁶ Kısaça *el-Ahkâm* olarak da bilinen ve Ziyâeddîn el-Makdisî tarafından tamamlanamamış olan eser, ahkâma dair 6397 rivâyet ihtiva etmektedir. Müellife ait nüshası esas alınarak Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ukâşe tarafından tahkik edilmiş ve altı cilt halinde neşredilmiştir (Cidde 1425/2004).

¹³⁷ Sahâbe hakkında saygısızca söz söyleyen ve bunları yayan kimselere cevap vermek, ayrıca bu davranışa terettüp eden günah ve cezaya işaret etmek üzere kaleme alınmış bir eserdir. Muhyiddin Necib (Kuveyt-Beyrut 1413/1992), Muhammed Ahmed Âşûr-Cemâl Abdülmün'im el-Kûmî (Kahire 1994; Beyrut 1994) ve Abdurrahmân b. Abdullah et-Türkî tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir (Beyrut 1415/1994; Kahire 2009).

¹³⁸ Abdest ve namazdan başlayarak ibadetlerin daha sonra da zikirlerin faziletine dair 778 rivâyeti senetsiz olarak ihtiva eden eser birçok defa yayınlanmıştır (nşr. Ali Rahmî, Kahire 1970(?); Kahire 1404/1984; nşr. Âmir Ahmed Haydar, Beyrut 1405/1985; nşr. Mecdî es-Seyyid

5. *el-Udde li'l-kerbi ve'ş-şidde*¹³⁹
6. *el-Emru bi't-tibâ'i's-sünen ve'ctinâbi'l-bida*¹⁴⁰
7. *Fazlu'l-hadîs ve ehlüh*¹⁴¹
8. *Kitâbü'l-îmân ve mebânî'l-İslâm*¹⁴²
9. *Kitâbü'l-ilm*¹⁴³
10. *Sıfatü'n-nebi ve cemîlü ahlâkîhi ve edebîhi*¹⁴⁴
11. *Sıfatü'l-cenne*¹⁴⁵
12. *el-Emrâz ve'l-keffârât ve't-tıb ve'r-rukayyât*¹⁴⁶
13. *en-Nasîha*¹⁴⁷
14. *Zikru'l-Müsâfaha*¹⁴⁸
15. *Risâle fî hükmi sıyâmi yevmi'ş-şekk*¹⁴⁹

İbrâhim, Riyad 1407/1987; nşr. Gassân İsâ Muhammed Hermas, Beyrut 1407/1987; Beyrut 1988; nşr. Ahmed Ubeyd ed-Di'âs, Beyrut 1413/1993).

¹³⁹ Üzüntülü ve sıkıntılı zamanlarda okunacak dualarla ilgili 60 rivâyet içeren bir eser olup basılmıştır (nşr. Yasir b. İbrâhim b. Muhammed, Kahire 1414/1994).

¹⁴⁰ Bid'at olarak değerlendirilen bazı konulara dikkat çekmek, bunların yerine sünnete dayanan davranışlara yönlendirmek amacıyla kaleme alınmış, *İttibâ'u's-sünen ve'ctinâbi'l-bida* ismiyle de baskıları yapılmıştır (nşr. Muhammed Bedreddin el-Kahveci, Dimaşk 1407/1987; nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamid el-Halebî, Demmâm 1409/1988).

¹⁴¹ Hadis ilmi ve muhaddislerin faziletinden bahseden eserin birkaç varaklık kısmı müellif hattıyla günümüze ulaşmıştır (Zâhiriyye, Mecâmî' nr. 107, vr. 140-146).

¹⁴² İman ve İslâm konularına dair hadislerin derlendiği bir eser olup yazma bir nüshası müellif hattıyla Zâhiriyye kütüphanesinde bulunmaktadır (Mecâmî' nr. 21, vr. 56-60).

¹⁴³ İlmin önemi, fazileti ve buna teşvik eden bazı hadislerden oluşan bu eserin bir varaklık bir kısmı müellif hattıyla Zâhiriyye kütüphanesindedir (Mecâmî' nr. 21, vr. 60).

¹⁴⁴ Hz. Peygamber'in şemâilî ile ilgili olan bu risale senetleriyle beraber sekiz rivâyet içermektedir. Ahmed Fevâz Zemerlî tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1425/2004).

¹⁴⁵ Cennet ve nimetleri konusunda 212 rivâyet ihtiva eden bu eser günümüze ulaşmış ve neşredilmiştir (nşr. Sabri b. Selâme Şâhin, Riyad 1423/2002).

¹⁴⁶ Tıbb-ı Nebevî ile ilgili 91 rivâyet içeren bu eser Mecdi Fethî es-Seyyid tarafından *et-Tıbbü'n-Nebevî* (Tanta 1409/1989), Ebû İshâk el-Huveynî tarafından *el-Emrâz ve'l-keffârât ve't-tıb ve'r-rukayyât* (Kahire 1415; 1420/1999), Muhammed Hasan Muhammed İsmâil tarafından da *et-Tıb ve'r-rukayyât ve'l-emrâz ve'l-keffârât mine'l-hadîsi'n-nebeviyyi'ş-şerîf* adıyla neşredilmiştir (Beyrut 1424/2003).

¹⁴⁷ Ziyâeddîn el-Makdisî'nin yaşadığı dönemde Cezire ve Dimaşk'ı Eyyübiler adına yöneten, ancak dinî ve ahlâkî konularda pek hassas davranmayan el-Melikü'l-Eşref lakaplı Ebu'l-Feth Mûsâ b. Ebû Bekr el-Eyyübî'ye (ö. 635/1237) tavsiyelerde bulunmak amacıyla kaleme alınmış bir risâledir. Altı âyet ve yirmi yedi hadis ihtiva eden bu risâle *Nasihatü'l-Melikü'l-Eşref* ismiyle yayınlanmıştır (nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamid el-Halebî, *Mecelletü'l-Hikme*, 3, Manchester-Britanya 1415/1994, s. 215-247).

¹⁴⁸ Tokalaşma konusunda 15 rivâyet ihtiva eden bir cüz olup yayınlanmıştır (nşr. Amr Abdül-mün'im Süleym, Tanta 1424/2003).

¹⁴⁹ Ramazan'ın başlangıcında görülen yevm-i şekk'te oruç tutmanın hükmü hakkında olup neşredilmiştir (Dimaşk 1963).

16. *Zikru tahrîmi'l-müskir*¹⁵⁰
17. *Sebetü's-semâ*¹⁵¹
18. *Meşâyihu'l-icâze*¹⁵²
19. *Cüz'ün fi'z-zebbi ani'l-Îmâm et-Taberânî*¹⁵³
20. *Cüz'ün fihi hadîsü'l-kulleteyn bi-cemi'i turukihî's-sâbiti*¹⁵⁴
21. *Cüz'ün fihi'r-ruvâtü an Ebi'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc en-Nisâburî*¹⁵⁵
22. *Ehâdisü Ebî Abdurrahmân Abdullah b. Yezîd el-Mukrî mimmâ vâfeka rivâyete'l-Îmâm Ahmed*¹⁵⁶
23. *Cüz'ün fihi zikru salâti'l-Mustafa sallallahü aleyhi ve sellem halfe Ebî Bekr es-Siddîk*¹⁵⁷
24. *Hamsetü ehâdîse müselselât*¹⁵⁸

¹⁵⁰ *Zemmü'l-müskir* adıyla da bilinen bu eser içkinin haramlığına, zararlarına ve içenin cezasına dair rivâyetleri içermekte, yazma bir nüshası İrlanda-Dublin'de bulunmaktadır (Chester Beatty nr. 3854, vr. 47-49).

¹⁵¹ Ziyâeddîn el-Makdisî'nin ilmî seyahatlerinden, bu seyahatler esnasında istifade ettiği ve icâzet aldığı hocalarından, okuduğu kitaplardan ve beraberinde derslere iştirak eden arkadaşlarından bahsettiği bir eseridir. Tamamlanmadığı anlaşılan bu eserin günümüze ulaşan kısmı *Sebetü mesmû'âti'l-îmâm el-Hâfız Ziyâüddin Muhammed b. Abdülvâhid el-Makdisî* adıyla neşredilmiştir (nşr. Muhammed Mutî' el-Hâfız, Beyrut 1420/1999).

¹⁵² Ziyâeddîn el-Makdisî'nin, icâzet aldığı hocalarını konu ettiği bir eseridir. Eserin sadece üçüncü cüzü müellif hattıyla günümüze ulaşmıştır (Zâhiriyye, Mecâmî' nr. 46, vr. 265-276).

¹⁵³ Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî'nin (ö. 360/970) cerhi konusunda ortaya atılan bazı iddialara karşı onu müdâfaa etmek üzere kaleme alınmış muhtasar bir risâle olup neşredilmiştir (nşr. Nizâm b. Muhammed Sâlih Ya'kûbî, Beyrut 1430/2009, *Silsiletü likâi'l-aşri'l-evâhir bi'l-Mescidi'l-Haram* içinde, XI, 132. risâle).

¹⁵⁴ Kulleteyn olarak bilinen ve bazı âlimler tarafından delil olmaya elverişli olmadığı belirtilen müşur hadisin bütün tariklerini bir araya getirmek suretiyle müdâfaa eden bir cüz olup neşredilmiştir (nşr. Halid b. Hâyif b. Ureyc el-Matîrî, Beyrut 1433/2012; nşr. Yûsuf b. Muhammed Mervan el-Özbekî, Beyrut 1433/2012).

¹⁵⁵ Ziyâeddîn el-Makdisî bu cüzde kendisinden başlayarak Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî'ye (ö. 261/874) ve onun tarikıyla da Hz. Peygamber'e ulaşan on farklı isnadı zikretmiş ve Müslim ile olan güçlü bağına işaret etmiştir. Cüz, Ebû Yahyâ Abdullah el-Künderî tarafından tahkik edilmiş ve ez-Zehabî'nin (ö. 748/1347) *Tercemetü'l-Îmâm Müslim ve ruvâtü Sahîhihi* isimli eseriyile birlikte neşredilmiştir (Beyrut 1416/1996).

¹⁵⁶ Kaynaklarda kısaca *Cüz'ü muvâfakâti Abdillâh b. Yezîd el-Mukrî'* olarak da geçen ve Abdullah b. Yezîd el-Mukrî'nin (ö. 213/828) rivâyetlerinden altmış dokuz adedini ihtiva eden bir cüz olup Âmir Hasan Sabri tarafından başkalarına ait birkaç cüzle birlikte neşredilmiştir (Beyrut 1418/1998).

¹⁵⁷ Peygamber Efendimizin Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) peşinde namaz kıldığına dair rivâyetlerin derlendiği bir cüz olup yayınlanmıştır (nşr. Nizâm Muhammed Sâlih Ya'kubî, Beyrut 1432/2011, *Silsiletü likâi'l-aşri'levâhir bi'l-Mescidi'l-Haram* içinde, XI, 150. risâle).

¹⁵⁸ Beş müselsel hadisi senetleriyle birlikte ihtiva eden bir cüz olup neşredilmiştir (nşr. Muhammed Mutî' el-Hâfız, Beyrut ts. Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye).

25. *er-Ruvâtü'l-erbeate aşer*¹⁵⁹
26. *Cüz'ün fîhi ehâdisü avâlin ve hikâyât ve eş'âr*¹⁶⁰
27. *Muvâfakâtü'l-Eimmeti'l-hamse*¹⁶¹
28. *Avâlî'l-esânîd*¹⁶²

Siyer ve Tarih

1. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*¹⁶³
2. *Min menâkıbi Ca'fer b. Ebî Tâlib*¹⁶⁴
3. *Min menâkıbi Abdullah b. Ca'fer b. Ebî Tâlib*¹⁶⁵
4. *Fezâilü'ş-Şâm*¹⁶⁶
5. *Menâkıbü'ş-şeyh Ebî Ömer el-Makdisî*¹⁶⁷

¹⁵⁹ Buhârî, Müslim ve başka âlimlerin hocaları arasında bulunan ve Ziyâeddîn el-Makdisî'nin de kendilerine kadar ulaşan senedi bulunan Abdullah isimli ondört râviyi konu eden bir cüz olup yazma nüshası Zâhiriyye kütühanesinde bulunmaktadır (Mecâmî' nr. 106, vr. 110-135).

¹⁶⁰ Müellife âli isnatla ulaşan bazı hadisler ihtiva eden bir cüz olup sonuna hikâye ve şiirler eklenmiştir (nşr. Muhammed b. Nâsir el-Acemî, Beyrut 1430/2009, *Silsiletü'lîkâil-âşri'levâhir bi'l-Mescidi'l-Haram* içinde, XI, 130. risâle).

¹⁶¹ Buhârî, Müslim, Tirmizî, Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin bir hocadan rivâyet etmede ittifak ettikleri sekiz hadisin müellife ulaşan âli senetlerini ihtiva eder. Muhammed Mutî' el-Hâfız tarafından tahkik edilmiş ve *et-Tenvîh ve't-tebyîn* isimli telif eseriyle birlikte neşredilmiştir (Beyrut 1999).

¹⁶² Ziyâeddîn el-Makdisî bu eserinde, Hz. Peygamber'le arasında uzun zaman bulunmasına rağmen kendisine sadece yedi râvîlik âli isnadla ulaşan hadisleri derlemiştir. 14 sahâbiden 52 rivâyet içeren bu eser yayınlanmıştır (nşr. Muhammed Mutî' el-Hâfız, Dımaşk 1428/2008).

¹⁶³ Hz. Peygamber'in hayatını ve diğer peygamberlere olan üstünlüğünü konu alan eserden yazma bazı kısımlar günümüze intikal etmiştir (Zâhiriyye, Mecâmî' nr. 85, vr. 265-272; Mecâmî' nr. 110, vr. 204-213).

¹⁶⁴ Önemli sahâbilerden olup Ca'fer et-Tayyâr olarak da bilinen Mûte savaşının (8/629) şehid kumandanı Ca'fer b. Ebî Tâlib'in faziletini konu alan 17 rivâyet ihtiva etmektedir. Muhammed Hasan Âl-i Yâsin tarafından neşre hazırlanarak basılmıştır (Bağdad 1389/1969).

¹⁶⁵ Ca'fer b. Ebî Tâlib'in oğlu olup Habeşistan hicretleri esnasında burada doğan cömertliği ile meşhur genç sahâbi Abdullah'ın fazileti ile ilgili dört rivâyet ihtiva eden bir cüzdür. Eksik olduğu anlaşılan bu cüz, müellife ait *el-Müntekâ min ahhâri'l-Esma'*'yi yayınlayan Muhammed Mutî' el-Hâfız tarafından neşre hazırlanarak aynı eserin sonunda basılmıştır (Dımaşk 1987, s. 162-167).

¹⁶⁶ Haçlıların Şam ve Filistin bölgeleri ile Kudüs şehri ele geçirdikleri dönemde bölgenin fazileti ve müslümanlar açısından önemine vurgu yapmak için kaleme alınmıştır. İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1448) *Müntekâ min fezâilü'ş-Şâm* adıyla işaret ettiği ve daha önce bu konuda yazılan bir kitaptan seçmeler yapılarak derlendiği anlaşılan bu eser üç cüzden oluşmaktadır. Birinci cüzü Dımaşk, ikinci cüzü Kudüs, üçüncü cüzü de Şam ve Filistin bölgelerindeki diğer yerlerin faziletine dair rivâyetleri toplayan eserin sadece Kudüs'le ilgili ikinci kısmı günümüze ulaşmış ve *Fezâilü Beyti'l-Makdis* adıyla yayınlanmıştır (nşr. Muhammed Mutî' el-Hâfız, Dımaşk 1405/1985; 1408/1988).

¹⁶⁷ İki cüzden oluşan bu eserde, Makdisî âilesinin Cemmâ'î'nden ayrıldıktan sonra önderi konumunda bulunan ve ilmi, zühdü ve takvasıyla meşhur olan Ebû Ömer Muhammed b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî'nin (ö. 607/1210) hayatı, ahlâkı, hocaları, rivâyetleri, faziletleri, kerametleri ve şiirleri gibi konular ele alınmıştır. İsmi belirtilmeyen bir kişi tarafından ihtisar da

6. *el-Hikâyâtü'l-muktebese fî kerâmâti meşâyihî'l-erdi'l-mukaddese*¹⁶⁸
7. *Sebebü hicreti'l-Mekâdiseti ve kerâmâti meşâyihim*¹⁶⁹
8. *el-Müntekâ min ahbâri'l-Esma'i*¹⁷⁰

Başkalarının Eserleri Üzerine Yaptığı Çalışmalar

1. *ez-Ziyâdât alâ Sülâsiyyâti'l-İmâm Ahmed*¹⁷¹
2. *Ehâdis sahiha mimmâ ravâhâ Müslim b. Haccâc en-Nisâburî beyne'l-Mustafâ ve beynehû tis'ate neferin*¹⁷²
3. *eş-Şâfi fî's-sünen ale'l-Kâfi*¹⁷³

edilmiş olan (Zâhiriyye, Mecâmî' nr. 9, vr. 120-127) eserin aslı günümüze ulaşmış ve tahkik edilerek neşredilmiştir (nşr. Ebû Yahyâ Abdullah el-Künderî-Ebû Ahmed Hâdi el-Mürri, Beyrut 1418/1997).

¹⁶⁸ Ziyâeddîn el-Makdisî'nin Kudüs ve çevresinde yaşayan birçok zatın olağanüstü hallerini anlattığı bir eserdir. Alfabetik olan ve günümüze sadece üçüncü cüzü ulaşan (Zâhiriyye, Hadis 248, vr. 89-99) eserin bu kısmı Daniella Talmon-Heller tarafından tahkik edilerek İngilizce'ye tercüme edilmiş ve bir değerlendirme yazısı ile birlikte "The Cited Tales of the Wondrous Doings of the Shaykhs of the Holy Land by Dıya al-Din Abu Abd Allah Muhammad b. Abd al-Wahid al-Makdisî (569/1173-643/1245): Text, Translation and Commentary" adı altında yayınlanmıştır (*Crusades*, I (Londra 2002), s. 111-154).

¹⁶⁹ Makdisî ailesinin Kudüs'ten Dımaşk'a göç sebebi ve bu âilenin yetiştirdiği âlimlerin faziletlerini anlatan on cüzlük bir eserdir. Yine müellife nisbet edilen ve günümüze ulaşmayan *Siyeru'l-Mekâdisi* isimli eserin de bu eser olduğu tahmin edilmektedir. Eserin 12 varaklık bir kısmı günümüze ulaşmıştır (Zâhiriyye, Mecâmî' nr. 71 vr. 87-99).

¹⁷⁰ İbn Zebr olarak bilinen Abdullah b. Ahmed er-Rabeî'nin (ö. 329/940) kaleme aldığı *Ahbâru'l-Esma'i* adlı eserinden seçmeler yapılarak telif edilmiş iki cüzlük bir eser olup farklı neşirleri bulunmaktadır (nşr. İzzeddîn et-Tenühî, Dımaşk 1354/1936; nşr. Muhammed Mutî' el-Hâfiz, Dımaşk 1987).

¹⁷¹ Muhibbüddîn İsmâil b. Ömer el-Makdisî'nin (ö. 613/1216) Ahmed b. Hanbelî'nin *Müsned*'indeki senedi üç râviden oluşan rivâyetleri topladığı *es-Sülâsiyyât*'ında Ziyâeddîn el-Makdisî'nin eksik olduğunu tespit ettiği rivâyetleri de eklemek suretiyle meydana getirilmiş bir eserdir. Yazma bir nüshası günümüze ulaşan bu eser (Zâhiriyye, Mecâmî' nr. 98, vr. 173-201), Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed es-Seffârîni (ö. 1188/1774) tarafından *Şerhu Sülâsiyyâti Müsnedi'l-İmâm Ahmed* adıyla serhedilmiş ve iki cilt olarak yayınlanmıştır (nşr. Züheyr eş-Şâviş, Beyrut-Dımaşk 1399/1978).

¹⁷² Sonradan gelenler tarafından kısaca *Tüsâ'ıyyâtü Müslim fî Sahihihi* şeklinde de isimlendirilmiş olan bu eserde Ziyâeddîn el-Makdisî, hicrî III. (IX) asırda az rastlanan dokuz râvili senetlerden Müslim'in *el-Câmi'u's-sahih*'inde bulunanlar üzerinde araştırma yapmış ve tespit ettiği üç rivâyeti bu cüzde bir araya getirmiştir. Cüz Muhammed Mutî' el-Hâfiz tarafından neşre hazırlanmış ve yayınlanmıştır (Beyrut ts. Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye).

¹⁷³ Dayısı ve hocası İbn Kudâme el-Makdisî'nin (ö. 620/1223) Hanbelî mezhebine delil teşkil eden ahkâm hadislerinden oluşturduğu *el-Kâfi* isimli eseri üzerine bir çalışmasıdır. Eserde hadisler etraf esasına göre tertip edilmiş, kaynakları belirtilmeyen hadislerin tahriri yapılmış, her hadisin başına sahâbî râvisi ilâve edilmiş ve metinler arasındaki farklara işaret edilmiştir. Eserin eksik yazma bir nüshası Zâhiriyye kütüphanesinde, bir cilt içinde üç cüz ve bir varaklık bir ek halinde bulunmaktadır (Mecâmî' nr. 21, vr. 1-15; vr. 19-34; vr. 35-50; vr. 16).

4. *Min kelâmi'l-Hâfız Ziyâüddîn alâ şey'in min ehâdîse el-Cem'û beyne's-Sahîhayn li'l-Humeydî*¹⁷⁴
5. *İstidrâkât alâ kitâbi Dürerü'l-eser li'l-Hâfız Abdülganî el-Makdisî*¹⁷⁵
6. *Cüz'ü'l-evhâm fî meşâyihü'nübel*¹⁷⁶
7. *İhtisârü "Kitâbi'l-Elkâb li's-Şîrâzi"*¹⁷⁷

Küçük Hacimli Risâle ve Cüzler

1. *Ehâdis*¹⁷⁸
2. *Ehâdis min kitâbi'l-Müstedrek li'l-Hâkim*¹⁷⁹
3. *İhtiyârât şî'riyye*¹⁸⁰
4. *Hadîsü İbn Ebî'l-Mekârim*¹⁸¹
5. *el-Ehâdisü'l-müselselât*¹⁸²
6. *Ahbâr ve Eş'âr*¹⁸³
7. *el-Muvâfakât el-avâlî*¹⁸⁴
8. *Muvâfakâtü Hişâm b. Ammâr*¹⁸⁵

¹⁷⁴ Endülüslü âlimlerden Ebû Abdillâh Muhammed b. Fütûh el-Humeydî'nin (ö. 488/1095) *el-Cem'û beyne's-Sahîhayn* isimli eserinde gördüğü eksiklikleri telâfi etmek ve hataları tashih etmek maksadıyla kaleme aldığı bir eserdir. Müellif hattıyla günümüze ulaşmıştır (Zâhiriyye, Mecâmî' nr. 85, vr. 177-185).

¹⁷⁵ Ziyâeddîn el-Makdisî bu eserinde Cemmâ'îli diye bilinen hocası Abdülganî el-Makdisî (ö. 600/1203) tarafından, Hz. Peygamber'in Cevâmiu'l-kelim türü hadislerini bir araya getirmek maksadıyla kaleme alınan ve günümüze intikal etmeyen *Dürerü'l-eser* isimli eserinde gördüğü eksikliklere ve tespit ettiği bazı hatalara işaret etmiştir. Eserin yazma bir nüshasının günümüze ulaştığı belirtilmektedir. Bkz. *el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-Arabî el-İslâmi : el-Hadisü'n-Nebevî ve ulûmühü* (nşr. el-Mecmau'l-Meliki), Amman 1412/1992, I, 182. (*el-Fihrisü's-şâmil : el-Hadis*)

¹⁷⁶ Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir'in (ö. 571/1176), *Kütüb-ü sitte* müelliflerinin hocalarını tanıtmak maksadıyla kaleme aldığı *el-Mu'cemü'l-müştemil alâ zikri esmâi süyühî'l-eimmeti'n-nübel* isimli eserinde yaptığı hataların tashihi konusundadır. Sekine eş-Şihâbî tarafından neşre hazırlanarak *el-Mu'cemü'l-müştemil* ile birlikte (Beyrut 1400/1980), ayrıca Bedr b. Muhammed el-İmâş'in tahkiikiyle müstakil olarak yayınlanmıştır (Medîne 1413/1992).

¹⁷⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Abdurrahmân eş-Şîrâzi'nin (ö. 411/1020) *el-Elkâb ve'l-Künâ* isimli eserinin muhtasarıdır. Eserin yazma bir nüshası Saraybosna Gazi Hüsrev Bey kütüphanesi yazmaları arasında (1/386 (1/2734), 120 vr.) günümüze ulaşmıştır. Bkz. *el-Fihrisü's-şâmil : el-Hadis*, I, 63.

¹⁷⁸ Zâhiriyye, Mecâmî' nr. 21, vr. 61-81.

¹⁷⁹ Zâhiriyye, Mecâmî' nr. 95, vr. 191.

¹⁸⁰ Zâhiriyye, Mecâmî' nr. 71, vr. 31-39.

¹⁸¹ Zâhiriyye, Mecâmî' nr. 17, vr. 26-27.

¹⁸² Zâhiriyye, Mecâmî' nr. 10, vr. 1-8.

¹⁸³ Zâhiriyye, Mecâmî' nr. 110, vr. 196-203.

¹⁸⁴ Zâhiriyye, Mecâmî' nr. 101, vr. 126-128.

¹⁸⁵ Zâhiriyye, Mecâmî' nr. 103, vr. 33-60.

9. *Ehâdisü Ebî Osman Affân b. Müslim es-Saffâr*¹⁸⁶
10. *el-Ehâdis ve'l-hikâyât*¹⁸⁷
11. *el-Hikâyâtü'l-mensûra*¹⁸⁸
12. *Müntekâ mine'l-ehâdisi's-sihâh ve'l-hisân*¹⁸⁹
13. *Ehâdis an cemâtin min meşâyihî Bağdâd*¹⁹⁰
14. *Erbeüne hadîsen müntekâten min müsnedi's-sahâbiyyât*¹⁹¹
15. *Cüz'ün fîhi hamsüne hadîsen bi-gayri isnâd*¹⁹²
16. *Müntekâ min hadîsi Mekkî (b. Abdân en-Nisaburî) ve gayrih*¹⁹³
17. *Müntekâ min hadîsi Ebî Alî el-Hasen b. Ahmed el-İveki*¹⁹⁴
18. *Müntekâ min el-Erbeîn fî şu'abi'd-dîn li's-Saffâr*¹⁹⁵
19. *Müntekâ min Mu'cemi meşâyihî Ahmed b. Hamza es-Sülemi*¹⁹⁶
20. *Cüz'ün müntekâ*¹⁹⁷
21. *Müntekâ min hadîsi Ebî'l-Hasen Ahmed b. İbrâhîm el-Abdevî*¹⁹⁸
22. *Müntekâ min hadîsi Ebî Nüaym el-Ezherî*¹⁹⁹
23. *Cüz'ü turuki hadîsi'n-nebiyyi sallallahü aleyhi ve sellem hîne kâne fî'l-hâiti*²⁰⁰
24. *Cüz'ün müntekâ mimmâ semi'nâhü bi-Merv*²⁰¹
25. *Cüz'ün fî'l-hadis*²⁰²
26. *Ehâdis müntekât alâ ba'zi meşâyihî*²⁰³

Günümüze Ulaştığı Bilinmeyen Eserleri

1. *Ehâdisü'l-harf ve's-savt*. 2. *el-İrşâd ilâ beyâni mâ eşkele mine'l-mürseli fî'l-isnâd*. 3. *Etrâfü'l-Mevzûât li-İbni'l-Cevzî*. 4. *Efrâdü's-sahîh*. 5. *es-Sünenü'l-*

¹⁸⁶ Zâhiriyye, Mecâmî' nr. 124, vr. 103-120.

¹⁸⁷ Zâhiriyye, Mecâmî' nr. 15, vr. 29-40; Mecâmî' nr. 20, vr. 204-212; Mecâmî' nr. 111, vr. 144-155, 176-178.

¹⁸⁸ Zâhiriyye, Mecâmî' nr. 98, vr. 109-117, 143-152.

¹⁸⁹ Zâhiriyye, Mecâmî' nr. 92, vr. 272-290.

¹⁹⁰ Zâhiriyye, Mecâmî' nr. 46, vr. 157-168.

¹⁹¹ Zâhiriyye, Mecâmî' nr. 46, vr. 124-142.

¹⁹² Zâhiriyye, Mecâmî' nr. 52, vr. 129-144.

¹⁹³ Zâhiriyye, Mecâmî' nr. 42, vr. 129-143.

¹⁹⁴ Zâhiriyye, Mecâmî' nr. 76, vr. 194-198.

¹⁹⁵ Zâhiriyye, Mecâmî' 70, vr. 44-51.

¹⁹⁶ Zâhiriyye, Mecâmî' nr. 110, vr. 213-224.

¹⁹⁷ Zâhiriyye, Mecâmî' nr. 41, vr. 179-189.

¹⁹⁸ Zâhiriyye, Mecâmî' nr. 107, vr. 280-283.

¹⁹⁹ Zâhiriyye, Mecâmî' nr. 107, vr. 283.

²⁰⁰ Zâhiriyye, Mecâmî' nr. 82, vr.191-197.

²⁰¹ Zâhiriyye, Hadis nr. 344, 1-142.

²⁰² Zâhiriyye, Mecâmî' nr. 101, vr. 318-325.

²⁰³ Zâhiriyye, Mecâmî' nr. 17, vr. 25-30.

kübrâ. 6. *el-Ba's ve'n-nüşûr*. 7. *Tahrîmü'l-gîbe*. 8. *Meâhiz alâ Kitâbi's-Sahîh li-İbni Hibbân*. 9. *er-Ruvât ani'l-Buhârî*. 10. *Şifâü'l-alîl*. 11. *Sıfatü'n-nâr*. 12. *Avâlî Abdürrezzâk*. 13. *Garâibü's-sahîh*. 14. *Fezâilü Kâsiyûn*. 15. *Fezâilü'l-cihâd*. 16. *Fezâilü Mekke*. 17. *Kitâlü(hurûcü)'t-Türk*. 18. *Muhtasarü Târîhi Cürcân*. 19. *Muhtasarü Târîhi Herât*. 20. *Müsnedü Fedâle b. Ubeyd*. 21. *Delâilü'n-nübüvve*. 22. *Menâkibü ashâbi'l-hadis*. 23. *Müntekâ min avâlî Sa'îd b. Mansûr*. 24. *el-Hicratü ilâ ardi'l-Habeşe*. 25. *el-Ebdâl el-avâlî fi şüyûhi's-şeyhayn*. 26. *es-Safve fi't-tasavvuf*. 27. *Turuku hadîsi'l-havz en-nebevî*, 28. *el-Ehâdis fi salâti'd-duhâ*. 29. *el-İhtisâs fi ahvâli'l-mevkîfi ve'l-iktisâs*. 30. *Esmâü'l-Bedriyyîn*. 31. *el-İlâhiyyat*. 32. *Ziyâdât alâ Nüzheti'l-huffâz li-Ebî Mûsâ el-Medinî*.²⁰⁴

II. el-Ehâdisü'l-Muhtâra

A. Eserle İlgili Değerlendirmeler

Muhammed b. İsmâ'îl el-Buhârî'nin (ö. 256/869) *el-Câmi'u's-sahîh*'i, Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî'nin (ö. 261/874) *el-Câmi'u's-sahîh*'i, İbn Huzeyme Muhammed b. İshâk en-Nisâburî'nin (ö. 311/924) *es-Sahîh*'i, İbn Hibbân Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî'nin (ö. 354/965) *el-Müsnedü's-sahîh (et-Tekâsim ve'l-envâ')*'i ve Hâkim en-Nisâburî'nin (ö. 405/1014) *el-Müstedrek alâ's-Sahîhayn* isimli eseri hadis tarihinde sadece sahih hadislerden oluşan kitap telif etme amacıyla kaleme alınmış eserler olarak bilinmektedir. Gerçi bunlardan bir kısmı, - *el-Müstedrek alâ's-Sahîhayn* gibi - müellifleri mütesâhil davrandığı için bazı rivâyetleri sebebiyle eleştirilmiş, ancak sahih hadis derleme amacıyla yazıldıkları yaklaşımı bütün hadis âlimleri nezdinde kabul görmüştür. Ziyâeddîn el-Makdisî'nin *el-Ehâdisü'l-muhtâra* isimli eseri de bu düşünce ile kaleme alınmış ve bu telif türünün son örneği olduğu belirtilmiştir. Bu kısımda *el-Ehâdisü'l-muhtâra*'nın bu şekilde değerlendirilmesini gerekli kılan hususlar üzerinde durulacak ve hadis âlimlerinin eserle ilgili değerlendirmelerine yer verilecektir.

1. Eserin İsmi

Kısaca *el-Ehâdisü'l-muhtâra* olarak isimlendirdiğimiz Ziyâeddîn el-Makdisî'nin bu eseri kaynaklarda çok farklı isimlerle zikredilmiştir. Bu ihtilâfın, müellifin eserini tamamlayamamış ve kendisinin bir isimlendirme yapmamış olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Birden fazla mücellid olarak günümüze intikal eden yazma nüshasının her bir cildinde müstensihlerin farklı isimler kullanmış olmaları da eserin değişik isimlerle anılmasına neden olmuştur. Ziyâeddîn el-Makdisî kendisi eserinin başında herhangi bir isim zikretmemiş, bundan dolayı sonradan gelen âlimler muhtevayı dikkate alarak ve eserin

²⁰⁴ Müellifin burada zikredilmeyen diğer eserlerinin isimleri için bk. Ziyâeddîn el-Makdisî, *es-Sünen ve'l-ahkâm*, I, 71-117 (neşredenin mukaddimesi); Hasnâ' Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, s. 380-389.

kısa mukaddimesinde işaret edilen telif amacına uygun olarak isimlendirmeler yapmışlardır.

Değişik kaynaklarda eserin isminden bahsedilirken el-Ehâdîsü'l-ciyâdî'l-muhtâra mimmâ leysa fi's-Sahîhayn ev ehadihimâ,²⁰⁵ el-Müstahrec mine'l-ehâdîsî'l-muhtâra mimmâ lem yuhriçü'l-Buhârî ve Müslim fi Sahîhayhimâ,²⁰⁶ el-Ehâdîsü'l-muhtâra mimmâ lem yuhriçü'l-Buhârî ve Müslim fi Sahîhayhimâ,²⁰⁷ el-Ehâdîsî'l-muhtâra²⁰⁸ ve kısaca el-Muhtâra²⁰⁹ gibi isimler kullanılır. Bu isimler arasında doğruya en yakın olanı, müellife ait kısa mukaddimede geçen (فهذه احاديث اخترتها مما ليس في البخاري و مسلم = bunlar benim Buhârî ve Müslim'de yer almayan sahîh hadislerden seçtiklerimdir) anlamlı ifadesinden hareketle yapıldığı anlaşılan²¹⁰ el-Ehâdîsü'l-muhtâra mimmâ lem yuhriçü'l-Buhârî ve Müslim fi Sahîhayhimâ ve bunun kısaltılmış hali olan el-Ehâdîsü'l-muhtâra şeklindeki isimlendirme olmalıdır. Nitekim sonradan pek çok kimse bu kısa ismi kullanmıştır.

2. Günümüze İntikali

Ziyâeddîn el-Makdisî *el-Ehâdîsü'l-muhtâra*'yı tamamlayamadan vefat etmiştir. Bazı müelliflere göre 90,²¹¹ bazılarına göre ise 86 cüzlük kısmı²¹² telif edilmiş olan eserin bütün cüzleri de günümüze ulaşmamıştır. Günümüze ulaşan kısımlar Aşere-i mübeşşere'nin rivâyetleri ile başlamakta, sonra ismi elif (إ) ile başlayan sahâbîlerle devam etmekte ve ayn (ع) harfinden Abdullah b. Ömer b. Hattâb'ın (ö. 73/692) rivâyetleriyle sona ermektedir. Enes b. Mâlik'in (ö. 93/712) rivâyetlerini müellif daha önce 632 (1234) yılı civarında onüç cüzden oluşan müstakil bir ciltte topladığı için burada yer vermemiştir. Eserin telif edilmiş olan seksen altı cüzlük kısmından 16-50 arası cüzlerini oluşturan ve bâ (ب) harfiyle başlayıp sad (ص) harfiyle biten sahâbîlere ait 35 cüzlük kısmı günümüze ulaşmamıştır. Günümüze ulaşan kısmın yazma bir nüshası Süriye -

²⁰⁵ el-Kettânî, Muhammed b. Ca'fer (ö. 1345/1926), *er-Risâletü'l-müstetrafe li-beyâni meşhûri kü-tûbi's-sünneti'l-müşerrefe*, İstanbul 1986, s. 24. (Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*)

²⁰⁶ Kitabın yazmasının bazı cüzlerinde bu ünvan kullanılmıştır. Bkz. Ziyâeddîn el-Makdisî, *el-Ehâdîsü'l-muhtâra*, I, 61 (neşredenin mukaddimesi).

²⁰⁷ Hasnâ' Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, s. 159.

²⁰⁸ İbn Receb, *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, II, 238.

²⁰⁹ İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'il b. Ömer ed-Dımaşkî (ö. 774/1372), *İhtisâru Ulûmi'l-hadis* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâisü'l-hasîs* şerhi ile birlikte), Beyrut ts., s. 27. (İbn Kesîr, *İhtisâru Ulûmi'l-hadis*)

²¹⁰ Ziyâeddîn el-Makdisî, *el-Ehâdîsü'l-muhtâra*, I, 69.

²¹¹ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, IV, 49; İbn Tolun, *el-Kalâidü'l-cevheriyye*, I, 132.

²¹² İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müesses*, II, 430.

Dımaşk'ta Dârulkütüb ez-Zâhiriyye'de bulunmaktadır.²¹³ Eser üzerinde yapılan ilmî araştırmalar ve tahkik çalışmaları hep bu nüshaya dayanır.

Bazı kaynaklarda *el-Ehâdisü'l-muhtâra*'nın dünya kütüphanelerinde başka yazma nüshalarının bulunduğundan da bahsedilmiş, ancak bu nüshaların varlığı kesinlik kazanmamıştır. Tirmizî şârihi el-Mübârekfûrî (ö. 1353/1935) *Tuhfetü'l-ahvezî* isimli eserinin mukaddimesinde sahîh hadisleri derlemek maksadıyla kaleme alınan eserleri tanıtırken *el-Ehâdisü'l-muhtâra*'dan da bahsetmiş ve Almanya'da Hizânetü'l-kütübî'l-Cermenîyye'de İbn Kesîr ed-Dımaşkî'nin (ö. 774/1372) hattıyla tam bir nüshası bulunduğunu söylemiş,²¹⁴ ancak sonradan bu nüshayı gördüğünü belirten olmamıştır. Yine Almanya – Leibzig'de Carl Marx kütüphanesinde [9 (49)] numara ile kayıtlı *el-Muhtâra fi'l-hadis* isimli bir eser bulunduğundan bahsedilmekte,²¹⁵ ancak bilginin bir önceki kayda işaret ettiği anlaşılmaktadır. Zira üstteki bilgiyi veren el-Mübârekfûrî eserinin bir başka yerinde açtığı “كتب الحديث القلمية النادرة و بيان امكنة وجودها” = Nadir yazma hadis eserleri ve buldukları yerlerin beyanı” isimli bir başlık altında “*el-Muhtâra fi'l-hadis* li'l-hâfiz ez-Ziyâ” ibaresiyle *el-Ehâdisü'l-muhtâra*'ya işaret etmiş ve İbn Kesîr ed-Dımaşkî'nin hattıyla Almanya'da Hizânetü'l-kütübî'l-Cermenîyye'de bulunduğunu belirtmiştir.²¹⁶ Birçok ilim adamı kütüphane kaydı verilen bu yazmalara ulaşmak için araştırmalar yapmış, ancak bir sonuç alınamamıştır. Eser eğer gerçekten yazma olarak bu kütüphanede görülmüşse, bunun İkinci Dünya Harbi esnasında başka yazmalarla birlikte kaybolduğu tahmin edilmektedir.

el-Ehâdisü'l-muhtâra'nın bir kısmı üzerinde tahkik çalışması yapan ve bu maksatla Hollanda'da Leiden Devlet Kütüphanesinde incelemelerde bulunan Ferrâc el-Kahtânî burada eserin muhtelif cüzlerinin yazması bulunduğunu haber vermiştir.²¹⁷

3. Neşri

el-Ehâdisü'l-muhtâra, Zâhiriyye kütüphanesinde bulunan nüshası esas alınarak Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş tarafından tahkik edilmiş ve 13 cilt halinde yayınlanmıştır.²¹⁸ Tahkik esnasında, herhangi bir eksiklik içermeyen 1.

²¹³ Zâhiriyye, Hadîs nr. 331, vr. 1-523; Hadîs nr. 342, vr. 1-251; Mecâmî' nr. 86, vr. 1-296; Mecâmî' nr. 21, vr. 87-118; Âm nr. 9335, vr. 1-164. Bu konuda ayrıca bkz. Elbânî, *el-Müntehab min mahtûtâtî'l-hadis*, s. 441-443; Yâsîn Muhammed es-Sevvâs, *Fihrisü Mecâmî'i'l-Medreseti'l-Ömeriyye bi'z-Zâhiriyye*, Kuveyt 1408/1987, s. 101-102, 442-444.

²¹⁴ el-Mübârekfûrî, Ebû'l-Alâ Muhammed Abdurrahmân (ö. 1353/1935), *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmî'i't-Tirmizî* (nşr. Abdurrahmân Muhammed Osman), Medîne 1386/1967, I, 162. (Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*)

²¹⁵ *el-Fihrisü's-şâmil : el-Hadis*, III, 1397.

²¹⁶ Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, I, 336.

²¹⁷ Hasnâ' Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, s. 163.

²¹⁸ Cilt cilt yayınlanan eserin 1421 (2001) yılında 13 cilt olarak dördüncü baskısı yapılmıştır.

ciltten 7. cildin sonuna kadarki rivâyetlere sıralı rakamlar konmuş, eksik cüzlerden sonra başlayan 8. cilt ve devamında ise her cildin rivâyetleri kendi içinde rakamlanmıştır. Eserde 124 sahâbînin farklı senedlerle nakledilen toplam 5401 rivâyeti yer almış, ancak rakamlamada hadisler değil de senedler dikkate alındığı için²¹⁹ hadis sayısının daha düşük olduğu görülmüştür. Eksik olan 16-50 arasındaki 35 cüzde 200'ün üzerinde sahâbînin rivâyetlerinin eksik olduğu tahmin edilmektedir.²²⁰

Eserin muhakkiki Abdülmelik b. Abdulah b. Dehîş tahkik esnasında hadislerin tahririni yapmış, sened ve ricâli üzerinde durmuş ve düştüğü notlarla her hadisin sıhhat açısından durumuna işaret etmiş, ancak araştırmalarında derinlik bulunmadığı, sadece zahire bakarak hadisler hakkında hüküm verdiği söylenerek eleştirilmiştir.²²¹ Bunun dışında özellikle bazı isimlerin zaptında okumadan kaynaklanan ciddi hatalara düştüğü tespit edilmiştir. Ahmed Şihâte el-Elfi kaleme aldığı *Dekâiku't-tenbih ve't-ta'rif bimâ fi'l-Ehâdisi'l-muhtâra mine'l-ahâtâi ve't-tashîf* isimli bir cüzde Ubeydullah'ı Abdullah, es-Siczi'yi eş-Şecerî, Huzeym'i Hureym ve Ebû Sa'd'ı Ebû Sa'id şeklinde okuduğuna dair örnekler vererek birçok hatasına işaret etmektedir.²²² Bununla birlikte eserin kullanılacak tek neşri budur.

4. Özelliği (Mahiyeti)

el-Ehâdisü'l-muhtâra, metodu ve muhtevası itibariyle daha önce kaleme alınan hadis eserlerinden çok farklı olarak nev-i şahsına münhasır bir usûl ile telif edilmiştir. Eser, o güne kadar yaygın olarak kullanılan müsned, musannef, câmi', sünen, müstahrec ve müstedrek türü müellefâtın hiç birine benzemekte, ancak bunların çoğunun sahip olduğu özellikleri de muhtevasında barındırmaktadır. Meselâ, tertip itibariyle müsnedlere benzemekte, ancak sahih hadislerle yer vermeyi amaçlaması yönüyle bunlardan ayrılmaktadır. Muhtevasında yer alan hadisler açısından câmi' ve sünenlere benzemekle birlikte, müsned tertibinde olması itibariyle bunlardan farklılık göstermektedir. Sahih hadisleri toplamak, ancak Buhârî ve Müslim'de olanlarına yer vermemek şeklindeki şartı itibariyle müstahreclere bir az benzemekte ise de metin, sened ve tertip itibariyle farklı olması eseri onların müstahreci olmaktan çıkarmaktadır. İhtiva ettiği hadislerde sıhhat şartı aranmış olması yönüyle ilk bakışta müstedreklere benzemekte ise de Ziyâeddîn el-Makdisî'nin bir esere müstedrek yazacağını ve böyle bir eserin şartlarına uyan hadis derleyeceğini açıklamamış olması, ayrıca tasnif itibariyle müsned olması eseri müstedrek olmaktan uzak

²¹⁹ Ziyâeddîn el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, I, 63 (neşredenin mukaddimesi).

²²⁰ Ziyâeddîn el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, VII, 6 (neşredenin mukaddimesi).

²²¹ Hasnâ' Bekri, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, s. 166-167.

²²² Örnek olmak üzere es-Siczi'yi eş-Şecerî şeklinde okuduğunu mukayeseli olarak görmek için bkz. Ziyâeddîn el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, I, 85; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XVI, 437-438.

kılmıştır. Sahihlerden farklı olarak esere, kusurlarına işaret etmek üzere zaman zaman illetli hadisler alınmış olması ve bunlarla ilgili teknik açıklamalar yapılması da *el-Ehâdisü'l-muhtâra*'nın farklılığını ortaya koyan önemli özelliklerinden biridir.²²³

Bu yönleriyle *el-Ehâdisü'l-muhtâra* daha önce hadis müellefatında uygulanan bütün tasnif türlerinden ayrılmış ve Ziyâeddîn el-Makdisî'nin kendisi tarafından ortaya çıkarılmış yeni bir tasnif metoduyla kaleme alınmıştır.²²⁴

5. Kaynakları

el-Ehâdisü'l-muhtâra'ya sadece sahih hadis alma düşüncesinde olan Ziyâeddîn el-Makdisî, kitabının mukaddimesinde ifade ettiği gibi²²⁵ eserine, sahih hadis ihtiva eden Buhârî ve ve Müslim'in *el-Câmi'u's-sahih*'lerinden hadis almamış, bunlar dışındaki kaynakları tarayarak sahih hadis tespiti yapmış ve derlemiştir.²²⁶ Taradığı eserler arasında özellikle ilmî seyahatleri esnasında okuduğu ve sahip olduğu sahih, sünen, musannef, müsned, müstedrek, müstahrec, mu'cem, emâlî, avâlî, cüz, fevâid, muntekâ, siyer, târih ve ricâl türü kitaplar bulunmakta, eserindeki rivâyetler bunlardan yapılmış seçmelerden oluşmaktadır.²²⁷ Buhârî ve Müslim'in *el-Câmi'u's-sahih*'leri dışında kalan *Kütübü sitte*'nin *es-Sünen*'leri ile rivâyetleri derlerken müelliflerinin sahih hadis alma şartı arayan Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) *el-Muvattâ'*, İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) *es-Sahih*'i, İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *el-Müsnedü's-sahih (et-Tekâsim ve'l-envâ')* ve Hâkim en-Nisâburî'nin (ö. 405/1014) *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*'i gibi eserlerden sınırlı sayıda hadis nakletmiştir.²²⁸ Özellikle Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ile Ebû Ya'lâ el-Mavsilî'nin (ö. 307/919) *el-Müsned*'leri ve et-Taberânî'nin (ö. 360/970) üç *el-Mu'cem*'i gibi çok hadis ihtiva eden ve sihat şartı aranmadan derlenen eserler önemli kaynaklardır.

Hadis aldığı kaynaklara mutlaka işaret eden Ziyâeddîn el-Makdisî, bunu yaparken genellikle “*اخرجه الترمذي = bu hadisi Tirmizî tahrîc etmiştir*”, “*رواه الدارقطني = bu hadisi Dârekutnî rivâyet etmiştir*” ve “*رواه ابويعلى = bu hadisi Ebû Ya'lâ rivâyet etmiştir*” şeklinde kaynak ismi vermeden müelliflere işaret etmiş,²²⁹ bazı

²²³ Bu telif türleri ve mahiyetleri hakkında bilgi için bkz. Çakan, İsmail L., *Hadis Edebiyatı*, İstanbul 2011, s. 53-54, 69-70, 78-79, 139-141.

²²⁴ Hasnâ' Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, s. 156-157.

²²⁵ Ziyâeddîn el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, I, 69.

²²⁶ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, IV, 49; İbn Tolun, *el-Kalâidü'l-cevheriyye*, I, 132.

²²⁷ Ziyâeddîn el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, I, 16-17 (neşredenin mukaddimesi). Ziyâeddîn el-Makdisî'nin, ilmî seyahatleri esnasında okuduğu kitaplara dair kaleme aldığı *Sebetü mesmû'ât*'ının sadece günümüze ulaşan kısmında okuduğu 400'ün üzerinde eserin ismi zikredilmektedir. Bkz. *Sebetü mesmû'ât*, s. 250-261.

²²⁸ Hasnâ' Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, s. 180.

²²⁹ Örnek olarak bkz. Ziyâeddîn el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, V, 49-50, 195; VII, 68, 85, 152; IX, 50, 116-117.

rivâyetlerin kaynağına ise hiç değinmemiştir.²³⁰ Rivâyetlerin sened ve metinlerinde yer alan illetlere işaret etmek üzere zaman zaman muallel rivâyet de nakletmiş, illetleri göstermek ve tashih yapmak maksadıyla cerh ve ta'dil âlimleri ile kitaplarına müracaat etmiş, bunları da kaynak olarak kullanmıştır.²³¹ Alıntı yaptığı kaynaklardan bir kısmının günümüze ulaşmayan eserler olması önem taşıyan bir husustur.

Ziyâeddin el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*'yı telif ederken farklı türden pek çok kaynaktan yararlanmış. Bunlara örnek olmak üzere Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin (ö. 204/819) *el-Müsned*, Esed b. Mûsâ el-Emevî'nin (ö. 212/827) *el-Müsned*, İbn Ebî Ömer el-Adeni'nin (ö. 243/857) *el-Müsned* ve *el-İmân*, Ahmed b. Menî' el-Begavî'nin (ö. 244/858) *el-Müsned*, Abd b. Humeyd'in (ö. 249/863) *el-Müsnedü'l-kebir*, ed-Dârimî'nin (ö. 255/868) *es-Sünen*, Hasan b. Arefe el-Abdî'nin (ö. 257/870) *Ehâdis Avâl*, İbn Ebî Âsım en-Nebil'in (ö. 287/900) *es-Sünen* ve *el-Âhâd ve'l-mesâni*, en-Nesâî'nin (ö. 303/915) *Amelü'l-veym ve'l-leyle*, Ebû Avâne el-İsferâyini'nin (ö. 316/928) *el-Müsnedü'l-muharrec alâ kitâbi Müslim*, Ebû'l-Kâsım el-Begavî'nin (ö. 317/929) *Mu'cemü's-sahâbe*, Hüseyin b. İsmâ'il el-Mehâmili'nin (ö. 330/941) *el-Eczâü'l-Mehâmilîyyât*, Ahmed b. Ca'fer b. Hamdân el-Katî'i'nin (ö. 368/978) *el-Eczâü'l-Katî'îyyât*, ed-Dârekutnî'nin (ö. 385/995) *es-Sünen*, Temmâm b. Muhammed er-Râzî'nin (ö. 410/1019) *el-Fevâid*, Ebû Nüaym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) *el-Müstahrec ala's-Sahîhayn*, Ahmed b. Hasan b. Muhammed el-Ezherî'nin (ö. 463/1070) *el-Fevâidü'l-müntehabe* ve el-Bâkılânî'nin (ö. 488/1095) *el-Fevâidü'l-avâli* isimli eserlerine işaret etmek yeterli olacaktır. *el-Ehâdisü'l-muhtâra*'nın ilk sekiz cildinde yer alan 3255 rivâyeti üzerinde yapılan bir araştırmada 85 civarında müellifin bir kısmı günümüze ulaşmayan muhtelif eserlerinden hadis alındığı tespit edilmiştir.²³²

6. Tertibi ve Telif Metodu

el-Ehâdisü'l-muhtâra ale'r-ricâl esasa göre tasnif edilmiş müsned türü bir eserdir. Eserde hadisler, sahâbî râvi esas alınarak her sahâbînin rivâyetleri isminin altında zikredilmiştir. Sahâbî râvilerin sıralamasında, ashâbın en faziletli kabul edilmeleri sebebiyle Aşere-i mübeşşere'den başlanmış, önce Hulefâ-yi râşidin sonra diğer altısı şeklinde bir sıralama yapılmış, akabinde de alfabetik olarak diğer sahâbîler sıralanmıştır.²³³ Eserin günümüze ulaşan kısmında, Aşere-i mübeşşere'den sonra Übey b. Ka'b'dan (ö. 30/650) başlayarak Enes b. Mâlik'e (ö. 73/692) kadar olan sahâbîlerin rivâyetleri zikredilmekte,²³⁴ sonra

²³⁰ Örnek olmak üzere bkz. Ziyâeddin el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, V, 92, 141; VI, 69, 200, 258-259; VII, 67-68, 133-134, 227; VIII, 35, 283-284, 380.

²³¹ Bkz. Hasnâ' Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, s. 221-225.

²³² Bu müellifler ve kaynak olarak kullanılan eserlerini topluca görmek için bkz. Hasnâ' Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, s. 181-189.

²³³ Ziyâeddin el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, I, 71-530; II, 5-423; III, 11-322.

²³⁴ Ziyâeddin el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, III, 327 - VII, 297.

sad (ص) harfine geçilerek Sa'saa b. Muâviye (ö. ?) ile devam edilmekte ve Abdullah b. Ömer b. Hattâb'ın (ö. 73/692) rivâyetleriyle son bulmaktadır.²³⁵ Yani Ziyâeddîn el-Makdisî'nin, Abdullah b. Ömer b. Hattâb'a kadar telif edip gerisini tamamlayamadığı eserinin Enes b. Mâlik ile Sa'saa b. Muâviye arasında kalan sahâbîlerin rivâyetlerini içeren kısmı günümüze ulaşmamıştır.

Ziyâeddîn el-Makdisî, hadisleri sahâbî râviden nakleden tâbîilerin tertibinde de bir metoda göre hareket etmiştir. O, bu işe başlarken her sahâbînin tâbî râvilerini de fazilet esasına göre sıralamayı düşünmüş, hatta bunu Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) rivâyetlerinde tatbik etmiş, ancak sonradan bundan vazgeçmiş ve Hz. Ömer'den (ö. 23/643) itibaren alfabetik sıraya göre tertibi esas almış, künyesi ile bilinenlere her harfin sonunda yer vermiştir.²³⁶ Telif esnasında sahâbî râvileri konu ederken zaman zaman neseplerine işaret etmiş,²³⁷ nesebinde, isminin zaptında veya okunuşunda ihtilaf bulunan isimler üzerinde durmuş,²³⁸ sahâbîyi öne çıkaran veya şöret sahibi yapan bir yönü varsa onu da hatırlatmıştır.²³⁹

el-Ehâdisü'l-muhtâra'da hadisler senedleriyle birlikte nakledilmiştir. Ziyâeddîn el-Makdisî bu senedlerde yer alan râvilerle ilgili sık sık cerh ve ta'dîl değerlendirmeleri yapmakta,²⁴⁰ değerlendirmeleri yaparken bazen kendisi görüş belirtmekte, ancak daha çok Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân (ö. 198/813), Ali b. el-Medînî (ö. 234/848), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), el-Buhârî (ö. 256/869), Ebû Zür'a er-Râzî (ö. 264/877), Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890), et-Tirmizî (ö. 279/892), İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938), ed-Dârekutnî (ö. 385/) gibi âlimlere ve eserlerine müracaat ettiği görülmektedir.²⁴¹ Naklettiği hadisleri takviye etmek veya bir illete işaret etmek için bazen farklı sened, mütâbî' rivâyet ve şahid de getirmiş, eserin farklı yerlerinde geçen aynı rivâyet için geriye dönük atıflar ve ileriye yönelik göndermelerde bulunmuştur.²⁴² İlâve olarak sened ve metinlerde geçen müphem isimlere açıklık getirmiş, künyesiyle zikredilenlerin ihtiyaç duydukları isimlerini belirtmiş,²⁴³ râvileri değerlendirmek ve hadisin sıhhat ve nevi açısından durumuna işaret etmek için pek çok hadis ıstılahı kullanmıştır.²⁴⁴

²³⁵ Ziyâeddîn el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, VIII, 13 – XIII, 192.

²³⁶ Hasnâ' Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, s. 204-205.

²³⁷ Ziyâeddîn el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, I, 71; III, 13; VIII, 15, 171.

²³⁸ Ziyâeddîn el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, IV, 77.

²³⁹ Ziyâeddîn el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, II, 417; IV, 83, 93; VIII, 244.

²⁴⁰ Ziyâeddîn el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, V, 149, 151; VII, 212.

²⁴¹ Ziyâeddîn el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, II, 25, 30, 286, 337-338, 405; IV, 96, 203, 259; V, 293; IX, 372.

²⁴² Ziyâeddîn el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, IV, 183; V, 21, 295-296.

²⁴³ Ziyâeddîn el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, II, 265; XI, 272, 289.

²⁴⁴ Ziyâeddîn el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, I, 125, 126; V, 23, 49; XI, 65, 67, 79.

7. Tenkidi

Müellifi tarafından tamamlanamamış ve son şekli verilememiş olması sebebiyle *el-Ehâdisü'l-muhtâra* ve rivâyetleri üzerinde pek durulmamış, fazla değerlendirme yapılmamıştır. Ancak eser olarak olmasa da tek tek bazı rivâyetleri sonraki dönemlerde araştırma konusu olmuş ve zayıf, münker ve muallel olduklarından bahsedilmiştir. *el-Ehâdisü'l-muhtâra*'nın bir kısım rivâyetleri üzerinde durup bunları değerlendiren ilk kişi Celâleddin es-Süyûtî'dir (ö. 911/1505). es-Süyûtî, bütün hadisleri toplamak maksadıyla kaleme aldığı *Cem'u'l-cevâmi'* (*el-Câmi'u'l-kebir*) isimli eserini telif ederken *el-Ehâdisü'l-muhtâra*'yı da kaynak olarak kullanmış ve esere ve rivâyetlerine mutlak manada sahih hükmü vererek yaklaşmıştır. O, *Cem'u'l-cevâmi'*in mukaddimesinde kaynakları tanıtırken, el-Buhârî (ö. 256/869) ve Müslim'in (ö. 261/874) *el-Câmi'u's-sahih*'leri ile İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *el-Müstedü's-sahih* (*et-Tekâsım ve'l-Envâ'*)'i, bazı rivâyetleri hâriç Hâkim en-Nisâburî'nin (ö. 405/1014) *el-Müstedrek alâ's-Sahîhayn*'i ve Ziyâeddin el-Makdisî'nin *el-Ehâdisü'l-muhtâra*'sında yer alan rivâyetlerin hepsinin sahih olduğunu söylemiş ve bunlardan aldığı hadisleri öyle kabul ettiğini belirtmiştir.²⁴⁵ Sonradan *Cem'u'l-cevâmi'*den seçerek oluşturduğu *el-Câmi'u's-sagîr min hadîsi'l-beşiri'ne nezîr*'de de aynı şekilde *el-Ehâdisü'l-muhtâra*'dan aldığı hadisleri sahih kabul etmiş, ancak *el-Câmi'u's-sagîr*'i *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sagîr* ismiyle şerh eden Abdurraûf el-Münâvî (ö. 1031/1622) onun bu konuda söylediklerinin isabetli olmadığını, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*'dan aldığı hadislerin hepsinin sahih kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir. Yapılan bir araştırmada es-Süyûtî'nin *el-Ehâdisü'l-muhtâra*'dan 139 hadis naklettiği, Abdurraûf el-Münâvî'nin bunlardan 51 adedine tenkit yönelttiği, 46 adedinde es-Süyûtî'nin tashihine katıldığı, 42 rivâyet hakkında da her hangi bir değerlendirme yapmadığı ortaya çıkmıştır.²⁴⁶ el-Münâvî'nin tenkitleri genellikle senette yer alan bir râvinin cerhi, bir illetine işaret etmek maksadıyla esere alınan hadislerin bu illete dayanarak tenkidi ve Ziyâeddin el-Makdisî'nin eserine alıp da hiçbir şey söylemediği rivâyetlerin eleştirisi gibi hususlarda yoğunlaşmaktadır.²⁴⁷

Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî de (ö. 1345/1926) Ziyâeddin el-Makdisî'nin *el-Ehâdisü'l-muhtâra*'yı sahih hadis toplamak maksadıyla kaleme aldığını ve daha önce sıhhatine işaret edilmemiş pek çok hadis topladığını söylemiş, ancak bunlardan bir kısmının tenkit edildiğine işaret etmiştir.²⁴⁸

²⁴⁵ es-Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebû Bekr (ö. 911/1505), *Cem'u'l-cevâmi'* (nşr. Heyet), Kahire 1426/2005, I, 44.

²⁴⁶ Hasnâ' Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, s. 237.

²⁴⁷ Tenkit edilen rivâyetlerden örnekler görmek için bkz. el-Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdurraûf (ö. 1031/1622), *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sagîr*, Beyrut 1391/1972, I, 388, 449; II, 303; III, 87, 179; IV, 12, 38; VI, 267.

²⁴⁸ Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, s. 24.

Çağdaş müelliflerden Abdülfettâh Ebû Gudde (ö. 1417/1997) ise sahîh hadis derleyeceğini belirten Ziyâeddîn el-Makdisî'nin bu eleştirisi konusu hadisleri eserine almasının nedeni üzerinde durmuş ve bunun müellifin eserini tamamlayamamış olmasından kaynaklandığını belirtmiştir. Dediğine göre Ziyâeddîn el-Makdisî, kitabındaki bazı hadislere farklı rivâyetlerini, şâhidlerini ve mütâbî'lerini bulmak ümidiyle yer vermiş, ancak ömrü kifâyet etmediği için bunları ayıklama imkânı olmamış, zayıf ve münker rivâyetlerin bundan dolayı eserde kaldığını belirtmiştir. Ebû Gudde ayrıca es-Süyûtî'nin *el-Ehâdisü'l-muhtâra*'dan seçip *el-Câmi'ü's-sağîr*'ine aldığı ve sahîh kabul ettiği rivâyetlere Abdurraûf el-Münâvî'nin *Feyzu'l-kadîr*'inden beş örnek getirmiş ve bunlara yöneltilen tenkitlere işaret etmiştir.²⁴⁹

8. Önemî

Yeri geldikçe çeşitli yönlerden önemine vurgu yapılmış olan *el-Ehâdisü'l-muhtâra*'nın, ön plana çıkan bazı yönlerine burada toplu olarak işaret etmek uygun olacaktır. Eserin en önemli yönlerinden biri, hicrî VII. (XIII) asır gibi Hz. Peygamber'den çok uzaklaşılacak bir dönemde müsned esasına göre ve senedler de zikredilmek suretiyle telif edilmiş olmasıdır. Bu dönemde artık bu nitelikte eser kaleme alan muhaddis kalmamıştır. Zaten bütün hadisler derlenmiş, sıhhat açısından değerlendirmeler büyük ölçüde tamamlanmış, hatta İbnü's-Salâh eş-Şehrîzûrî (ö. 643/1245) gibi bazı âlimler tashîh ve taz'îf işinden menetmiş,²⁵⁰ ancak Ziyâeddîn el-Makdisî böyle bir dönemde rivâyet değerlendirmeye devam etmiş ve sahîh bulduklarını derlemeye çalışmıştır.

el-Ehâdisü'l-muhtâra, *Kütüb-ü sitte* ve diğer sahîh hadis ihtiva eden eserlerde yer almayan, bunlar dışındaki kaynaklarda nakledilmiş olup sahîh olduğu ortaya çıkan pek çok hadis ihtiva etmektedir.²⁵¹ Bunun yanında, bugün kayıp olan bazı eserlerdeki birçok rivâyet *el-Ehâdisü'l-muhtâra* sayesinde korunmuş ve günümüze intikal etmiştir. Eser özellikle, Ziyâeddîn el-Makdisî'nin kendi döneminde ve kendisine yakın dönemlerde yaşayıp hadisle meşgul olan pek çok kimsenin güvenilirliği ve hadis ilminde yeterli olup olmadığı konusunda yaptığı değerlendirmeler ihtiva etmesi açısından da önemli bir kaynaktır.²⁵²

²⁴⁹ Abdülfettâh Ebû Gudde bu görüşlerini, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî'nin (ö. 1304/1886) *el-Ecvibetü'l-fâdile li'l-es'ileti'l-aşerati'l-kâmile* isimli eserinin tahkikinde düştüğü notlar arasında zikretmiştir. Müellifin *et-Ta'likâtü'l-hâfile alâ'l-Ecvibeti'l-fâdile* ismini verdiği bu notlarda sözü edilen değerlendirmelerini görmek için bkz. *el-Ecvibetü'l-fâdile li'l-es'ileti'l-aşerati'l-kâmile* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Kahire 1404/1984, s. 153-155 (1 no.lu dipnot).

²⁵⁰ el-İrâkî, Zeynüddin Abdürrahîm b. Hüseyin (ö. 806/1403), *et-Takyîd ve'l-izâh limâ üğlika ve ütlika min Mukaddimeti İbni's-Salâh*, Halep 1350/1931, s. 16.

²⁵¹ Ziyâeddîn el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, I, 18 (neşredenin mukaddimesi).

²⁵² Bütün bunlar için bkz. Hasnâ' Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, s. 239.

9. Değeri

el-Ehâdîsü'l-muhtâra, ilim ehli arasında sahih hadis derlemek maksadıyla kaleme alınmış bir eser olarak bilinmektedir. Eserden bahseden ve ondan istifade etmiş olan birçok âlim rivâyetlerinin sahih olduğunu söylemiş, ancak sıhhat için gerekli hadis kabul şartları üzerinde duran ve bunları derinlemesine araştıran pek olmamıştır. Ziyâeddîn el-Makdisî kendisi de bu hususta herhangi bir şey söylememekte, bununla beraber eserin başına yazdığı kısa mukaddime, derleyeceği hadislerin mahiyeti konusunda fikir vermektedir. O kitabının başında şöyle der: “*Bu hadisler benim, Buhârî ve Müslim’in el-Câmi’u’s-sahîh’leri dışında kalan eserler ile Buhârî’de yer alan muallâk rivâyetlerden seçtiğim hadislerdir. Arada ayrıca sağlam senedle nakledilen, ancak bir illeti bulunan hadisler de zikrettik. Bunları zikretmemizin nedeni, illetli olduklarını bildirmek ve illetlerini açıklamaktır.*”²⁵³

Ziyâeddîn el-Makdisî’nin verdiği bu bilgidен hareketle esere alınan hadislerin iki çeşit olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan bir kısmı – ki bunlar hadislerin büyük bir kısmıdır – Buhârî ve Müslim’in *el-Câmi’u’s-sahîh*’lerinde olduğu gibi sıhhat şartlarının tamamını taşıyan hadisler, bir kısmı ise ilk bakışta sahih gibi görünen, ancak gizli kusuru bulunduğu için buna işaret etmek üzere yer verilen hadislerdir.²⁵⁴ Buhârî ve Müslim’in *el-Câmi’u’s-sahîh*’lerindeki hadislere yer vermemesi, bu iki müellifin eserinde yer alan hadislerin hepsi sahih kabul edildiği için tekrara düşmeme düşüncesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. İletli rivâyetlere yer vermesinin nedeni ise, dış görünüş itibarıyla sahih görüldüğü için illetini fark edemeyen kimselerin bunları sahih zannedip de *el-Ehâdîsü'l-muhtâra*’ya almadı diye kendisini eleştirmemeleri için olmalıdır.²⁵⁵

Hadis âlimleri *el-Ehâdîsü'l-muhtâra*’dan ve muhtevâsından övgü ile bahsetmişlerdir. Ziyâeddîn el-Makdisî’nin çağdaşı İbrâhim b. Muhammed es-Sarîfîni (ö. 641/1243), İbn Teymiyye el-Harrânî (ö. 728/1327), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve İbn Kesîr ed-Dîmaşkî (ö. 774/1372) eserden bahsederlerken, hadis kabul şartları ve muhteva açısından Hâkim en-Nisâburî’nin (ö. 405/1014) *el-Müstedrek alâ’s-Sahîhayn* isimli eserinden daha üstün olduğunu söylemişlerdir.²⁵⁶ Bedreddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1391), Ziyâeddîn el-Makdisî’nin *el-Ehâdîsü'l-muhtâra* için aradığı hadis kabul şartlarına değinirken

²⁵³ Ziyâeddîn el-Makdisî, *el-Ehâdîsü'l-muhtâra*, I, 70.

²⁵⁴ Ziyâeddîn el-Makdisî, *el-Ehâdîsü'l-muhtâra*, I, 22 (neşredenin mukaddimesi); Halûd Muhammed el-Hisbân, *er-Râvî'l-makbûl inde İbn Hacer ve merviyâtühû fî'l-Ehâdîsü'l-muhtâra li’z-Ziyâ el-Makdisî* (yayınlanmamış Doktora tezi), İrbid-Ürdün 1426/2005, s. 100. (Halûd Muhammed el-Hisbân, *er-Râvî'l-makbûl*)

²⁵⁵ Hasnâ’ Bekri, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, s. 221; Halûd Muhammed el-Hisbân, *er-Râvî'l-makbûl*, s. 112.

²⁵⁶ İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim el-Harrânî (ö. 728/1327), *Mecmû’u Fetâvâ* (der. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsim), Medîne 1425/2004, XXII, 426; İbn Kayyim el-

“Onun sıhhat şartları Hâkim en-Nisâburi'nin şartlarından daha üstündür, bu şartlar Tirmizî ve İbn Hibbân'ın şartlarına yakındır” der.²⁵⁷ Celâleddin es-Süyûtî de (ö. 911/1505) müellif ve esere dair görüşünü “Ziyâeddîn el-Makdisî el-Ehâdisü'l-muhtâra'da sahîh hadis derlemiş ve daha önce başkalarının sıhhatine işaret etmediği birçok sahîh hadis zikretmiştir” şeklinde ifade etmektedir.²⁵⁸

Bazı âlimler ise el-Ehâdisü'l-muhtâra'dan nakilde bulunurlarken “Ziyâeddîn el-Makdisî bunun sahîh olduğunu söylemiş ve el-Ehâdisü'l-muhtâra isimli eserinde tahrîc etmiştir”,²⁵⁹ “Ziyâeddîn el-Makdisî bunu el-Ehâdisü'l-muhtâra'da sahîh olarak tahrîc etmiştir”²⁶⁰ ve “Ziyâeddîn el-Makdisî el-Ehâdisü'l-muhtâra'da bunun sahîh olduğunu belirtmiştir”²⁶¹ şeklinde ifadelerle müellife veya eserine atıfta bulunmak suretiyle hadislerinin sıhhatine işaret etmişlerdir.

Bütün bunlardan anlaşılan şu ki, *el-Ehâdisü'l-muhtâra* sahîh hadis ihtiva eden ve ilim ehli nezdinde makbul ve muteber kabul edilen bir eserdir. Büyük bir kısmı sahîh olan rivâyetleri arasında muallel rivâyetler de bulunmaktadır. Bu rivâyetler genellikle kusurlarına işaret etmek üzere kitaba alınmışlardır.

B. Eser Üzerinde Yapılan Çalışmalar

Ziyâeddîn el-Makdisî'nin vefatından sonra *el-Ehâdisü'l-muhtâra* istifade etmek maksadıyla pek çok kimse tarafından okunmuş, ancak muhtemelen tamamlanmamış olması sebebiyle esere katkı sağlama ve değerlendirme anlamında çok az sayıda çalışmaya konu olmuştur. Eser üzerinde ilk çalışan Şemseddin ez-Zehebî'dir (ö. 748/1347). ez-Zehebî, oldukça hacimli olan *el-Ehâdisü'l-muhtâra*'nın pratikte rahat kullanılmasını sağlamak için muhtevâsındaki senedler ile teknik bilgileri ayıklamış ve *el-Müntekâ mine'l-Muhtâra* isimle özetlemiştir.²⁶² İki ciltten oluşan bu özet günümüze ulaşmamıştır.

Ziyâeddîn el-Makdisî'nin amcası İmâdüddîn İbrâhim b. Abdülvâhid el-Makdisî'nin (ö. 614/1217) torunlarından Muhibbü's-sâmit diye meşhur olan

Cevziyye, Şemsüddin Muhammed b. Ebû Bekr (ö. 751/1350), *es-Savâ'iku'l-mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-muattile* (nşr. Ali b. Muhammed ed-Dehilüllah), Riyad ts. (Dâru'l-Esma'i), II, 626; İbn Kesîr, *İhtisârü Ulûmi'l-hadîs*, s. 27; İbn Müflih, *el-Maksadü'l-erşed*, II, 451.

²⁵⁷ Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, s. 24.

²⁵⁸ es-Süyûtî, Celâleddin Abdurrahmân b. Ebû Bekr (ö. 911/1505), *Tedribü'r-râvi fi şerhi Takribi'n-Nevâvi* (nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî), Riyad-Beyrut 1415, I, 158.

²⁵⁹ İbn Arrâk, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Kinânî (ö. 963/1000), *Tenzihü'ş-şerîati'l-merfûa ani'l-ehâdisi-ş-şeniati'l-mevzûa* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllâtîf-Abdullah Muhammed es-Siddîk), Beyrut 1401/1981, I, 293.

²⁶⁰ el-Heysemî, Nûreddin Ali b. Ebû Bekr (ö. 807/1404), *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, Beyrut ts. (Dâru'l-kitâbi'l-Arabî), IV, 329.

²⁶¹ es-Sehâvî, Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahmân (ö. 902/1496), *el-Mekâsîdü'l-hasene fi beyâni kesîrin mine'l-ehâdisi'l-müştehire ale'l-elsine* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllâtîf-Abdullah Muhammed es-Siddîk), Beyrut 1399/1979, s. 414.

²⁶² İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müesses*, I, 293.

Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah el-Makdisî'nin (ö. 789/1367) *el-Ehâdisü'l-muhtâra*'ya bir *Tetimme* yazdığından bahsedilmektedir. Eseri müellifin metoduna uygun olarak tamamlamayı hedefleyen bu çalışma İbn Nâsiruddîn ed-Dîmaşkî (ö. 842/1438) tarafından görülüp kaynak olarak kullanılmış,²⁶³ İbn Tolun ed-Dîmaşkî de (ö. 953/1546) Muhibbû's-sâmit'ten bahsederken "*el-Ehâdisü'l-muhtâra*'ya *Tetimme* yazmıştır" şeklinde bir bilgi aktarmış,²⁶⁴ ancak bu *Tetimme* günümüze ulaşmamış, fihrist türü kaynaklarda da konu edilmemiştir. Muhibbû's-sâmit'ten sonra bu defa İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448) *el-Ehâdisü'l-muhtâra* üzerinde çalışmış ve eserden istifadeyi kolaylaştırmak için hadisleri etraflarına göre sıralayarak yeniden tanzim etmiştir. O, hacimli tek cilt olarak telif edilen ve *el-Înâra fî etrâfi'l-Muhtâra* ismiyle bilinen bu eserini hicrî 802 (1399) yılında gerçekleştirdiği Şam seyahati esnasında telif etmiş,²⁶⁵ ancak 806 (1403) yılında çıktığı Yemen seyahatinde beraberinde bulunan başka önemli eserleriyle birlikte denize düşürülmek suretiyle telef olmuş,²⁶⁶ günümüze her hangi bir nüshası ulaşmamıştır.²⁶⁷

Ziyâeddîn el-Makdisî ve eseri *el-Ehâdisü'l-muhtâra* üzerinde günümüzde de fazla durulmamış, sınırlı sayıda çalışma yapılmıştır. Suûdî Arabistan-Riyad'ta İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesinde beş araştırmacı *el-Ehâdisü'l-muhtâra*'nın başından itibaren yaklaşık 2300 hadislik kısmını tahkik ederek Yüksek Lisans çalışması olarak hazırlamış ve üniversiteye takdim etmişlerdir. Bu çalışmaların ilkinde Abdullah Zâfir el-Ömerî iki mücellled içinde 367 hadis; ikincisinde Mehdi b. Reşâd el-Hakemî iki mücellled içinde 539 hadis; üçüncüsünde Muhammed b. Hüdeyb el-Müheydib üç mücellled içinde 568 hadis; dördüncüsünde Ferrâc b. Fehd el-Kahtânî bir mücellled içinde 340 hadis; beşincisinde Abdullah b. Ali el-Gânim üç mücellled içerisinde 486 hadis tahkik etmiş, bu çalışmalar yayınlanmamıştır.²⁶⁸ Hasnâ' Bekrî Ahmed Neccâr, Ziyâeddin el-Makdisî'nin hadis alanındaki faaliyetleri üzerine *ez-Ziyâ el-Makdisî ve cühûdühû fî ilmi'l-hadis* isimli bir doktora çalışması yapmış ve bu çalışmasını Suûdî Arabistan-Mekke'de Ümmülkurâ Üniversitesine takdim etmiştir (1419/1999).²⁶⁹

Müellifin birçok eserini tahkik eden ve neşredilmesini sağlayan Muhammed Mutî' el-Hâfız ise Ziyâeddin el-Makdisî üzerine üç çalışma yapmıştır. Bunlardan biri hayatını detaylı bir şekilde ele aldığı *et-Tenvîh ve't-tebyîn fî sîreti*

²⁶³ Ziyâeddîn el-Makdisî, *es-Sünen ve'l-ahkâm*, I, 75 (neşredenin mukaddimesi).

²⁶⁴ İbn Tolun, *el-Kalâidü'l-cevheriyye*, s. 431.

²⁶⁵ es-Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân (ö. 902/1496), *el-Cevâhir ve'd-dürer fî tercemeti Şeyhîlislâm İbn Hacer* (nşr. İbrâhim Bâcis Abdülmecid), Beyrut 1419/1999, II, 672-673. (Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-dürer*)

²⁶⁶ Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-dürer*, I, 151.

²⁶⁷ Eser için ayrıca bkz. Kâtib Çelebi (ö. 1068/1657), *Keşfüzzunûn an esâmî'l-kütübi ve'l-fünûn* (nşr. Şerefettin Yaltkaya-Rıfat Bilge), İstanbul 1971, I, 117.

²⁶⁸ Hasnâ' Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, s. 166 (1 no.lu dipnot).

²⁶⁹ Bu çalışma sonradan neşredilmiştir. Sayda-Beyrut 2009 (el-Mektebetü'l-asriyye).

muhaddisi'ş-Şâm el-hâfız Ziyâeddîn, diğeri ilmî seyahatleri esnasında uğradığı yerlerde kendilerinden istifade ettiği hocalarının şehirlere göre isimlerini saydığı ve geniş bilgi vererek tanıttığı üç ciltlik *el-Fethu'l-mübîn fi'l-meşyehati'l-büldâniyye*, üçüncüsü ise kurduğu Dârulhadîs ve kütüphanesinin tanıtıldığı *Dârulhadîs ez-Ziyâiyye ve mektebetühâ bi-Sâlihiyyeti Dımaşk* isimli eserleridir.²⁷⁰

Halûd Muhammed el-Hisbân, doktora tezi olarak hazırladığı *er-Râvi'l-makbûl inde İbn Hacer ve merviyâtühû fi'l-Ehâdisi'l-muhtâra li'z-Ziyâ el-Makdisî* isimli çalışmasında önce İbn Hacer el-Askalânî'ye göre mekbûl râvinin şartlarını araştırmış, daha sonra bu şartların *el-Ehâdisü'l-muhtâra*'ya alınan hadislerin senedlerindeki râvilerde ne oranda arandığını incelemiş ve bu çalışmasını İrbid'te (Ürdün) bulunan Yermük Üniversitesi'ne takdim etmiştir (1426/2005). Sâlih Ahmed eş-Şâmî ise *el-Ehâdisü'l-muhtâra*'nın *Kütübü-sitte* ile İmam Mâlik'in *el-Muvattâ'*, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'i ve ed-Dârimî'nin *es-Sünen*'ine olan zevâidini araştırmış ve tespit ettiği 1500 civarında rivâyeti *Zevâidü Ehâdisi'l-muhtâra ale'l-Kütübü't-tis'a* ismiyle kitaplaştırmıştır.²⁷¹ Ülkemizde Ziyâeddîn el-Makdisî ve eserleri üzerinde pek durulmamış, bu konuda ciddi bir araştırma olarak bir ansiklopedi maddesi kaleme alınmıştır.²⁷²

Sonuç

Ziyâeddîn el-Makdisî ve *el-Ehâdisü'l-muhtâra* isimli eseri üzerinde yapılan bu araştırmadan elde edilen neticeleri şöylece özetlemek mümkündür:

1. Ziyâeddîn el-Makdisî, hicrî VI. (XII) asrın ikinci yarısı ile VII. (XIII) asrın ilk yarısında yaşamış ve hadis ilmine yaptığı katkılarla hadis tarihinde iz bırakmış olan Makdisî ailesinin yetiştirdiği önemli âlimlerden biridir.
2. Şöhretine ve hadis ilmine sağladığı önemli katkılara rağmen ülkemizde pek tanınmamış, üzerinde ciddi bir çalışma yapılmamıştır.
3. Çok küçük yaşta başlayan ve uzun süre devam eden eğitim hayatı boyunca 500'ün üzerinde hocadan okumuş ve hadis dinlemiş, sadece bir kısmı olan 150 civarında talebenin kendisinden ders aldığı tespit edilmiştir.
4. 594 (1197) yılında başlayan ve 612 (1215) yılında tamamlanan ilmî seyahatleri esnasında İslâm dünyasının büyük ve küçük birçok ilim merkezini ziyaret etmiş, en meşhurları olan Fustat, İskenderiye, Bağdad, Hemedan, İsfahan, Musul, Nisâbur, Merv, Herat, Haleb ve Kudüs şehirlerinden bir kısmına ikinci, hatta üçüncü defa da uğramıştır.

²⁷⁰ Bu üç eserden *et-Tenvih ve't-tebyîn* 1420/1999'da Beyrut'ta, *el-Fethu'l-mübîn* 1427/2006'da Dımaşk'ta, *Dârulhadîs ez-Ziyâiyye* de yine 1427/2006'da Dımaşk'ta yayımlanmıştır.

²⁷¹ Bir ciltten ibaret olan bu eser neşredilmiştir. Dımaşk-Beyrut, 2012 (el-Mektebetü'l-İslâmî).

²⁷² Efendioğlu, Mehmet, "Ziyâeddîn el-Makdisî", *DİA*, XLIV, 491-495.

5. Dımaşk'ta yerleşik hayata geçtikten sonra tamamen kendisinin eseri olan Dâruhâdîs ez-Ziyâiyye ve Dârukütüb ez-Ziyâiyye isimli müesseselerde eser telif etmek ve ders okutmakla meşgul olmuş, kurduğu bu müesseseler sonraki asırlarda da birçok kimsenin ilim tahsil ettiği mekânlar olmaya devam etmiştir.

6. Tamamen ilme adanmış hayatı boyunca bir kısmı hacimli, bir kısmı cüz olan 150 civarında eser kaleme almış, başkasına ait birçok çalışmayı da istinsah etmiştir.

7. İki evlilik gerçekleştirmiş, çocuk sahibi olduğuna dair bir bilgiye ulaşılamamıştır.

8. İlimle meşguliyeti yanında zaman zaman Haçlılara karşı cihada katılmayı da ihmal etmemiştir.

9. En önemli eseri, tamamlanamamış ve günümüze de eksik olarak intikal etmiş olan *el-Ehâdisü'l-muhtâra* olup ismiyle özdeşleşmiş bir çalışmasıdır.

10. Kendi müellefatından bir kısmı ile kurduğu Dârukütüb ez-Ziyâiyye'ye ait kitapların bir bölümü bugün yazma halinde Dımaşk'ta Dârukütüb ez-Zâhiyye'de bulunmaktadır.

“Ziyâeddin el-Makdisî ve *el-Ehâdisü'l-muhtâra* İsimli Eseri”

Özet: Ziyâeddin el-Makdisî, hicrî VI. (XII) asrın ortalarında Şam bölgesine yerleşen, VII. (XIII) ve VIII. (XIV) asırlarda özellikle hadis alanında önemli âlimler yetiştiren Makdisî ailesinin seçkin şahsiyetlerinden biridir. Kurduğu Dâruhâdîs ez-Ziyâiyye ile Dârukütüb ez-Ziyâiyye, kaleme aldığı 150 civarında eser ve sahih hadisleri bir araya getirmek maksadıyla telif etmeye başladığı, ancak tamamlayamadığı meşhur *el-Ehâdisü'l-muhtâra* isimli eseriyle hadis tarihinde önemli bir yere sahip olmasına rağmen ülkemizde ilmi düzeyde bir araştırma ve çalışmaya konu olmamıştır. Bu makale onun hayatı ve hadis ilmindeki yeri hakkında bilgi vermek, ayrıca *el-Ehâdisü'l-muhtâra* başta olmak üzere eserlerini tanıtmak maksadıyla kaleme alınmıştır.

Atıf: Mehmet EFENDİOĞLU, “Ziyâeddin el-Makdisî ve *el-Ehâdisü'l-muhtâra* İsimli Eseri” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, X/1, 2012, ss. 59-98.

Anahtar Kelimeler: Ziyâeddin el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, Dımaşk, Dâruhâdîs ez-Ziyâiyye, Dârukütüb ez-Ziyâiyye

Hadis Tercümesinde Şuhûdi Mâzi ve Nakli Mâzi Hakkında Cevdet Paşa'nın Bir Mektubu Üzerine

“Şuhûdi Mâdi’ and ‘Nakli Mâdi’
in Hadith Translation: A
Comment on Cevdet Pasha’s
Letter”

*Mirza TOKPINAR, Doç. Dr.**

Abstract: An incident that seen or a Word that heard in the past demonstrated by past tense in Arabic language. In Turkish language, the same Word is expressed by two different tenses. In hadith literature there are hadiths that need to be translated according to different past tenses. Aforementioned peculiar feature of Turkish language is quite important in terms of credibility of translated hadiths. In this article, a significant letter of Cevdet Pasha about these issues is introduced to the academic World and some other critical issues about hadith translation is discussed.

Citation: Mirza TOKPINAR, “Hadis Tercümesinde Şuhûdi Mâzi ve Nakli Mâzi Hakkında Cevdet Paşa'nın Bir Mektubu Üzerine” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, X/1, 2012, pp. 99-111.

Keywords: Hadith, Translation, Past tense, Hadith Mudallas, Hadith Mursal.

I. Giriş

Bir problem olarak tercüme konusu öncelikle edebiyatçılar ve dilbilim uzmanlarını ilgilendirmektedir. Ancak tercüme konusunu sadece edebiyatçılar ve dilbilimcilerin problemi gibi değerlendirmek elbette doğru olmaz. Akademik her alanda Türkçeye tercüme yapıldığı gibi İslam'ın iki temel kaynağı Kur'an ve hadisten Türkçeye pek çok tercüme yapılmış ve yapılmaktadır.¹ Özellikle bu iki alanda hacmi büyük kitaplar dilimize aktarılmışken bu alanlarla ilgili tercüme teknikleri konusunda yapılan çalışmalar sayıca oldukça yetersiz kalmıştır. Kur'an tercümesi üzerine önemli sayıda çalışma bulunsa da hadisle ilgili çalışmaların çok az oldukları bilinmektedir.

* Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. tokpinar@hotmail.com.

¹ Tercümenin tarihi hakkında bk. Taceddin Uzun, *Tercüme Sanatı ve Arapçadan Türkçeye Nasıl Tercüme Yapılır?*, İstanbul, 2012, s. 21.

Genel bir bakışla Türkçeye hadis tercümelerinin, tarihimizin Osmanlı döneminden itibaren, günümüze doğru gitgide artan bir gelişme gösterdiği görülür. Bu tercüme Cumhuriyet dönemine kadar, ana hatlarıyla birbirine benzeyen üslup ve metotla icra edilmiştir. Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında, Osmanlı'nın son dönemine benzeyen² fakat ilerleyen zaman içinde günümüz dil kullanımına yaklaşan ifadelerin kullanıldığına şahit oluruz.³ Akademik çalışmalardaki yeni tercüme ise tamamen güncel dil kullanımıyla yapılmaktadır.

Bir ortak özellik tespit etmek gerekirse son zamanlarda gördüğümüz hadis tercüme mütercim, Arapça bilgisine ve Türkçe konuşmasına güvenerek bir çeşit el yordamıyla diyebileceğimiz mütercim kendisinden kaynaklanan doğruluk iddiasıyla gerçekleştirilmektedir. Hâlbuki tercümede, asıl metinde kullanılan kavramlar, kelimeler, deyimler vs. gibi daha çok artırılabilir sorunlar karşımızda durduğu gibi sanatlı edebî metinlerin tercümesi ise başka bir tartışma konusudur. Bazı dilcilerin “anlatım yolu”⁴ dedikleri ifade problemi, çok önemli olduğu gibi her anlamın aktarılacak dildeki karşılığını bilmek ve farklı kelimelerle ifade edilse de onları bulmak esaslı problemlerdendir. Bunların her biri ve burada ifade edilmeyen diğerleri ayrı ayrı ve alt başlıklarıyla detaylı bir şekilde araştırmalara konu olması gerekirken Türkçemizin bu bakımdan fakir olmasının birtakım sebepleri vardır. Bunların en önemlisi, problemin çözümünün çok geniş bir zamanı gerektirdiği ve bu konuda genel geçer kurallar koymanın güçlüğü; Taceddin Uzun'un ifadesiyle “herkes tarafından kabul edilmiş tercüme prensiplerinin mevcut olmadığı”dır.⁵ Ayrıca her iki dilde geniş-yeterli bilginin gerekliliğini ve karşılaşılabilecek tenkitlerden çekinme duygusunu da buna eklemek gerekmektedir. Tercüme tekniklerinin çeşitliliği ise tercihe dönük başka bir problemi gündeme getirmektedir.⁶

Dilcilerin “dil-içi dünya görüşü”⁷ dedikleri, dilin oluşum ve gelişme dönemlerinde izleme imkânı bulduğumuz dillerin kurulma dönemlerine ait araştırmalarda daha kolay fark edilebilen mantıksal kurgu ile oluşup dil mantığı da denilen kısaca varlık-olgu-kelime bütünlüğünden oluştuğunu söyleyebileceğimiz ifade, başka bir deyişle kelime-kullanım ile anlam uygunluğu bir başka problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada,

² Ahmet Naim ve Kamil Miras tarafından Türkçeye tercüme edilen *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tercid-i Sarîh Terceme ve Şerhi*'nde kullanılan üslup son dönem Osmanlı Türkçesi üslubundadır (Ankara 1976-1980, I-XII).

³ Son yıllarda tercüme edilmiş olan *el-Kütübu's-sitte*'ye dâhil eserlerin tercüme gibi.

⁴ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, Ankara, 2009, s. 69-70.

⁵ Taceddin Uzun, *Tercüme Sanatı ve Arapçadan Türkçeye Nasıl Tercüme Yapılır?*, s. 28 vd.

⁶ Tercüme çeşitleri hakkında bk. Doğan Aksan, *a.g.e.*, s. 73-79.

⁷ Bk. Doğan Aksan, *a.g.e.*, s. 74-75.

yukarıda özetlenen hadis tercüme meselelerinden birine işaret eden Ahmed Cevdet Paşa'nın (1823-1895) bir mektubundan hareketle *edâ* metoduna göre, ilk râvinin “*كَلَّ/kâle*” diyerek hadisi nakletmesi halinde hadisin, sahip olduğu tür özelliklerine göre nasıl tercüme edileceği konusu ele alınacaktır. Çünkü bu konuda başarıya ulaşmayı sağlayacak ilk adım, tercümede, aktarılacak dilde kullanılacak kelimeleri dikkatli seçmek kadar onların doğru kiplerini de kullanmak olacaktır.

II. Hadislerin Tercümesi

Bilginlerimiz, hadislerin her birini taşıdığı özelliklerine göre sınıflara ayırmışlar, bu ayırma tabi tutma için de temel olacak bazı hususlar tespit ederek hadisleri farklı isimlerle adlandırmışlardır.⁸ Halk tarafından hepsi aynı sanılsa ve öylece değerlendirilse de hadislerin tamamının aynı olmadığı ehlinin malumudur. Hadisler isnadının ve râvisinin durumuna/*Râvinin ve mervînin hallerine* göre sahih, hasen ve zayıf kısımlarına ayrılır, zayıf hadislerin de çok sayıda çeşidi vardır.⁹ Ayrıca hadisler kaynağına göre merfu, mevkuf, maktu ve uydurma sınıflarına ayrılırlar.¹⁰ Farklılıkları nedeniyle değişik isimlerle anılan hadislerin tercüme edilirken de bu özellikleri gözetilmelidir. Tercümede, rivayet metotlarına göre farklılıklara uyulmalı, özellikle hadisin alınıp öğrenilmesi ile rivayet metodunu/*tehammül ve edâ* ve rivayet lafızlarını içeren bir hadisin bu özelliklerini yansıtan uygun ifadeler kullanılmalıdır. Tabi bunun için öncelikle tercüme edilecek her hadisin durumunun mütercim tarafından bilinmesi gerekir.

Osmanlı Devleti'nin son dönemine kadar hadislerin Türkçeye tercüme edilmesinde râvinin hadisi almasına ve *edâ* lafzına göre tercüme tekniği konusunda bir tartışmanın yapıldığı bilinmemektedir. Fakat Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşayan âlimlerinden Mahmut Es'ad Seydişehri'nin yazdığı *Usûl-i Hadîs* adlı kitabın¹¹ kendisine hediye olarak gönderilmesinden sonra Cevdet Paşa'nın (1823-1895), ilk defa bu konuda bir tenkit getirip tartışmayı başlattığını biliyoruz.¹² Cevdet Paşa'nın bir mektupla ifade ettiği bu tenkid¹³

⁸ Bk. Ahmet Yücel, *Başlangıçtan Günümüze Hadis Usûlü*, Ankara, 2009, s. 183 vd.

⁹ Bu konuda hadis usulü kitaplarında çok bilgi bulunmaktadır. Örnek olarak bk. Subhi es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları*, tercüme: M. Yaşar Kandemir, İstanbul, 1997; s. 111 vd.; Ahmet Yücel, *a.g.e.*, s. 213 vd.

¹⁰ Bk. Ali Yardım, *Hadis I-II*, İstanbul, 1997, I, 38-55. Uydurma rivayetler hadis değildir, ancak bunların bir kısmı bazı kaynaklarda hadis olarak nakledildiği için adlandırılırken bu isim kullanılır.

¹¹ Ahmed Cevdet Paşa eser hakkında *Risâle* ismini kullanır, bk. *Usûl-i Hadîs*, 1316/1900, s. 4.

¹² Bk. Seydişehri, Muhmut Es'ad, *a.g.e.*, s. 3-8.

¹³ Söz konusu mektup, Cevdet Paşa'nın ilmî mütalaalarını ihtiva ettiği için sıradan bir mektup değil, ilmî bir belge olması nedeniyle bu makaleye konu edilmiştir.

biz, başka bazı hususlara da dikkat çekip birtakım esaslardan bahsederek inceleme konusu yapacağız.

A. Hadisleri Tercüme Kuralları Hakkında Bazı Çalışmalar

Hadislerin tercümesinde dikkat edilecek hususları genel esasları ile tespit ederek önemli yanlışlara dikkat çekip önemli prensipleri örnekleriyle açıklayan detaylı bir makale Nebi Bozkurt tarafından yazılmıştır.¹⁴ Hadisin tercümesini bir çeşit mana ile rivayet olarak değerlendiren Bozkurt, çalışmasında çok önemli bir konuyu “*Hz. Peygamber’in Maksadını Tam Olarak Yansıtmannın Önemi*”¹⁵ başlığı altında anlatır. Hadislerin tercüme edilirken özellikle edebî sanatlar konusunda iyi bir çalışma yapmanın gerekliliğine, mecaz, teşbih, istiare ve kinaye gibi edebî sanatlar bilinmeden sağlıklı bir tercümenin mümkün olamayacağına vb. bazı hususlara dikkat çektikten sonra bu konu ile ilgili yapılan bazı yanlışları da örnekleriyle anlatır. Yapılan yanlışlar hakkında verdiği örneklerin bir kısmının da yukarıda sayılanlardan başka, kelimenin anlamına ve Hz. Peygamber’in, söz konusu hadiste kastettiklerinin doğru anlaşılmasına yönelik olduğu görülür. O, hadislerin doğru tercümesi için dikkat edilmesi gereken kuralları örnekleriyle ve yapılan yanlışlara da işaret ederek¹⁶ “*Hadislerin Tercüme ve Yorumunda Uyulması Gereken Kurallar*” başlığı altında konuyu on beş madde halinde açıklar.¹⁷ Sözü edilen kurallar şüphesiz çok önemlidir. Ancak tercüme ve özellikle hadislerin tercümesi hakkında uyulması gereken kurallar şüphesiz bunlardan ibaret değildir. Nitekim müellif de buna işaret etmiştir.¹⁸

Nebi Bozkurt’tan önce hadislerin tercümesi konusunda Ahmed Cevdet Paşa da (1823-1895), konunun çok önemli bir başka yönünden bazı hususlara dikkat çeker. Osmanlı devlet adamı ve hukukçu Mahmud Es’ad Seydişehri (1856-1918), ders kitabı olarak kullanılmak üzere *Usûl-i Hadîs* adında muhtasar bir kitap yazar ve ele aldığı konularla ilgili olarak örnek verdiği bazı hadisleri tercüme ettiği bu kitabı, Ahmed Cevdet Paşa’ya hediye olarak gönderir. Paşa, o zamana kadar Türkçe üzerinde önemli çalışmalar yapmıştır.¹⁹

¹⁴ Nebi Bozkurt, *Hadislerin Tercüme ve Yorumlarında Dikkat Edilmesi Gereken Kurallar*, Marmara Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, Sayı 11-12, 1993-1994, s. 211-281. Tayyib Okıç’ın *Hadiste Tercüman* makalesi hadisin tercümesi ile ilgili değil hadislerde geçen tercüman kelimesi ile ilgilidir. Fakat tercüme ile ilgili önemli bazı hususlara da değinilmiştir. Bk. Muhammed Tayyib Okıç, “Hadiste Tercüman”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIV, 1966, s. 27-52.

¹⁵ Bozkurt, *a.g.m.*, s. 217.

¹⁶ Bozkurt, *a.g.m.*, s. 221.

¹⁷ Bozkurt, *a.g.m.*, s. 270.

¹⁸ Bozkurt, *a.g.m.*, s. 275.

¹⁹ Yusuf Halaçoğlu, Mehmet Akif Aydın, “Cevdet Paşa,” *DİA*, İstanbul 1993, VII, 445.

ve Türkçe hakkında uzman derecesinde bilgi sahibidir.²⁰ Seydişehir'in tercümelerinin, rivayet lafızları bakımından yanlış olduğunu görür. Bu hususları ve benzer başka konuları içeren bir mektupla durumu Seydişehir'ye iletir. Mektup önemli tercüme kurallarını içermektedir. Biz söz konusu mektuba ve onda bahsedilen kurallara geçmeden önce her iki büyük bilginin hayatları hakkında kısa bilgi verelim.

1. Mahmud Es'ad Seydişehirî (1856-1918)

Adı, Mahmud Es'ad olup *Usûl-i Hadîs*²¹ kitabında, Mahmud Es'ad bin Emin şeklinde yazılan Seydişehir, 1856 yılında Konya Seydişehir'de doğmuştur. Babası Güzelzâde Emin Efendi'dir. Fatih Medresesi'nde dinî ilimleri tahsil ederek dersiâm olmuş sonra da Menşe-i Muallimîn-i Askerî adlı okula kaydolup Erkân-ı Harbiye'den mezun olarak yüksek matematik öğretmeni diplomasına sahip olmuştur. Bu arada Hukuk Mektebi'ne kaydolarak devletler hukuku ve hukuk felsefesi dersleri almıştır. Hayatı boyunca önemli memuriyetlerde bulunan Seydişehirî 18 Mart 1918'de bir kalp krizi neticesi ölmüştür. Seydişehirî, önemli eserler kaleme almıştır. Bunlar, İslam Tarihi, İslam Hukuku, Fıkıh Usûlü ile hukuk felsefesi ve mahkemelerle ilgili mevzuat üzerinde yoğunlaşmıştır. Ayrıca tercümeleri de vardır. *Usûl-i Hadîs* adındaki kitabı ise alanında Türkçe yazılmış ilk eserlerdendir²² ve müellif bu eseri henüz 24 yaşında iken kaleme almıştır.²³

Bu makalenin konusu olmamakla birlikte mektubun yayımlandığı eser hakkında kısa bilgi verelim. Eserin adı *Usûl-i Hadîs* olup Osmanlı Türkçesiyle yazılmış muhtasar bir hadis usulüdür. 13.5x19.5 ebadında (roman boy) 120 sayfadan ibarettir ve maddeler halinde yazılarak 304 maddede tamamlanmıştır. Eser iki baskı yapmıştır; birinci baskı İzmir'de 1307/1891, ikinci baskı da İstanbul'da 1316/1900 yılında yapılmıştır.²⁴ Seydişehirî bu baskılardan birincisini Ahmed Cevdet Paşa'ya hediye etmiş, Paşa bu hediyeden memnun olup tebriklerini bildirirken bazı tenkitlerini de içeren bir mektup

²⁰ Ahmet Hamdi Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, II. Baskı, İstanbul, 1977, s. 199. Tanpınar, Cevdet Paşa'nın bu çalışmalarla elde ettiği derinliğin kendisine bu konularla ilgili görevlerin verilmiş olmasına bağlı olduğunu düşünür, bk. a.y.

²¹ Bk. *Usûl-i Hadîs*, II. Baskı, İstanbul, 1316.

²² Türkçe ilk hadis usulü kitapları hakkında bk. Ahmet Yücel, *Başlangıçtan Günümüze Hadis Usulü*, Ankara, 2009, s. 73-74.

²³ Seydişehirî'nin hayatı ve eserleri hakkında bk. Ali Erdoğan, "Seydişehirî," *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 25-27. Bu başlık adı geçen kaynaktan kısaltılarak alınmıştır.

²⁴ Mahmud Es'ad Seydişehirî'nin bu eseri, Hadis Usulüne yeni başlayanlar için temel bilgileri veciz bir şekilde anlatan alanında önemli bir yere sahip olup günümüz Türkçesine de kazandırılmıştır. Geniş bilgi için Bk. *Muhtasar Hadis Usulü Tarihi ve Seydişehirî'nin Usûl-i Hadîsi*, Hazırlayan: Emre Yazıcı, İstanbul, 2010.

göndermiştir. Söz konusu mektup ikinci baskıda, “*Bir İfâde*”²⁵ başlığı altında kitaba alınmış olup²⁶ içeriğinden bu suretle istifade imkânı buluyoruz.

2. Ahmed Cevdet Paşa (1823-1895)

Asıl adı Ahmed olup Cevdet mahlasıdır. Ahmed Cevdet 26-27 Mart 1823 Lofça Bulgaristan doğumludur. Babası Bulgaristan’ın ileri gelenlerinden Hacı İsmail Ağa, annesi Ayşe Sümbül Hanım’dır. İlk tahsiline Arapça öğrenimi ile Bulgaristan’da başlamış, daha sonra dedesi tarafından tahsilini ilerletmesi için İstanbul’a gönderilmiştir. İstanbul’da İslami ilimler yanında hesap, cebir, hendese, edebiyat, tasavvuf dersleri alıp Farsça’yı öğrenmiştir. Tahsilini sürdürürken icazet alıp bir yandan da dersler vermiştir. İlme düşkün olup sürekli kitap okur, yalnızca bayramlarda tatil yapardı. Osmanlı hariciyesinde bazı görevler alıp Encümen-i Dâniş üyesi olmuştur. Galata, Mekke, İstanbul Kadılıkları ve Anadolu Kazaskerliği görevlerine getirilmiştir. Halep, Bursa gibi çeşitli valilikler ve Adliye, Evkâf, Maarif, Ticaret nâzırlığı gibi bakanlık görevlerini üstlenip Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Cemiyeti reisliğinde bulunarak on altı kitaptan oluşan *Mecelle*’nin tamamlanmasını sağlamıştır. 26 Mayıs 1895’te vefat eden Cevdet Paşa *Kavâid-i Osmâniyye*/sonra *Kavâid-i Türkiye*, *Tezâkir-i Cevdet*, *Tarih-i Cevdet* ve *Kıyas-ı Enbiya* gibi çok önemli eserler yazmıştır.²⁷ Bilinen başka özelliklerinin dışında Türk Dili konusunda uzman sayılan bilginlerdendir.

III. Cevdet Paşa’nın ‘Bir İfâde’ Başlıklı Mektubu

Haziran 1308/1892 tarihinde yazılan mektup, Seydişehir’ın kaleme aldığı ve Cevdet Paşa’ya gönderilen *Usûl-i Hadis* adlı kitabın,²⁸ Paşa tarafından, kendisine ulaştığını müellife bildirme, memnuniyetini ifade ve tespit edilen dil kullanım hatalarına işaret etme amacıyla yazılmıştır.²⁹ Hadis tercümesi konusunda günümüzde öğretilmeyen ve dikkat edilmeyen hususlara işaret edilen bu mektup, her hadis uzmanı tarafından mutlaka okunmalıdır. Paşa, mektupta önce birkaç yanlış kullanıma işaret eder, *dahi* kelimesi yerine *dâhî*; *zuhur* yerine *tezahür* kelimelerinin kullanılmasının yanlış olduğunu, sebeplerini de açıklayarak belirtir.³⁰ Sonra hadislerin tercümesi konusunda ilk

²⁵ Seydişehirî, *Usûl-i Hadis*, s. 3.

²⁶ Seydişehirî, *Usûl-i Hadis*, s. 3-8.

²⁷ Hayatı ve eserleri hakkında bk. Yusuf Halaçoğlu, M. Akif Aydın, “Cevdet Paşa,” *DİA*, İstanbul 1993, VII, 443-450. Bu başlık adı geçen kaynaktan kısaltılarak alınmıştır.

²⁸ Cevdet Paşa “*Risale*” olarak zikreder, bk. s. 4.

²⁹ Bk. *a.g.e.* s. 3 vd.

³⁰ Cevdet Paşa’nın işaret ettiği bu kelimelerin yanlış kullanımları ikinci baskıda tashih edilmişlerdir. Hayatı hakkında kısa bilgi verdiğimiz müellifin, *dahi* yerine *dâhî* kelimesinin kullanılmasının yanlışlığını bilmediğini düşünmek doğru bir yaklaşım olmaz. Nitekim

râvinin sözü olarak, mürsel ve müdelles hadislerde zikredilen *فَالَ/kâle* mâzi fiilinin Türkçeye ve hadisin türüne uygun bir şekilde tercüme edilmesi kurallarına dikkat çeker.

Eserin 39. maddesinde³¹ müellif Seydişehirî şöyle der:³²

Rivayet, bir kelâmı nakletmektir.

Rivayet iki türlüdür:

Biri, “dedi,” “rivayet etti” gibi **mâzi-i şuhûdî** sıgasıyla olur. Sıga-i mezkûre cezm ifade ettiğinden nakli mevsuk olan yerlerde istimal olunur.

Diğeri, ‘denildi’ ‘rivayet edildi’ gibi **mâzi-i nakli** sıgasıyla olur. Sıga-i mezkûre temriz ifade ettiğinden zayıf yerlerde kullanılır.³³

Bu ifadeler yukarıda işaret edildiği üzere, hadis türüne ve Türkçenin ifade inceliklerine uygun değildir. O yüzden Cevdet Paşa bu ifadelere itiraz eder ve bunu şöyle açıklar:

Bu cümlelerin manasını anlayamadım. Zira lisanımızda fi’l-i mâzi, ‘şuhûdî’³⁴ ve ‘nakli’³⁵ diye iki kısma münkasimdir. Ama lisân-ı arabîde mâzi, böyle iki kısma münkasim olmayıp iki surette dahi bir sıga istimal olunur ve şuhûdî ya nakli olması karine ile bilinir.

Meselâ, “fulan geldi” dediğimizde, “geldiğini gördüm” demek olur. Ve “gelmiş” dediğimizde, “işittim ki fulan gelmiş” demek olur. Ve görmeden “geldi” denilirse galat olur. Ama lisân-ı arabîde ikisi de *جَاءَ/câe* sıgasıyla ifade olunur.

“فُلَانٌ وَصَحْبَانَا” denildiğinde, fulan geldi ve bizimle sohbet eyledi, diye tercüme olunur. Ve “فُلَانًا قَدْ جَاءَ”/semi’tu enne fulânen kad câe” denildiğinde “işittim ki fulan gelmiş” diye tercüme olunur.

Kezâlik, Türkçe “fulan dedi” dediğimizde, “bizzat bana söyledi” demek olur ve “demiş” denilirse “işittim ki demiş” demek olur ve “**demiş**” **makamında** “**dedi**” **denilir ise kizb olur**. Ama lisân-ı arabîde iki surette dahi kâle lafzı kullanılır ve makam karinesiyile “dedi” yahud “demiş” diye tercüme olunmak lazım gelir. Binaenaleyh râviler onun, mâzi-i şuhûdî olduğunu tayin için “عَنْ فُلَانٍ أَنَّهُ قَالَ سَمِعْتُ”/semi’tu an fulân ennehu kale” derler.

kitabın ikinci baskısında bu hususların malum olduğunu/*derkâr* ve tenkit edilen bu ifadelerin bir sehv-i kalem olduğunu belirtmektedir, bk. s. 4, dipnot 1.

³¹ Seydişehirî, kitabını maddeler halinde numaralayıp tertip ettiği için, madde numarası verilerek yer göstermenin müracaatı kolaylaştıracağı düşünülmüştür.

³² Osmanlı Türkçesiyle yazılan metin, anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla kısmen günümüz Türkçesine aktarılmıştır.

³³ Seydişehirî, *a.g.e.* I. Baskı, madde, 39.

³⁴ Mazi-i şuhûdî, görülen geçmiş-di’li geçmiş zaman demektir. Bk. M. Kaya Bilgegil, “*Türkçe Dilbilgisi*, İstanbul, 1984, s. 265-266; Nevzat Özkan, “İlk Dilbilgisi Ders Kitabımız Medhâl-i Kavâid Hakkında,” *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 11, 2001, s. 103.

³⁵ Mazi-i nakli, duyulan geçmiş/miş’li geçmiş zaman demektir, bk. Bilgegil, *a.g.e.*, s. 266-267; Nevzat Özkan, *a.g.m.*, s. 103.

Risâle-i behiyelerinin 49. maddesine atf-ı nazar-ı dikkat olunursa mesele pek güzel muttazih olur.³⁶

Risâle-i mezkûrenin 81. maddesinde beyan olunan tedlis fi'l-hadis bahsi de bu meseleden münbais olur. Meselâ bir râvinin şeyhi sika olmayıp da şeyhin şeyhi sika olduğu halde rivayetine kuvvet vermek için kendi şeyhini tayy ve şeyhinin şeyhine isnad ile “قَالَ/كَالَ/كَالَ” diyerek güya³⁷ bizzat şeyhinin şeyhinden işitmiş olduğunu iham ederse hadis müdelles ve râvi dahi tedlis ile mat'ün olur. Ve böyle şeyhinin şeyhine isnad ile “قَالَ/كَالَ/كَالَ” dedikte ‘fulân dedi’ yahut ‘ demiş’ manalarına muhtemel olmakla onu nasıl tercüme edeceğimizi bilmeyip tahkika muhtaç oluruz. Ama Türkçe mâzi-i şuhûdî ve mâzi-i naklî başka başka sıgalar ile ifade olunduğundan lisanımız bu şekilde tedlise müsait değildir.

Hadis-i mürsellerde dahi bu dakikaları gözetmek ve ona göre tercüme etmek vacip olur. Şöyle ki bir sahâbî:

“سَمِعْتُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ هَكَذَا/semi'tu an rasûlillâhi sallallâhu aleyhi ve sellem ennehu kâle hâkezâ” dedikte, mâzi-i şuhûdî manasında sarîh olmakla “Rasûl-i Ekrem'den işittim ki şöyle dedi” diye tercüme olunur. Ama “سَمِعْتُ/semi'tu” demeyip de yalnız “قَالَ رَسُولُ اللَّهِ/كَالَ Rasulullâh” derse, “dedi” ve “demiş” manalarına muhtemel olur. Fakat mürselât-ı sahâbe muteber olduğundan bu ihtimal o hadisin sıhhatine hâlel vermez. Zira ya hadisi kendisi bizzat Rasûl-i Ekrem'den işitmiş yahut ondan işiten diğer bir sahâbîden işitmiş demek olur. Ashab-ı Kirâm ise hep udûldür. Şu kadar var ki biz buradaki “قَالَ/كَالَ”yi ‘dedi’ diye mi tercüme edelim yoksa ‘demiş’ diye mi? Burasını bilmek için **tahkika** muhtaç oluruz.

Meselâ hîn-i bed'i vahiyde Kur'an-ı Azîmu's-Şân nazil olurken Resûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem Hazretleri düçâr-ı şiddet olarak mübarek dudaklarını tahrik buyurmuş. *Sahîh-i Buhârî*'nin Birinci Bâbında buna dair İbn-i Abbâs (68/687) radiyallahu anhuma hazretlerinden “كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُحَرِّكُ شَفَتَيْهِ”/kâne Resûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem yuharrîku şefeteyhi” diye rivayet olunan cümleyi “Resullullah sallallâhu aleyhi ve sellem dudaklarını tahrik edermiş” diye tercüme etmek lazım gelir. Zira hîn-i bed'i vahiyde Abdullah b. Abbâs henüz doğmamış idiğinden o hali bizzat görmüş olmayıp yalnız bir sahâbîden işitmiş olduğu muhakkaktır.³⁸

Ama tabiiinden biri “قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ...” dediğinde mâzi-i şuhûdî ihtimali olmadığından “Rasul-i Ekrem demiş” diye tercüme olunmak tabiidir.

Vakıa müverrihlerimiz çok defa vakayi-i sâlifeyi hikâye ederken mâzi-i naklî yerinde vukûu muhakkak olduğunu ima için mâzi-i şuhûdî istimal ederler. Lakin bunda karine-i mânia olduğundan lisanımıza mahsus bir istiare-i tebeyye³⁹ olur ve makam-ı hitabiye yakışır. Ama rivayet-i hadis gibi ciddiyâtta bilâ karine iki manaya muhtemel olup da tedlise mahmul olabilecek sıga istimali caiz olmaz. Elhasıl “denildi” sıgasına mâzi-i naklî demeye bir vecih bulamadım. “Dedi,” “denildi” ikisi de mâzi-i şuhûdî olup onların mâzi-i naklîleri “demiş” “denilmiş” sıgalarıdır.

* * *

³⁶ Seydişehrî, a.g.e., s. 5.

³⁷ Seydişehrî, a.g.e., s. 5.

³⁸ Seydişehrî, a.g.e., s. 6.

³⁹ Fiil ve türevleri ile yapılan istiareye, istiare-i tebeyye denilir. Bk. İsmail Durmuş, İskender Pala, “İstiare,” *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, s. 317.

Lisân-ı Arabide “قِيلَ/kîle” tabirine sığa-i temriz denilmiş olması bahsine gelince, Risâle-i behiyyelerinin yüz dokuzuncu sahifesine müracaatla bunun vechi malum olur ki râvinin mechulu'l-hal olması mucib-i iştibah olduğu halde isminin zikrinden iraz olunarak mechul sığısıyla “قِيلَ/kîle” denilince râvinin za'fına delil olur. Yoksa “قِيلَ/kîle” sığısı dahi şühûdî ve nakliye muhtemel olup yerine göre “denildi” yahut “denilmiş” diye tercüme olunmak lazım gelir.⁴⁰

Bu satırlardan sonra Cevdet Paşa, hocası ile yaşadığı bir hatırayı nakleder ve müdelles bir hadisi tercüme ederken hocasının “قَالَ/kâle” fiilini “dedi” şeklinde tercüme etmesinin yanlışlığını fark ederek araştırdığını ve yukarıda belirttiği sonuçlara ulaştığını anlatır.⁴¹

IV. Cevdet Paşanın Mektubunda Hadis Tercüme Kuralları

Cevdet Paşa bir kısmını yukarıda aktardığımız mektubunda, hadis tercümesinde dikkat edilmesi gereken Türkçeye özel kuralları açık bir şekilde ifade etmiştir. Bunlara geçmeden mektupta ifade edilen mürsel ve müdelles hadis türlerini kısaca tarif edelim.

Mürsel Hadis: “Ersele” fiilinden ism-i mef'ûl olan ‘mürsel’ kelimesi sözlükte ulaştırılmış, gönderilmiş, irsal edilmiş demektir. Hadis terimi olarak, sahâbîden hadis alan tabiünün, aldığı hadisi rivayet ederken sahâbîyi atlayıp doğrudan Hz. Peygamber’e (s.a.v.) isnad ederek rivayet ettiği hadislere denir. Tabiündan bazı râviler hadisi aldıkları sahâbînin ismini, isnadında atlamış ve kendisi Hz. Peygamber’den (s.a.v.) işitmiş ya da O’nu görmüş gibi “Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle... buyurdu” veya “şöyle... yaptı” gibi ifadelerle hadis rivayet etmişlerdir. Böyle rivayete irsal, tabiünün irsal yaparak rivayet ettiği hadise mürsel adı verilmiştir. Mürselin çoğulu, merâsil gelir.⁴²

⁴⁰ Seydişehrî, a.g.e., s. 7.

⁴¹ Seydişehrî, a.g.e., s. 7.

⁴² Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 2009 s. 302. Mürsel hadis hakkında geniş bilgi için bk. Salahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil olma Yönünden Değeri*, Ankara, 2010.

Mürsel misal olarak şu hadisler verilebilir:

“Atâ b. Yesâr’dan rivayet edilmiştir. Hz. Peygamber buyurmuştur ki, “Bir kul hastalandığında Allah ona iki melek gönderir. “Bakın ziyaretçilerine ne diyor” buyurur. (Onlar bakarlar) ziyaretçileri geldiğinde Allah’a hamd ve sena ediyor. Allah en iyi bilen olduğu halde hemen O’na ulaştırırlar. O zaman Allah “Kulumun ölmesini takdir etmişsem Cennete koymam onun üzerimdeki hakkıdır. Eğer sağlığına yeniden kavuşturursam beden ve kanını daha hayırlı beden ve kanla değiştirir ve günahlarını bağışlamam o kulumun üzerimdeki hakkıdır” buyurur.” Bu hadisi rivayet eden Ata b. Yesar tabiidir “...Sa’id İbnu'l-Museyyeb'den rivayet olduğuna göre Hz. Peygamber (s.a.v.) canlı hayvan karşılığı et satışını yasakladı.” Bu hadisi rivayet eden Sa’id İbnu'l-Museyyeb tabiidir. “Mekhûl’dan rivayet edildiğine göre şöyle demiştir: Hz. Peygamber (s.a.v.) “Hac farızasını yerine getiren bir kimsenin (Allah yolunda) savaşa girmesi kırk (kere nafile) hacetmesinden daha efaldir” buyurdu. .” Bu hadisi rivayet eden Mekhûl tabiidir. Mücteba Uğur, a.g.e., 303-304.

Görüldüğü gibi mürsel hadis, hadisi nakleden ilk râvinin bizzat Hz. Peygamber'den (s.a.v.) işitmediği, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) işiten başka bir sahâbiden duyup kendisi işitmiş gibi naklettiği hadistir. Cevdet Paşa'nın belirttiği gibi bu türden olan hadislerde ilk râvi " قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ /kâle Resûlüllah sallallâhu aleyhi ve sellem..." diyerek hadisi naklederse bu, Arapça dil kuralları bakımından yanlış bir ifade değildir, ancak Türkçeye tercüme edilirken bu cümlede geçen " قَالَ/kâle" mâzi fiili, " demiş-buyurmuş" şeklinde tercüme edilmelidir.

Müdelles Hadis: Tef'il babından ismu'l-mef'ul olan müdelles, bir râvinin, rivayet ettiği hadisi görüşmediği veya görüştüğü halde hadis almadığı ya da bazı hadisleri aldığı halde rivayet ettiği hadisi, görüştüğü o şeyhten almadığı halde, almış zannını uyandıracak şekilde rivayet ettiği hadise denir. Bir râvi bazen aynı asırda yaşmalarına rağmen bir şeyhle görüşmemiş olabilir yahut görüşmüş ancak ondan hadis rivayet etmemiş olabilir. Aynı zamanda o şeyhinden bir kaç hadis rivayet etmiş olması da mümkündür. İşte böyle bir râvinin aslında görüşmediği veya görüştükleri halde hadis almadığı ya da hadis almış olsa bile almadığı bir hadisi ondan aldığı vehmini uyandıracak şekilde rivayet etmesine tedlis; böyle rivayet ettiği hadise müdelles adı verilir. Bu açıklamadan anlaşılacağı üzere müdelles, bir anlamda râvinin şeyhini gizleyerek başkasından rivayet ediyormuş zannını uyandırarak naklettiği hadistir.⁴³

⁴³ Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 249-250.

Şu hadisler, Müdelles hadise örnek gösterilebilir:

"... Yahya şunları söylerken duydum: Hişâm b. Urve, babası (Urve İbnu'z-Zubeyr'den, Hz. Âişe'den naklederek onun şöyle dediğini anlatırdı: Peygamber (s.a.v.) iki iş arasında seçme yapmak durumunda olduğunda (günah olmadığı sürece kolay olanı seçerdi)..." "O, hiçbir şeye (ne bir kadına ne de bir hizmetçiye) asla eliyle vurmamıştır."

Yahya diyor ki: "Hişâm b. Urve'ye hadisi (babasından) duyup duymadığımı sordum. Bana 'Babam, Hz. Âişe'nin 'Peygamber (s.a.v.) iki iş arasında seçme yapmak durumunda kaldığında (günah olmadığı sürece kolay olanı seçerdi)' dediğini haber verdi. Babamdan bundan başkasını duymadım. Hadisin geri kalan kısmını ondan işitmedim. O kısım Zuhri'dendir' cevabını verdi."

Hz. Peygamber (s.a.v.)'in eşsiz ahlâkından iki önemli görüntüyü dile getiren bu hadiste râvi Hişâm b. Urve ilk kısmı babası - Hz. Âişe isnadıyla nakletmiştir. Ancak bununla birlikte babasından işitmemiş olduğu diğer kısmı ondan duymuşçasına rivayet etmiştir. Yahya'nın sorması üzerine de gerçekte Zuhri'den nakledilen hadisi babasından işitmişçesine rivayet ederek tedlis yaptığını açıklamak zorunda kalmıştır. Şu hâle göre hadisin ikinci kısmı Hişâm'ın yaptığı tedlisle müdelles hale gelmiştir.

"... Bize Ebû Avâne tahdîs etti. A'meş'den - İbrahim et-Teymî'den - babasından - Ebû Zer'den, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in "Falanca Cehennem'dedir. Yâ Hannân, Yâ Mennân diye bağırır" buyurduğu rivayet edilmiştir.

Ebu Avâne şöyle demiştir: "A'meşe dedim ki: 'Bu hadisi İbrahim et-Teymî'den işittin mi?' 'Hayır, işitmedim' diye cevap verdi, onu bana ondan naklederek Hakim b. Cubeyr tahdis etti."

Anlaşıldığı gibi burada da tedlis yapan râvi, hadisini isnad ettiği şeyhten almamış, o şeyhten alan bir başka râviden almıştır. Dolayısıyla burada bir râvi şeyhin adını zikrederek “ قَالَ فُلَانٌ /kâle fulân” derse bu, “fulan demiş” şeklinde tercüme edilmelidir. “fulan dedi” şeklinde tercüme edilirse Cevdet Paşa'nın ifadesiyle galat ve kizb olur. Şimdi bu mektupta belirtilen kuralları görelim.

A. Hadiste Mâzi Fiil Tercümesinde Uyulması Gereken Kurallar

1. Arapçada bir kip ile ifade edilen mâzi, Türkçede iki kiple ifade edilir. Bunlar, “görülen geçmiş” ve “duyulan geçmiş”tir.

2. Buna göre kişi geçmişte, bir sözü aracısız bizzat duymuşsa bu, “görülen geçmiş”tir. Şayet o kişi, geçmişe ait bir sözü kendisi değil bir aracı vasıtasıyla duymuşsa buna da “duyulan geçmiş” denir.

3. Arapçada bir mâzi kipi ile ifade edilen fiil, Türkçeye tercüme edilirken içerdikleri bu manaya uygun bir tercihle tercüme edilmelidir.

4. Hadis tercümesinde eğer hadisi rivayet eden ilk râvi hadisi bizzat Resûlullah (s.a.v.)’den işitmiş ve “ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ /kâle Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem...” demişse, bu hadiste geçen “ قَالَ /kâle” mâzi fiili, görülen geçmiştir ve “dedi, buyurdu” şeklinde tercüme edilmelidir.

5. Hadisi rivayet eden ilk râvi, rivayet ettiği hadisi bizzat Resûlullah’tan (s.a.v.) işitmemiş de başka bir râviden duymuş ama hadisi bizzat Hz. Peygamber’den (s.a.v.) işiten bir râvi gibi “ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ /kâle Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem...” diyerek nakletmişse, bu hadiste geçen “ قَالَ /kâle” mâzi fiili, duyulan geçmiştir ve bunu “demiş-buyurmuş” şeklinde tercüme etmek gerekir ve bu durum mürsel hadislere göredir.

6. Eğer hadis müdelles olup râvi şeyhini atlayarak, hadisi, şeyhinin şeyhine isnad etmiş meselâ “ قَالَ فُلَانٌ /kâle fulân” demişse, o zaman bu ifadenin de “fulan demiş” şeklinde tercüme edilmesi gerekir.

7. Hadis türlerinden mürsel ve müdelles hadisler mâzi-i nakli/duyulan geçmiş kipinde tercüme edilmeleri gerektiği gibi, munkatı’ hadislerin tamamında isnadda adı geçen râvilerin bulunduğu kısımda kullanılan mâzi edâ lafızları da bu kurala uygun tercüme edilmelidirler.

8. Ashabtan nakledilen ve ‘görülen geçmiş’ sığısıyla nakledilen bütün hadisler yalnızca görülen geçmiş/di’li geçmiş zaman kipiyle tercüme

Burada da açıkça görülmektedir ki A’meş, Ebû Avâne’nin sorusu üzerine İbrahim et-Teymi’den rivayet etmiş görünen hadisi doğrudan değil de Hakîm b. Cubeyr vasıtasıyla ondan aldığını belirtmiştir. Onun Hakîm aracılığıyla aldığı hadisi İbrahim et-Teymi’den doğrudan almış gibi göstermesi tedlîstir. İsnadında tedlis yapılarak rivayet edilen bu hadis ise mudelles olmuştur. Tedliste râvinin şeyhinin ismini söylememesi söz konusu olduğundan mudelles hadislerin hükmü zayıf hadislerin hükmüne tâbidir. Bk. Uğur, Mücteba, a.g.e., s. 250-251. Bu metinlerde tedlis yapan râviler isnadda belirtilmektedir.

edilebilirler, aksi halde tercüme hadisin ‘sahâbe mürseli’ olduğu zannını uyandırır.

9. Hadis rivayetinde sahâbe adalet sahibi oldukları için sahâbenin mürsel olarak rivayet ettikleri hadisler, ‘görülen geçmiş’ sığısıyla tercüme edilmesinde bir mahzur yoktur. Ancak hadisin durumunu tespit edip yine de doğru tercüme etmek gerekir ve bunun için tahkike ihtiyaç vardır.

10. Tarihçiler, tarihi olayları duyulan geçmiş/di’li geçmiş zaman kipiyle anlatsalar da bu onlar için uygun görülebilir ve hitap makamına yakışır. Fakat hadis gibi ciddi ve sorumluluk yükleyen hususlarda tedlise hamledilebilecek bir üslup kullanılamaz.

11. Türkçede “dedi” ve “denildi” sığıları biri malum, diğeri meçhul fiil olsalar da bunlar ‘görülen geçmiş’ kipindedirler. Bunların ‘duyulan geçmiş’ kipleri “demiş” ve “denilmiş” şeklinde olur.

12. Arapçada “كَيْل/kiile” fiilinin temriz ifade etmesi ise râvinin isminin ve hadis ilmiyle ilişkisinin bilinmemesi/*meçhûlu’l-hâl olması* ile ilgilidir. İsnadın herhangi bir yerinde karşılaşılan “كَيْل/kiile” fiili, tahkik sonucu ‘görülen geçmiş’ kipinde olduğu tespit edilirse “denildi” ; ‘duyulan geçmiş’ kipinde olduğu anlaşılırsa “denilmiş” şeklinde tercüme edilmelidir.

V. Sonuç

Tercüme güç bir iştir. Özellikle Arapça ve Arapçadan dinî bir metnin tercümesi bu güçlüğü ile birlikte bir de sorumluluk yükleyen ciddi bir iştir. Durum böyle iken Türkçede ‘hadis tercümesi’ konusunu ele alan az sayıda çalışmaya sahibiz. Bunun, bir kısmı önceki sayfalarda belirtilen önemli sebepleri vardır.

Başarılı bir tercüme yapabilmek için ilk adım, Türkçeyi bütün yönleriyle bilmek ve bu bilgiyi, kelime kalıplarının kullanım özelliklerine kadar derinleştirmektir. Ahmed Cevdet Paşa, Türkçede, Arapçada bulunmayan bir mâzi kullanım tarzı olduğunu önce tespit etmiş ve bunun hadise mutlaka uygulanmasının gerekliliğine işaret ederek aksinin, râvinin yalancı olması anlamına geleceğini belirtmiştir. Hadiste râvinin yalancı olması veya yalancılıkla itham edilmesi rivayetın merdûd olma sebeplerinden biri olduğundan, Türkçenin bu özelliğinin, hadis tercümelerinde kullanılması zorunludur. Çünkü mürsel ve müdelles hadisler, ilk râvilerinin, sözü bizzat işitmediği veya olayı bizzat görmedikleri hadislerdir. Bunlar ilk râvinin kullandığı mâzi fiille rivayet edilseler bile bu fiilin Türkçeye tercümesinin, Türkçedeki iki geçmiş zaman kiplerinden “görülen geçmiş/di’li geçmiş zaman kip” ile “dedi” şeklinde değil, “duyulan geçmiş/miş’li geçmiş zaman” kipiyle “demiş” şeklinde olması gerekir.

İsnadı munkatî' olan bütün hadislerin tercümesinde bu kuralın uygulanması bir zarurettir. Çünkü uygulanmadıklarında hadisin isnadı muttasılmiş gibi bir zan uyandıracaktır.

Aynı şekilde bu hususa dikkat edilmeden sahih bir isnadın ilk râvisinin kullandığı görülen geçmiş/di'li geçmiş zaman kipi ile nakledilen bir hadis, mutlaka buna uygun olarak tercüme edilmelidir. Aksi takdirde muttasıl isnada sahip hadis, isnadı munkatî' imiş zannı uyandırır.

Bu çalışmada söz konusu edilen kurallar yalnızca hadisin ilk râvisinin hadisi rivayet ederken kullandığı eda lafzı ile ilgili kurallardır. Demek ki hadis tercüme kuralları hakkında daha çok ve geniş çalışmalara ihtiyaç vardır. Yukarıda sözü edilen hususlar, hadis tercümesi ile ilgili problemlere özel olmayıp aynı zamanda Türkçeye tercüme edilen bir hadisin, nakledilirken kullanılan rivayet metoduna uygun bir şekilde tercümesi gerektiği için de bu kurala uyulmasının bir zorunluluk olduğunu göstermektedir.

Bütün bunlardan anlaşılan önemli bir nokta ise Türkçeye tercüme edilmek istenilen her hadisin rivayet metodunun mutlaka bilinmesinin gerektiğidir. Aksi takdirde yanlış tercüme yapılarak hem yanlış bir yola girilmiş hem de dinî sorumluluğu büyük bir hataya düşülmüş olur.

Özet: Geçmiş zamana ait, görülen bir olay veya duyulan bir söz, Arapçada bir mâzi fiil kipi ile ifade edilir. Türkçede aynı fiil, iki ayrı kiple ifade edilmektedir. Hadisler arasında farklı geçmiş zaman kiplerine göre tercüme edilmesi gereken hadisler vardır. Türkçenin söz konusu özelliğini gözeterek yapılan tercüme hadislerin güvenilirliği açısından önemlidir. Bu çalışmada, sözü edilen hususlar üzerine Cevdet Paşa'nın yazdığı önemli bir mektup bilim dünyasına tanıtılacak ve hadis tercümelerinde dikkat edilmesi gereken bazı hususlar tartışılacaktır.

Atıf: Mirza TOKPINAR, "Hadis Tercümesinde Şuhûdî Mâzi ve Nakli Mâzi Hakkında Cevdet Paşa'nın Bir Mektubu Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, X/1, 2012, ss. 99-111.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Tercüme, Geçmiş zaman kipi, Müdelles, Mürsel.

Kuzey Amerika'da İslâm Araştırmalarına Genel Bir Bakış: Hadis Çalışmaları Örneği

*Fatma Betül Güney ALTINTAŞ**

Giriş:

Amerikan üniversitelerinde İslâmî ilimlerin ve özelde hadis ilminin konumunu görmek, Batı dünyasının İslâmî ilimlere bakış açısını anlamak bakımından önem arz etmektedir. Zira İslâmî ilimlerin bölge üniversitelerindeki gelişimi ve konumu, geçmişten günümüze birçok olayın yansıması olarak değerlendirmeye de imkân vermektedir.

1. Amerikan Üniversitelerinde İslâmî İlimlerin Konumuna Genel Bir Bakış

Amerikan üniversitelerinde İslâmî ilimlerin gelişim seyri, genel itibarıyla üç aşamada incelenebilir:¹ Oryantalistik çalışmalar dönemi, alan çalışmaları dönemi ve günümüzde devam etmekte olan müstakil bir alan olarak *Islamic Studies* (İslâmî Araştırmalar) bölümlerinin yaygınlaşması ve gelişmesi dönemi. Bu aşamalar birinin sonlanıp diğerinin başlaması şeklinde olmamış, zaman zaman farklı dönemlerin bir arada bulunması suretiyle devam etmiştir.

Amerikan üniversitelerinde, İslâmî ilimlerle ilgili ilk çalışmaların XIX. yüzyıl başlarında oryantalist yaklaşımla ortaya koyulan çalışmalar olduğu görülmektedir. Bu dönemde, 1843'te *American Oriental Society* (AOS) kurulmuş ve bu kurum 1880'de aynı isimle bir de dergi çıkarmaya başlamıştır. Bu gelişme İslâmî ilimlerin kurumsallaşması açısından önemli bir basamak teşkil etse de İslâmî ilimlerle ilgili çalışmalar bu dönemde yavaş bir seyir izlemiştir. İslâmî ilimlerle ilgili çalışmalar Kuzey Amerika'da özellikle II. Dünya savaşı

* Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, Doktora, KAYSERİ, fatmazehrabetul@gmail.com

¹ İslâmî çalışmalarla alâkalı değişimin daha geniş boyutları için bkz. Azim Nanji, *Mapping Islamic studies: genealogy, continuity, and change* (Berlin; New York: Mouton de Gruyter, 1997).

sonra gelişme eğilimi göstermiştir.² Bu gelişmede, Amerika'ya yapılan göçler sonucunda ülkedeki Müslüman nüfusundaki ve İslâmî ilimlere olan akademik ilgideki artışın etkisi vardır. Üniversitelerin İslâm araştırmalarına yönelik ilgi artışına verdikleri cevabın neticesi olarak İslâm araştırmaları programlarının gelişmesine harcanan bütçe ile üniversitelerde kurulan özel kürsüler ve merkezler de bu gelişmede önemli rol oynamışlardır.³

II. Dünya savaşı sonrası gelişen soğuk savaş döneminin de etkisi ile oryantalist çalışmalar yerini bölgenin coğrafya esaslı incelenmesi gerekliliğine dair düşünceye bırakmıştır. Bunun sonucunda, 1960lı yıllarda ilk önce *Near Eastern Studies (Yakındoğu Araştırmaları)* ve daha sonra da *Middle East Studies (Orta-doğu Araştırmaları)* bölümleri İslâmî ilimlere ev sahipliği yapmaya başlamıştır.⁴ Batı'ya gelen Seyyid Hüseyin Nasr, İsmail Farukî gibi ilim adamları da oryantalistik yaklaşımın önce alan araştırmaları şeklinde bir bakış açısına tahavvülünde, daha sonra ise *Islamic Studies* programlarının yaygınlaşması-gelişmesi ve İslâm'ın bir medeniyet olarak görülmeye ve İslâm'a bu çerçeveden bakılmaya başlamasında önemli bir rol oynamışlardır.⁵

Üçüncü aşama olan ve hâlen süren dönemde yaşanan gelişmeler: Çeşitli üniversitelerin, *Religious studies (Dini Araştırmalar)* ya da alan çalışmaları bölümlerine *Islamic Studies* programlarını eklemesi, bölüm isimlerine *Islamic Studies* ifadesinin dâhil edilmesi, üniversitelerde İslâmî araştırmalar konusunda çeşitli merkezlerin açılması ve özel kürsülerin kurulması gibi gelişmeleri içermektedir. İslâmî ilimlerin Amerikan üniversitelerinde müstakil bir çalışma alanı olarak ele alınmaya başlanması XX. yüzyıl ortalarına tekabül etmektedir.⁶ İlk olarak 1952'de Kanada'da bulunan McGill Üniversitesi'nde *Institute of Islamic Studies* birimi kurulmuştur. *University of California Los Angeles (UCLA)*'da 1957'de *Center of Near East Studies* adı altında da olsa *Islamic Studies* çalışmalarının yapıldığı bir merkez kurmayı başaran Gustave E. Von Grunbaum'un çalışmalarının da etkileriyle İslâmî ilimler çalışma alanı yaygınlaşmıştır. Üniversiteden ziyade din adamı yetiştiren bir kurum olan Hartford Seminary'de 1973 yılında kurulan *Duncan Black Macdonald Center of Study of*

² Seyyid Hüseyin Nasr, "Origins and Development of Islamic Studies in the U.S.", *The State of Islamic Studies in American Universities*, USA: IIIT, 2009, 19.

³ J.D.J. Waardenburg, "Mustaşhrikün", *EP*, ed. P. Bearman Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel ve W.P. Heinrichs. Brill, 2011. Brill Online. Columbia University. 29 January 2011. http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_COM-0818

⁴ Charles Kurzman ve Carl W. Ernst, "Islamic Studies in U.S. Universities", *The Production of Knowledge on World Regions: The Middle East* (Social Sciences Research Council Workshop), Chapel Hill, NC: The University of North Carolina 2009, 5.

⁵ Nasr, "Origins and Development of Islamic Studies in the U.S.", 19.

⁶ Philip K. Hitti, "Arabic and Islamic Studies in Princeton University", *The Muslim World*, 31, no. 3 (1941): 292-294.

Islam and Christian-Muslim Relations ise ilk İslâm Araştırmaları Merkezi olmuştur.⁷ Bu ilk dönemden sonra, günümüze kadar birçoğu İslâm'ı Hıristiyanlık ya da Yahudilik gibi diğer dinlerle birlikte ele almayı hedefleyen birçok İslâm araştırmaları merkezleri kurulmuştur.⁸ Bu merkezler, bölümlerdeki *Islamic Studies* programlarının güçlenmesine de katkıda bulunmaktadır. Örneğin Georgetown Üniversitesi'nde *Prince Alwaleed Bin Talal Center for Muslim-Christian Understanding* isimli merkez 1993 yılında açılmış ve İslâm Araştırmaları programına ev sahipliği yapan bölüm, 2004 yılında ismine *Islamic Studies* ibaresini ekleyerek *Arabic and Islamic Studies* adını almıştır. Ayrıca American University'de kurulan İbn Haldun kürsüsü (1981), Harvard Law School'da kurulan King Fahd kürsüsü (1993) ve George Mason Üniversitesi'nde kurulan IIIT kürsüsü (2008) gibi İslâmî çalışmalar üzerine kurulan özel kürsüler de İslâmî araştırmalar alanındaki gelişmelerin bir yansıması sayılabilir.

Kuzey Amerika'daki üniversitelerde İslâm araştırmaları, müstakil *Islamic Studies* bölümlerinde ve *Islamic Studies* ibaresini ismi içerisinde barındıran bölümlerde devam etmektedir.⁹ Bununla birlikte çoğu üniversitede müstakil bir *Islamic Studies* bölümü mevcut değildir ve İslâm araştırmaları *Near Eastern Studies*, *Middle East Studies* ya da *Religious studies* gibi farklı bölümlerin altındaki programlarda yürütülmektedir.

1. Near Eastern Languages and Civilizations Bölümleri (Yakın Doğu Araştırmaları): Temelde oryantalistik düşüncenin bir yansıması olarak, bir kültürü anlayabilmenin o kültürün dilini anlayabilmekten geçtiği düşüncesiyle bu bölümlerde İslâmî ilimlerle ilgili çalışmalar genelde dille ilgili çalışmalarla birlikte yürütülmektedir. Köklü üniversitelerde *Islamic Studies* çalışmaları genelde bu bölüm altındaki programlarda gerçekleştirilmektedir. Harvard, Yale, Princeton,

⁷ Charles Kurzman ve Carl W. Ernst, "Islamic Studies in U.S. Universities", *The Production of Knowledge on World Regions: The Middle East* (Social Sciences Research Council Workshop), Chapel Hill, NC: The University of North Carolina 2009, 5.

⁸ Bu merkezlerden ilk dönemlerde açılmış olan bazıları sonraki dönemlerde işlevselliğini yitirmiş olsa da, özellikle 11 Eylül'den sonra bu tarz merkezlerin açılışında bir artış yaşanmış görünmektedir. Örnek olarak Hartford Seminary'ye ait *Duncan Black Macdonald Center for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations* (1973), University of Villanova'ya ait *Center of Arabic and Islamic Studies* (1983), Graduate Theological Union'a ait *Center of Islamic Studies* (2007) gibi birçok merkez burada örnek olarak verilebilir.

⁹ Bünyesinde özel olarak İslâmî Çalışmalar Bölümü barındıran üniversite sayısı oldukça azdır. Buna sebep olarak bölümlerin genelde bilim dalları şeklinde ayrılması gösterilebilir. Müstakil *Islamic Studies* bölümü barındıran üniversitelere ise örnek olarak McGill Üniversitesi (*Art Institute of Islamic Studies*) gösterilebilir. Ayrıca çeşitli bölümlerle birlikte de olsa *Department of Arabic and Islamic Studies* bölümüne ev sahipliği yapan Georgetown University veya *Department of Middle Eastern and Islamic Studies* bölümüne ev sahipliği yapan New York University İslâmî çalışmalarının herhangi bir bölüm altında bir program olarak değil de bölüm olarak ele alındığı üniversitelerdendir.

University of Chicago, University of Michigan, UCLA üniversiteleri İslâmî araştırmaların NELC bölümlerindeki programlar altında olduğu üniversitelerdendir.

2. Middle East Studies Bölümleri (Orta Doğu Araştırmaları): Bu bölümler II. Dünya savaşı sonrası 1958'de *National Resource Center* (NRC) isimli merkezin kurulması ile Amerika Eğitim Bakanlığı'nın dil ve alan çalışmalarını destekleyecek fon sağlaması neticesinde açılıp yayılmaya başlamıştır.¹⁰ Özellikle ABD üniversitelerinde yaygın olan bu bölümler, günümüz Orta Doğu'su ile ilgilenmekte ve daha çok dil çalışmaları ile birlikte politik ve bölgesel sorunlara eğilmektedirler. Bazı üniversitelerde merkezler halinde yer almaktadırlar. University of Virginia, University of Texas, University of California Berkeley İslâmî araştırmalarının Orta Doğu araştırmaları bölümlerindeki programlar ya da merkezler altında yürütüldüğü üniversitelerdendir.

3. Religious Studies Bölümleri (Din Araştırmaları): ABD'de bulunan üniversite ve kolejlerde İncil ve Protestan teolojisi üzerine yapılan araştırmalara tahsis edilmiş 1400'den fazla *Religious Studies* bölümü mevcuttur.¹¹ Bu bölümlerde müstakil okullar şeklinde olan İlahiyat Fakülteleri'nden (Seminary-Theological School vs.) farklı olarak "Din öğretimi" değil "Din hakkında öğretim" yapılmaktadır. Bu sebeple *Religious Studies* bölümleri İlahiyat Fakülteleri bünyesinde değil *Art and Science* (Fen-Edebiyat) fakülteleri bünyesinde yer almaktadırlar. *Religious Studies* alanındaki 1960 yıllarındaki genişleme ile birlikte *Religious studies* içerisine *Islamic Studies* programları da dâhil olmuştur. Bu gelişme ile birlikte *Islamic Studies* programlarının adedinde, etkinliğinde, programlarda yetişen uzman sayısında ve *Islamic Studies* bölümüyle ilgili iş imkânlarında artış görülmüştür.¹² *Religious studies* bölümleri, özellikle 1980 sonrasında İslâmiyetle ilgili çalışmalar konusunda ilerleme kaydetmişlerdir. Bu ilerlemeye rağmen, yukarıda sözü geçen 1400'den fazla *Religious Studies* bölümünün sadece %10'luk kısmında İslâmî ilimlerle ilgili bir uzman bulunabilmektedir.¹³ University of Georgia, University of North Carolina at Chapel Hill, Boston University, Arizona State University, İslâmî araştırmaların *Religious Studies* bölümlerindeki programlar altında yer aldığı üniversitelerdendir.

¹⁰ <http://www.nrcweb.org/about.aspx>; Tareq Y. Ismael, *Middle East studies : international perspectives on the state of the art* (New York: Praeger, 1990), 3.

¹¹ Carl W. Ernst, "Reading Strategies for Introducing the Qur'an as Literature in an American Public University", *Islamic studies*. 45, no. 3 (2006): 335.

¹² Charles Kurzman ve Carl W. Ernst, "Islamic Studies in U.S. Universities", The Production of Knowledge on World Regions: The Middle East (Social Sciences Research Council Workshop), Chapel Hill, NC: The University of North Carolina 2009, 16-17; ayrıca açılan iş imkânları için bkz: www.unc.edu/mideast/jobs.html; <http://makkah.wordpress.com/job-openings/>

¹³ Ernst, "Reading Strategies for Introducing the Qur'an as Literature in an American Public University", 335.

Yukarıda ele aldığımız bölümlerde, gerek özel ve gerekse devlet üniversiteleri, İslâmî ilimlerle ilgili lisans, yüksek lisans veya doktora programları sunmaktadır.¹⁴ İsmi geçen University of Texas, Princeton University, Yale University gibi kimi üniversitelerde ise İslâmî ilimlerle ilgili öğretim hem *Near Eastern* veya *Middle East Studies* hem de *Religious studies* bölümleri altında yapılabilmektedir. Yani bu bölümlerden herhangi birinde eğitime devam eden bir öğrenci diğer bölümlerden de ders alabilmektedir.

Batı dünyasında İslâmî ilimlere duyulan ilgi son yarım asırdır artış gösterme eğilimindedir. Üniversitelerde *Islamic Studies* programlarının sayıca fazlalaşmasına neden olan bu ilgi artışında, Müslüman ülkelerle girilen politik ve ekonomik ilişkiler, birçok Müslümanın özellikle ABD'ye göç etmiş olması, çok sayıda Amerikalının İslâm'ı seçmesi, soğuk savaş, terörizm gibi sebepler etkili olmuştur. Özellikle 11 Eylül ve sonrasında yaşanan şiddet olayları insanları İslâm'ı anlama ve analiz etmeye yönlendirmiştir.¹⁵ Bunun yansıması olarak özellikle Amerika'nın Harvard, Columbia gibi büyük üniversitelerinde İslâm'la ilgili derslere yönelik büyük bir ilgi artışı söz konusudur.¹⁶ Bu durumu, İslâm veya Müslümanlar hakkında yapılmış olan akademik yayınlardaki artış da ispat eder niteliktedir.¹⁷ Bu ilgi artışı İslâmî ilimlerle uğraşan bilim adamları tarafından hem olumlu hem de olumsuz olarak yorumlanmaktadır. Zira söz konusu ilgi, bir yandan İslâm'ı anlamaya çalışmanın bir yansıması olarak görülürken diğer taraftan bu ilginin ABD'nin güvenliğiyle ilgili korkular tarafından tetiklenmiş olması endişe verici bulunmaktadır.¹⁸

2. Amerikan Üniversitelerinde Hadis Çalışmalarının Konumu

2.1. Kurumsal Açından

2.1.1. Üniversitelerde Hadis Çalışmaları

Amerikan üniversitelerinde *Islamic Studies* bölümlerinde Temel İslâm Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslâm Tarihi ve Sanatları tarzında uzmanlaşma mevcut değildir. Bu sebeple üniversitelerdeki hadis çalışmalarını görmek için

¹⁴ *Islamic Studies*'de doktora imkânı sunan bölümlerin bir listesi için bkz:

<http://www.unc.edu/~cernst/reliprograms.htm>; *Islamic Studies*'de yüksek lisans imkânı sunan bölümlerin bir listesi için bakınız: <http://www.unc.edu/~cernst/maprograms.html>.

¹⁵ Sulayman S. Nyang, Mumtaz Ahmad ve Zahid Bukhari, "Introduction", *The State of Islamic Studies in American Universities*, USA: IIIT, 2009, 5.

¹⁶ Faisal Islam ve Zahid Bukhari, "Islam 101: A Survey of 'Introduction to Islam' Courses in American Colleges", *The State of Islamic Studies in American Universities*, USA: IIIT, 2009, 77.

¹⁷ Charles Kurzman ve Carl W. Ernst, "Islamic Studies in U.S. Universities", *The Production of Knowledge on World Regions: The Middle East* (Social Sciences Research Council Workshop), Chapel Hill, NC: The University of North Carolina 2009, 2.

¹⁸ Charles Kurzman, "Islamic Studies and the Trajectory of Political Islam", *Contemporary sociology*, 36, no. 6 (2007): 519-520.

Islamic Studies programlarının ve programlarda ders veren uzmanlarının genelinde göz önünde bulundurulması gerekmektedir. *Islamic Studies* bölümlerindeki uzmanlar da birden fazla alanda uzmanlaşmış kişilerdir. Örneğin çalışmalarını hadis üzerine yoğunlaştırmış bir uzman aynı zamanda İslâm hukuku, Tasavvuf, İslâm Tarihi, Felsefe, Antropoloji gibi birçok alanla ilgili çalışmalar yapabilmektedir. Bu durumun ortaya çıkardığı olumlu tablo, tek bir alana sınırlı olmayan akademisyenlerin interdisipliner çalışmalarının kolaylaşmış olmasıdır.

Üniversitelerde İslâmî ilimlerle ilgili çalışmaların niteliğini, *Islamic Studies* programının hangi bölüm altında yer aldığı da etkilemektedir. Örneğin *Near Eastern Studies* ve *Middle East Studies* bölümleri altında yer alan *Islamic Studies* programları, İslâm'ın güncel yönüyle ve İslâm dünyasının politik konumu ile ilgilenmektedir. Bu açıdan, Orta Doğu ve Yakın Doğu araştırmalarının altında yürütülen *Islamic Studies* programları, İslâm'ın bizzat kendisinden çok günümüzdeki İslâm dünyasına yönelik araştırmalar yapması yönüyle eleştirilmektedirler. Bu bölümlerde genelde klâsik İslâmî ilimlerle ilgili çalışmalardan öte güncel meseleler üzerinde dersler, araştırmalar, çalışmalar yapılmaktadır. İslâmiyet'in ve Müslümanların sadece Orta ve Yakın doğu bölgelerinde bulunmadığı dile getirerek İslâmî çalışmalar programlarının *Near Eastern Studies* ve *Middle East Studies* bölümlerinde yer almasına olumlu bakmayan Seyyid Hüseyin Nasr, İslâmî çalışmaların *Religious studies* bölümlerine taşınmasını daha sağlıklı bulmaktadır.¹⁹ Bununla birlikte İslâmî Araştırmalar programlarının *Near Eastern Studies* ve *Middle East Studies* bölümlerinde yer almalarını araştırmaların interdisiplinerliğini kolaylaştırması açısından olumlu karşılayanlar da mevcuttur. Bu düşünceye göre son dönemde İslâmî çalışmalar programlarına daha çok *Religious Studies* bölümleri altında yer veriliyor olması *Islamic Studies* alanındaki uzmanların başka bölümlerle ve örneğin tarih, politika, kültür, demografi gibi konularla ilişkilerinin azalmasına yol açmaktadır.²⁰

Amerika'daki İslâmî çalışmalar özellikle Avrupa ile kıyaslandığında Seyyid Hüseyin Nasr tarafından da dile getirildiği gibi tatmin edici olmaktan uzak bulunmaktadır. Özellikle *Near Eastern Studies* ve *Middle East Studies* bölümlerindeki programlarda İslâm'ın kendisi dışındaki her şeyin gayet ciddi şekilde öğretilmediğini ifade edilerek, bölümlerdeki eğitim tarzı eleştirilmektedir.²¹ Nasr, bu

¹⁹ Charles Kurzman ve Carl W. Ernst, "Islamic Studies in U.S. Universities", *The Production of Knowledge on World Regions: The Middle East* (Social Sciences Research Council Workshop), Chapel Hill, NC: The University of North Carolina 2009, 23.

²⁰ Charles Kurzman ve Carl W. Ernst, "Islamic Studies in U.S. Universities", *The Production of Knowledge on World Regions: The Middle East* (Social Sciences Research Council Workshop), Chapel Hill, NC: The University of North Carolina 2009, 18.

²¹ Seyyid Hüseyin Nasr, "Origins and Development of Islamic Studies in the U.S.", *The State of Islamic Studies in American Universities*, USA: IIIT, 2009, 19.

durumu çeşitli sebeplere bağlamakla birlikte, özellikle İslâmî ilimlerin Amerika'daki gelişim serüveninin de bu konuda etkili olduğunu ifade etmektedir.²²

İslâmî ilimlerle ilgili çalışmalar genel itibarıyla tatmin edici bulunmazken, bu çalışmalar içerisinde hadis çalışmalarının konumu çok da farklı değildir. Hermansen'in 1993'de İslâmî ilimlerdeki yönelişleri anlattığı makalesinde belirttiği gibi Amerika'da hadis ilmi İslâmî ilimler içerisinde bir nevi ihmal edilmiş konumdadır.²³ Üniversitelerdeki hadis çalışmaları çeşitli açılardan problemler içermektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Amerikan üniversitelerinde İslâmî ilimler öğretimi yapan uzmanların büyük kısmının uzmanlık alanının İslâmî ilimler olmayışı büyük bir problem teşkil etmektedir. Zira bu durumda, uzmanlık alanı İslâmî ilimler olan uzmanlar arasında özellikle hadis ilmi üzerine eğilenlerin sayısı çok kısıtlı kalmaktadır. Bu tür uzmanların bulunduğu üniversiteler ders açısından şanslı konumda iken, diğer üniversitelerde hadisle ilgili sunulan bilgiler İslâm'a giriş niteliğindeki derslerdeki yüzyeşel bilgilerden ibaret kalmaktadır.

Hadis derslerinin dil bölümlerinde işleniyor olması, metinlerin dinî bir metinden öte dilsel bir yaklaşımla literal bir metin olarak ele alınmasına sebep olmaktadır. Üstelik Amerikan üniversitelerinde Arapça öğretimi daha çok modern Arapça üzerinden yapıldığı için, kimi öğrenciler klâsik Arapça metinleri okuyup anlama noktasında güçlük çekebilmektedirler. Bu durum ise derslerde daha çok tercüme metin kullanımına sebep olmaktadır. Tercümeler söz konusu olduğunda ise hadis derslerinde kullanılacak İngilizce'ye tercüme edilmiş kaynakların sayısının azlığı, tercümesi yapılmış olanların ise zaman zaman akademik standartlardan uzak, yetersiz ve hatta yanlış tercümeler içerdiği göze çarpmaktadır. Ayrıca metinlerin dipnot veya açıklayıcı yorumlar eklenmeden sunuluyor olması İslâmî ilimlerle ilgili yeterli bilgiye sahip olmayan öğrenciler açısından konuları anlaşılması güç hâle getirmektedir.²⁴ *International Institute of Islamic Thought* (IIIT) öncülüğünde Amerikan Üniversitelerinde İslâmî ilimlerin genel konumuna ışık tutmak üzere yapılan *The State of Islamic Studies in American Universities* projesinin sunduğu öneriler arasında klâsik metinlerin tercümesi ihtiyacı üzerinde durulması²⁵ klâsik eserlerin tercümesi konusundaki bu eksikliğe işaret etmektedir.

²² Seyyid Hüseyin Nasr, "Origins and Development of Islamic Studies in the U.S.", *The State of Islamic Studies in American Universities*, USA: IIIT, 2009, 18.

²³ Marcia K. Hermansen, "Trends in Islamic Studies in the United States and Canada since the 1970s", *American Journal of Islamic Social Sciences* 10, no. 1 (1993): 108.

²⁴ Brannon M. Wheeler, *Teaching Islam* (New York [u.a.]: Oxford University Press, 2003), 6.

²⁵ *The State of Islamic Studies in American Universities*, Project Executive Summary, 2007. (Şu adresten erişilebilmektedir: <http://iiit.org/iiitftp/Research/Islamic%20Studies%20Project%20Exec%20Summary.pdf>)

2.1.2. Akredite olmamış kuruluşlarda Hadis Çalışmaları

Üniversitelerin devlete ait yükseköğretim kurumları veya özel kurumlar tarafından onaylanması manasına gelen akreditasyon, üniversitelerden mezun olan öğrencilerin iş bulması açısından önem arz etmektedir. Amerika’da Müslümanlar tarafından kurulmuş üniversiteler arasında ise tam akreditasyona sahip olan hiçbir üniversite yoktur. Bu üniversiteler tam akreditasyona sahip olmasa da Müslümanlar tarafından ve İslâm araştırmalarına özel kurulmuş olması sebebiyle önem arz etmektedir.

1996 yılında mühtedi Hamza Yusuf ve Zaid Shakir önderliğinde kurulan “Zaytuna College” bu tür üniversitelere örnek olarak sunulabilir.²⁶ *Zaytuna College* tam akreditasyona sahip olmamakla birlikte²⁷ İslâmî ilimler öğretiminin yapıldığı ve Müslümanlarca kurulan ilk üniversitedir. İslâmî ilimler açısından diğer üniversitelere göre daha yoğun bir ders programına sahip olan üniversite, öğrencilerine ikinci sınıfta “Introduction to Hadîth Sciences” adlı dersi, son sınıfta ise hadis ile fıkıhı birlikte sunan “Legal Issues in the Hadîth: Marriage and Divorce” adlı dersi sunmaktadır.²⁸ “Cordoba University” bünyesinde 2003 yılında kurulmuş olan *Graduate School of Islamic and Social Sciences* (GSISS)²⁹ de sadece İslâmî çalışmalara özel olarak kurulmuş kampüs esaslı, müslüman idareciler tarafından yönetilen, lisans ve yüksek lisans dereceleri veren bir programdır.³⁰ Üniversite, yüksek lisans programında metodoloji, isnad ve metin tenkidi üzerinde durduğu klâsik hadis usûlüne giriş dersleri sunmaktadır.

²⁶ Jocelyne Cesari, *Encyclopedia of Islam in the United States* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 2007), 646.

²⁷ <http://www.zaytunacollege.org/academics/accreditation/>

²⁸ http://www.zaytunacollege.org/academics/major/Islamic_legal_and_theological_studies; 2004-2008 yılları arasında verilen pilot eğitimde öğrencilere hadis ilmiyle ilgili olarak şu dersler sunulmuştur: İlk yıl Nevevî’nin 40 hadisi ezberletilmiş ve İzzeddin İbrahim tarafından yapılan tercüme çalışması okutulmuştur. İkinci yıl hadis usûlü için Şeyh Abdullah Siracüddin’in şerhi ile Beykûniyye metni ve Nevevî’nin kırk hadis çalışması üzerine İbn Dakîk el-İyd tarafından yapılan şerh çalışması okutulmuştur. Üçüncü yıl İbn Hacer’in Nüzhetü’n-nazar isimli usûl eseri ile İbn Receb’e ait *Câmi’u’l-ulûm ve’l hikem*’den belli bölümler ile *Riyâzü’s-sâlihîn şerhi Nüzhetü’l-muttakin*’den belli bölümler okutulmuştur. Son yıl ise Suyûtî’nin *Tedribü’r-râvî*’si okutulmuştur. İlk üç yıl zarfında, bölüm bölüm *Sahîh-i Müslim* metni okutulmuştur.

²⁹ <http://www.siss.edu>

³⁰ GSISS, Hıristiyan ilahiyatlarının ortak birliği sayılabilecek Washington Theological Consortium’a üye tek müslüman kuruluştur. Cesari Jocelyne, *Encyclopedia of Islam in the United States*, Westport, Conn.: Greenwood Press, 2007), 207.

2.1.3. Online Üniversiteler, Araştırma Merkezleri ve Gönüllü Kuruluşlar

Uzaktan eğitim yöntemi ile öğrencilere zaman ve mekana bağlı olmadan istedikleri dersleri alma imkânı sunan online üniversiteler, ABD’de örgün eğitimin yanında sıklıkla kullanılmaktadırlar. Gerek örgün öğretim yapan üniversitelerin online derslerine, gerekse yalnızca online ders vermek üzere kurulmuş üniversitelere rastlanabilmektedir. Müslüman akademisyenlerin çabalarıyla kurulmuş online üniversiteler, öğrencilere istedikleri alanda İslâmî ilimlerle ilgili dersle lisans ve lisans üstü dereceler alma fırsatı sunmaktadırlar. Ders veren hocalarının çoğu, günlük hayatta üniversitelerde görev yapmaları nedeniyle batı akademisine uyumlu bir bakış açısıyla öğrenci yetiştirdiği düşünülen *American Learning Institute for Muslims* (ALYM)³¹, Bilal Phliphs tarafından kurulmuş olan *Islamic Online University*³², *American Open University*³³ ve *Sunni Path*³⁴ gibi üniversiteler online hadis dersleri veren üniversitelere örnek olarak gösterilebilir.

Araştırma enstitüsü tarzında bir kuruluş olarak düşünülebilecek *International Institute of Islamic Thought* (IIIT), İslâm âleminde yaşanan sorunların çözümünün yeniden Kur’ân’a, Sünnete, İslâm’ın kültür ve medeniyetine dönerek çözülebileceği üzerinde duran “Bilginin İslâmîleştirilmesi” akımının öncüsü Farukî tarafından 1981 yılında Virginia’da kurulmuştur. Kuruluş, bir üniversite çalışmasından öte, araştırma projeleri sunup destekleyen, entelektüel ve kültürel toplantılar düzenleyen ve akademik yayınlar basan bir kurum olarak göze çarpmaktadır. Kuruluşun asıl hedef kitlesi uluslararası entelektüel ve akademik çevrelerdir. Bununla birlikte kurum, yaz dönemlerinde düzenlediği dönemlik dersler ile hem İslâmî ilimler konusunda çalışan, hem de sosyal bilimler alanıyla ilgilenip İslâmî ilimler konusunda kendisini geliştirmek isteyen dünyanın çeşitli yerlerinden üniversite öğrencilerine klâsik İslâmî ilimler, hadis ve Arapça dersleri sunmaktadır.³⁵ Yasir Kazi (Qadhi) tarafından 2002 yılında kurulmuş olan *Al-Maghrib Institute*³⁶ hafta sonu seminerleriyle faaliyet gösteren ve Amerika’nın birçok şehrinde “kabile” diye de bilinen gruplar ve gönüllülük esasına dayanan öğretmenleriyle çalışan bir kuruluştur. Kuruluş “Kur’ân ve Hadis Bilimleri” de olmak üzere dört ana bilim dalına ayrılmıştır. Her dalın

³¹ <http://www.alimprogram.com/index.html>; Yvonne Yazbeck Haddad, Senzai Farid, and Jane I. Smith, *Educating the Muslims of America* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2009), 132.

³² <http://www.Islamiconlineuniversity.com>; www.bilalphilips.com

³³ <http://www.aou.edu/arabic/index.php>

³⁴ <http://www.sunnipath.com/>

³⁵ Jocelyne Cesari, *Encyclopedia of Islam in the United States*, (Westport, Conn.: Greenwood Press, 2007), 317; <http://www.iiit.org/>

³⁶ <http://almaghrib.org/>

belirlenmiş ders programı mevcuttur. Hadis bilimleri dalında, hadis metodolojisine dair derslerle birlikte, Nevevî'nin kırk hadisi, ahkâm hadisleri ve Kü-tüb-i sitte metinlerinin okunduğu dersler sunulmaktadır. 2000 yılında kurulan *Nawawi Foundation*³⁷ Hz. Peygamber'in hayatı, modern çağda sünnetin uygulanışı gibi konularda düzenlediği seminerler ile toplumsal bilinçlenmeye katkısı olan gönüllü kuruluşlardan sayılabilir.³⁸

Yukarıda ele alınan akademik temelli çalışmalar haricinde toplum bazında İslâm hakkında bilinç oluşturma çabası içinde bulunan ve bunun sonucunda da gerek halka yönelik hadis halkaları düzenleyerek gerekse yayın organları sayesinde halkın dini bilgi noktasında bilinçlenmesine katkı sağlayan *Islamic Society of North America* (ISNA), *Islamic Circle of North America* (ICNA) gibi kuruluşların faaliyetleri ise bu makalenin amacının dışında yer almaktadır.

2.2. Entelektüel Açından

2.2.1. Hadis Üzerine Çalışan Uzmanlar

Kuzey Amerika'daki hadis çalışmaları ilk dönem klasik Oryantalist gelenek çizgisinde devam etmiştir. Ignác Goldziher'in (ö. 1921) etkisi ile başlayıp Amerika'da da belli bir müddet akademik çalışmalarını sürdüren Joseph Schacht (ö. 1969) ile zirveye ulaşmış olan yaklaşım, G.H.A. Juynboll (ö. 2010) ile de devam etmiştir. Bu Oryantalistik çalışmalar, belli bir müddet sonra Muhammed A'zamî, Fuat Sezgin, Nabia Abbott (ö. 1981) gibi çoğu müslüman ve orta doğu kökenli araştırmacıların tepkisi ile karşılaşmıştır. Akademik faaliyetlerini University of Chicago'da yürütmüş olan aslen Türkiye doğumlu Hıristiyan araştırmacı Nabia Abbott, Oryantalist akıma ve özellikle Ignác Goldziher'in iddialarına Amerika'da karşı çıkan bir ses olmuştur.

70'li yılların sonunda, John Wansbrough (ö. 2002) ile halen akademik çalışmalarına Amerika'da devam eden Michael Cook³⁹ ve Patricia Crone⁴⁰ gibi simalar tarafından dile getirilen ve Oryantalist bakış açısının hadislere uyguladığı şüpheli yaklaşımı İslâm tarihinin tümüne uygulayan revizyonist-Oryantalist söylem duyulur olmuştur. Son yıllarda ise bu revizyonist-Oryantalist söyleme karşı, yine Batının bizzat kendi içinden yeni bir karşı çıkış yaşanmaktadır. Bu yaklaşım, hadislerin klasik yöntemler dışında çeşitli yöntemlerle tedkik ve tenkidine devam etmekle birlikte, revizyonist-Oryantalist söylemin aşırı fikirlerine de karşı çıkmaktadır. Halen Cornell Üniversitesi'nde çalışmalarına devam eden ve *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical*

³⁷ www.nawawi.org

³⁸ Jocelyne Cesari, *Encyclopedia of Islam in the United States* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 2007), 466.

³⁹ http://www.princeton.edu/~nes/faculty_cook.html

⁴⁰ <http://www.ias.edu/people/faculty-and-emeriti/crone>

*Writing*⁴¹ adlı eseri ile İslâm'a karşı revizyonist yaklaşıma eleştirel bir bakış açısı sunan Fred Donner ve David S. Powers Amerika içinden bu bakış açısına sahip araştırmacılara örnek olarak sunulabilir.

Yukarıda değindiğimiz dönemsel gelişmelerle birlikte, üzerinde durulması gereken diğer bir nokta, hadis üzerinde uzmanlaşan Müslüman araştırmacılarıdır. Bu araştırmacılar ya Jonathan A.C. Brown gibi sonradan müslüman olmuş kişilerden, ya da Yasir Kazi (Qadhi) gibi -çoğunlukla Hint alt kıtasından- Amerika'ya göç etmiş Müslümanların ikinci nesil kuşağı olan kişilerden oluşmaktadır. Hem aslen Amerikalı hem de Müslüman olan, Nasr'ın tabiri ile "doğru şeyleri doğru zamanlarda söyleyen müslüman uzmanların"⁴² artışı, hadis ile ilgili çalışmaların gelişim seyri için önem arz etmektedir.

Amerikan akademisindeki müslüman akademisyenelerin (hadisle ilgilenenler de dâhil) çoğunluğunun İslâmî ilimler öğretimini Orta Doğu ülkelerinden birinde aldıkları ve bu bilgileri ile Amerikan üniversitelerinden edindikleri yöntemleri birleştirdikleri görülmektedir. Bu durum klasik İslâmî ilimler açısından Amerikan üniversitelerindeki eğitimin tek başına yeterli olmaktan uzak olduğunu göstermektedir.

Islamic Studies programlarında hadisle ilgili doktora tezi hazırlamış olan araştırmacılara bakıldığı zaman, bu kişilerden bir kısmının şu anda Amerika'da çeşitli üniversiteler bünyesinde çalışmalarını devam ettirdikleri ve bu üniversitelerde hadisle ilgili dersleri veren uzmanlar oldukları görülmektedir. Bir kısım araştırmacılar ise geldikleri ülkelere dönüp çalışmalarına kendi ülkelerinde devam etmektedirler.

2.2.2. Hadis ilmi ile ilgili yapılmış Tezler

Hadis ilmi ile ilgili olarak üniversitelerde yapılan tezlerin konularına ve gelişim seyrine bakmak, hadis ilminin gelişim seyrini görmek açısından önem arz etmektedir. Zira yapılan tezler, konu üzerine uzmanlaşan araştırmacıları, üzerinde durulan konuları ve bu konulara olan ilgi azalış-artışını görme noktasında önemli ipuçları sunmaktadır.

Hadisle ilgili olarak Kuzey Amerika üniversitelerinde bu güne kadar yapılmış tezler incelendiğinde⁴³ hadisle ilgili tezlerin en çok yapıldığı üniversitelerde ilk sırayı Kanada'da bulunan McGill Üniversitesi'nin aldığı görülmektedir.

⁴¹ Fred McGraw Donner, *Narratives of Islamic origins: the beginnings of Islamic historical writing*, Princeton, N.J.: Darwin Press, 1998.

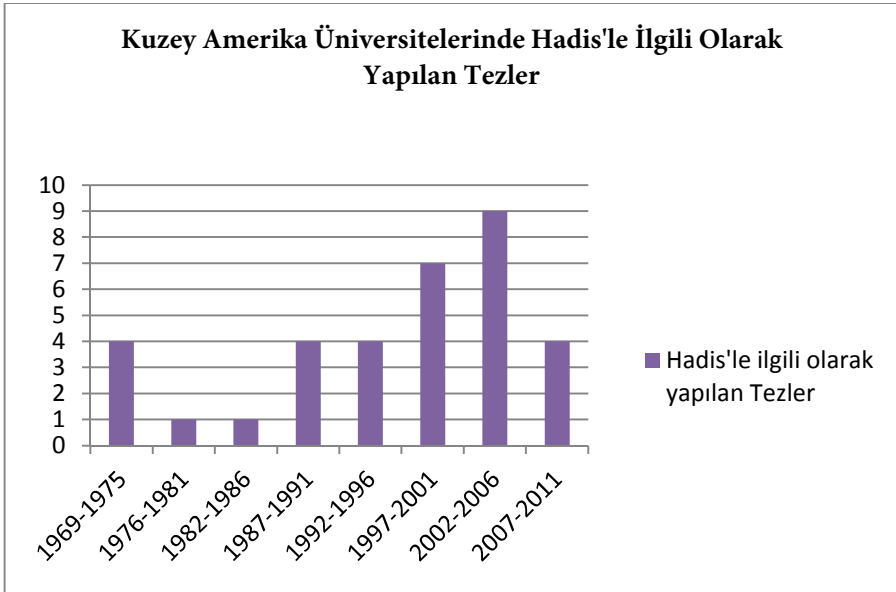
⁴² Seyyid Hüseyin Nasr, "American Islamic Intellectual Activity and the Islamic World", Muslims in the United States: demography, beliefs, institutions, Washington, D.C.: Woodrow Wilson International Center for Scholars, 2003, 145.

⁴³ Bunun için ProQuest Tez veritabanında "Hadith" ve "Muhammad" terimleri başlıkta, anahtar sözcükte ve özetlerde taranmıştır.

Daha sonra Harvard, Yale, University of Chicago, Temple, Columbia gibi üniversiteler gelmektedir.

Hazırlanan tezlerin konularına bakıldığında ise, tezlerin bir kısmında hadis usulü ve tarihi ile ilgili konular ve terimlerin incelendiği, isnadlara yönelik teorik ya da pratik çalışmaların yapıldığı, hadis tarihinin hadis literatürünün çeşitli örnekleri üzerinden okunmaya çalışıldığı, cerh-tadil ve hadis tenkidi ile ilgili konuların özellikle biyografi kitapları özelinde incelendiği, hadis tarihinde önemli olan kişiler üzerine biyografik çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Ayrıca, bir konuyla ilgili rivayetlerin toplu şekilde incelendiği rivayet incelemeleri, İslâmî metinler ışığında bir konuyu anlamaya yönelik konulu çalışmalar ve kadın ve kadının toplumdaki konumunun hadislerle ortaya konmaya çalışıldığı çalışmalar da yaygın olarak görülmektedir.

Tespit ettiğimiz 30'dan fazla tezin yıllara göre dağılışı aşağıda görüldüğü gibidir:

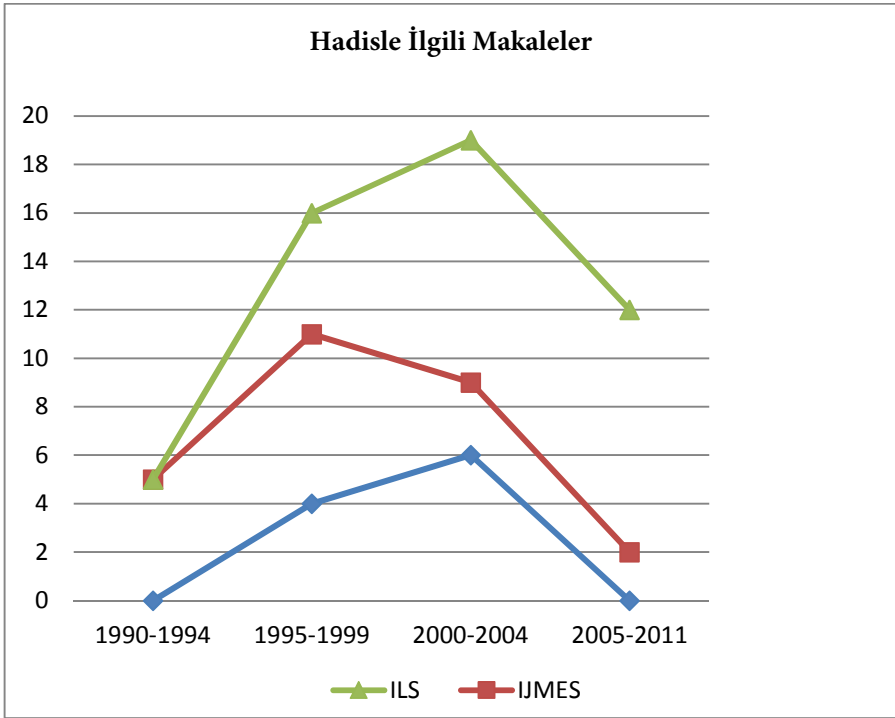


2.2.3. Hadis ilmi ile ilgili yazılan Makaleler

Güncelliği sebebiyle akademik makaleler akademik konulardaki gelişmelerin, eğilimlerin görülebileceği önemli bir kaynaktırlar. Bu sebeple hadis konusunda Kuzey Amerika üniversitelerinde hangi konuların üzerinde durulduğunu görmek için bölgede önemli yere sahip olan dört akademik dergide [*Journal of American Oriental Society* (1843-2011); *Journal of the American Academy of Religion* (1967-2011); *International Journal of Middle East Studies* (1970-2011); *Islamic Law and Society* (1996-2011)] çıkan makaleler üzerinde

durulmuştur.⁴⁴ Taranan dört dergi içerisinde Amerika'nın en köklü din araştırmaları dergisi *American Academy of Religion*'da birkaç kitap tanıtımı dışında konuyla ilgili hiçbir makaleye rastlanmamıştır. Diğer üç akademik dergide son yirmi yılda hadis ile ilgili yayınlanan makale sayıları aşağıda görüldüğü gibidir:

JAOS	ILS	IJMES	
7	10	12	1990-2001
3	15	5	2002-2011



Bu dergilerde yayınlanan makalelerdeki konulara bakıldığında ise genel olarak hadis usulüyle ilgili çeşitli terimlerin problematik açıdan incelenmesi, isnad-metin tenkiyle ilgili konular, kişi biyografileri, şehirler ülkeler ve bölgeler

⁴⁴ Taramalarda, başlığı veya anahtar kelimeleri içerisinde hadis (hadith) kelimesini barındıran makaleler ile içerik itibarıyla hadis ile ilgili bir konu içeren makaleler ele alınmıştır. Kitap tanıtımları kapsam dışı bırakılmıştır.

özelinde hadis çalışmaları, Fıkıh ile hadis arasındaki ilişki temelindeki tartışmalar ile Fıkıh okullarının önemli simalarının hadise yaklaşım tarzlarının ele alındığı görülmektedir.

2.2.4. Hadis Çalışmaları üzerine Yapılmış Sunumlar

Din araştırmaları konusunda Amerika'nın önde gelen iki kuruluşu *American Oriental Society* ve *American Academy of Religion*'un yıllık toplantılarında yapılan sunumlar ve düzenlenen çalıştaylar da hadis çalışmalarının konumu açısından önem arz etmektedir.

American Oriental Society tarafından her yıl düzenlenen programlarda, son yıllarda hadis ilmiyle ilgili birçok sunum yapılmıştır.⁴⁵

⁴⁵ Son on yılda hadis hakkında yapılan sunumlar şu şekildedir: 2000 yılı: Michael Cooperson, University of California, Los Angeles; "Social Space and Religious Authority in 3rd/9th Century Baghdad"; Joseph E. Lowry, University of Pennsylvania; Calder, "Shafi'i and Ibn Qutayba: On the relative sophistication of hermeneutic techniques"; Christopher Melchert, School of Historical Studies, Institute for Advanced Study, Princeton, "How Hadith and Jurisprudence Came to be Complimentary Disciplines"; Heather N. Keane, University of California, Santa Barbara; "Muslim Martyr? A Historiography of the revolt against the Caliph Uthman". 2001 yılı Christopher Melchert, Oxford University; The Holy Man in Early Islam; R. Kevin Jaques, Indiana University; "How to Read Tabaqat: Their Structure, Modes of argumentation, and Purposes"; Suleiman A. Mourad, Yale University, "In Search of a Master: The Sufis' Misappropriation of al-Hasan al-Basri"; M. Amin Mahdavi, Institute of Ismaili Studies; "A Computational Model of Islamic Codicology"; Sebastian Guenther, University of Toronto, "Muhammad the Illiterate Prophet? An Islamic Creed in the Quran and Quranic Exegesis"; 2003 yılı: Law and Hadith başlığı altında: Joseph E. Lowry, University of Pennsylvania; "Ibn Qutayba: An Early Witness to al-Shafi's Legal Doctrines"; Christopher Melchert, Oriental Institute, Oxford; "The Musnad of Ahmad ibn Hanbal"; 2004 yılında: Steven Judd, Southern Connecticut State University; "The Muhaddith's Diet: An Apple a Day Makes You Stupid; 2005 yılında"; Christopher Melchert, University of Oxford; "The Musannaf of Ibn Abi Shaybah"; Recep Gurkan Goktas., Harvard University; "Asbab Wurud al-Hadith: A Literary Approach"; 2006 yılında: Christopher Melchert, University of Oxford; "The Ten Books Compared"; Christian Lange, Harvard University; "Where on earth is Hell? A Reconsideration of jahannam in the Medieval Muslim Imaginaire"; Niall Christie, University of British Columbia/Corpus Christi College; "Women and Warfare in the Muslim Literature of the 6th/12th-Century Levant"; 2007 yılında: Hanaa Kilany, Georgetown University "Uns in the Quran and Hadith"; Aisha Geissinger, University of Toronto; "Mothers of the Believers: A Re-examination of a Controversial Title"; Ikram Masmoudi, Middlebury College; "Analysis of al-Hadith as seen by Abu Hayyan al-Tawhidi in his book al-Imtaa wa-l-Mu'anasa"; 2008 yılında: Christopher Melchert, University of Oxford, "Nasai's Travels"; Yasir Kazi, Yale University; "Contextualizing al-Muhasibi's (d. 243/857) View of Aql"; Jens Scheiner, Universität Hamburg; "Isnad-cum-matn-Analysis and Historical Akhbar. The Case of the Conquest of Damascus"; 2009 yılında: The making of Muslims, Hadith başlığı ile; Youshaa Patel, Duke University "Whoever Imitates a People Becomes One of Them: Tracing the Interpretation of a Hadith"; Christopher Melchert, Oriental Institute, University of Oxford; "God created Adam after his image"; Kevin Jaques, Indiana University; "Prophet of God and Warrior of God: A Comparative Study of Ibn Ishaq's Depiction of the Relationship between Muhammad and Hamza ibn Abd al-Muttalib"; Sean W. Anthony, University of Chicago, "The Prophecy and Passion

American Academy of Religion ise 2007 yılında “Study of Islam Section” tarafından düzenlenen “What do Hadîth do? Approaching the Functions of Hadîth in Islamic Civilization” adında bir seminer düzenlemiştir.⁴⁶

2.3. Hadis Öğretimi Açısından

2.3.1. Hadis İlmî ile ilgili Dersler

Kuzey Amerika Üniversitelerinde İslâmî ilimlerin genel yapısına bakıldığında görülebilecek bir özellik Islamic Studies programlarında yer alan derslerde klasik İslâmî ilimlerden çok İslâmîyet’le ilgili güncel olaylara ve günümüz dünyasında İslâm’la ilgili gelişmelerle daha çok yer verilmesidir. Özellikle 11 Eylül’ün sonrasında hem üniversitelerdeki ders içeriklerinin hem de yapılan çalışmaların İslâm’la ilgili en çok dikkat çeken ve sorgulanan “İslâm’da Kadının konumu”, “Cihad”, “11 Eylül ve sonrası” gibi konular üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir.

Bununla birlikte, Kuzey Amerika’daki üniversitelerin müfredatları incelendiğinde hadis, tefsir, kelam gibi klasik İslâmî ilimlerle ilgili derslerin de sayı itibarıyla az da olsa bulunduğu görülür.

of al-Harîb b. Saïd: Narrating a Syrian Revolt from the Caliphate of Abd al-Malik b. Marwan”; Maya Yazigi, University of British Columbia; “The Kitab al-Ansab of Abd al-Karîm al-Samânî in Context”; Scott C. Lucas, University of Arizona; “al-Hakim al-Naysaburi and the companions of the Prophet: An Original Sunni Voice in the Shii Century”; Jonathan Brown, University of Washington; “A Man for All Seasons: Ibn Uqda and Transcending the Sunni/Shiite Divine of the Fourth/Tenth Century”; Kenneth Garden, Tufts University; “Invocation of the Mujaddid Hadîth in Islamic Thought”; Sara Omar, Harvard University, “Treatments of Liwat. and Sihaq in Medieval Islamic Jurisprudence (The 10th–14th Centuries A.D.)”; Krisztina Szil’agyi, Princeton University, “A Prophet like Jesus? Muslims and Christians Debate Muhammad’s Death”; 2010 yılında: Behnam Sadeghi, Stanford University; “The Traveling Tradition Test: A New Method of Dating Traditions”; Mark S. Wagner, Louisiana State University; “The Problem of Non-Muslims Who Insult the Prophet Muhammad”; James E. Lindsay, Colorado State University; “Ibn Asakir’s Distinctive Vision of Jihad in his Forty Hadîths for Inciting Jihad”; 2011 yılında: Steven Burge, Institute of Ismaili Studies Lexicology, “Ahadîth and Tafsîr: The Case of falaq Q113:1”; Scott C. Lucas, University of Arizona, “Disciplinary Specialization among the Companions and Successors: Evidence from the Musannaf of Ibn Abî Shayba and al-Tabarî’s Qur-an Commentary”; Felicity Opwis, Georgetown University; “The Role of the Biographer in Constructing Identity and School Doctrine: Al-‘Abbadî’s Kitab Tabaqat al-Fuqahâ- al shafiyya”; Garrett Davidson, University of Chicago; “The Ijazat al-Riwaya and Post-Classical Hadîth Transmission”.

⁴⁶ Seminerde şu sunumlar yapılmıştır: Scott Lucas, University of Arizona, “Where Are All the Legal Hadîths?”; “An Examination of Ibn Abî Shayba’s Musannaf”; Asma Sayeed, Lafayette College, “Hadîth Transmission and the Construction of Gender in Early Islamic History”; Racha el Omari, University of California, Santa Barbara, “The Place and Function of Hadîth in the Classical Basran Mu’tazilite School”; Alan Godlas, University of Georgia, “The Question of Authenticity and the Hadîths of Sufism”. http://www.aarweb.org/meetings/annual_meeting/Past_and_Future_Meetings/2007/default.asp

Üniversitelerdeki hadis ile ilgili derslerin tespiti ve müfredatlara ulaşılması noktasında hemen hemen her üniversitenin sitesinde yer alan ders rehberlerinden, üniversitelerde sunulan dersleri ve verilen uzmanların ilgi alanlarını sunan çeşitli internet sitelerinden⁴⁷ ve üniversitelerde uzmanlık alanı hadis olan uzmanların özgeçmişlerinden faydalanılmıştır. Tespit edilen derslerde kullanılan müfredatlara ise AAR kuruluşunun ders programı projesi⁴⁸ ve ders müfredatlarını sunan çeşitli siteler ile uzmanların bizzat kendileriyle veya bu dersleri almış öğrencilerle kurulan bağlantı neticesinde ulaşılmıştır.

Hadis ilminin müfredattaki konumunu ve bu konumdan yola çıkarak hadis ilminin Amerikan üniversitelerindeki genel durumunu ortaya koymaya çalışmanın çeşitli zorlukları mevcuttur. Bu bağlamda ilk olarak, eğitim sisteminde üniversitedeki müfredatın belirlenmesi üzerinde durmak gerekir. Zira Kuzey Amerika üniversitelerinde okutulan derslerin müfredatlarına, bizzat dersin hocası karar vermektedir. Ayrıca derslerin müfredatına ulaşmanın da zorlukları mevcuttur. Zira bazı üniversiteler ve uzmanlar hazırlamış oldukları müfredatlarını yalnızca kendi öğrencileriyle paylaştığı ve hatta sadece dersin ismini siteye koymakla yetindiği için müfredata ulaşmak için zaman zaman dersi veren hocaya bire bir iletişim kurulmuş, kimi zaman dersi alan öğrencilerden yardım alınmıştır.

Amerikan üniversitelerinin müfredatlarında hadis ilminin konumunu belirlemeyi zorlaştıran diğer bir nokta ise Hadis ilmiyle ilgili konuların yalnızca bu ilmin adıyla ele alınmayıp “Oral tradition”, “Early Islamic History” gibi çeşitli araştırma alanları içerisinde de inceleniyor olmasıdır. Yine Hz. Peygamber’in hayatının ele alındığı dersler, İslâm fıkhi ile ilgili derslerde fıkhi hadislerin menşei ve güvenilirliği ile ilgili konular gündeme geldiğinde de hadis ilimleri söz konusu edilebilmektedir. Bununla birlikte, içerik olarak hadislerden ve hadis metodolojisinden faydalanılan dersler de hesaba katıldığında sınır daha da genişlemiş olacaktır.

Konuyla ilgili diğer bir problem de derse olan ilgi, konunun güncelliği, dersi tercih eden öğrenci sayısı vb. sebeplerle derslerin her sene açılmama ihtimali ve bu dersleri sunan araştırmacıların her sene değişebilirliğidir. Bu durumda, biz bu makalemizde 2011 yılına kadarki dersleri, müfredatları ve araştırmacıları göz önünde bulunduracağımızı belirtmemiz gerekmektedir.

Kuzey Amerika Üniversitelerinde bizzat hadis ilmi ile ilgili olan ve hadis ilmini müstakil bir disiplin olarak ele alan dersler hayli sınırlı görünmektedir. Bazı üniversiteler, müfredatlarında hadis ilmini *Islamic Studies* programının

⁴⁷ <http://fp.arizona.edu/mesassoc/Directory/directory.htm>;
<http://www.unc.edu/depts/İslâmweb/organizations.html>; <http://www.unc.edu/~cernst/re-lipprograms.htm#chicago>; <http://www.wabashcenter.wabash.edu/home/default.aspx>;
<http://www.unc.edu/depts/İslâmweb/syllabi.html>

⁴⁸ http://www.aarweb.org/Programs/Syllabus_Project/default.asp

temel alanlarından biri olarak belirmiş olsalar bile, hadis ilmi ile ilgili bir ders sunmamaktadırlar. Üniversite müfredatlarında ise hadisle ilgili derslerin genellikle lisansüstü programlarında sunulduğu görülmektedir. Buna sebep olarak, lisans öğrencilerinin bir alanda uzmanlaşmaktan öte henüz İslâm'ın genel yapısı ve İslâm geleneğiyle ilgili bilgilerinin azlığı ya da yokluğu⁴⁹ gösterilebilir. Lisans döneminde hadis ilminin ele alınışı ayrı bir ders olmaktan öte genellikle "Introduction to Islam"⁵⁰ "Classical Islam" "Muslims and Quran"⁵¹ gibi giriş niteliğindeki genel dersler altında sunulan temel bilgilerden ibarettir.

Hadis ilimleriyle ilgili müfredatlarda yer alan dersler toplu olarak incelendiğinde şu şekilde gruplandırılabilir:

1. Hadis ilmine giriş dersleri: Georgetown ve Harvard gibi üniversitelerinde genellikle "Introduction to Hadîth"⁵² adı altında sunulan bu derslerde hadis ilminin doğuşu, gelişimi, cerh tadil ilmi, hadisler arasındaki ihtilafı giderme yolları, hadis tenkidi ile ilgili konular, günümüz müslümanlarının hadise yaklaşımları, hadislerin otantikliği ve tarihlendirilmesi ile ilgili tartışmalara değinilmektedir. Ayrıca bu derslerde zaman zaman arapça hadis metinleri de okutulmaktadır.

2. Hadis metodolojisinin ele alındığı dersler: Hadis ilmi metodolojisi kimi zaman İslâmî ilimler metodolojilerinin toplu bir şekilde ele alındığı derslerde işlendiği gibi kimi zaman da hadis ilmine giriş derslerinde işlenmektedir. University of Texas'ta "Classical Islamic Studies"⁵³ Hartford Seminary'deki "Information Literacy for Islamic Studies"⁵⁴, The University of Arizona'daki "Advanced Islamic Studies"⁵⁵ gibi dersler hadis ilmi metodolojisinin diğer ilimlerle birlikte ele alındığı derslere örnek olarak sunulabilir. Bu derslerde genel itibarıyla biyografi, siyer, tabakat kitaplarının tanıtım ve kullanımı ile hadis tahrici için Concordance, rical kitapları ve hadis şerhleri ve kullanımları üzerinde durulmaktadır. Zaman zaman bu derslerde İslâmî ilimlere Oryantalist yaklaşımlar üzerinde de durulmaktadır. Bu bağlamda hadisle ilgili *Origins and Authenticity* (Hadislerin güvenilirliği) konusunun ele alınış şekline bakıldığında

⁴⁹ Carool Kersten, "Perspectives Teaching Islamic Studies in Higher Education", *Islamic Studies*, Network, 1(2010), s. 12.

⁵⁰ http://www.lsa.umich.edu/cg/cg_detail.aspx?content=1820RELIGION204001&termArray=f_10_1820; <http://registrar.princeton.edu/m/courses/subject/details.xml?courseid=005963&term=1114>; <http://www.nelc.ucla.edu/courses/Islamic-courses/>;

⁵¹ <http://www.princeton.edu/ua/departmentsprograms/nes/>

⁵² <http://courses.georgetown.edu/?CourseID=ARAB-627>; http://webdocs.registrar.fas.harvard.edu/courses/1999_2000/NearEasternLanguagesandCivilizations.html

⁵³ Collage of Liberal Arts, Program in Comparative Literature bölümü: <https://www.utexas.edu/cola/progs/complit/courses/>

⁵⁴ <http://www.hartsem.edu/pages/academics/courses/syllabi/2010Fall/am677.aspx>

⁵⁵ http://nes.web.arizona.edu/Syllabi/696I_101.pdf

Goldziher, Schacht, Juynboll gibi Oryantalistlerin düşüncelerinin kendi eserleri üzerinden ele alındığı ve bu konuya farklı yaklaşım oluşturması açısından ise Wael Hallaq, Harald Motzki, Gregor Scheoler gibi akademisyenlerin çalışmalarından yararlanıldığı görülmektedir.

3. Hadis metinlerinin okunduğu ve metinlerin daha çok linguistik açıdan ele alındığı dersler: Bu dersler genelde Arap dili programları dersleri altında sunulmaktadır. Bu derslerde genellikle University of Georgia'daki "Comparative Islamic Literature"⁵⁶ Virginia üniversitesindeki "Arabic of the Quran and Hadith"⁵⁷, University of California Berkeley'deki "Islamic Religious and Philosophical Texts in Arabic"⁵⁸ University of California Santa Barbara'daki "Readings in Tafsir and Hadith"⁵⁹ derslerinde olduğu gibi hadis metinleriyle birlikte Kuran, tefsir gibi tüm İslâmî ilimlere ait metinler bir arada okutulmaktadır. Bununla birlikte Hartford Seminary'deki "Readings in Hadith"⁶⁰ adlı derste olduğu gibi yalnızca hadis metni okumaya yönelik dersler de mevcuttur. Özellikle hadisle ilgili okumaların yapıldığı derslerde, zaman zaman öğrencilerden hadis ezberlemeleri de istenebilmektedir.

4. Hz. Peygamber'in hayatı ile ilgili dersler "Muhammad: His life and legacy"⁶¹, "Images of the Prophet Muhammad in Literature"⁶², "The Life and Image of Muhammad"⁶³, "The Life of the Prophet Muhammed"⁶⁴ gibi adlar altında işlenmektedir. Bu derslerde daha çok Hz. Peygamber'in hayatı tarihi açıdan ele alınmakta, Hz. Peygamber'in ahlakı üzerinde durulmaktadır. Hz. Peygamber'in tarihi gerçekliği ve hadislerin güvenilirliği problemi de bu dersler içerisinde ele alınan konulardandır.

5. Kur'ân-ı Kerîm ile birlikte hadislerin ele alındığı dersler: Genellikle "Quran and Hadith"⁶⁵ ya da "Muhammad and Quran"⁶⁶ adı altında ele alınan bu derslerde Hz. Peygamber'in İslâm düşüncesindeki yeri önemi, hadis ilminin

⁵⁶ <http://www.uga.edu/religion/syl/4307ag.htm>

⁵⁷ <http://www.virginia.edu/arabic/Courses.html>

⁵⁸ http://nes.berkeley.edu/courses_Fall.html

⁵⁹ <http://www.religion.ucsb.edu/syllabus/292B-Fall09-Ahmad.pdf>

⁶⁰ <http://www.hartsem.edu/pages/academics/courses/syllabi/2010Summer/sc532.aspx>

⁶¹ <http://www.uga.edu/religion/syl/4305kh.htm>

⁶² <http://www.utoronto.ca/nmc/courses/religion.htm>

⁶³ <http://www1.carleton.ca/chum/ccms/wp-content/ccms-files/RELI-2340A-Aisha-Geissinger-201030.pdf>

⁶⁴ <http://www.hartsem.edu/academic/courses/fall2003/hi536.htm>

⁶⁵ <http://chss.gmu.edu/0809nonwestern>; <http://people.cas.sc.edu/elansary/relg358.html>

⁶⁶ http://www.virginia.edu/mesa/Degree_Programs/degreeprograms_courselist_complete_me.html; <http://www.nyu.edu/gsas/dept/neareast/masters.prog.courses.description.html#middleeast>

belli başlı kavramları, tarihi gelişimi, fıkıh ile ilişkisi, başlıca hadis koleksiyonları, hadis ilmine modern dönemde İslâm ve Batı dünyasındaki yaklaşımlar ve güncel tartışmalar gibi konular ele alınmaktadır.

2.3.2. Derslerde Kullanılan Materyaller

Bu bölümde yukarıda guruplar halinde bahsettiğimiz derslerde kullanılan okumalar alabetik halde sunulacaklardır.

2.3.3.1 Kitaplar veya Kitap bölümleri

2.3.3.1.1 İngilizce Kaynaklar

1. Ernst, Carl W., *Following Muhammad: Rethinking Islam in the Contemporary World*, Chapel Hill: The University of North Carolina, 2003.
2. Shahab Ahmed, "Hadîth", *Encyclopaedia Iranica*, New York: Routledge and Kegan Paul, Cilt: 9, 442-447.
3. Brown, Daniel W., *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
4. Powers, David S., *Studies in Qur'an and Ḥadîth: the Formation of the Islamic Law of Inheritance*, Berkeley: University of California Press, 1986.
5. Dickinson, Eerik, *The Development of Early Sunnite Hadîth Criticism: the Taqdima of Ibn Abi Hatim al-Razi*, Leiden: E. J. Brill, 2001.
6. Denny, Frederick, *An Introduction to Islam*, Upper Saddle River, N.J.: Pearson Prentice Hall, 2006.
7. Denny, Frederick, *Islam and the Muslim Community*, San Francisco, HarperCollins 1987.
8. Motzki, Harald, *Ḥadîth: Origins and Developments*, Aldershot: Variorum, 2004.
9. Berg, Herbert, *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, ed. Leiden: Brill, 2003.
10. Berg, Herbert, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, London: Curzon, 2000.
11. Leder, Stefan, *Story-Telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1998.
12. Siddiqi, Muhammad Zubayr, *Hadîth Literature: Its Origin, Development, Special Features and Criticism*, Calcutta: Calcutta University Press, 1961.
13. Lucas, Scott, *Constructive critics hadîth literature and the Articulation of Sunni Islam: the Legacy of Generation of İbn Sa'd, İbn Main, and İbn Hanbal*, Leiden: E. J. Brill, 2004.
14. Şentürk, Recep, *Narrative Social Structure: Anatomy of the Hadîth Transmission Network, 610-1505*, Stanford: Stanford University Press, 2005.
15. Kamali, Mohammad Hashim, *A Textbook of Hadîth Studies: Authenticity, Compilation, Classification and Criticism of Hadîth*, UK: The Islamic Foundation, 2005.

16. Burton, John, *An Introduction to the Ḥadīth*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.
17. Brown, Jonathan A C., *Hadīth: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, Banbury: Oneworld, 2009.
18. Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: Clarendon Press, 1950.
19. Juynboll, G. H. A., *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of early Ḥadīth*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
20. Juynboll, G. H. A., *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt*, Leiden: Brill, 1969.
21. Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies*, I-II, London: Allen and Unwin, 1971.

2.3.3.1.2 Arapça Kaynaklar

1. Hadis metinlerinden Buhari'nin Sahih'inden Rûya Yorumu, Adab, Rikak bölümleri; Müslim'in Sahih'inden Rûya bölümü ve Ebû Dâvûd'un Sünen'inden Libas ve Eşribe bölümleri okutulmaktadır. Öğrencilerin arapça durumuna göre kimi zaman metinlerin tercümeleri de derslerde kullanılabilir.

Nevevi'nin 40 hadisi hemen hemen tüm hadislerle ilgili sınıflarda okutulan ortak eser olarak göze çarpmaktadır.⁶⁷

Zaman zaman derslerde 40 kutsi hadis tercüme metinleri de okutulmaktadır.⁶⁸

2. Hadis şerhleri içerisinde İbn Hacer'in *Fethu'l-Bârî* adlı eseri ile Nevevi'nin *Şerhu Muslim'i*, Beğavi'nin *Şerhu's-Sunne'si* derslerde kullanılan Arapça kaynaklardır.

3. Hadis usulü eserleri içerisinde Arapça olarak Suyuti'nin *Tedribü'r-Râvî'si*, İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin *Kitâbu Ma'rifeti Envâ'i İlmi'l-Hadis'i* (Eerick Dickinson tarafından "*An Introduction to the Science of the Ḥadīth*" adıyla tercüme edilmiştir), Tehânevî'nin *Kavâid fi ulûmi'l-hadis* adlı eseri, Şafii'nin *er-Risâle* adlı eserinden bölümler ile cerh tadil konularıyla ilgili olarak Münziri'nin *Cevabü'l-Hâfız Ebû Muhammed Abdülazîm el-Münziri el-Mısri an es'ile fi'l-cerh ve't-ta'dil* adlı eserinden bölümler okutulmaktadır.

4. Hz. Peygamber'in hayatı ve ahlakı ile ilgili derslerde Buhari ve Müslim'in "Kitabü'l-İman" ve "Kitabü'l-Fedâil" bölümleri okutulmaktadır.

⁶⁷ Nawawi, Ezzeddin Ibrahim ve Denys Johnson-Davies, *an-Nawawi's Forty hadith : an anthology of the sayings of the Prophet Muhammad* (Beirut: Holy Koran Pub. House, 1978); Jamaal al-Din M. Zarabozo, *Commentary on the forty hadith of al-Nawawi* (Boulder, CO: Al-Basheer Publications and Translations, 1999).

⁶⁸ <http://www.uga.edu/religion/syl/4307ag.htm>

2.3.3.2. Makaleler-Sürelî Yayınlar

1. Brown, Jonathan A. C. "How We Know that Early Ḥadīth Critics Did Matn Criticism and Why It's So Hard to Find" *Islamic Law and Society* 15 (2008): 143-84.
2. Cook, Michael, "Eschatology and the Dating of Traditions", *Princeton Papers in Near Eastern Studies*, 1 (1992): 23-47.
3. Dickinson, Eerik, "Ibn al-Ṣalāḥ al-Shahrazūrī and the Isnād", *Journal of the American Oriental Society*, 122 (2002): 481-505.
4. Hallaq, Wael B., "The Authenticity of Prophetic Ḥadīth: a Pseudo-Problem", *Studia Islamica*, 89 (1999): 75-90.
5. Juynboll, G. H. A. "Muslim's Introduction to his Ṣaḥīḥ, translated and annotated with an excursus on the chronology of fitna and bid'a", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 5 (1984): 263-311.
6. Kister, M.J., "...Lā taqra' u'l-qur'āna 'alā'l-muṣḥafīyyīn wa-lā taḥmilu l-'ilma 'ani l-saḥāfiyyīn ... Some Notes on the Transmission of Ḥadīth", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 22 (1998): 127-162.
7. Kohlberg, Etan, "Al-uṣūl al-arba'umi'a", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 10 (1987): 128-66.
8. Melchert, Christopher, "Bukhari and Early Ḥadīth Criticism", *JAOS*, 121 (2001): 7-19.
9. Mitter, Ulrike, "Unconditional Manumission of Slaves In Early Islamic Law: A Ḥadīth Analysis", *Der Islam*, 78 (2001): 35-72.
10. Motzki, Harald, "The Prophet and the Cat: On Dating Malīk's Muwaṭṭa' and Legal Traditions", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 22 (1998): pp. 18-83.
11. Powers, David, "The Will of Sa'd b. Abī Waqqāṣ: a Reassessment", *Studia Islamica*, 58 (1983): 33-53.
12. Robson, James, "The Form of Muslim Tradition", *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, 16 (1955-56) 38-50.
13. Robson, James, "The Isnād in Muslim Tradition", *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, 15 (1953): 15-26.
14. Robson, James, "The Material of Tradition I", *The Moslem World*, 41 (1951) 166-180.
15. Robson, James, "The Transmission of Nasa'i's 'Sunan'", *Journal of Semitic Studies*, 1 (1956): 38-59.
16. Rosenthal, Franz, "Muslim Social Values and Literary Criticism: Reflections on the Ḥadīth of Umm Zar'", *Oriens*, 34 (1994): 31-56.
17. Rubin, Uri, "'Al-walad li-l-firāsh': On the Islamic Campaign against 'zina'", *Studia Islamica*, 78 (1993): 5-26.
18. Schacht, Joseph. "A Revaluation of Islamic Traditions", *Journal of the Royal Asiatic Society*, (1949): 143-54.
19. William A. Graham, "Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation", *Journal of Interdisciplinary History*, 23 (1993) 495-522.
20. Zaman, Iftikhar. "The Science of Rijāl as a Method in the Study of Ḥadīths", *Journal of Islamic Studies*, 5 (1994): 1-34.

Yukarıda sunulan okumalar daha çok hadis üzerine olan derslerde ya da derslerin hadise ayrılan haftalarında kullanılan kaynaklardan oluşmaktadır. Bu kaynaklarla birlikte, derslerde çeşitli internet sitelerinden de derslerde istifade edilmektedir.⁶⁹

Bu derslerle birlikte, örneğin, kadının toplum içerisindeki konumunun özellikle İslâm öncesi bağlamında ele alındığı derslerde Fatima Mernissi'nin hadisler üzerine de birçok eleştirisini içeren eserleri okutulmaktadır.

Yukarıda değinilen dersler haricinde "Introduction to Islam", "Islamic Topics", "Topics in Islam" gibi İslâmîyetin genel konularının işlendiği ve genelde lisans dönemindeki öğrencilere sunulan derslerde de hadisle ilgili konulara bir veya iki hafta ayrılarak değinilmektedir. Bu sınırlı zaman diliminde ise genel itibarıyla Sünnet ve Hadis literatürünün gelişimi çok genel bir çerçevede ortaya konularak hadislerle ilgili güvenilirlik (authenticity) problemi Goldziher, Schacht, Juynboll, Abbott, Sezgin, Calder, Motzki gibi uzmanların görüşleri üzerinden yüzeysel bir şekilde ve genellikle yukarıdaki literatürden okumalarla işlenmektedir.⁷⁰

2.3.3. Dersleri veren Uzmanlar

Amerikan üniversitelerinde İslâmî ilimler öğretimini yapan akademisyenlere genel olarak bakıldığında, uzmanlık sahası doğrudan İslâmî ilimler olan akademisyen oranının oldukça düşük olduğu görülmektedir.

2005 yılında yapılan araştırmaya göre "Islamic Studies" bölümünde ders veren hocaların oldukça düşük bir bölümü uzmanlık sahası olarak İslâmîyetle ilgilenmektedir. Uzmanlık alanı olarak İslâmîyet dışındaki dinlerle ilgilenen hocaların oranı yarıya yakındır. (%48.42). Bunu uzmanlık alanı Orta doğu-Yakın doğu çalışmaları olanlar izlemekte (14.73'ü) ve daha sonra İslâmîyet (%12.63'ü) ve Tarih (%12.63'ü) üzerine yoğunlaşan akademisyenler gelmektedir. Yine İslâmî ilimler alanında uzmanlık alanı Felsefe, Siyasal bilimler, Hukuk, Antropoloji olan akademisyenlerin de ders verdikleri görülebilmektedir.⁷¹

İslâmî ilimlerle ilgili genel öğretim yapan uzmanların durumu böyle iken, hadisle ilgili derslere bakıldığında zaman, kimi zaman Batı'da hadis ilmiyle bağlantılı konularda ortaya koydukları fikirleri ve kaleme aldıkları çalışmaları ile dikkat çeken uzmanların verdikleri dersler, hadisle alakalı konularda olmayabilmektedir.

⁶⁹ Şu siteler örnek olarak verilebilir: <http://www.usc.edu/schools/college/crcc/engagement/resources/texts>; <http://www.uga.edu/İslâm/hadith.html>; http://www-personal.umich.edu/~beh/İslâm_hadith_bibl.html

⁷⁰ Wheeler, *Teaching Islam*, 36.

⁷¹ Faisal Islam ve Zahid H. Bukhari, "Islam 101: A Survey of 'Introduction to Islam' Courses in American Colleges", *The State of Islamic Studies in American Universities*, USA: IIIT, 2009, 80.

Hadis ilmine giriş ve hadis metodolojisi dersleri genellikle uzmanlık alanı hadis ve İslâm hukuku olan uzmanlar tarafından verilmektedir. Başka bir deyişle, bu dersler çoğunlukla hadis ilmiyle ilgilenen uzmanların bulunduğu üniversitelerde sunulmaktadır. Bununla birlikte Hadis ilmiyle ilgili bazı derslerin ise uzmanlık alanı hadis olmayan uzmanlar tarafından verildiği görülmektedir.⁷²

Hadis metinlerine dair okumaların diğer İslâmî metinlerle birlikte yapıldığı derslere bakıldığında, dersin dil eğitimi ağırlıklı olması sebebiyle daha çok uzmanlık alanı Arap dili olan akademisyenler tarafından verildiği görülmektedir. Bununla birlikte özellikle sadece hadis üzerine okumaların yapıldığı dersler ise daha çok uzmanlık alanı hadis veya ilk dönem İslâm tarihi olan akademisyenler tarafından sunulmaktadır.

Hz. Peygamber'in hayatı ve imajı ile ilgili dersler ile hadislerin Kur'ân-ı Kerîm ile bağlantılı olarak ele alındığı derslere bakıldığında ise, bu derslerin ilgi ve uzmanlık alanı hadis, İslâm hukuku, tasavvuf, erken dönem İslâm tarihi üzerine yoğunlaşan akademisyenler tarafından verildiği görülmektedir.

Hadis ilmi ile ilgili olarak düşünülebilecek derslerin geneline bakıldığında ise derslerin daha çok uzmanlık alanı İslâm hukuku olan uzmanlardan tarafından verildiği görülmektedir. Bunda özellikle hadis alanında uzmanlaşan araştırmacı sayısının düşüklüğü ve hadisle ilgili en sık gündeme gelen Authenticity-Güvenilirlik konusunun daha çok fıkhi hadisler bağlamında düşünülüyor olması düşünülebilir.

Sonuç

Amerika'daki üniversitelerde genel manada İslâm Araştırmalarına karşı bir ilgi artışı yaşanmış olsa da, Hadis ile ilgili çalışmalar İslâm hukuku, Tasavvuf gibi diğer dallara kıyasla daha az ilgi görmüş ve daha az gelişmiş durumdadır.

Hadis çalışmaları son dönemlere kadar "güvenilirlik" problemi etrafında dönüp dolaşmaktan ibaret kalmıştır. Bunda hadisle ilgili çalışmalar yapılırken hadislerin tarihi gerçekliği konusunda ön kabuller olması gerektiğine dair düşünceler de etkin olmuştur.

Son dönemde hadisle ilgili çalışmalarıyla ön plana çıkan hem Batı'da hem de Doğu'da aldığı eğitim sonucu düşüncelerini Batı akademisinin kabul edeceği üslupta sunabilen Müslüman akademisyenlerin konulara yaklaşım tarzları ve akademisyenler arasında gördükleri kabul, umud vaad etmektedir. Bu akademisyenler, hadislerle ilgili Batı'da uzun zamandır sürüp giden "güvenilirlik" saplantısı dışındaki konulara da dikkat çekmektedirler.

⁷² Araştırmacıların uzmanlık alanlarını belirlerken araştırmacıların özgeçmişleriyle birlikte şu sitelerden istifade edilmiştir: http://www.Islamicscholars.us/Islamic_scholars_db.php?page=5&n=7; <http://mymesa.arizona.edu/directory.php?ltype=geoarea&lvalue=1>

Hadislerle alakalı olarak Michael Cook gibi kimileri tarafından uzlaştırılmaz olarak görülen Batı'nın yaklaşımı ile geleneksel metodolojinin Motzki, Schoeler gibi akademisyenlerin katkılarıyla işbirliğine sokulması da hadis araştırmaları için umut vadetmektedir. Bununla birlikte hadis çalışmalarının üniversitelerde kurumsallaşması ve müstakil bir disiplin sıfatıyla ve özellikle "güvenilirlik" tartışmaları dışındaki bağlamlarda ele alınması zaman alacağı benzetilmektedir.

Salahattin Polat ile Hadis ve Türkiye’de Hadis İlmî Üzerine

*Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU**

Hatiboğlu: Bismillâhirrahmânirrahîm.**

Muhterem Hocam, ana hatlarıyla ilmî geçmişinizi bilmekle birlikte, oldukça ayrıntılı bir şekilde arka plânını da öğrenmiş olduk. Uygun görürseniz şimdi de hadis konuları, Türkiye’de modernleşme, modernleşmenin hadise etkisi, fakültelerimiz, hocalarımızın bu konuya bakışı gibi konulara girmek istiyorum. 1989 yılında, benim de yüksek lisansa başlamamdan bir yıl önce 26 Temmuz 1988 tarihinde Fazlurrahman vefat etti. Bu tarih, kanaatimce Türkiye’de yenilikçi İslâm tartışmaları açısından bir milattır. Bu tartışmaların da içinden geçmiş/geçmekte olan bir kişi olarak Türkiye böyle bir modernleşme-gelenekselcilik tartışmalarına girmeye müsait bir vasat mıydı? Birbirine zıt fikirler ifade edilmesine rağmen, araştırmacıların birbirini hoşgörü ile dinleyebilmesini bir kazanım olarak görüyor musunuz?

Polat: Fazlurrahman’ın vefatı, sizin tabirinizle ‘yenilikçi İslâm’ tartışmaları için milat mıydı tartışılabilir. Çünkü yenilikçi denebilecek müslüman düşünürler hakkında ülkemizde yapılan tartışmaların daha eskilere gittiğini söyleyebilirim. Sorunuzun cevabına geçmeden önce bir hususu tasrih etmeme müsaadenizi istirham ediyorum. Bendeniz ilim ve fikir adamlarımızın, batılılarca çokça yapılan modernist, gelenekçi, muhafazakâr, yenilikçi... gibi son derece genel şablonlar altında tanımlanmasına öteden beri karşıyım. Çünkü insanları bu tür aşırı genellemelerle kategorize etmek onlara karşı tam bir

* Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı, ihatiboglu@hotmail.com

** Bu mülâkât, Prof. Dr. Salahattin Polat Hocamızın Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi’ndeki (Kayseri) çalışma odasında 09.10.2009 tarihinde gerçekleştirilen ve birinci kısmı *Hadis Tetkikleri Dergisi*’nde (IX/2 (2011), s. 143-170) “Prof. Dr. Salahattin Polat İle Hayatı ve Akademik Geçmişi Üzerine” başlığı ile yayımlanan uzunca bir görüşmenin ikinci bölümüdür.

haksızlık ve şiddet türüdür. Bir kişi kendisini bu tür vasıflarla açıkça tanımlıyorsa o başka, o zaman biz de tanımlayabiliriz. Ama bizler insanları tanımlarken daha dikkatli, titiz ve kul hakkına saygılı davranmak durumundayız. Aslında hiçbir insan böyle tek kelimelik tanımlar içine sığmaz ve sığdırılmaz. Bu tür tanımlar insanoğlunun kategorik düşünmesinin gereklerinden olsa bile biz tasniflerimizi son derece ihtiyatlı yapmak durumundayız. Kaldı ki bu tür tasnifler izâfîdir. Bu tür kişi tasniflerinde kimi ve hangi özellikleri nirengi noktası olarak alacağız? Ayrıca meselâ A şahsı, B şahsına göre yenilikçi iken C şahsına göre muhafazakâr kalabilir.

Şimdi sorunuza dönersek, ülkemizde yenilikçi müslüman düşünürler hakkındaki tartışmalar bu şahısların eserlerinin Türkçe'ye tercümesiyle başlar. Ama çok genel olarak söylemek gerekirse bu tartışmaların niteliği önceleri popüler ve avâmî düzeydeyken, zamanla gittikçe belli bir entelektüel derinlik kazanmıştır diyebiliriz. Bizim öğrencilik yıllarımızda, yani yetmişli yıllarda, Necip Fazıl'ın da içinde yer aldığı ve birçok basın mensubunun dâhil olduğu dinde reform, ictihad, telifik, vehhabilik, mezhepsizlik gibi kavramlar üzerinden son derece hararetle ve kimi zaman da karalama kampanyalarına dönüşen tartışmalar yürütülüyordu. Örneğin Necip Fazıl gazetelerde yazdığı yazılarda Hamîdullah Hoca'ya "Baîdullah" diyordu. Oysa biz Hamîdullah hocayı konferanslarından yakinen tanımiştık. İnsanoğlunun peşinden koştuğu birçok dünya nimetini elinin tersiyle itmiş, hayatını ve her şeyini İslâm'a hizmete vakfetmiş, bir ömür bunun için çırpınan bir kimseye, böyle ağır bir hakaret yapılmasından son derece rahatsız olduğumu hatırlıyorum. Bendeniz şahsen o günlerde bu tür tartışmaların, tabiri caizse, ayağa düştüğünü görüyor ve hakikaten çok rahatsız oluyordum. Bu tartışmaların, müslüman aydınlarla toplumun arasını açan, İslâmî tefekkürün önünü kesen çok büyük bir engel olduğu kanaatindeydim. Şahsiyet karalamasına dönüşmeyen, şahısların değil fikirlerin konuşulduğu daha nitelikli ve derinlikli tartışmaları özlüyordum. Çok şükür son zamanlarda özlediğim türden tartışmalara tanık olmanın bahtiyarım.

Hatiboğlu: Aslında tartışma özü itibariyle çok güzel ve doğru ancak Türkiye'deki tezâhürü oldukça avâmî bir tarzda gerçekleşiyordu mu diyorsunuz?

Polat: Öyle. Yine mesela 1970'lerde İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde fıkıh derslerimizden yakinen tanıdığımız Hayrettin Karaman Hoca hakkında yazılıp çizilenlerden, yapılan asılsız ağır ithamlardan dolayı öğrencileri olarak hayretler içinde kalıyorduk. Bunlar yenilir yutulur şeyler değildi. Bunları yazanların çoğunun hoca ile bir defa oturup konuşmuşluğu yoktu. Hocanın bütün suçu, tezinde ictihad hakkında söyledikleri ve ictihad konusunda, yanılmıyorsam, Reşid Rıza'dan yaptığı bir tercüme idi. Söylediklerinin özü, günümüzde ictihad faaliyetinin devam ettirilmesi idi. Basının anlattığı hocay-

la derslerimizdeki hocanın neredeyse alakası yoktu. “Böyle bir hoca nasıl bu kadar kolay bir şekilde harcanabiliyor?” diye düşünüyordum. Yaşanılanlar Türkiye’nin ilmî geleceği açısından geçirilmesi gereken bir süreç idiye iyi oldu, ama yanlış tartışmalar idiye o zaman vakit ve enerji israfına maruz kalıp, almamız gereken yoldan geri kaldık demektir. Ama her halükârda önemli tecrübeler edindik diye düşünüyorum. Tabi bu olayların üzerinden neredeyse kırk sene geçti, artık köprünün altından çok sular aktı. Konuştuğumuz konular açısından o günlere göre çok daha sevindirici yerlerdeyiz elhamdülillah.

Hatiboğlu: Sayın hocam, Türkiye’de insanların, fikirlerin, eserlerin hızlı harcanması, hayatın hızlı tüketilmesi gibi bir alışkanlık var herhalde. Yukarıdaki soruya tekrar dönecek olursak, sizin de bildiğiniz üzere, Fazlurrahman’ın *İslâm* adlı kitabını Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın onun vefatından yıllar önce tercüme etmişti.

Polat: Evet, Fazlurrahman’ın meşhur eseri *İslâm*’ın tercüme edilmesinden sonra okuyanlar arasında ciddi tereddütler yaşandığına bendeniz, bizzat çevremdeki okumaya meraklı çok sayıda kişi vasıtasıyla şahit oluyordum. Ancak, bu tereddütler telifik, içtihat konularında olduğu gibi popüler basına yansımadağından olacak her halde, ilk dönemlerde fazla ses getirmede. Sonraki yıllarda başka eserleri de tercüme edildi. Son zamanlarda Fazlurrahman’ın fikirleri doğrudan kendi eserleri üzerinden değil, daha ziyade onun fikirlerini yeniden dillendiren bazı ilahiyatçı akademisyenler üzerinden, hem akademik hem de popüler yayınlarda polemik konusu olmaya başladı.

Hatiboğlu: Fazlurrahman’ın Türkiye’ye gelip gittiğini hatırlıyor musunuz hocam, hiç karşılaştınız mı? Yanılmıyorsam, Konya’ya, Erzurum’a, İstanbul’a gelmiş, bir ay kadar Türkiye’de kalmış, ziyaretler gerçekleştirmiş. Bunun üzerinde durmamın sebebi, ülkemizdeki fikrî, felsefî tartışmaların merkezinde kendisinin de yer alması, genç araştırmacıların bu tartışmalara girmesinin önemli bir muharriki olması.

Polat: Hayır, maalesef Fazlurrahman Hocayla mülâki olmak nasib olmadı.

Hatiboğlu: Türkiye’deki yüksek dinî eğitim-öğretimin şekillenmesi sürecinde, özellikle, Muhammed Tayyip Okıç, Muhammed Hamîdullah, Muhammed Tâvid Tancî gibi öncülerin herhalde büyük etkileri ve katkıları oldu. Bu açıdan bakıldığında, sözü edilen kişilerin ardından, bayrağı onlardan devralan Talat Koçyiğit, M. Said Hatiboğlu, İsmail Cerrahoğlu, Hüseyin Atay, Hayrettin Karaman veya Bekir Topaloğlu gibi hocalarımızın bugünkü akademik seviyenin şekillenmesinde ve onların çizgisini devam ettirmedeki rolleri konusunda ne söyleyebilirsiniz? Geleneksel düşünce çizgisinin değişmesinde bunların bir katkısı olmuş mudur? Gerek İmam Hatiplerde, gerekse Yüksek İslâm Enstitüsü veya İlahiyat Fakültele-

rinde geçmişi olduğu gibi sürdürmeyen ancak tamamen de dışlamayan orta yolun şekillenmesinde bu kişilerin katkısı var mıdır? Ayrıca varsa, bu sizce iyi bir gelişme mi, kötü bir durum mu?

Polat: Bu isimlerini saydığınız ve daha nice isimlerini saymadığınız hocalarımızın, hem ülkemiz, hem de İlahiyat Câmiası üzerinde hakları ve son derece hayırla yâd etmemiz gereken hizmetleri vardır. Allah yaşayanlara sıhhat ve âfiyet versin, irtihal edenlere rahmet eylesin. Bunların her birisi, eskilerin tabiriyle nev-i şahsına münhasır meziyetleri yani kendilerine mahsus çizgileri olan ve bu nedenle farklı yönlerden farklı hizmetler vermiş kişiler. Her birini uzun uzadıya ayrı ayrı konuşmak gerekir. Hepsi üzerinde toptan değerlendirmeler yapmak mahzurlu olabilir. Ama en genel anlamıyla söylersek bunlar Cumhuriyet sonrası İslâmî İlimler'deki fetret döneminin aşılmasında, gelenek ile bağımızın yeniden kurulmasında öncü kuşaktır. Sizin tabirinizle gelenek ve yenilik konularında iki aşırı uca savrularak ifrat ve tefrite düşmeksizin orta yolun sürdürülmesinde, başka bir ifade ile söylersek, hem gelenekten kopmayıp hem de içinde yaşadığımız çağın dışına düşmeden İslâm Medeniyeti ve tefekkürünün dinamizminin sürdürülmesi çabasında öncü rol oynamışlardır. Kanaatimce bu itidal ve denge çizgisine sahip çıkmakla iyi yapmışlardır, bence olması gereken budur.

Hatiboğlu: Hayrettin Hocamızın ve arkadaşlarının Türkiye modernleşmesi sürecinde yaşanan tartışmalar bağlamındaki duruşlarını nasıl değerlendiriyorsunuz? Aynı zamanda bir fıkıhçı olduğu için, Hayreddin Bey her konuda görüş beyan etme durumunda idi, ancak özellikle modernleşme, tarihselcilik, Fazlurrahman'ın fikirleri gibi konularda da kendisine mikrofon uzatıldı. Bu konudaki yaklaşımlarını nasıl değerlendiriyorsunuz?

Polat: Sözüünü ettiğiniz hocalarımızın yaptıklarını, Batı düşüncesi zemininde üretilmiş olan, modernleşme kavramı çerçevesinde ele almaya çok sıcak bakmıyorum. Belki yaptıklarını “İslâmî İlimlerde tecdid” kavramı ile tanımlayabiliriz. Özellikle Hayreddin Hoca kitaplarıyla, yazdıklarıyla, bilimsel ve fikrî yönden tartışmaların tam ortasında buldu kendini. Bizim öğrencilik yıllarımızda, derslerinde okutmak üzere derlediği ve ders kitabı olarak hazırladığı, Arapça Fıkıh metinleri içerisinde klasik metinlerden alıntılar yanında günümüzde Modernist diye nitelenmeleri meşhur olmuş olan Abduh, Reşid Rıza gibi kimselerin metinleri de bulunmaktaydı. O netameli yıllarda duruşunu ve çizgisini sabırla korumaya çalıştı.

Modernist tabiri onlar için gerçekten doğru mu bilmiyorum ancak Abduh, Efgâni gibi kimselerin fikirleri yaşadıkları yıllardaki son dönem Osmanlı Ulemâsı ve entelektüelleri tarafından da biliniyordu. Bunların eserleri Türkçe'ye tercüme edilince de, Arapça bilmeyenler tarafından da okunuyor,

biliniyor ve tartışılıyordu. Bu vesile ile söylemekte yarar gördüğüm bir husus daha var: Onların, geleneğimizde de mevcut olan bir damarın günümüzdeki temsilcileri olduğunu söylemek daha isabetli olur. Onlar, ictihad faaliyetinin ilmî, sosyal ve siyâsî alanlardaki gelişmelerin ışığında, sürekli güncellenerek devam etmesini savunan damarın uzantılarıdır diye düşünmekteyim. Bu tartışmaları kendi ilgi alanları bağlamında yeniden gündeme taşımış oldular. İslâm Dünyasında neler olup bittiğini takip etmeleri ve onlar hakkında fikir beyan etmeleri, hesaplaşmaları takdire şayan bir şey değil mi?

Hatiboğlu: Elbette. Özellikle, talebeleri veya Arap ülkelerinde eğitim gören kişiler vasıtasıyla karşılıklı düşünce ekollerinin fikirleri ülkemize taşınmıştı. Kendileri ise, ileri düzeyde Arapça bilmelerine rağmen Arap ülkelerinden gelen ve Türkçe bilmeyen düşünürler ile birkaç basit cümle dışında iletişim kuramıyorlardı. Bu anlamda Türk usulü ilim ehlinin bu hâli, üzerinde düşünülmeğe değer bir konu kanaatimce.

Polat: Türkiyeli ilahiyatçıların Türkçe dışı dillerde iletişim kurmakta zorlanışları, sanıyorum biraz öncü kuşak dediğimiz kişilerin ülkemizdeki fetret döneminde yetişmiş olmalarından kaynaklanıyor. Yoksa Osmanlı ulemasının Arap âlimleriyle çok sıkı iletişimleri olduğunu, kütüphaneler dolusu Arapça kitaplar yazdıklarını biliyoruz. Bu yönlerini görünce ben de, bu tür hocalarımız eğitimlerinin bir kısmını yurt dışında yapma imkânı bulsalar acaba çok daha iyi mi olurdu diye düşünmüşümdür. Günümüz ilahiyatçılarının ise Türkçe dışı dillerde konuşma ve yazma konusundaki ihmallerinin ise, mevcut imkânlar bolluğu içerisinde, hiçbir bahanesi yok.

Hatiboğlu: Bu hocalarımızın bilgi kaynakları geleneksel. Medrese eğitimini, kendi usulünce olmasa da bir şekilde okumuşlar, seçme bir kitâbiyâta biraz daha vurgu yapıldığı anlaşılıyor, fakat yorum ve bilgileri irdelendiğinde klasiğin tekrarı değil, Mısır islâhatçılığının da tesiri ile özgün bir tarz oluşturulmuş. Böylece Türkiye Müslümanlığının, Türkiye akademik camiasının kendine has bir rengi, bir tezahürü ortaya çıkmış. Özellikle, İslâmî yenilenme veya modernizm tartışmalarında, ortada kalma çabaları; yani, ne şarkiyat geleneğini üstlenme, ne kadîm medrese geleneğini üstlenme gibi bir tarz. Muhtemelen bu tarz, ilahiyat neslinin dönüşümüne önemli bir tesir icra etmiş gözüküyor.

Polat: Bu hocalarımızdan bir kısmının, medrese geleneğinden bir şekilde beslendiklerini biliyoruz. Bir kısmı ise, klasik kaynakları kendileri okuyarak kendilerini yetiştirmişler. Arap dünyasını da kısmen takip etmişler. Fakat çoğunluğunun batı dünyası ile irtibatı neredeyse yok.

Etkileri hakkında söylediklerinize gelince çok ciddi olarak incelenmesi, araştırılması ve tartışılması gereken bir husus. Bu kişilerin etkileri konusunda yorum yapabilmek için kendi ürettikleri söylemlerle, etkiledikleri düşünülen

kişilerin metin ve söylemlerini ilmî analizlere tâbi tutacak çalışmalar yapılması lazım. Günümüz ilahiyat akademisyenleri bu tür analizlere henüz pek ilgi duymuyor ne yazık ki.

Hatiboğlu: Hocalarımızın, benzeri mülâhazalarla sentezci kalmalarına rağmen, işgal ettikleri yer itibariyle, İsmail Kara Hocamız, muhtemelen siz de biliyorsunuz, onları İslâmcılar arasında zikrediyor. *İslâmcılık Düşüncesi* adlı eserinde de Hayrettin Bey'in hayatı ve düşüncelerine yer vermişti.

Polat: İsmail Kara İslâmcı olarak nitelediği kişileri, “Üç tarz-ı siyaset” diye bilinen bir tasnif doğrultusunda kategorize ediyor. Bu, siyâsî ve tarihsel bir bakış açısı. Bu hocalarımızın *İslâmcı* diye nitelendirilmesinin de problemliliği olduğu kanaatindeyim. Onların İslâm Düşüncesi, ulemâ geleneği ve İslâmî ilimler tarihindeki yerleri perspektifinde, yâni *İslâm âlimi* olarak değerlendirilmelerinin daha isabetli olacağı kanaatindeyim.

Hatiboğlu: Bir de hocam, Hayrettin Hocamızın yetiştirdiği talebeleri göz önünde bulundurulursa, özellikle fıkhîta yolunu devam ettiren hocalar düşünüldüğünde ne diyebilirsiniz? Özellikle, geçmişi ve bugünü bünyesinde sentezleyen bir yaklaşımın sonucu ortaya çıkan mevcut duruma bakınca ne düşünüyorsunuz? Onların akademik performansları değerlendirildiğinde, Hayrettin Bey'in de kontrolünden çıkan, istemediği tarzlara dönüşen bir manzara da söz konusu olabilir mi acaba, bir başka ifade ile şarkiyat geleneği ile kadim gelenek arasında bir ara formül arayışı yanlış sonuçlar doğurmuş olabilir mi?

Polat: Ara formülle yukarıda sözünü ettiğiniz ‘orta yolcu’ ve ‘sentez’ci yaklaşımı mı kast ediyorsunuz?

Hatiboğlu: Evet, az önce sizin de ifade ettiğiniz üzere, Hocamız geleneği biliyor modernist de değil, ıslahatçı. Kendine has Türkiye tarzı bir ilmiye sınıfının şekillenmesine katkı sağladı denebilir. Ancak, düşünsel bağlamda, hocamız gibi kadim gelenekten yeterince beslenmeden ‘sentezci’ bir yaklaşımın ileride önü alınamaz noktalara ulaşma ve savrulma potansiyeli her zaman mevcut olabilir mi?

Polat: Olabilir ve olduğunu da müşahade ediyoruz. Hayrettin Hoca'nın bir vesileyle şu mealde bir şey söylediğini hatırlıyorum: “Bir zamanlar ben arkadaşlarımı, hadi gelin ne duruyorsunuz, diye ilerilere sürüklemeye çalışıyordum. Şimdi misyonum değişti, ileri gidenlerin eteğinden tutup o kadar da ileri gitmeyin diyorum.” Bu ifadeleriyle savrulmalara karşı rahatsızlığını dile getirmişti. Bu herhalde, bütün alanlarda iletişim ve etkileşimdeki müthiş gelişmeler nedeniyle, farklı fikirlerin dünya çapında dolaşımı, günümüz toplumlarındaki hızlı değişim sonucu geleneklerin çözülüp insanların atomi-

ze olmaları ve zihniyet bakımından yersiz yurtsuzlaşmalarıyla alakalı bir savrulma. İslâm dünyasındaki istikrarsızlıkların fikir alanına da yansması kaçınılmazdı. İletişim devrimi denilen efsanenin, dünyanın hâkim güçlerinin toplum mühendisliği aracı olan iletişim hegemonyasına dönüştüğü bir dünyada, savrulmalardan kurtulmanın yolu geleneğe körü körüne sarılmak değil, geleneğin güncellenmesiyle, başka bir ifade ile söylersek yeniden üretilmesiyle mümkündür. Dolayısıyla, böyle bir kaos ortamında insanlık saatin sarkacı gibi, bir o tarafa bir bu tarafa giderken zamanla belki bir istikrar bulacak. Bir de ilim geleneğinde ilmi ‘sadırndan sadıra’ yani insandan insana aktarım yerine, ‘satırdan satıra’ yani kitap okuyarak yetiştirme tarzı hâkim oldu. Gençler usta çırak usûlü yetiştirme, büyüklerin eteğini tutma, onların tecrübe ve rehberliklerinden yararlanma, geleneği içselleştirip yeniden üretme yerine, başına buyruk istediğini okuyup yazarak ilmî ve fikrî yolculuklarını sürdürmeye çalışıyorlar. Sözlü kültürden, yazılı kültüre geçişimizin bunda etkisi olabilir ama bütün meseleyi buna bağlamak doğru olmaz. Nitekim gelişmiş ülkelerde böyle değil. Üstat talebe ilişkisi sürüyor. İlginç bir araştırmanın sonuçlarını okumuştum bir zamanlar. Nobel ödülü alan bilim adamlarının hocaları ve eğitim serüvenleri incelenmiş. Yanlış hatırlamıyorsam %70 inin hocalarının da Nobel ödüllü olduğu tespit edilmiş. Nobel ödülü alırsanız Nobel ödüllü bir hocanın talebesi, asistanı olacaksınız. Şu halde, Batı’da bu gelenek sürüyor. Geleneğinden kopan biziz. Üstat ile irtibatı kesen biziz. Okumak, yayın takip etmek, yayın yapmak ve CV’lerdeki yayın sayısını artırmak üzerinden gelişen bir akademi oluştu artık. Fakültelerimizde, kıdemli hocaların peşinde koşan kaç talebe ve genç ilim adamı var? Bunu söylerken, sadece bir adama bağlanmayı kast etmiyorum. Özellikle ülkemizde, genellikle hoca ve talebenin hemhâl olmasının eski değerini kaybettiğini, hoca-talebe ilişkisi sadece tez danışmanlığı ve yayın ortaklığına inhisar etmiş, zorunlu bir ilişkiye dönüşmüş olduğunu esefle izliyoruz.

Hatiboğlu: Belki de unvan sahibi olmak, modern dünyada akademinin bir gereği olarak usulde, argümanda, istidlâlde ve sonuçta farklılık arayışı hocayla mesafeyi açmayı, onu aşmayı gerektirdiği için böyle olabilir mi?

Polat: Keşke öyle olsaydı. Artık bugün, “Her şey elimin altında, kimseye ihtiyacım yok, ben kendi kendime okurum, kendimi yetiştiririm” yaklaşımının yaygınlaştığına şahit oluyoruz. Yazılanlar yayınlanmadan önce yeterince eleştiriye sunulmuyor ve eleştiri süzgecinden geçmiyor. Yayından sonra eleştiri geleneğimiz de neredeyse yok gibi. Dolayısıyla çok ham yayınlar yapılıyor. Hocayı aşmak için önce onun birikimini, tecrübesini, hocanın ait olduğu geleneği içselleştirmek, onunla hesaplaşmak gerekir. Bundan da öte ilim geleneğini güncelleyerek, geliştirerek yeniden üretebilmek ve devam ettirebilmek için tek tek hocalarla değil, ait olunan gelenekle de hesaplaşmak

lazımdır. Bunun için müşavere, müzakere, eleştiri ve tartışmaların yaygınlaştırılması, kural haline getirilmesi, yani gelenekselleştirilmesi lazım.

Hatiboğlu: Hocam bildiğiniz üzere, hadis ilminde ilmi hocadan değil kitaptan almak hadis hırsızlığı olarak değerlendiriliyor. Esasen, bu çerçevede, doğrudan üstattan ilim alma sürecinden medreseye intikalin bile çok ciddi tartışmalara neden olduğu bir ortamdan kitaptan seçmeci bir yöntemle ilim öğrenme sürecine dönüşmenin büyük bir sorun olduğunu söylemek mümkün. Ancak, biraz da vaktin ilerlediğini dikkate alarak, uygun görürseniz, sohbetimizi sizin ilmî çalışmalarınız üzerinden sürdürmek istiyorum. Konuşmamızın ilk kısmındaki bir yerinden söze girmek gerekirse, doktora teziniz *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri* adlı çalışmanızla konuya dair akademik camiaya ne tür bir katkı sağladığınızı düşünüyorsunuz?

Polat: Bahane için değil ama günümüz gençlerine o günleri değerlendirirken bilmeleri gerektiği için söylüyorum, benim mürsel hadise dair çalışmamı yaptığım asistanlık yıllarında Türkiye’de bilimsel çalışma yapma ortamı içler acısıydı. O günlerde ülkemizde bilimsel çalışma yapmış olan herkesin hangi şartlarda çalıştığını unutmamak, onların ortaya koydukları mesainin akıl almaz boyutlarını iyi kavramak, o şartlarda yaptıklarının kadr ü kıymetini iyi takdir etmek, dolayısıyla bu günlerde ulaştığımız imkânların kıymetini çok iyi bilmek ve değerlendirmek açısından o günlerin bu günlere göre mahrumiyetlerine izninle kısaca değinmek isterim: Her şeyden önce benim asistanlık yıllarımda tüm Türkiye’de hadis alanında tez yönetebilecek sadece iki öğretim üyesi vardı, onların her ikisi de Ankara İlahiyat Fakültesi’ndeydi. Haydi tez danışmanlığını bir yana bırakın, özel olarak danışacak, istişare edecek akademik usulde kariyer yapmış birkaç kişi dışında hadis hocası bulamıyordunuz. Alanımızla ilgili bugünkü gibi bilimsel yayın fazla yoktu, olanlara ulaşma imkânları da neredeyse imkânsızdı. Arapça kitaplar ülkeye kaçak ithal ediliyor, o da kapanın elinde kalıyordu. Yurt dışına gitmek istediğimiz halde gidemiyorduk. Yurt dışına gidenler yanlarında Arapça kitap getirdiğinde gümrükte el konuluyor uzun bürokratik incelemeleri aşabilirse sahibine iade ediliyor, yoksa alkonuluyordu. Kütüphanelerimiz son derece sınırlıydı, İSAM kütüphanesi gibi bir kütüphaneyi hayal bile edemezdik. Anadolu Üniversiteleri’nde ilahiyat alanında periyodik dergi bulmak mümkün değildi. İstanbul’da bile, şarkiyat dergilerinden son derece sınırlı sayıdaki bir kaçının bazı sayılarını bulabileceğimiz yegâne kütüphane, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’ndeki İslâm Araştırmaları Kütüphanesi’ydi. Bırakınız güncel yayınları, klasik kitapları temin etmek bile ömür törpüsüydü. Söz gelimi, yeni yayınlanmış klasiklerden birisini bulursak mal bulmuş mağribî gibi hissediyorduk kendimizi. Ben şans eseri İstanbul’da Ebû Gıdde’nin neşrettiği birkaç kitabı bulup satın aldığımda arkadaşlarıma bayağı fark

attığımı düşünmüştüm. *Tedribu'r-Râvî*'yi tam dört sene peş peşe hacca giden müftü ve imamlara ısmarlayarak, ancak dördüncü sene sonunda edinebildim. Matbaa icat edileli beş asır geçmişti ama biz hâlâ ömrümüzü aradığımız kitabı temin etme yolunda tüketiyorduk. Kendi kütüphanemizi kurmak istiyorduk bu sefer de kitap bulamıyorduk. Zaman olsa da anlatabilsem, kütüphanemdeki her kitabın temin edilmesinin uzun hikâyeleri vardır. Sadece bunu yazsam bir cilt kitap eder. Emaneten alıp okuduğumuz kitapları bir daha ulaşma şansımız olmadığından okurken neredeyse tamamını notlar şeklinde elle yazarak fişlere aktarırdık. Ez kaza ileride hata ihtimaline karşı yazdıklarımızı tahkike kalksak kitabı bir daha temin için kalkıp başka şehirdeki kütüphaneye yeniden gitmek veya emanet aldığımız kişiden yeniden almak gerekirdi. İnternet yoktu, bilgisayar yoktu, PDF yoktu. Birkaç hadis fihristi dışında hiçbir elektronik hadis kaynağı yoktu. Bir hadisi ve varyantlarını aramak işkence idi. Ciltlerce kitabı tek tek taramak gerekiyordu. Şâmîle gibi bir programın, internette neredeyse aradığımız her kitabın PDF ini bulabilmenin ve bu PDF'lerde kelime araması yapabilmeyenin ne büyük bir avantaj olduğunu, ne kadar anlatsanız o günleri yaşamayanlar gereği gibi takdir ve tasavvur edemez. Okuma notlarımızı elle fişlere yazar, makale ve kitaplarımızı önce kurşun kalemle ve silgi ile sürekli yazıp silerek, üstünü çizerek, gerektiğinde tüm yazdıklarımızı yırtıp yeniden yazarak müsvedde halinde yazar, sonra pelür kâğıt denilen ince kâğıtlar arasına karbon kopya kâğıtları koyarak daktiloda temize çekerdik. Daktiloda da en fazla üç dört nüsha çoğaltabiliyorduk. Yazarken bir hata yaptığımızda geri dönüşü yoktu, bütün nüshaları tek tek elle düzeltirdik. Fotokopi bizim kullanmamız mümkün olmayacak şekilde çok pahalı idi. Çünkü o günün teknolojisinde üzerine kimyasal madde sürülmüş özel kâğıt yurt dışından ithal ediliyordu. Fotokopi makinaları astronomik fiyatlardaydı. O günlerde Kayseri'de sanıyorum pahalı da olsa fotokopi çektirilebilecek bir iki yer vardı, orada da sıraya giriyordunuz. Ders notlarımızı mumlu kâğıtlara daktilo ile yazar, saman kâğıt dediğimiz gazete kâğıdından da kalitesiz kâğıtlar üzerine teksir makinasında çoğaltarak öğrencilere dağıtırdık. Dolayısıyla bu notlar okunaksız ve silik olurdu. Arapça daktilo fakültemizde sadece bir tane vardı. Aradığımız kitabı, dergiyi, makaleyi bulmak, araştırmalarımızın sonuçlarını kitaba ve makaleye çevirmek, yayınlamak bir işkence idi. Yayın yapacak dergi sayısı sınırlı, kitap yayınlatacak yayınevi sınırlı idi. Yayınevleri çok satacak popüler kitap dışında bilimsel kitap basmaya yanaşmıyorlardı. Bizim doktora tezimizi çalıştığımız yıllarda, yukarıda da belirttiğim gibi, bizim istifade edebileceğimiz akademik gelenekten gelmiş iki hoca yani Merhum Talat Koçyiğit ve Mehmet S. Hatiboğlu dışında kimse yoktu. Hadise dair Türkçe makaleler ve kitaplar başta Merhum Tayyip Okıç olmak üzere bu iki, üç hocaya münhasırdı. *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*'ndeki hadislerle ilgili makaleleri topladığımızda toplam yirmi civarında makale ediyordu, hepsi bu. Bunların da bir kısmı tercüme idi.

Dönüp dönüp aynı makaleler okunurdu. Arap Dünyası'nda yapılan yayınlara da ulaşma şansımız yoktu. Müsteşriklerin yayınlarını literatürden öğreniyorduk, fakat onlara ulaşma şansımız da yok gibiydi. Çünkü o dergiler Türkiye'de hiçbir yerde yoktu. Şarkiyat kitaplarını da ithal eden hiçbir firma bulunmuyordu. Öyle internetten kitap ısmarlama falan hayal bile edilemezdi. Batıdaki neşriyatı ancak bir sürü yayınevini kataloglarına abone olarak takip edebildiniz. Kitap posta ile getirilebilirdi ve hem kitap ücreti hem posta masrafı olağanüstü pahalıydı.

Doktora tezimize ilgili sorunuza gelince, Hocam Talat Koçyiğit Bey'in danışmanlığında doktora başladığımda tez konusu olarak, o günlerde henüz yayınlanmamış olan Alâî'nin *Câmi'u't-Tahsil* adlı mürsel hadise dair eserinin tahkik ve değerlendirmesini tez konusu olarak almıştım. Bu çalışmanın akademik dünyaya katkısını şöyle düşünmüştük: Alâî'nin kitabı İslâm Tarihinde bu konuda yazılmış olan kitaplardan günümüze ulaşan en geniş içerikli ve hacimli kitaptı. Onu ilim âlemine kazandıracak, değerlendirmesini ve eleştirisini yapacaktım. Ben eserin yazmalarının mikrofilmlerini teminle uğraşırken, eser Araplar tarafından neşredildi. Bunun üzerine tezimin teorik kısmıyla çalışmaya devam etmek zorunda kaldım. Fakat ben ilmî katkı olarak Alâî'den farklı ne yapabilirim arayışına girdim. Elimizdeki literatür imkânlarını da göz önüne alarak İki farklı alana yoğunlaştım: 1- Mürsel hadis hakkındaki bütün literatürü taramak. Bunun için Hadis literatürüne ilaveten, o günkü yayınlanmış fıkıh usullerinden temin edebildiğim hepsini inceleyerek sadece hadis literatürüne değil fıkıh usulü literatürüne de dayanan bir çalışma yapmış oldum. 2- Alâî'de olmayan irsalin tarihçesi ve irsal sebepleri gibi araştırmalarla tarihsel arka plana oldukça geniş yer vererek, sadece Mürsel hadislerin sıhhat ve delil olmaları problemini değil, tarihsel serüvenini de ortaya koymaya çalıştım. Elimizdeki veriler elverdiği ölçüde Alâî'yi aşmaya ve onun yaptıklarına ilave katkıda bulunmaya çalıştım.

Hatiboğlu: Aynı dönemlerde, muhtemelen Hint alt kıtasında benzer konular çalışılmış mıydı, oralarla iletişiminiz olmuş muydu?

Polat: O bölgelerle de iletişimiz yoktu, bilgi edinemiyorduk.

Hatiboğlu: Çalışılması gerekli konular arasında, metin tenkidinin öne çıkış süreci nasıl gelişti?

Polat: Metin tenkidine yönelmemin hikâyesi de şöyle: O günlerde -yani yetmişli yıllar oluyor- şarkiyatçıların çalışmalarından ulaşabildiklerimi ve onların etkisinde kalarak yazan bazı Arap müellifleri okuyunca, ilerleyen yıllarda, hadise yönelik meydan okumaların temelde metin tenkidi konusunda gerçekleşeceğini hissettim ve bu konuyu yavaş yavaş çalışmaya karar verdim. O günlerde bu konuda yapılmış hiçbir müstakil çalışma yoktu. Arap dünyasında şu an için mevcut *metin tenkidi* literatürünün hiçbiri henüz

yazılmamıştı. Kitap yok, makale yok, yayın yok. Sadece, Okıç hocanın kitabında söylendiği kadar bilgi var idi. Erzurum’da doktora derslerine devam ettiğim yıllarda, merhum İbrahim Canan hayatım boyunca çok istifade ettiğim şöyle bir tavsiyede bulunmuştu: “Akademik hayatınız boyunca çalışacağınız on beş-yirmi konu belirleyin, okurken bu konulara dair bilgiye rastladığımızda sürekli bunları fişlere not edin ve zarflarda biriktirin. Yeteri kadar malzeme biriktiğini gördüğünüzde de o konuyu daha etraflı bir şekilde çalışıp yayına dönüştürün ” İşte o zamanlar metin tenkidi meselesi kafama koyduğum ilk konulardan biriydi. İlgilendiğim diğer konularla birlikte metin tenkidi ile ilgili her şeyi fişlemeye başladım. Fişleme usulünü lisans öğrenciliğim döneminden beri zaten yapıyordum. Metin tenkidine dair topladıklarım bir alt yapı oluşturacak hale gelince de konuyu yazmak amacıyla daha özellikli ve yoğun olarak çalışmaya karar verdim ve başladım. Çalışmamın sonuçları müstakil kitap olacak nitelikteydi ama yayınlayacak yayınevi bulamadım. Bunun üzerine, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisinin yılda bir yayınlanan üç sayısında, peş peşe seri makale halinde üç yıl içinde yayınlama imkânı bulabildim. Aynı zamanda ders notu olarak teksir etmek suretiyle çoğaltarak, derslerimde okutmaya başladım.

Bu çalışmamın esas gayesi, metin tenkidini *arîz u amik* bütün boyutları ve problemleriyle birlikte ele almak değildi. ‘İslâm Tarihi’nde isnad tenkidi ile yetinilmiştir. Metin tenkidi yapılmamıştır.’ şeklindeki iddianın yanlışlığını ortaya koymak, bu iddiayı çürütmek idi. Nitekim İslâm Tarihi’nde metin tenkidi yapıldığının yüzlerce örneğini, sadece hadis değil fıkıh usulüne dair pek çok örnekle açıkladım. Zaten, şahsen çalışmalarım sırasında hep hadis ve fıkıh usulünü birlikte mütalaa etmişimdir. Bu çalışmamın yayınlanmasından sonra, Arapların yaptığı çalışmalar da ortaya çıkmaya başladı ve bir kısmı Türkçe’ye tercüme edildi. Daha sonra başta kendi danışmanı olduğum öğrenciler olmak üzere, metin tenkidi çalışmak isteyenlere, genel anlamda metin tenkidini değil, alt konularını derinlemesine çalışmalarını tavsiye ettim. Daha sonra batıdaki metin tenkidinin hikâyesini araştırmaya ve incelemeye yöneldim. Ancak, bu alandaki literatürü Türkiye’de bulmak mümkün değildi. Arap müelliflerin çalışmalarında da Batı’ya neredeyse hiç yer verilmiyordu. İletişim imkânları biraz artınca, internet ve elektronik veri tabanlarından yararlanarak ‘*Textual Criticism*’ isimli İngilizce bir ders notu hazırlayıp, Metin tenkidi ismiyle açtığım doktora dersinde bunları okuttum. Bu ders fakültede çok ilgi çekti. Hadis alanı dışından doktora öğrencilerinden de bu derslere katılanlar oldu ve dersler bittiğinde öğrencilerin hepsi de bu dersi seçmiş olmaktan memnuniyet duyduklarını ifade ettiler. Bu çalışmalar esnasında ‘*Metin Tenkidi*’ kavramının Batı’da ve hadisçiler arasında, farklı anlamlara kullanıldığını gördüm. Hadisçilerin kullandığı anlamda Metin tenkidini, ‘*içerik tenkidi*’ kavramıyla ifade etmenin daha uygun olacağı kanaatine vardım ve bunu sonraki çalışmalarımda önerdim. Daha sonraki yıllarda Türkiye’deki

imkânlarla ‘*Batı’daki Metin Tenkidi*’ konusunu çalışmanın mümkün olmadığını fark ettim ve bir yıl İngiltere üniversitelerinde ve kütüphanelerinde bu konuda araştırmalar yaptım. Bu çalışmalarım sonucu hazırladığım ‘*Metin Tenkidi*’ isimli kitabım 2010 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı tarafından yayınlandı.

Hatiboğlu: Hocam, bir aralar konuyla ilgili olmak üzere, ‘metin inşası’ tarzında teklifler ortaya atıldı, bunu konu alan makaleler kaleme alındı. Metin tenkidi tartışmaları çerçevesinde metin inşası terkibini nasıl değerlendirirsiniz?

Polat: Burada detayına giremeyeceğim ama kısaca belirteyim, farklı metin varyantlarından parçalar alıp birleştirerek eklettik bir metin inşası Metin Tenkitçileri arasında çok sıcak bakılmayan bir yöntem. Buna olumsuz yaklaşan hatırı sayılır sayıda ekol ve uzman var. Yani metin inşasının mümkün olmadığını, mümkün olsa bile bunun metin tenkidi değil subjektif bir kurgu olacağını savunmaktalar. Bu açıdan bakınca, bu kavramı kullanmanın ve yöntemi kısaca bahsettiğim şekilde uygulamanın sakıncaları var.

Hatiboğlu: Peki durum geleneksel hadis ilmi açısından nasıl sizce?

Polat: Hadisin farklı tariklerindeki metinlerin birleştirilmesine, bu metinlerden parçalar seçerek metin oluşturulmasına, klasik hadis ilminde genelde karşı çıkmıştır. Bu tür eklettik metin inşalarına rastlansa da bunlar nâdirat ve istisna kabilindedir. Muhaddisler metinler arasında tercih yaparken, belli bir rivayetin metnini toptan tercih ederler. Henüz Türkiye’de hadislerin lafız farklılıklarına yönelik metodik ve deneye dayalı çalışmalara pek rağbet yok. Bu tür meselelerin ciddiyetle tartışılacağı bir ortam yok. Genelde kısa yoldan ve kolaylıkla, hadislerde mana rivayeti olgusu nedeniyle metin tenkidi çalışılmaz denilip bu konulara sırt çevriliyor. Oysa Batıda uzun yıllardır sözlü formattan yazıya geçirilmiş metinlere de metin tenkidi uygulanıyor. Ayrıca akademisyenler ve ilim erbâbı arasında, sağlam ve sahih metinler peşine düşme anlamında yaygın bir metin tenkidi bilinci yok. Açmam gerekirse, geleneğimizde metinlerin sağlam bir şekilde zabtına ve tespitine yönelik olarak yapılanlar ve bunların çağdaş katkılarla geliştirilmesi üzerinde fazla çalışılmıyor. Klasik Hadis Usulünde bu konuda üretilmiş çok sayıda kavram ve literatür var. Bu konuda, benim ‘Metin Tenkidi’ isimli kitabımın ‘İslâm Tarihinde ve Kültüründe Metin Tenkidi’ başlıklı bölümüne bakılabilir. Öte yandan elimizdeki matbû eserlerin neşrinin usulüne uygun olarak yapıлып yapılmadıklarına, birden çok neşri olan eserlerin hangi neşirlerinin daha mazbut olduğuna yönelik yaygın bir hassasiyete tanık olamıyoruz ne yazık ki. Örneğin, özel kütüphanesine farklı baskıları olan bir kitap alırken en mazbut ve sahih neşri araştırarak onu satın almayı âdet haline getiren kaç kişi var? Ya da kullandığı kitabın üç beş baskısı varsa onlara bakma ihtiyacı hisseden kaç

kişi var? Genel kütüphanelere de kitapların herhangi bir baskısı değil en güvenilir baskıları alınmalı ya da bütün baskıları alınarak kullanıcılara alternatif neşirleri ve metinleri görme imkânı verilmeli. Mesela en basitinden beraberce metin okunurken, herkesin elinde farklı neşirleri bulundurarak neşirlerdeki farklılıkları izlemesi gibi çok kolay olan yöntemler ne ölçüde kullanılıyor? Yazma eserler döneminde, eldeki metinlerin ve nüshaların güvenilir râvilerce nakledilen sağlam nüshalarının kullanılmasına yönelik yaygın bir bilinç ve endişe vardı. Şimdiyse millet /herkes matbu eserleri en sağlam metinmiş gibi, metinlerin sıhhatine yönelik hiçbir endişe duymaksızın gönül rahatlığıyla kullanıyor. Elhâsıl, nereye el atsan, hangi ciddi probleme eğilsen yaygın bir ilgisizlik ve ciddiyetsizlik hâkim.

Hatiboğlu: Bu metin tenkidi konusunu, tabiri caizse, sıfırdan alan ve bu noktaya getiren sizsiniz. Olayın vehâmetini, içinde bulunduğumuz durumun içler acısı hâlini bu sayede fark ettiniz. Türkiye’de akademik çalışmalar açısından hadis nokta-i nazarından hangi konuyu alsak acaba metin tenkidiyle karşılaştığımız durumdan farklı bir durumla karşılaşırız? Çünkü herhangi bir konuda yüksek lisans tezi yapılıyor, yetersizliği dolayısıyla, çalışılmamış sayılıyor, doktora yapılıyor, tekrar çalıştırılıyor. Aynı konuyu ele alan iki tez birbirinden tamamen alakasız sonuçlara ulaşabiliyor. Yapılmış olan bir çalışma Batı’da eşdeğer bir çalışmayla mukayese edildiğinde yine çalışılmamış addediliyor. Dolayısıyla aslında Türkiye’deki akademisyenliğin derinliği problemi veya meselelerin sathi ele alınma vakası çok ciddi bir mesele herhalde. Bu bağlamda, sizin otuz seneyi aşan süredir devam eden metin tenkidi çalışmalarınızın, akademik hayatımızla alakalı çok ciddi bir perspektif verebileceğini düşünüyorum. Yine meselâ, Abdullah Aydınli Hocamız, Hadis-Tasavvuf İlişkileri konusunu çalışmış. İlk olması ve titizliği ile çok kıymetli bir eser. Sonraki nesil çok daha derin araştırmalarla konuyu bu noktadan hareketle, çok boyutlu akademik araştırmalara konu edebilirdi.

Polat: Estağfirullah. Sitâyîşlerinize teşekkür ederim ama bunları hak etmiyorum. Bahsettiğiniz sorunların sahibi yok. Yani kimse bu işlerin çözümüne el atmıyor. Ama hocalar olarak mevzuata yansıtamasak da en azından çözüm için işbirliği içinde kafa yorup aramızda uzlaşarak akademik silsile-i merâtib kademelerindeki inisiyatiflerimizi kullanarak, tedbirler ve çözümler üretebiliriz.

Hatiboğlu: Hocam, sizin yıllarınızı verdiğiniz, metin tenkidini çalışma süreciniz, bize başka konuların da benzer süreçlerden geçildiğinde çok iyi noktalara getirilebilmesinin imkânını göstermiş oldu. Bir anlamda böyle bir ufuk açmış oldu. Yazma eserlerin tahkiki, Mu’tezile, hadis usulünün mahiyeti, çağdaşçılık ve İslâm, oryantalizm ve hadis gibi çalışmalar iğne ile kuyu kazarcasına, harcanacak zaman dikkate alınmadan, derinlemesi-

ne ve hakikate en mutabık sonucu elde etmeye yönelik uzun vadeli sabırlı, çalışkan kişilerce bu çalışmalar yürütülmelidir. Oysa yapılan çalışmalarını genel anlamda değerlendirdiğimizde, derinlik bağlamında sizin çalışmalarınız ciddi bir mihenk oldu.

Polat: Estağfurullah. Çoğu tezin tez yapmış olmak için yapıldığına hepimiz şahidiz. Kimse bunun aksini iddia edemez. Tez konuları belirlenirken, genelde kolay yapılacak konular peşinde koşuluyor. Netâmeli konulardan uzak duruluyor. Genelde ya çok genel ve yüzeysel konular seçiliyor, ya da derine inilmeye müsait konular yüzeysel olarak çalışılıyor. Ya da büyük resmin içine yerleştirilmesi gereken konular, bağlamından bağımsız olarak inceleniyor. Özellikle tarihsel nosyon ve perspektif gerektiren çalışmalarda, ciddi birikim ve alt yapı eksikliği söz konusu. Özellikle hadis tarihi çalışmalarında bu eksiklik bâriz şekilde görülüyor. Zaten tezler ve akademik yayınlar arasında hadis tarihine yönelik çalışmaların oranı oldukça düşük. İSAM tarafından düzenlenen sempozyumda (*Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri* (İstanbul: İSAM Yayınları 2007, ss. 211-248) sunduğum Türkiye'deki akademik hadis çalışmalarını analiz ettiğim uzun tebliğimde, Hadis tarihi çalışmalarının oranının yüzde onlara varmadığını gördüm. Bir de buna tarihsel çalışmalardaki, nosyon, formasyon, yöntem ve birikim eksikliği eklenince iş iyice vahim hale geliyor. Hadis usulüne yönelik çalışmalar da genelde, hadis usulü kitapları etrafında dönüyor. Oysa bunların çoğu ders kitabı olmak üzere yazılmış eserler olduğundan, bilimsel araştırmalar için vazgeçilmez olsalar da, aslı ve yegâne kaynak niteliğini hâiz değiller. Öte yandan, usul-pratik ilişkisine dair, yani hadis usulünün fûru'ya uygulanmasını tetkik eden çalışmalar da neredeyse yok gibi. Oysa bu konuda çok sayıda tez ve çalışma yapılması gerekiyor. Bu konu hem usul kuralları, hem de müellifler ve eserleri bağlamında çalışılabilir. Yine aynı şekilde hadislerin metinleşme tarihi çalışmalarına da kimse itibar etmiyor. Genel olarak söylemek gerekirse, çalışmalarda çoğunlukla doğrudan verilerle yetiniliyor. Klasik kitaplarımız, bugün alıştığımız sistematik kitaplardan farklı olduğu için, bunlardaki malzmeden doğrudan veriler bulmak her zaman mümkün olmamaktadır. Farklı yöntemlerle, dolaylı veriler peşine düşmek, tabir-i caizse satır aralarını okumak gerekiyor. Bu da metinleri tarihsel arka planları bağlamında okumayı yani metni bütün bağlam ilişkileri içinde değerlendirmeyi gerektiriyor. Hâlbuki bizim camiada bu tür araştırma gelenekleri oturmamış vaziyette. Bir de çalışmalarda öncelik sonralık sırasına riayet edilmeksizin gelişigüzel konular seçiliyor. İslâmî ilimlerin gelişimi, İslâmî kitâbiyâtın teşekkül süreci ve seyir çizgileri, ıstılahların tarihi, bilginin intikâli ve toplumu dönüştürme süreçleri gibi öncelikli olarak çalışılıp sonraki çalışmalara alt yapı teşkil etmesi gereken konular hep ihmal edildiğinden çalışmaların birbirini desteklemesi olgusu bir türlü yakalanamıyor. Şimdi bu çalışmalar yapılmayınca araştırmacılar geçmiş kitaplardan istifadeyi de beceremiyor. Hâlbuki

bu çalışmalar, bahse konu kitapların niteliğini, arka planını, yazılış amaçlarını telif tekniklerini, gelişme süreçlerini bilmekle çözümlenmiş anlaşılabilir. Bütün bunların sonucu olarak doğrudan veri bulunamayacağı düşünülen konulara hiç el atılmıyor. Örneğin bir hadisçi eline *el-Muvatta*'ı alıp hadis tarihi yazımında bu kitap üzerinden ne tür çalışma konuları belirlenebilir diye düşünse, bu konuda istişareler yapsa bu kitabın bu açılardan son derece zengin olduğunu fark edecektir. Fakat *el-Muvatta*'da hadis tarihi ile ilgili doğrudan ne tür bilgiler bulabilirim diye bakarsa hayal kırıklığına uğrayacaktır. İşte benim yukarıda söylediklerimden kastım budur.

Hatiboğlu: Bir de hocam, bu kitapların günün tartışmaları bağlamında ne anlam ifade ettiği, bu güne yönelik olarak ne söylediği konusu çok daha önemli. Bu da akademik çalışma süreçlerinin sonlarında ancak ulaşılabilecek bir nokta. Yani çok ciddi bir akademik tecrübenin ardından geçmişin bu güne söyledikleri meselesine eğilirsek, kafa yorarsak ancak dış doku-
nur tespitlerde bulunabilme, satır aralarını okuyabilme mümkün olabilir. Aksi takdirde doğrudan metinlerden aktarımlarda bulunmaya dayanan çalışmalar çok da fazla bir anlam ifade etmiyor.

Polat: Çalışmalarımızdaki günümüzle irtibat konusunda söylediklerinizde haklısınız. Fildişi kuleye çekilip pratik ve güncel hayattan tamamen kopuk çalışmalar yapmak her şeyden önce toplumsal sorumluluklarımızı ihmal anlamına gelir. Ayrıca mesai ve enerji israfıdır. Çünkü ilim pratik amaçlar için vardır. Sırf entelektüel tatmin için de ilim yapılabilir ama bu ancak bireysel bir tercih olabilir. Toplumun ilim erbabından beklentileri planında bakıldığında toplumun pratik ihtiyaçlarını karşılama gibi bir sorumluluğumuzun olduğu da inkar edilemez. Fakat bu işin sadece bir yanındır. Öbür yanda ise ilmin teorik, spekülâtif ve entelektüel ihtiyaçlara yönelik bir yönü daha vardır. İlim sırf pratik amaçlar peşinde sürüklenemez. O takdirde ilimdeki bütünlüğü ve bütüncü bakış açısını ihlal etmiş, teorik, nazarî, entelektüel yönü ihmal etmiş oluruz. İlimde uzun erimli, pratiğe mahkûm olmayan bir perspektif de gereklidir. Dolayısıyla ilmin her zaman pratik peşinde sürüklenmesi yanlış olduğu gibi, pratikten tamamen kopuk çalışmalar da sakıncalıdır. Bu konuda itidal çizgisini korumak gerekir. Öte yandan her bir çalışmamızda mutlaka geçmişte yapılanlar üzerine bir katkı sağlamayı, binaya bir tuğla daha eklemeyi, bayrağı bir adım daha öteye götürmeyi kendimize prensip edinmeliyiz. Bu özelliği olmayan yani geçmişe bir şey katmayan hiçbir çalışmayla vakit ve enerji israf etmemeliyiz. Çalışmalarımız çabucak eskিয়েcek nitelikte değil, kalıcı olmalı. Yayınlarımızın sayısına ve hacmine değil niteliğine değer vermeliyiz.

Hatiboğlu: Hocam özellikle İSAM'da düzenlenen (*Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri* (İstanbul: İSAM Yayınları 2007, ss. 211-248) ilmi toplantı dolayısıyla hayli uzun bir tebliğ sundunuz ve o da kitap

olarak yayımlandı. Dolayısıyla ben, biraz da bu tebliğin içeriğinden de uzak kalarak, konuyu farklı veçheye yönlendirmek için şarkiyatçılık ve şarkiyatçıların hadise dair yaklaşımlarıyla ne zaman karşılaştınız, ilk karşılaşmada bunu nasıl algıladınız, oryantalistik çalışmalar ve hadise dair yaklaşımları konusunda nasıl bir refleks geliştirdiniz?

Polat: Gençliğimizde oryantalistlerin eserlerinin tercümeleri, neredeyse yok denecek kadar azdı. Orijinallerini okumak istediğimizde zaten çoğuna ulaşamıyorduk. Ben oryantalizm çalışmaları ile doğrudan ilk defa Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisinin eski sayılarındaki oryantalistlerden bazı tercüme makaleler vasıtasıyla karşılaşmış oldum. Yine asistanlık yıllarımda, M. S. Hatiboğlu Hocamız'ın hala basılmamış olan Goldziher'in, *Muhammedanische Studien* adlı eserinin bir cildinin tercümesinin, daktilo edilmiş nüshasını okumuştum. Bunları okumakla oryantalizm hakkında bir kanaat edinmek tabii ki mümkün değil. Müsteşriklere yönelik ilk okuduğum eleştiriler ise Talât hocamızın onlara yönelik yazdığı eleştirel nitelikli bazı makaleler ile M. Mustafa el-A'zamî '*Studies In Early Hadith Literature*' isimli İngilizce doktora tezidir. Ben A'zamî'nin eserini bir fotokopisi sayesinde İngilizcesinden okumuştum. Daha sonra bu eseri Hulusi Yavuz *İlk Devir Hadis Edebiyatı ve Peygamberimizin Hadislerinin Tedvin Tarihi* : (H. 1-150-M. 622-657) ismiyle Türkçe'ye çevirerek yayınladı. (İstanbul: İz Yayıncılık 1993). Bu şekilde oryantalistlerin çalışmalarından haberdar olmaya başladım. Demek istediğim o ki, oryantalizm ile ilk yüz yüze gelmemi sağlayan çalışmalar, tam metin olmayan, bölük pörçük eserlerdir. Daha sonra Schacht'ın *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* adlı eserini yine İngilizce orijinalinden kendim okudum. Yine bir arkadaşla birlikte Schacht'ın *Introduction to Islamic Law* adlı kitabını Türkçe tercümesiyle karşılaştırarak İngilizce orijinalinden okuduk. İlmî hayatımın erken dönemlerinde okuduklarımdan hatırlayabildiklerim bunlar. Bunların çoğunun varlığından haberdar olmama rağmen bir kısmını temin edebilmem geciktiği için okumam da gecikti.

Hatiboğlu: Hocam, nasıl bir sâikle okudunuz şarkiyat literatürünü? Bindiği üzere oryantalist yaklaşımı aslına en uygun şekli ile Tayyib Okîç hoca vasıtasıyla tanıtıldı. Almanca, Fransızca, İngilizce, Rusçanın da aralarında bulunduğu pek çok Batı dilini bilip bu çalışmaları orijinalinden tetkik ettiği için, güvenilir bir şekilde bilgiden haberdar olundu. Bunun ardından, hayranlık duygusuyla değil, karşı duran bir kişi olarak da değil, ilim meraklısı bir insan sâikiyle Türkiye'de bazı hocalarımız bu birikimi tetkike tâbi tutmuş, söz gelimi, M. M. A'zamî hoca gibi, şarkiyatçıların yanlışlıklarını ortaya koymak düşüncesiyle değil, anlamak düşüncesiyle. Bu açıdan bakınca, oryantalist literatürü okuyunca kendinizi bu konulardan hangisine daha yakın buldunuz?

Polat: Doğrusunu söylemek gerekirse, batılı yazarların iddialarının kaynaklarını tek tek eline alıp incelemek, oralara gitmek gibi bir yolla okumayı istemişim ama bir yandan değişik yabancı dillerde yazılmış ve tercümeleri olmayan bu kitapların her birinin dilini öğrenmenin imkânsızlığı vardı, diğer yandan İngilizce olanların bir yandan diliyle cebelleşirken öte yandan içeriklerini özümsemek takdir edersiniz ki çok zor bir iştir. Hepsinden önemlisi bizim o günkü ilmî birikimimiz bunun için yetersizdi. O yüzden ilk okumalarımız merak duygusuyla idi ve onların ne dediklerini öğrenmeye yönelikti. Bu yüzden merakla ve süratle okudum. İleride fırsat bulamadım ama bunların tekrar kaynaklarının kontrol edilerek okunması gerektiğini düşünüyorum. Meselâ, Schacht'ın Muvatta' ile ilgili iddialarını Muvatta'ın farklı rivayetlerini, gerekirse yazma nüshalarına da inerek, nüsha farklılıklarına da bakarak, ayrıca şerhlerini ve Muvatta' üzerine yapılmış klasik ve çağdaş çalışmaları da inceleyerek okumak gerektiğini düşünüyorum. Hâsılı başta Goldziher olmak üzere bütün şarkiyatçıların yazdıklarının bizim kaynaklarımızdaki bilgilerle mukayese edilerek okunması gerektiğini düşünüyorum. Ne diyorlar acaba, çarpıtıyorlar mı görülmelidir. Özetle, ne peşin bir tavırla bunlar kötü niyetli diye, ne de bunlar çok harika bilimsel çalışmalar diye okuyordum. Bunların eleştirilmesi, karşılaştırılması, söyledikleri şeylerin kaynaklardan tekrar bakılması, üzerinde çalışılması lazım diye düşünüyordum, hala da öyle düşünüyorum. Doğal olarak bu bir kişinin tek başına yapabileceği bir şey değil. Bu tür okumalar ve sonucunda yapılacak yayınlar ancak ekip çalışmaları şeklinde yapılabilir.

Hatiboğlu: Yani, ciddi ciddi oryantalizm çalışayım diye mi düşünmüştünüz?

Polat: Evet, tabi ki yurt dışında doktora yapma veya bir iki sene oralarda kalarak, oryantalizme dair ne kadar kitap varsa toplayıp getirmeyi düşündüm. Fakat daha önce de söylediğim gibi bu tür imkânlar bulamadım. Benim hayallerim hep kendi imkânlarımı aşan şeyler oluyor herhalde bilemiyorum. Neticede işin peşini bıraktım. Türkiye şartlarında oryantalizm çalışmak bizim gençlik yıllarımız düşünülürken imkânsızdı. Kitap stoku, kitaba ulaşma imkânı, veri tabanları, elektronik kitaplar gibi hiçbir kolaylık yok idi. Oryantalizme dair kitaplar buraya gelmiyordu. Emeği geçen herkesten Allah razı olsun şimdi de çok istifade ediyoruz, *İSAM Kütüphanesi* bizim gençlik yıllarımızda kurulmuş olsaydı, bizim neslin ilmî serüveni şimdikinden farklı olurdu diye düşünmekten kendimi alamıyorum. Ne yapalım, her şey mevsim ve nasip meselesi. Oryantalizm'in hadisle ilgili yayınları Türkiye'de ciddi olarak çalışılmadı. Bütün oryantalizm literatürünü mütalaa edip, hallaç pamuğu gibi atacak, en azından tek tek her bir hadisçiyi bu işten müstağni kılacak çalışmalar yapmak ehl-i hadis üzerine *farz-ı kifâye* oluyor mu sorusu hep zihnimi meşgul etmiştir. Şayet öyleyse bunu birileri yapmayınca başta

hadisçiler olmak üzere dünyadaki bütün Müslüman ilahiyatçılar ve ilim erbabı vebal altında kalmış olmaz mı? Bundan da öte özellikle uzman olmadığı halde oryantalistleri okuyanlar bunların eleştirisine yönelik çalışmalar yapılmayışından dolayı savrulduklarında, sorunlar yaşadıklarında bunun bütün ilim erbabına bir vebal yükleyip yüklemediği sorulmalı değil mi?

Hatiboğlu: Hocam, hadis çalışan oryantalistler arasında özellikle farklı ekoller ve eğilimlerin olabileceği aklınıza geliyor muydu okumalarınız esnasında? Meselâ, özellikle Talat hocamız bir taraftan Goldziher'i eleştiren makaleler yazdı, bir taraftan da James Robson'ın bazı makalelerini tercüme etti. Buradan bakınca, oryantalistler arasında ekol farklılıkları olabilir mi?

Polat: Elbette ayrıntısıyla okuyamıyordum ama okuyabildiklerimden bütün oryantalistlerin yekpâre bir düşünüşü temsil etmediğini, aralarında farklılıklar olduğunu hissediyordum. Ancak, davulun sesi uzaktan kulağa hoş gelir, içine tam olarak dalmadan kesin bir şey söylemek doğru değildir diye düşünüyordum. Benim bir huyum vardır: Bir şeyin kenarından kıyısından meşgul olmakla hiçbir zaman tatmin olmam, bunu yeterli görmem. Merak ettiğim bir konuyu veya meseleyi eskilerin tabiriyle '*ariz-u amik*' ele almadan o konu üzerinde konuşmak, özellikle de yazmaktan kaçınırım. Merak ettiğim konuları etraflıca inceleyemezsem hasta olurum. Bu huyumu bildiğimden beni tatmin edecek şekilde çalışma imkânım olmayan konulara merak etsem de dalmam. Çalışmaya başladığım konulara da bu şekilde yaklaştığımdan bir zorunluluk ve zorlama olmazsa pek bitiremem. Benim bir konuda tatmin olmam, konuşup yazabilmem için ayrıntılarıyla olmasa da kabaca mutlaka fotoğrafın bütününe yakalamam gerekir. Doğal olarak fotoğrafın bütününe her çalışmamda ifadeye ve yazıya dökmem ama yazabilmem için mutlaka kafamın içinde olması gerekir. Böyle olunca her el attığınız konuda fotoğrafın bütünü peşinde koşunca velûd yani üretken bir kişi olamıyorsunuz. Tasavvuftan ödünç alarak söylersem '*İlmî seyr-u sulûkun ekseriyeti âfakta değil enfüste cereyan ediyor*' yani dışa yansıyamıyor. Bir tür kabz hali. Ama ne yapalım her şey nasip meselesi.

Hatiboğlu: Hocam, ben de tam sözü genç nesil hadisçilerin şarkiyat literatürü ile ilgisini nasıl bulduğunuz sorusuna getirecektim. Ancak, farz-ı kifaye kabilinden konuyla nasıl ilgilenilmesi gerektiğini açıklarken bu hususa da dolaylı olarak değinmiş oldunuz. Anlaşılan o ki, mevcut literatürden henüz bu alana dair ciddi çalışmalar yapıldığı kanaatinde değilsiniz.

Polat: Evet o kanaatte değilim. Yazılıp çizilenlere baktığımızda, derme çatma şeyler. İslâm dünyasına baktığımızda da durum pek iç açıcı değil. Motzki de hatırladığım kadarıyla şu mealde bir şeyle söylüyordu: İslâm

Dünyasında şarkiyatçılara ciddi eleştiriler getiren iki kişi var. Birisi Fuat Sezgin, diğeri Azamî ama onlar da savunmacı. Savunmacılık ithamından sarf-ı nazar edersek söyledikleri pek de yanlış sayılmaz. En azından şarkiyatçılar cephesinden işin böyle görülüyor olması önemli ve dikkat çekici.

Hatiboğlu: Şarkiyat geleneğine dair yazılıp çizilenler bağlamında M.S. Hatiboğlu hocamızın, Türkiye'deki yerli ilk hadisçi ve Tayyib Okıç Bey'in yetiştirdiği bir hadisçi olarak, Türkiye'deki hadis çalışmalarına nasıl bir katkı sağladığımı düşünüyorsunuz? Özellikle TDV İslâm Ansiklopedisi'nde yazdığı Goldziher maddesi de dikkate alındığında neler söyleyebilirsiniz? Bildiğiniz üzere, maddenin ilk kısmını Hatiboğlu hocamız, ikinci kısmını Tahsin Görgün hocamız yazmıştı.

Polat: Senin de Goldziher ile ilgili yazıların vardı hatırladığım kadarıyla. Ansiklopedideki maddede katkın var mıydı?

Hatiboğlu: Goldziher maddesine benim katkım olmadı, henüz ben o vakitler doktora tezimle meşgul idim. Ancak, hadis maddesinin yenilikçi İslâm düşüncesi ve şarkiyat düşüncesi ile ilgili kısımlarına katkı sağlamıştım. Goldziher maddesinin iki tarafına bakarsanız, iki ayrı kişi ve yaklaşımı hemen fark edersiniz. İlk kısımda onun meselelere Yahudilik perspektifinden bakabileceği hiç akla getirilmezken, ikinci kısımda bütün meselelere Yahudilik nokta-i nazarından baktığı tezi ileri sürülmüştür. Tahsin hoca, sizin de vurguladığınızı üzere, orijinal literatürden hareketle tespit ve istidlallerde bulunurken, Hatiboğlu hocamız, yazdığı akademik metinlerindeki yaklaşımını merkeze almıştır. Ben de çalışmalarım esnasında, çok açık bir şekilde Yahudilik düşüncesi merkezli bir din telakkisi olduğunu gördüm, İslâm'ın muharref bir Yahudilik olduğu tezini savunuyor. Siz de bu iki farklı yaklaşıma bakınca 'fotoğrafın bütününe görmek' bağlamında, Türkiye'deki duygusallık bir tarafa bırakılacak olursa, bu yaklaşım farklılığı Türkiye'deki akademik hadisçiliği nasıl etkilemiş olabilir?

Polat: Bu zor bir soru. Bir kişiyi değerlendirmek başlı başına zor bir iş. Üstüne üstlük bir de etkisini değerlendirmek özellikle çok daha zor. Her hocanın öğrencileri üzerinde mutlaka etkisi vardır. Bu inkâr edilemez bir gerçektir. Fakat etkinin nicelik ve nitelik açısından seviyesi ve derecesini tayin etmek ciddî deneye dayalı çalışmalar gerektirir. Bu etki meselesine daha önce başka bir hocamız vesilesiyle temas ettiğimizde de söylemiştim, bu etkiyi nasıl ölçeceğiz, nasıl tespit edeceğiz? Bu açıdan metodolojik problemleri de olan bir soru bu. Dolayısıyla, benim söyleyeceklerim genel çerçevede oluşan intibalarımın paylaşımından ibarettir. Bir kere, Hatiboğlu hocanın kendisinin münekkit kişiliği, şahsiyetinin, ilim adamlığının, ilmî düşüncesinin her yönüne yansıyor ve bu hadislerle kadar uzanıyor. Kantarın topuzunu kaçır-

mamak kaydıyla Hadis erbabının münekkittir olması her zaman aranan bir şeydir. İkinci olarak, Talat Hoca ve Hatiboğlu Hocalar, Tayyib Okıç'ten sonra, Batıyı bilen, okuyan eleştiren ilk hadisçilerdendir. Çalışmalarımızda ihtiyaç duyduğumuz şarkiyat metinlerinin pek çoğunu bu iki hocamızdan emanet alarak okumuşuzdur. Zaten onların, Tayyib Hoca'nın yanında asistan olup da sadece Arapça kaynaklarla yetinmeleri mümkün değildi. Ancak Hatiboğlu hoca o tarafa biraz daha ağırlık vermiştir. Ondan sıklıkla şöyle söylediğini işitmişimdir: "Keşke, Goldziher'in makale ve çalışmalarını ihtiva eden altı ciltlik eseri önce dilimize çevirsek, okuyup anlasak, sonra değerlendirelim yazıp çizsek.". Şimdi bir bakalım, hangi hadisçide bu kitabı okumak gerekir düşüncesi hâkim? Hâlbuki hoca, yıllardır bunu söyleyip duruyor, buna rağmen ben ya da bir başkası, kimse o kitabı okuma peşine düşmüyor. Bazıları da Goldziher'in çalışmaları eskidi diyerek kısa yoldan işin içinden sıyrılıyor. Oysa eskidiyse eskidiğini okuyarak tespit etmemiz gerekmiyor mu? Hatiboğlu Hoca'nın tezlerinde ve bazı çalışmalarındaki fikirleri, meselâ, fiten hadislerinin ilk dönem siyasî hadiseleriyle irtibatlandırması ve gaybî ihbar hadislerinin Hz. Peygamber'in beşerî imkânlarla elde ettiği bilgiler olduğunu savunması, Hilafetin Kureşliliği gibi hususlardaki çalışmaları şarkiyatçıların "Tarihsel Eleştirel Yöntem" dedikleri yöntemin İslâmî rivayetlere uygulanışından ibarettir. Bu yöntem her bir rivayete uygulanışı ve bunlardan çıkardığı sonuçlar bilimsel olarak tartışılabilir olsa da bir yöntemin daha önce uygulanmamış bir alana uygulanışı anlamında özgün çalışmalardır. Bu özellik şu anda YÖK'ün doktora tezlerinde aradığı üç özellikten birisidir. Ama YÖK'ün aradığı bu özelliklerin, hala çoğu doktora tezinde bulunmadığını esefle müşâhade ediyoruz. Hocanın yarım asır önce böyle çalışmalar yapmış olması son derece kayda değer ve takdire şâyân bir husustur. Ayrıca bu çalışmalar konu ile ilgilenen herkesin, adı geçen yöntemin İslâmî rivayetlere uygulanmasının olumlu, olumsuz sonuçlarını birlikte görebilecekleri ve çalışmalarında örnek alabilecekleri ve halen güncelliğin koruyan öncü çalışmalardandır. Bu çalışmaların sadece içeriğine sonuçlarına takılıp, özgün yöntemsel yönlerini görmezlikten gelmek hem hakşinaslığa aykırıdır, hem de ilmî mirasımızın tevarüsü açısından bir kayıptır.

Hatiboğlu: Şarkiyatçıların, bütün olayları sebep-sonuç ilişkisi bağlamında açıklama eğilimlerinin, "belirli fikrî, içtimai, siyasî gelişmeler, içinde geliştikleri ortamın birer yansıması veya sonucudur" şeklindeki tezleri ile alakası olabilir mi? Hadis bağlamında söyleyecek olursak, bir hadis varsa, bu hadisin ortaya çıkmasına sebep olan bir olay mutlaka vardır" düşüncesi, öncelikle Goldziher ve ardından Schacht tarafından çalışmalarında dile getirilmiştir. Bu çalışmalarda da aynı yaklaşım sürdürülüyor olabilir mi?

Polat: Olabilir. Tarihsel yöntem tam da sizin izah ettiğiniz ön kabullerden hareket eder. Ancak, benim hocamızdan beklediğim, bu kadar bilgiye ve birikime sahip olduktan sonra daha sistematik bir hadis tarihi yazmasıydı. Yani bu tarihsel yöntemin bütün hadis tarihine ve merviyâtına tutarlı bir şekilde uygulandığında elde edilebilecek makro sonuçları ortaya koyması ve bu sonuçlar doğrultusunda ne tür bir fotoğrafın ortaya çıkacağını da yazmasını beklerdim. Buna bir tür 'Hadis Tarihi Teorisi' de diyebilir miyiz bilmiyorum ama örneğin Hocamızın Hadis Tarihi Teorisinin şarkiyatçıların Hadis Tarihi teorileriyle farklı olan ve örtüşen yönlerini halâ merak etmekteyim.

Hatiboğlu: Özellikle oryantalizmin algılanması sürecinde, yöntemin tespiti ve çözümlenmesi bağlamında şahsen ben, öncelikle oryantalist teorinin doğru algılanmasını ve yöntem üzerinden giderek çalışmaların tahlil edilmesini önemsiyorum. Golziher'in genel anlamda teorisi üzerine çalışma yürütürken ve fikirlerini tahlil ederken buna dikkat etmeye çalıştım.

Polat: Evet oryantalistlerin sadece ne dedikleriyle değil, yöntemleriyle ve ön kabulleriyle de hesaplaşmak lazım. Hatiboğlu Hoca bunu yapabilecek ilk akla gelen kişilerden. Bir öğrencisi olarak bu kadar yılın ardından, hocamızdan teorik ve metodolojik çalışmalar bekledim.

Hatiboğlu: Sözelimi, isnad esaslı rical tenkidi yönteminin, hadislerin sahihini sağıminden ayırmak hususunda yetersiz kaldığını, bu anlamda klâsik hadis usulünün işlevini tam olarak yerine getirdiğini düşünmediğini, yazıp çizdiklerinden hareketle söyleyebilir miyiz?

Polat: Bunu bizim değil kendisinin söylemesi gerekir. Kendisinin saraha ten söylemediği şeyleri çıkarımlar yoluyla ona isnad etmenin doğru olmaya çağı kanaatindeyim. Farklı çalışmalarında söylediklerinin sistematize edilmesiyle bir büyük fotoğraf çıkar mı? Çıkabilir ama çalışmalarını o gözle yeniden incelemeyen şu anda bir şey söylemem mümkün değil. Ancak bunu kendisinin yapması çok iyi olurdu. Bunu yapmak istiyor mu, ya da yapıyor da bizim haberimiz mi yok bilemiyorum. Yoksa zamana mı bırakıyor ve kendisi bir nevi fikrî öncülük ederek, bunu birilerinin yapmasını mı bekliyor veya kendisi köşe taşlarını koyup, gerisini birileri getirsin mi diyor, onu bilmiyorum. Ancak, bana öyle geliyor ki, kafasındaki sistemi kendisi ifşa etmek istemiyor, belki bizim istinbat etmemizi bekliyor.

Hatiboğlu: Ayrıca ben hocamızın yakın çevresinde bulunan öğretim üyesi kardeşlerimizden anladığım kadarıyla, her ne kadar bazı kitapları belirli yayınevlerince neşredilse de, bunlar yayıncının desteği ile kisve-i tab'a bürünen eserler. Hocamızın mükemmeliyetçi tavrı, son noktayı koymaya imkân vermiyor. Biz de onun büyük birikim ve tecrübesinden istifadeden mahrum kalıyoruz. Ciddi takipler sonucu alınan ve yayımla-

nan bu yazılarda acaba, dergi veya yayın editörlerinin de katkısı oluyor mu? Bunların ciddi sorgulanması gerekiyor.

Polat: Hocanın, ilmî titizliği hakkında bu söyledikleriniz onu tanıyanlarca malum. Sanıyorum bu titizliği eserlerinin yayınında da mutlaka sürdürüyor. En azından kendisi yayınlanmadan önce eserlerinin son halini okuyordur herhalde. Dolayısıyla editörlerin katkısı olsa bile onayından geçiyordur.

Hatiboğlu: Elbette okuyordur, ancak, akademik hayatı boyunca çalıştığı, notlarını biriktirdiği muhtelif çalışma klâsörleri, genç talebeleri tarafından alınıp kitaplaştırılıyorsa, bu hocamızın duruşunu tam olarak temsil eder mi, metin analizi yaparak hocamızın yönteminin çıkartılmaya çalışıldığı farz edilse bile, tespit edilen yöntem ne kadar hocamızın yöntemidir denilebilir?

Polat: Ben onun eserlerinin nasıl neşredildiği, üzerinde başkalarının tasarufu bulunup bulunmadığı, buna izin verip vermediği gibi konularda bilgi sahibi değilim. Ancak onun titizliğinden yola çıkarak şöyle düşünüyorum: Onun nihaî halini verdiği metinleri yayınlattığını tahmin ediyorum, notlarının başkalarınca metinleştirilerek kendine izafe edilmesine en azından sağlığında izin vereceğini düşünmüyorum. Bunu yapsa bile en azından yayına giden metne son şeklini kendisi veriyordur. Keşke sağlığında birileri notlarını edisyona tabi tutsa da hoca onlara son şeklini vererek yayınlansa. Aslında, sağlığında, kendisi ile de görüşerek onun düşüncesi ve yöntemi konusunda daha derinlikli çalışmalar yapılmalı bence.

Özetle söylemek gerekirse Hocanın sağlığında bütün notlarını metne çevirmek hem de bütün yazıları üzerinde sistematik analiz çalışmaları yapıp bunları kendisine onaylatarak nihaî metinler haline getirmek, kendisiyle uzun süre hemhal olarak hayatını ve fikirlerini kaleme almak gerekiyor. Ama ne bunu yapacak bir ekip, ne de böyle bir ekibi cesaretlendirecek bir hoca karakteri var karşımızda.

Hatiboğlu: Evet, ben de katılıyorum, bildiği dilleri öğrenerek, yazdıklarını okuyup tahlil ederek, ziyaret ettiği yerleri görerek onunla uzun mülakatlar yaparak bu konuyu gün yüzüne çıkarmak gerekir.

Hocam, müsaade ederseniz, Hayrettin Bey'le ilgili sorduğum bir soru vardı benzerlerini Hatiboğlu hocamızla ilgili de sormak istiyorum. Hayrettin hocamızın, gelenekle irtibatlı yetişmiş olmasından dolayı ortaya çıkan bir ilim adamı portresi var, bundan bahsetmiştik. Ancak, onun etrafında yetişmiş ikinci nesil talebeleri için söylediği sözleri de siz nakletmiştiniz. Aynı şekilde, Hatiboğlu hocamızın etrafında yetişmiş ama Hatiboğlu hocamızın da artık frenleyemediği tarzda yeni nesil hadisçiler var mı, bu konuda ne düşünüyorsunuz?

Polat: Hayrettin Hocanın bazı gençlerin kantarın topuzunu kaçırmaları ve boynuzun kulağı geçmesi kabilinden şeyler yaptıkları konusunda kendi ifadeleri var. Ama Hatiboğlu Hoca'dan böyle sarıh bir beyan duymadım veya bana intikal etmiş değil. O yüzden bu konuda bir değerlendirme yapmak bize düşmez. Sadece Hoca'nın ayrı ayrı her bir öğrencisinin farklılıkları üzerinde bireysel gözlem ve kanaatlerimiz olabilir. Bu durumda da bütün öğrencilerini toptan değerlendirmek de doğru olmaz. Her birisi özgün kişilikler. Ayrıca hoca talebinin ne kopyasıdır, ne de hiç etkisi altında kalmaması mümkündür. Her bir öğrenci kişiliğine göre aynı hocadan farklı özellikler tevarüs eder. Öte yandan herkes zamanının çocuğudur. O yüzden ilim erbabının nesilleri arasında, zamanın gerektirdiği farkların olması da kaçınılmazdır. Fakat bunların gelenekten kopacak savrulmalar şeklinde olmaması gerekir. Ayrıca her bir öğrenci yaşadığı sürece değişime açık dinamik varlıklardır. Savrulanların da zaman içinde daha dengeli ve oturaklı pozisyonlar edinmeleri mümkündür.

Bu konuda başka önemli bir hususu da göz önünde bulundurmalıyız. Günümüzdeki akademik câmiada eskileri tekrar etme yerine özgünlük, farklı olmak, hocayı aşmak muteber ve makbul oluyor. Geleneksel eğitimde ise üstadın dizi dibinde kadîm birikimi tevarüs etmek muteberdi. Böyle bir tavırdan, 'sen farklı olarak ne söylüyorsun' tavrına dönüşme sonucu, akademik câmia farklı şeyler söyleme sâikiyle bazen kantarın topuzunu kaçırdı oldu. YÖK'ün doktora tezlerinin özgünlüğü bağlamında, "Ya yeni bir şey keşfet, ya yeni bir yöntem geliştir, ya bilinen bir yöntemi daha önce uygulanmayan bir alanda uygula" şeklindeki kriterleri yerine getirmek özellikle de sosyal bilimlerde, hele hele İslâmî ilimlerde o kadar kolay bir şey değil.

Hatiboğlu: Mevcut yapının şekillenmesinde akademik unvan talepleri veya zamana bağlı zorlamaların da etkisi var mıdır?

Polat: Tabi ki, unvan talepleri ve burada hepsini sayamayacağımız diğer bazı olumsuzlukların etkisi vardır. Fakat yeni nesillerin bazı aşırılıklarının ve hizipleşmelerden kaynaklanan ayrışmaların, eleştiri ve diyalogla zaman içinde denge ve îtidal noktasına geleceğini düşünüyorum. Çünkü bu sosyal bir vâkiadır.

Hatiboğlu: "Her şeyi kendimiz de hayattayken görelim" diye bir acelecilik içerisindeyiz herhalde, durum biraz da bununla alâkalı olabilir mi?

Polat: Evet, bence de öyle oluyor. Meselâ bugün burada gerçekleştirilen sempozyumda bazı arkadaşlarımızın eski sivrilik ve katılıklarının yumuşadığını, söylediklerini biraz daha yumuşak ifade ettiklerini, düşüncelerinde ufak revizyonlara gittiklerini, birbirlerini dinleme ve tahammül konusunda daha olgunlaştıklarını gördüm.

Hatiboğlu: Hocam bir şeyi daha netleştirmek istiyorum. Okıç hocamızın temsil ettiği akademik kimlik olarak çok yönlülük konusunda özel gayret gösterirmiş. Talebeleri Okıç Hocanın kaç yönünü, hangi özelliklerini taşımış olabilir? Bu anlamda bir tespitiniz var mı? Bu hocalarımızın sahip olduğu birikimleri sürdürdüğünü düşündüğünüz kimse(ler) var mı veya Meselâ, Hatiboğlu hocanın veya Talat hocanın sahip olduğu birikimi, “Hatiboğlu veya Talat hoca geleneği ya da tarzı” diyebileceğiniz şekilde sürdürdüğünü düşündüğünüz kimseler var mı?

Polat: Doğrusunu söylemek gerekirse adı geçen hocalarının kendi aralarında böyle renk ve ton farkları var ama bu farklılıklar farklı gelenekler oluşturacak kadar gerçekten farklılar mı? Ayrıca birileri bu farklılıkları tevârüs edip sürdürme çabası içinde mi? Bu ve benzeri sorulara verilecek cevaplara göre sizin sorunuzun cevabı da değişecektir.

Yeni nesillerin belli hocaların gelenek ve stillerini sürdürmekten ziyade her çiçekten bal almayı tercih ettiklerini görüyorum. Çok farklı kaynak ve etkilere açık, eklektik formasyonları var. Ağırlıklı olarak sözü edilen hocalarımızın şekillendirdiği ve onların geleneğini sürdüren kişilerden bahsetmenin pek mümkün olmadığı kanaatindeyim.

Hatiboğlu: Eklektik yaklaşımı olumlu bir tavır olarak mı görüyorsunuz hocam?

Polat: Değer yüklemiyorum, olgusal durumu söylüyorum. İletişim ve etkileşim dünya çapında baş döndürücü bir hız kazandı. Bu yüzden gençler çok fazla kaynaktan besleniyorlar ve etkileniyorlar, çok farklı şeyler okuyorlar. Bunun avantajları da dezavantajları da var. Ama asıl konumuz bu değil. Şunu söylemek istiyorum: Her ne kadar, hocalarımızın danışmanlığında tez yapsalar, yakınında olsalar da, talebenin hocanın tarz ve meşrebini gelenekteki gibi sürdürmesini teşvik edecek bir ortam yok.

Hatiboğlu: Şu halde, kadîm İslâm düşünce geleneği ile irtibat kopuyor, tefekkür zincirinin halkasında kopma meydana geliyor öyleyse?

Polat: Tam bir kopmadan söz edilemezse de geleneğin bazı kazanımlarını zayı ettiğimizi söyleyebilirim. Günümüzde geleneğe sahip çıkmak ve devamlılığını sağlamak eskiye göre daha zor. Geleneğe sahip çıkmanın gereğine inanıyorsa, bu konuda özel himmet sarf etmeliyiz.

Hatiboğlu: Yukarıda Nobel alan kişilerle alakalı sözlerinizi de hatırlatarak sormak istiyorum, Batı’da hala bu gelenek devam ederken, bizde üstelik de, üstattan ilim alma usulü demek olan isnad geleneği kesintisiz, tarihî ve kökleşmiş bir yapı arz ederken, mütereddit davranmamızı hadis ilminin geleceği açısından nasıl değerlendiriyorsunuz? Bir anlamda, kişi-

lere göre yaklaşım, kişilere göre farklılaşma, seçmeci tavır vb. bunların hepsi birer problem değil mi?

Polat: Problem ama acaba diyorum bu gidişat dönüp dolaşıp geleneğe rucû' eder mi, yoksa tamamen gelenekten kopmaya mı müncer olur, şimdiden bir şey söylemek için vakit erken. Çünkü İslâmî İlimler'de Cumhuriyetin ilk yılları arasındaki fetret döneminden sonra, İlahiyat tedrisatının geçmişi takriben yarım asır. Geleneği güncelleştirerek yeniden tesis edebilmek için bu süre çok az. Bir geçiş sürecindeyiz. Ayrıca biz, Batı'daki bazı süreçleri yaşamadan onlara entegre olduk. Yani tur atladık. Bunun olumlu yönleri yanında olumsuz yönleri de var. Dünyanın her yerinde iletişimin yoğunluğu nedeniyle, çok farklı fikirlerin ve düşüncelerin sürekli bombardıman edilmesine, popüler kültür endüstrisi ve tüketim çılgınlığının gelenekleri darmaduman etmesine tanık oluyoruz. Bu ilk bakışta geleneğin sürdürülmesinde dezavantaj teşkil ediyor gibi görünüyor. Fakat bu aldatıcı olabilir. Belki de uzun vadede insanların arayışlarının karşılıklarını bulamayışları, geleneklere yeniden dönüşü hızlandırabilir. *Ehl-i hadis* için de aynı şeyler söz konusu olabilir.

Hatiboğlu: Belki genel hatlarıyla hadise veya usûle yaklaşımı, Hanefilerin usûl anlayışıyla Şâfi'ilerin usûl anlayışını bazı yönlerden tefrik etmek mümkün olabilir. Usûl konularını ayrıntılı ele alan hadis usulü eserlerinde, sürekli olarak konulara yaklaşımda üç farklı eğilimin görüşlerini görmemiz mümkün, hatta bunun bütün konularda devam ettirildiğini müşahede ediyoruz. Bunları usulde düşünce çizgileri veya gelenekleri olarak kabul etmemiz gerekiyor. Bunlar farklı ve zıt olarak algılanmak yerine sizin de işaret ettiğiniz tavırlar bağlamında çeşitlilik ve zenginlik olarak eserlerimizde yer almıştır. Ne var ki, bugün ayırım noktası olarak isnadın değeri meselesi kadim usûl eserlerinde hiç bir tartışmaya konu teşkil etmemiştir. Batı medeniyeti bağlamında şarkiyat geleneği de doğrudan bu soruyla hadis tetkiklerine başlamıştır. Tabi ki, batılılarca 'öteki' olarak algılanan İslâm Medeniyetinin bir hususiyeti olmakla (الإسناد خصيصة من خصائص هذه الأمة), isnadın bir değer ifade etmediği esası üzerinden bu çalışmalar yürütülmüştür. Günümüz hadis tetkikleri de, Müslüman ilim adamları tarafından, öncelikle bu soru sorularak yürütülmelidir. İkinci bir ilke de, Batı'da ortaya çıkmış pozitivist yaklaşımın bir tezahürü olarak, geriye doğru İslâm tarihini bir sebep-sonuç ilişkileri ağı olarak görme yanlışlığını akılda tutarak bir ayrıma gidilebilir. Bu arada, şuna da işaret etmekte fayda mülâhaza ediyorum; Müslüman akademisyenlerde, bir yandan şekî ve yüzeysel Batı düşmanlığı tezâhürü varken, bir yandan da zihniyet ve zihnin işleyiş mekanizmaları bakımından yukarıda işaret ettiğimiz zafiyetleri bünyesinde barındırmaktadır. Bunu, Türkiye deki bütün İslâmî ilimlere dair çalışmaları akılda tutarak da söylemek mümkündür. Dolayısıyla, gerek genç nesil, gerekse hocalarımız tarafından

yapılan çalışmalar, bu soru bağlamında bakıldığında çok kolay bir şekilde tasnif edilebilir, diye düşünüyorum, siz de bu fikre katılıyor musunuz?

Polat: Öncelikle her tasnifin tahrif olduğunu vurgulayalım. Özellikle ilim erbâbını böyle tek bir kriter açısından tasnife tutmak sıkıntılı. Ama bu tür çalışmalara da ihtiyaç var. Belki şu tür çalışmalar yapılabilir: Hocalardan birini alıp, yetiştirdiği öğrencilerinin çalışmaları yukarıdaki sorular akılda tutularak mukayese edilebilir, tutarlılık ve aykırılık bakımından değerlendirmeler yapılabilir. Söz konusu esasları dikkate alarak bütününde mi ittihat var, bir kısmında mı, bunlar ayrılmaz ve vazgeçilmez ölçütler mi, yoksa birinin eksikliği kişinin çizgisini tespit bağlamında bir anlam ifade eder mi? Bu tür tespitler yapılabilir. Fakat bu tespitleri sağlıklı yaptığımızı farz etsek bile, ele aldığımız ilim erbâbının ilerleyen yıllarda aynı düşünce çizgisinde devam edeceğinin garantisi yoktur. Meselâ, metin eksenli hadis tenkidini göklere çıkartan birinin on sene sonra problemlerini görüp, bu yöneme bel bağlamak çok doğru değilmiş demeyeceğinden nasıl emin olabiliriz. O yüzden insanların sağlıklarında bu tür çalışmalar yapmak doğru olmaz diye düşünüyorum. Ayrıca bu ve benzeri çalışmalarda mihengin, ölçütün, kriterin tespiti bağlamında anlaşmak da zordur. Her araştırmacı seçici olarak farklı ölçütlere göre değerlendirmeler yapacak ve varılan sonuçlar yine *muhtelefün fih* ve tartışmaya açık olacaktır. Bugünkü tartışmalara bakınca ben, böyle bir ittifakla tespit edilmiş esaslar bütününe ve buna dayalı çalışmaları yakın vadede öngörmüyorum.

Hatiboğlu: Sizin de işaret ettiğiniz gibi, malumunuz Yenilikçi İslâm düşüncesine yönelik en önemli eleştirilerden birisi de sistemli bir düşünce metodolojisi ortaya konulamamış olmasıdır. Bu noktadan bakıldığında belki de yukarıda söylemeye çalıştığımız ayırım noktalarını tek maddeye indirgememiz mümkün olabilir. Siz de modern dönem hadis çalışmalarının ‘sistemli bir metodolojisinin olmaması’ eleştirisine katılıyor musunuz?

Polat: Katılıyorum. Fakat takdir edersiniz ki metodoloji sahibi olmak öyle kolay bir şey değil. Metodoloji sahibi olmak için önce ciddî metodoloji çalışmaları birikimi edinmek gerekiyor. Ayrıca metodoloji masa başında yapılan bir iş değildir. Empirik ve analitik çalışmalarla desteklenmesi lazım. Metodoloji meselesinden söz açılınca söylemekten geçemeyeceğim bir fikrimi ifade etmeme lütfen izin verin: İslâmî İlim dallarının ayrı ayrı metodolojileri üzerinde çalışacakların sadece o branşın metodolojik meseleleriyle ilgilenmeleri yetmez. Bütün İslâmî İlim dallarının metodolojileriyle bütünlükçü bir bakış açısıyla ilgilenmeleri ve hesaplaşmaları lazım. İslâmî İlimlerin klasik metodolojileri arasında bir bütünlük ve tutarlılık vardır. Ayrıca günümüzdeki bilgi ve bilim felsefesi, sosyal bilimler metodolojisi gibi disiplinlerin metodoloji ile ilgili birikim ve verileriyle de hesaplaşmak gerekir. Metodoloji çalışma-

larında ancak şöyle bir hiyerarşi içinde yapılacak çok disiplinli çalışmalar ile sonuç alınabilir: 1- İslâm Düşüncesi 2- İslâm İlim/Bilim Felsefesi 3- Genel İslâmî İlimler Felsefesi 4- Genel İslâmî İlimler metodolojisi. 5- Özel olarak bir İslâmî ilmin metodolojisi.

Hatiboğlu: Hocam, klâsik hadis usulüne bu tarz analitik yaklaşım ne tür sonuçlar doğurur. Ben şahsen farklı yaklaşımlar bağlamında kadîm hadis usulü literatürünü gözden geçirdiğimizde de ilginç sonuçlara ulaşacağımıza inanıyorum. Belirli usûl konularından, sürekli olarak farklı kanaatlerine yer verilen isimler geçiyor eserleri tetkik ettiğimizde. Oysa çoğu kimse, usûl eserlerinin tek düşünce ve yaklaşımı yansıttığını düşünür.

Polat: Doğru, bu hususu dikkate alan az. Ben de, hadis literatürü ciddi çözümlenmelere tabi tutulursa ilginç sonuçlar ortaya çıkar diye düşünüyorum. M. Said Hatiboğlu Hoca'nın ricâl kitaplarını baştan sona okuduğunu biliyorum. Her türlü kitaba ihtiyaç duydukça ve ilgili kısma bakan, diğer kısımlarını tetkike ihtiyaç duymayan bir anlayışla klasik kitapların içindeki çoğu veriden mahrum kalmamız kaçınılmazdır. *el-Mektebetü'ş-Şâmile* gibi elektronik veri tabanlarının bizi alıştırdığı kolaylıklar, bu kitapları mütâlaa etmekten, baştan sona okumaktan daha da uzaklaştırmakta. Bu elektronik kaynaklar sadece ilgilendiğimiz konuları seçmeci bir tavırla araştırmamıza hizmet ediyor. Oysa kitaplar baştan sona okununca görülür ki, hayatımız boyunca asla aklımıza gelmeyen ve dolayısıyla hiçbir şekilde araştırma ihtiyacı hissetmeyeceğimiz konularla dolu.

Hatiboğlu: Klâsik hadis kaynaklarının tedvîn ve tasnîfinin ardından Etrâf kitaplarının yazılmaya, temel kaynaklarla doğrudan istifadeden kopulmaya başlandığı endişeleri dile getirilmeye başlamış, daha sonra anahtar kelimeler, ardından da elektronik kitaplardan istifade edilir olmuş, bu sebeple de kitaplardan büyük ölçüde kopulmuş, elektronik kütüphane vurgusu ve talebi ortaya çıkmıştır. Esasen bunlar kanaatimce, bizleri bilgi-amel, bilgi-bilgiye ulaşabilme meselelerini yeniden düşünme mecburiyetine getirdi. Zamanla hepimiz yeni imkânların aslında, bizi asıl kaynaklardan uzaklaştırdığında, kadîm bilgiyi ihâta etmekte büyük zafiyet içinde olduğumuz hususunda hemfikir hâle geleceğiz. Bir de elektronik kitaba dayalı ilim İslâm ulemasının, muhaddislerin toplum içerisindeki fonksiyonunu dikkate aldığımızda, ilim geleneğinin entelektüel bir haz aracı olarak alınmaktan ziyade bunun, bireysel anlamda bilginin hayata aksettirilmesi, içtimai anlamda halka önderlik ve rehberliği anlamında ulemanın fonksiyonuyla ilgili ciddi sorunlar da ihdas etmiştir.

Polat: Ben hadisçilerin iki ilişkiyi birbirine karıştırmaması gerektiğini düşünüyorum: Bunlardan ilki hadislere akademik ve teknik yaklaşım, diğeri de

bir Müslüman olarak hadisçinin hadislerle varoluşsal ilişkisi yani sünneti kendi iç dünyasında özümseme ve yaşama. Ehl-i Hadis bu iki ilişki tarzının da öznesi ve sahibi olmalı. Yani bu iki ilişkiyi birbirini ihlal etmeksizin beraber götürebilmeli. Hadisçiler bu iki veçhenin biriyle daha fazla iştigal edebilirler fakat bu diğer yönü ihmal etmelerine yol açmamalı. Meselâ bazı hadisçiler teknik hadisçiliğe daha fazla yoğunlaşarak vatandaşa hadis anlatma, hadis okutma, popüler kitaplar yazma gibi işlerle fazla ilgilenemeyebiliyor. Bazı hadisçiler de hadisin teknik yönünden ziyade eğitim ve amel yönüne yoğunlaşıyor. Tarihte de böyle olmuştur. Ama en iyisi ikisini beraberce götürmektir. Teknik hadisçilikle, hadisle varoluşsal ilişki birbirine ters şeyler değil. Her ikisi de aynı anda yapılabilecek şeyler olmakla birlikte, kişinin meşgalesi veya fitratı icabı bunlardan birisine odaklanması durumunda diğer yönü tamamen ihmal etmesi gibi bir olumsuz duruma düşmemek için dikkatli olmak gerekiyor. Sonuçta bu yolu tercih edene de bir şey denemez. Teknik hadisçilik büyük ölçüde ictihâdî olduğundan her zaman tartışmaya açıktır. Ama bu konuların halka indirilmesi hadisler hakkında şüpheliği yol açmaktadır. Halka yönelik hadis eğitiminde teknik tartışmalar değil pedagojik ilkeler esas olmalı, yaygın hadis eğitiminde gündelik hayatın ihtiyaçları doğrultusunda seçilmiş, mümkün olduğunca ehl-i ilmin üzerinde uzlaştığı hadisler esas alınmalıdır. Elimizde herkesin ittifak ettiği herkese “buyur, al oku” diyebileceğimiz bir hadis kitabı yok. Bu yüzden de hadisle hem ehli ilmin hem de halkın varoluşsal ilişkisini olumsuz yönde etkilemeyecek ama ortalıkta bir sürü sahih olmayan hadisin dolaşımını da engelleyecek bir eğitim-öğretim ve iletişim sistemi oluşturmak sadece hadisçilerin altından kalkabileceği bir iş olmasa da en büyük sorumluluk yine de onlara düşüyor diye düşünüyorum.

Hatiboğlu: Sizin ‘teknik hadisçilik’ diye ifade ettiğiniz alanın üzerine yoğun olarak çalışma, zaman içinde kişinin farkında olmadan hadisle arasındaki varoluşsal ilişkiyi unutmaya sebep olabilme, halktan koparabilme tehlikesini beraberinde taşıyor tabi.

Polat: Tabi ki taşıyor. Ama tersi de söz konusu. Yani teknik hadisçilik ihmal edildiğinde, hadis uzmanı olanla olmayanın farkı kalmıyor, hadis ilmi ile iştigalin de anlamı kalmıyor. Yine aynı îtidali hadis tenkitçiliğinde korumak da önemli. Nihaî planda ben, hadisçilerin münekkid olmalarını ama tenkitçilikte ifrat ve tefritten yani müteşeddid ve mütesâhil olmaktan kaçınarak mütevassıt olmalarını, kantarın topuzunu her zaman dengede tutmaları gerektiğini vurgulamakta yarar görmekteyim. İnsanoğlunun hayatın her noktasında, îtidal çizgisini koruması zor olduğu gibi bu konularda da zordur. Uçlara sürüklenmek ise kolaydır.

Hatiboğlu: Geleneğe ve hadis ehline yakışan da münekkit olmak zaten. Cerh ve ta’dil ilmi başka bir ilim dalı içerisinde ortaya çıkmamış, hadis ilmi içerisinden doğmuş.

Polat: Münekkitt bir tavır içinde olunmazsa, hadisle kurulması gereken varoluşsal ilişki hem ehl-i ilim nezdinde hem de halk nezdinde zedeleniyor. Fakat bütün bunlara rağmen yine de belli bir noktadan sonra herhalde, tarihte olduğu gibi, belli kitaplara güvenmek durumundayız. Bu bizim kitabımız olur, geçmişte yazılan kitaplar olur. Birileri, güvendiğimiz birtakım derlemeler yapacak, ayıklamalar yapacak birileri de ona itimat edecek. Aksi halde sürekli her hadis uzmanının sürekli kendi güvenilir hadisler seçkisini yapması hem son derece zor, hem de seçki dışı bıraktığı hadislerle karşı çıkan olmasa da zımnî olarak da olsa bir tür güvensizlik ve değersizleştirme hisas ettiği için problemli.

Hatiboğlu: Hocam hiçbir hadis şerhi yazayım, halk okusun ve önceki hadis şerhlerinin problemleri, bunda olmasın tarzında düşündüğünüz oldu mu? Yani kendinizi geldiğiniz nokta itibariyle artık toplumun ihtiyaçlarını da karşılayacak, benim de iyi oldu bu diyeceğim bir hadis şerhi yazmam lazım dediğiniz oldu mu hiç?

Polat: Mevcut kitaplara hadis şerhi yazmak yerine, başta Kur'an olmak üzere sünnete dayanan bir tür gündelik hayat kılavuzu yazmayı düşünmüştüm. İnsanımıza sünnete uygun yaşamayı tavsiye ettiğimizde –elbette bu ifade Kur'an-ı Kerim'e göre yaşama manasını da mutazammındır- nasıl yaşayayım arayışına cevap teşkil edecek bir çalışma. İlmihaller ağırlıklı olarak ibadet hayatını kapsıyor. Müslümanın ibadet hayatı dışındaki hayatını sünnete uygun yaşamak istediğinde el kitabı niteliğinde bir kılavuza ihtiyaç var. Hadis metinlerinin tematik olarak peş peşe sıralanıp açıklanması şeklinde değil. Bu tarz zaten klasik ve çağdaş hadis şerhlerinde var. Bizim klâsik hadis kitaplarımızın tercüme ve şerhlerini halkın okuyabilme ve onlardan istifade edebilme ihtimalleri çok az ve okuyabilenler için de bazı problemler söz konusu. Muhtelif konulara dair kısa hadisleri peş peşe dizdiğimizde ve açıklamalarına giriştiğimizde işin sonu gelmiyor, ciltlerce kitap ortaya çıkıyor. Dolayısıyla benim söylediğim, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın *Hadislerle Hayat* adlı projesinden farklı olduğu gibi, muhtelif meselelere cevap verecek bir ilmihal da değil kastettiğim. Bu çalışma disiplinler arası bir ekip tarafından yapılmalı. İlahiyatçılar, eğitimciler, psikologlar, edebiyatçılar, sanatçılar vs ile beraber hazırlamalı. Ama böyle bir ekibin hem teşekkülü hem de iş çıkarması zor. Olsa bile böyle bir ekibi beklersek daha ne kadar bekleriz belli değil. Ben uzun yıllardır böyle bir çalışma bekliyorum, bir türlü teşebbüs eden yok. Dolayısıyla hadise dair düşündüğüm bu kitabın bir-iki cilt ama sünnetin özünü, mantığını, genel ilkelerini vatandaşa sunabilecek bir formatta olması gerekiyor. Hadislerde doğrudan yer almayan, sonradan ortaya çıkmış gündelik hayattaki meseleleri de sünnete irca' edecek bir çalışma. Daha da öz bir ifadeye anlatmak gerekirse, Kur'an ve Sünnete dayalı sosyal konulara ve gündelik hayata dair prensipleri kolay anlaşılır ve akıcı bir dille formüle eden

bir hayat rehberi. Burada fıkıh da işin içinde olacak ama ne hadislerin açıklamasına ne de fikhî tartışmalara ve mezhep görüşlerine girilmeyecek. Mezheplerin ittifak ettiği hususlar esas olacak ve ağırlıklı olarak tartışmasız hususlar yer alacak. Hadislere ve mezhep görüşlerine gerekirse dipnotlarda referansta bulunulacak. Hadislerin şerhi ve fıkıh, kitabın içeriğine sindirilecek. Tabii ki detaylarının hepsini burada anlatmam mümkün değil.

Hatiboğlu: Burada siz de değinmişken, Diyanet'in projesi hakkındaki kanaatinizi öğrenmek isterim. *Hadislerle Hayat* adıyla yayımlanan bu projeye ilgili, her ne kadar sizin de vurguladığınız gibi Kur'an ve Sünnet merkezli bir kurgu içeriyorsa da en önemli kaygı, fıkıh kitaplarından ve mezhep algısının üstünde ve ötesinde bir yaklaşımla hazırlanmış olması. Sizin düşündüğünüz çalışma da böyle bir illetle ma'lûl olma riski taşımaz mı? Hadis ağırlıklı diye vurguluyorsunuz, mezhepler de Kur'an-ı Kerim ve Sünnet-i Seniyye'yi esas alarak ahkâm inşâ ediyorlar, siz düşünceyi inşa ederken hangi hadisi öne çıkaracaksınız? Farklı mezhepleri, farklı meseleleri ve yaklaşımları eserde nasıl telif edip uyumlu halde izah edeceksiniz?

Polat: Açıkça ifade edeyim, benim burada kastettiğim, selefî bir yaklaşımla hadis ilmihali yazmak değil. Ben 'sünnet' deyince Kur'an, hadisler ve fıkıh üçlüsünü bir bütün olarak birlikte düşünüyorum. Benim düşündüğüm ilmihal mevcut ilmihale ters düşmeyecek, ama mezheplere zorunlu olarak referanslar içerse bile mezhep ihtilaflarını belki dipnota alacak, belki de sadece mezheplerin ittifak ettiği hususlarla yetinecek. Hadisler hakkındaki ilmî ihtilaflara girmeden tercihlerimi ortaya koyacak bir yaklaşım. Böyle bir kitap her şeyi tüketmediği gibi itiraz ve tartışmalara da açık olacaktır. Fakat belki de bir kitap türünün ortaya çıkmasını sağlayacaktır. "İslâm'ın iki kaynağı Kur'an ve Sünnet deyip duruyoruz. Kur'an-ı Kerim'i ve hadîs-i şerifi doğrudan halkın okumasındaki problemler ortada. Bu günkü iletişim imkânları düşünüldüğünde, bilgiye erişimin engellenmesinin imkânsızlığı söz konusu olunca herkes her şeyi okuyor ve dinliyor, başlıyor kafası karışmaya. Vatandaşın eline ilmihal veriyoruz o da bize, "bu bilgilerin dayanağı nedir" diyor. İlmihalden bilgiyi okuyor, okuduğu hadisler ile bunu karşılaştırınca arasında farklılıklar olduğunu görüyor. Başlıyor bocalamaya. Bu sebeple ben diyorum ki, bugün için okunabilir bir kitap yazalım, ihtiyaca göre gerekirse bunu şerh de edebiliriz.

Hatiboğlu: Hocam, sanıyorum henüz biz uzun vadeli iş üretmek, kafa yormak gibi hususları daha gündemimize almadık.

Polat: Doğru, biz hemen karar verip, belki "kervan yolda düzülür" usulüyle işe başlıyoruz. Ben her ne kadar bu kültürün bir parçası ve içinde yaşayanı isem de buna hiç sıcak bakmıyorum. Sadece teorik düzlemde değil pratik faaliyetlerimizde de bütün yönleriyle her şeyin baştan düşünülmesi taraftarı-

yım. Bizde pilot uygulamalara ne devlet ne akad emik camiada gereken önem verilmiyor. Her alanda işler yaz boz şeklinde yürüyor. Çocuk kitapları yazacaksanız meselâ, toplumdaki bütün çocuk profilini kapsayacak temsil edici örnek olarak seçilmiş değişik çocuklara okutup hem çocuklardan, hem öğretmenlerden, hem de ailelerden geri bildirimler alarak bu kitapları geliştirmek gerekiyor.

Hatiboğlu: Hocam şimdi bu tür çalışmalar da yapacak belki akademik mahiyetteki çalışmalar da yapacak, umudumuzu kendilerine bağladığımız bir genç nesil var. Bu genç neslin daha da artmasını temenni ediyoruz. Bu bağlamda, bizden sonra bu çalışmalarını yürütmek üzere, bir ufuk açma, onlara bir anlamda hedef gösterme kabilinden çalışma alanı olarak önemseyip önerdiğiniz konular ve alanlar var mı?

Polat: Akademik çalışma konuları olarak öncelikli konuları kastediyorsunuz herhalde?

Hatiboğlu: Elbette. *Neticede Hadis Tetkikleri Dergisi* adına mülâkât yaptığımız için, alanın uzmanı, genç okuyucularımıza bu anlamda nasıl bir ilmî hazırlık yapmalarını tavsiye edebilirsiniz? Yani yeni nesil hadisçiler hangi altyapıya sahip olmalı? Metodik altyapı, dil altyapısı, alan birikimi gibi. Özellikle yukarıda Goldziher ve Schacht'tan bahsederken söyleme fırsatı bulamamıştım; Meselâ Goldziher çalışan bir insan Macarca çalışmadan olur mu? Schacht çalışan birisi Almanca bilmeden olur mu? Juynboll çalışan birisi Flemenkçe öğrenmeden olur mu? Bu anlamda genç nesil, bizden çok daha erken bir dönemde literatüre ulaşma imkânı var. Yine bizden çok daha hızlı bir şekilde Batı dillerini, Doğu dillerini öğrenbilme imkânları var. Bu açıdan belki birkaç kişinin ufkuna ışık tutmak açısından nasıl önerilerde bulunabilirsiniz?

Polat: Alana yönelik tavsiyelerime geçmeden önce şunu ifade etmeliyim ki ilahiyat câmiasında gençler dil öğrenimine çok geç başlıyorlar. Ailelerin çok erken yaşlarda çocuklarını dil öğrenmeye yönlendirmeleri lazım. Öğrenci fakültenin son sınıfına gelmiş, akademik çalışma yapmak istiyor, o zaman dil öğrenmeye başlıyor. Ama bu süreye bir dil öğrenmeyi sıkıştırmak mümkün değil. Çünkü dil öğrenmek ve pekiştirmek öyle bir süre kursa falan gitmekle olacak bir iş değil. Çok uzun bir süreçte sürekli meşgul olmak gerekiyor. Bu sebeple en azından çocuğunun ilahiyat alanında yetişmesini düşünen ailelerin Arapça ve İngilizceyi öğretmeyi ve Kur'an hafızlığını çok erken yaşlarda halletmeleri lazım. Ayrıca dil öğrenmeye yatkın kişilerin bu iki dil dışında dilleri de öğrenmesinde yarar var. Herkes İngilizce, Arapça öğreniyor. Başka dil öğrenen neredeyse yok. Oysa ilahiyat sahasında semitik diller çok önemli. Öte yandan stratejik açıdan bakarsak bütün uzmanların söylediğine göre dünyanın merkezi batıdan doğuya kayıyor. Dünya nüfusunun çoğunluğu

güneydoğu Asya'da yoğunlaşmış durumda. Bu ve benzeri nedenlerle bu bölgelerin dilleri her açıdan önem kazanıyor. Herhangi bir proje yapmaya kalksanız ve farklı dilleri bilen kişilere ihtiyaç duyulsa ara ki bulasın.

Hadis ilmini çalışma alanı olarak seçenlerin öncelikle klasik hadis ilmini hazmetmeleri gerekiyor. Bu öyle kolay bir iş değil. Devâsâ bir miras söz konusu. Fakat bu da yetmez. Çünkü sadece bu mirası içselleştirmekle yetinirsek geçmişin tekrarından başka bir şey yapmamış oluruz. Oysa bizim geçmiş mirası güncelleyerek geliştirmemiz, ona katkı sağlamamız gerekiyor. Bu nedenle de çağdaş sosyal bilimlerin birikiminden de yararlanmak durumundayız. Örnek vermek gerekirse her hadisçi çok ciddi bir tarih bilimi formasyonu edinmek zorundadır. Çünkü yaptığı iş en genel anlamıyla tarihciliktir. Daha spesifik anlamıyla söylersek tarih ilminin kaynak tenkitçiliği dalı ile uğraşmaktadır. İkincisi bizlerin İslâmî İlimlerle iştigalimizin en temel nedeni İslâm dininin toplumda sağlıklı bir şekilde yaşanmasını sağlamaktır. Bunun için bireyi ve toplumsal dinamikleri tanımak gerekmektedir. Bu da bizi çağdaş toplum bilimleri ve insan bilimlerinin birikiminden yararlanma mecburiyeti ile karşı karşıya getirmektedir. Hassaten, felsefe dilinin ilim câmiasının üstdili niteliğinde olması hasebiyle, felsefi terminolojiyi de hazmetmemiz gerekiyor. Bunun için de bir uzman kadar olmasa da iyi bir felsefi temele sahip olmak durumundayız. Bütün bunlara ilaveten bilimlerin doğa bilimleri ve insan bilimleri olarak ayrımı bağlamında düşünürsek ilahiyat alanı insan bilimleri/sosyal bilimler alanına girmektedir. Bu nedenle özellikle bu ilim dallarındaki metodolojik ve felsefi birikimden ve tartışmalardan habersiz olarak yapacağımız çalışmalar noksan olacaktır. Bir diğer önemli husus, elimizdeki kadim kaynakları doğru yorumlamak, doğru anlamak ve içeriğini özümsemektir. Bunun için anlam ve yorum konularında yine günümüz birikimine ve tartışmalarına vâkıf olmak durumundayız. Fakat burada şuna dikkat etmek gerekiyor. Çağdaş birikime vâkıf olayım derken bunun içinde kaybolup, geleneksel birikimi ikinci plana atmamalıyız. Tabii tersi de olmamalı. Yani geleneksel birikimi edineyim derken çağdaş ilim dünyasından habersiz olmak. Eskilerin tabiriyle 'zü'l-cenâheyn' yani iki kanatlı olmak lazımdır. Esasen ideal olan, kadim geleneği ve günümüz ilmî birikiminin iyi özümsemiş ve her ikisinin uyumlu ve insicamlı birlikteliğini temin etmiş kişilerin yetiştirilmesidir. Geleneğin güncellenmesi ve ihyâsı ancak bu yolla mümkündür. Ama bu dengeyi sağlamak, her iki kanada da gereken ehemmiyeti vermek ve bir ömür sabırla bunu sürdürmek gayet zor ve meşakkatli bir iştir. Fakat ilk başta zor görünen bu iş, süreç içerisinde zamanla ve devamlılıkla başarılabilir. Zamanla su damlaları kayayı deler. Bu söylediklerim bireysel planda yapılması gerekenler. Bir de bireyleri aşan büyük çalışmalar, projeler, kitaplar meselesi var. O noktada işbirliği lazım. Günümüzde çok yazarlı kitap ve makaleler gittikçe yaygınlaşırken bizim ilahiyat câmiası halen hep tek yazarlı kitap ve makaleler yazıyor. Kitap neşri konusunda da işbirliğine gitmemiz gerekiyor. Bir kitabın

bölümlerini bir editörün kontrolünde farklı kişilere yazdırmak da son derece önemlidir. Aynı konuda daha önce yazılmış birbirinden kopuk makalelerin bir araya getirilmesini kastetmiyorum. Daha ziyade, bölümleri arasında sistematik ilişki bulunan, siparişi üzerine yazılmış, daha önce yayınlanmamış kitap bölümleri yazmayı kastediyorum. Aynı konuya benzer yaklaşımlar sergileyen veya tamamıyla zıt yaklaşımları benimseyen kişilerin fikirlerinin bir arada görülebildiği kitaplar. Ama tek kalemde çıkmış gibi sistematik bütünlüğü olan metinler. Bu tür kitap yazma geleneği bizim câmiada oluşmadı bir türlü. Oysa Batı’da neredeyse bir asırdır bırakınız çok yazarlı bir iki ciltlik kitapları, hazırlanması yıllarca süren ve ciltler dolusu çok yazarlı seriler yayınlanıyor. Özellikle çalışma alanı olarak seçtiğimiz konular birden çok disiplini ilgilendiren konular ise ya da geniş kapsamlı ise bunların altından tek kişinin kalkması mümkün değildir. Meselâ hadis metodolojisi üzerinde yapılan eleştirileri, yeni bir metodoloji geliştirilmesi gibi sorunları ele alalım. Bu tür çok disiplinli ve farklı branşlardan kişilerin işbirliğini gerektiren konuların altından bir kişinin kalkması mümkün değildir. Bu konularda, aynı konuda bireysel tebliğlerin sunulduğu sempozyumlar falan da yetmez. Ekip çalışması niteliğinde uzun vadeli seri çalıştaylar yapılması lazım. Hadis metodolojisi ile ilgili bir sempozyumda ‘Alternatif Hadis Metodolojisi’ önerisinde bulunan bir meslektaşımıza bu konuda dünyadaki birikimden yararlanmadığı şeklinde eleştiri getirdiğimde, biraz da espri karışık “onu da sen yap demişti”, ben de “yapacağım bekle” dedim yine latife kâbilinden. Bunu şunun için söylüyorum. Haydi, beraber yapalım demiyor da sen yap diyor. Ben de beklediğim cevabı alamayınca, kinayeli tarzda ben yapacağım diyerek yine bireysel takılıyorum. Ben de niye beraber yapmıyoruz sorusunu sormuyorum. Bırakın ekip çalışmasını çalışmalarımızı yayınlamadan önce ilgililerle istişare etme ve tartışma gibi bu gün artık olmazsa olmaz hale gelmiş olan şeyleri bile yapmıyoruz. Başka bir örnek vereyim: Hadislerin akla aykırılıkla tenkidi meselesini ele alalım. Bu konuyu sadece hadisçilerin hadis birikimiyle halletmesi mümkün mü? Başta felsefe olmak üzere bir sürü branşla ilgisi var. Özetle şunu demek istiyorum; bizim çok yönlü konularda bireysel çalışmalarla belli bir kaliteyi yakalamamız imkânsız. Doktora tez konularını verirken de benzer bir yol izlenebilir. Bir grup öğrenciye bu tür küllî ve geniş perspektif gerektiren konuların farklı boyutları çalıştırılabilir. Hâlbuki burada da en kısa yoldan bitirilecek en basit konular seçiliyor genellikle. Bu tür bireysel çalışmalarla sittin sene büyük işler yapılmaz. Bireysel iş yapma yerine takım çalışması geleneğini oluşturmak zorundayız.

Sözü uzattım ama çalışma konuları ile ilgili olarak da bir hususa temas etmeden geçmek istemiyorum. Hadis ilminin en netameli, en çok saldırıya maruz olan ve en kritik konularından birisi özellikle hicrî ilk iki asırdaki hadisin serüvenidir. Bu döneme dair elimizde doğrudan veri sunan kaynaklar çok az. Bu nedenle bu konuda çalışma yapılmak istenmiyor. Oysa dolaylı

çıkarımlar yapılabilecek değişik yöntemlerle bu dönem aydınlatılabilir. Her hadisçi bir şekilde mutlaka bu döneme dair bir çalışma yapmayı kendisine ilke edinse, zaman içinde çok önemli sonuçlar alınabilir. Yani sözün özü az önce söylediğim gibi her hadisçi tarihçi formasyonu edinmeli ve bu formasyonu hadis tarihçiliğinde kullanmalı. Hadis Tarihi alanı netameli diye yaklaşmazsak bu alanda bilinenleri tekrar, malumu ilam ve hâsılı tahsilden öte gidemeyiz. Bakınız, şu anki ilmî çalışmalarımızın verileriyle bırakınız doğru dürüst ilmî bir hadis tarihi kitabı yazmayı, bir hadis tarihi ders kitabı bile yazılamaz.

Hatiboğlu: Hakikaten hiçbir projemiz yok, tezler arasında hiçbir iş bölümü ve koordinasyon yok, ancak yetmişmiş veya doktora yapan çok sayıda akademisyen mevcut.

Polat: Herkes meselenin bir parçasını çalışıyor ve bu bize mahsus da değil. İslâm dünyasının tamamı projersiz ve bireysel çalışmayı devam ettiriyor. Doğu'dan bir kimse Batı'ya gittiğinde genellikle kendisi bilmesede hocaları tarafından planlanan büyük bir projenin bir parçasını çalışıyor. Geri dönünce bunu sürdürmüyor yine bize benziyor, başlıyor bireysel çalışmalara. İşte bu gibi sebeplerle akademik câmiada toparlanma bir türlü olmuyor. Hocalar aralarında anlaşıp hiç olmazsa doktora tezlerini bir kısmını bir projenin parçaları olarak verebilirler. Hepimiz bireysel takılıyorz. Bu şekilde bir yere varılmaz. Bir başka mesele de çalışmaların akademik yolculuk endeksli yapılıyor olması. Bu sebeple de ekip ve proje merkezli çalışmak yerine, bir an önce kısaca üç makale bir kitap yazıp bir an önce unvan alma yarışına girildi. Ekip çalışmaları ve büyük projelerde çalışmak unvan almaya engel diye bir şey yok. Projelerle de unvan alınır. Esasen ilim bizâtihi entelektüel bir haz meselesidir. Öncelikle zihniyet olarak bulunduğumuz noktadan buraya gelmemiz gerekiyor. Maişet, unvan, dünyevî refah gibi hususları ilmin asıl amaçları olarak görmemeliyiz. Bireysel merakımızı ve entelektüel tatmini ilimde asıl unsur haline getirmemiz gerekiyor.

Hatiboğlu: Anladığım kadarıyla bugünün akademik câmiası ilimle meşguliyeti, Allah'a kulluk, bireysel haz ve bilginin amele dönüşümü bağlamından çıkartıp kolektif hazza ve meraka tahvil etmiş gözüküyor. Böyle olunca da kıskançlık nicelikte yarış gibi algılar yönlendirici unsur olabiliyor.

Polat: Dünyevî beklentilerimiz için araç hâline getirdiğimiz oranda ilimdeki maneviyat ve ahlâkî değerler kayboluyor. Bunu önlemek için ne yapmamız gerektiği üzerinde kafa yormalı ve tedbirler almalıyız. Ayrıca ilim erbabı toplumsal sorumluluklarının her zaman idrakinde ve bilincinde olmalıdır.

Hatiboğlu: Bir anlamda, birikim ve kazanımları cemiyet için faydalı ürüne dönüştürmek.

Polat: Elbette, ancak, bu kolay iş değil. İlimin topluma aktarılmasında Müslümanlar tarihte çok önemli başarılar kaydetmiş. İletişim imkânlarının son derece kısıtlı olduğu, okuma yazma bilenlerin son derece sınırlı sayıda olması nedeniyle yazılı kültür değil sözlü kültürün hâkim olduğu geçmiş çağlarda, hârîka bir pedagojik anlayışla, şiir, deyim, atasözü, destan, türkü, şarkı, ezber metinleri formlarında ürettikleri ve dilden dile yaydıkları söylemlerle İslâm'ın en temel unsurlarını toplumun en ücra köşelerine ve kılcal damarlarına kadar sindirip gündelik hayatın ve kültürün parçası haline getirmişler. Bizse günümüzde bunca iletişim ve eğitim imkânlarına rağmen bu konuda onlara göre nal topluyoruz. Bu vesileyle belirtmek isterim ki günümüzde en büyük sorunlarımızdan biri de gelenek ile ilişkimizi bir türlü sağlıklı bir yapıya kavuşturamayışımız. Bir kısmımız geleneğe hiçbir eleştiri getirmeden körü körüne bağlılık peşindeyken bir kısmımız ise geleneğe tamamen sırtını dönüyor, hafife alıyor, ilkel görüyor. Geçmiş birikimleri ve mirası geliştirmek yerine her şeye sıfırdan yeniden başlayarak bir yere varılamaz. Özgünlük gündelik trendlerin peşinden sürüklenmekle değil geçmişten aktarılan mirasın çağın ihtiyaç ve anlayışına göre geliştirilmesi, formüle edilmesi, kavramsal çerçevelere oturtulması ve söyleme dönüştürülmesiyle mümkündür. Bunu yapabilmek için de yardımlaşmak ve işbirliği gerekiyor. Çünkü bu tür işler bir kişinin altından kalkacağı cinsten değildir.

Hatiboğlu: Hocam son olarak sekizinci yılını tamamlamış bulunan *Hadis Tetkikleri Dergisi'*ne çalışma seyri ile ilgili tavsiyeleriniz var mı? Nelere dikkat etmemiz lazım? Hangi konulara ağırlık vermemiz lazım? Hangi tarzda çalışmamız lazım? Talebimi tek noktaya indirgeyecek olursam, dergimizin kuşatıcı, ufuk açıcı, uzun vadeli bir akademik uluslararası bir platform olarak devam etmesi için hangi adımları atmamız lazım?

Polat: Öncelikle böyle bir dergi çıkarma külfetini üstlendiğiniz için sizi tebrik ediyorum. *Hadis Tetkikleri Dergisi* gerçekten güzel bir teşebbüs ve faaliyet oldu. Belirli disiplinlere mahsus dergiler bizim ilahiyat sahasında yeni yeni ortaya çıkıyor. Diğer ilim dallarında değil bir branş, bir branşın alt dalları için bile müstakil dergiler var uzun yıllardır. Siz bunun öncülerinden oldunuz. İnşallah devamlı olur. Takip ettiğim kadarıyla çok güzel çalışmalar yayınlanıyor.

Hatiboğlu: Bir hadis ihtisas dergisi neşretmek isteyen uluslararası bir kuruluş benimle irtibata geçerek “Biz uluslararası bir hadis dergisi çıkaracağız diye dünyada bir tarama yaptık ve *Hadis Tetkikleri Dergisi* dışında uluslararası bir ihtisas dergisi olmadığını gördük” demiş, kendileri yeni bir dergi çıkarmak yerine bizi destekleme kararı vermişlerdi. Türkiye’de

bizimle aynı tarihlerde yayım hayatına başlayan *Tasavvuf* dergisi ve bizden biraz daha geç neşredilmeye başlayan *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* temel İslâm bilimlerinin farklı branşlarına mahsus birkaç yeni teşebbüs. Bunların hiçbirinin geçmişi on yıldan fazla değil.

Polat: Bu yapılanları hafife alma, eleştirme manasında değil, daha iyiyi yakalamak için bir hatırlatmada bulunmak isterim. Dergiyi yayımlarken önümüzdeki birkaç seneyi plânlayarak, makaleler sipariş ederek çalışmalarını yönlendirmek çok daha verimli sonuçların elde edilmesini sağlar. Bununla özel sayı çıkarmayı kastetmiyorum, gelecek yılları planlayarak, bu plan dâhilinde uzun vadeli çalışmalar sipariş ederek akademik câmiayı dergi vasıtasıyla uzun soluklu çalışmalara yönlendirmeyi kastediyorum. Önümüzdeki iki yıl şu konulara yoğunlaşmayı plânlıyoruz, ileride şu konuların tez olarak çalışılmasını öneriyoruz, doktora sonrası çalışmalar olarak şunlar çalışılabilir, dergimiz bütün bu çalışmalar için bir platform olsun istiyoruz denebilir. Bu gibi düşünceler bizde hemen hayalcilik olarak nitelenebilir ama olsun büyük işler hayallerle başlar. Tabii bizim akademi câmiası böyle bir şeyi yapmaya müsait mi diye de akla geliyor ama onun için de şu prensibi hatırlatmak isterim: Her şeyin bir başlangıcı vardır.

Hatiboğlu: Hocam söylediğiniz hususları ben de destekliyorum ve önemsiyorum. Kanaatimce bunun tek riski, Türkiye'deki ilahiyat alanında yayımlanan dergilerin özel sayı çıkardıktan çok kısa bir süre sonra yayım hayatına son vermesi. Böyle bir durum ben hem derginin geleceği açısından bir riski bünyesinde barındırıyor, bir de derginin ideolojikleşme algısının oluşmasına neden oluyor. Belirli bir konuya dair yazıların aynı sayıda toplanması, ister istemez bir ideolojik yaklaşım ithamını da beraberinde taşıyor.

Polat: Ben de tam olarak sizin gibi derginin devamlılığının sağlanması endişesiyle az önceki önerilerde bulundum. Şu an Türkiye'de akademik yayıncılık genelde, dergiyi akademisyenlerce kendiliğinden gönderilen yazıları hakemlere gönderip, onların olumlu bulduklarını yayınlama tarzında kolaycı bir uygulama sürüyor. Benim düşüncem, bu kendiliğinden akışı bozmadan buna ilaveten derginin gidişatını yönlendirmek, uzun vadeli sipariş çalışmalar yaptırmak gerekir. Bunun, derginin geleceğini ve devamlılığını garantiye almak bakımından önemli bir husus olduğunu düşünüyorum.

Hatiboğlu: Plânlı çalışmalarını sürdürdürebilmenin bir vasıtası olarak yapılacak tetkikleri ücretlendirmek, ayrıca ortak kitap şeklinde yayımlamak da bir çıkış yolu olabilir.

Polat: Evet ekonomik imkânlar müsaitse bunlar çok önemli şeyler. Bu söylediklerinize ilaveten dergi, çalıştaylar yaparak uzun projeler üretip bunların çalışılmasını organize edebilir ve bunları yayımlayabilir. Böyle güç birliği

hâlinde yapılan çalışmaların etkisi ve kabul edilebilirliği daha fazla olacaktır. Yani dergiyi editör ve idare heyetinin malı olmaktan çıkarıp, hadis câmiasının malı haline getirmek gerekir. Oysa günümüzde akademik dergicilik, böyle bir plânlamadan ziyade akademisyenlerin yükselme süreçleri için gerekli olan akademik yayın ihtiyacını karşılayan vasıtalara dönüşmüş durumda.

Hatiboğlu: Artık hocam, uzaktan hüsn-i hat icâzeti bile veriliyor; yıllarca meşk ediliyor, postayla gönderiliyor, alınıyor. Bu tür akademik çalışmaların pek tabi farklı mekânlardan çok başarılı bir şekilde yürütülmesi mümkündür. Bunda hiçbir sorun yok tabii de, projelendirme işi esas mesele.

Polat: Meselâ bizim hadis ihtisas toplantılarımızda bu tür şeyler yapılmalı. Oysa insanlar gelip buralarda tebliğ sunuyorlar. Arkadaşlara bu hususları söyledim. Bu durumda bir forum düzenleyip, ‘Türkiye’deki hadis çalışmalarını masaya yatıralım, buradan yeni mahsuller ortaya çıkaralım’ denilse ne güzel olur. Oysa bizim düşüncelerimiz hep dilek ve temennilerimizi dile getirmekle sınırlı kalıyor. Biz ne zaman bu tür konuları konuşacağız? Meselâ İSAV yani ‘İslâmî Araştırmalar Vakfı’ bir seri İslâmî İlimlerde metodoloji toplantıları yaptı. Ne oldu? Herkes ve her branş kendisi çaldı, kendisi oynadı, bırakınız takım çalışmasını farklı branştan iki kişinin müşterek bir çalışması bile yoktu. Bu tür konular için bireysel çalışmalar yetmez. İyi organize edilmiş ekip çalışmaları gerekir. Sen yoluna ben yoluma kabilinden atomize çalışmalarla büyük işler yapılamaz. Aksi halde her şey lafta kalır.

Hatiboğlu: Bir de bu arada, hocaların yaşını başını alıp birikimleriyle önemli konulara el atma aşamasına geldikten sonra “zaten bizden geçti bu işler” demeye başlama, golü atamayacağımızı anlayınca topu geriye yuvarlama tehlikesi de var.

Polat: Evet bir de bu hastalık var. Allah ömür verdikçe çalışacağım, didineceğim anlayışına sahip olanımız çok az. Yayın yoluyla insanlara ulaşmıyor-san unutulur gidersin. Çünkü söz uçar yazı kalır. Yayın yapma konusunda müşkilâtı olan hocalar en azından uzun vadeli programlarla kabiliyetli öğrenciler yetiştirerek yazılı eser bırakamıyorlarsa da en azından yaşayan eserler bırakabilirler.

Hatiboğlu: İnşallah o noktaya gelmez, bu derece karamsar olmamak gerekir. Özellikle, bu tenbîhâtınız ve dergimiz vasıtasıyla düşülen kayıtlar erken dönemde tedbir almasını, köklü konuların çalışılmasına matuf altyapıların oluşturulmasını sağlar.

Hocam çok teşekkür ederim. Beş saati aşan uzun ve değerli vaktinizi ayırdığınız için, Allah razı olsun. Öncelikle kendi adıma çok şey öğren-

dim. Hadis Tetkikleri Dergisi okuyucusu meslektaşlarıma da paylaştığımız hususları anlatacak olmaktan büyük memnuniyet duyuyorum.

Polat: Allah sizlerden razı olsun. Cenâb-ı Allah, hepimizin ilmimizi artırsın, ilmiyle âmil olanlardan eylesin. İslâm'ı en doğru şekilde anlamaya ve yaşamaya, Peygamber Efendimiz aleyhisselâtü vesselâmın sünnet'ine ittibaya muvaffak kılsın, bütün Müslümanlara rızasına uygun bir hayat yaşamayı nasip etsin. Okuyucularımızla bu hasbihale imkân verdiğiniz için ben teşekkür ederim.

Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı,

Mehmet Özşenel, Klasik Yayınları-

İstanbul, 2011, 171 Sayfa(ISBN 978-975-8740-66-6)

İslâm dininin düşünce tarihinde önemli bir miras olması hasebiyle hadis-sünnet sahasında bazı tartışmalar yaşanmış, etkisi günümüze kadar ulaşmış ve çağımızda hala konuşulan konulardan biri olmuştur. Bu konudaki farklılaşmaları oluşturan hususlar, hadis ve sünnetin doğru bir şekilde anlaşılması, değerlendirilmesi ve bunun için ortaya konulan metodolojiler olarak zikredilebilir. Hadislerin değerlendirilmesi ve anlaşılmasında dikkate alınacak prensiplerin ortaya konması ve incelenmesi, farklılaşmanın temelini neye dayandığını gözler önüne serebilir. Farklı bir hadis usulü benimseyen ekoller arasında Hanefî mezhebinin kaynakları ve görüşleri dikkat çekmektedir. Bu bağlamda ehli rey geleneği içinde hadisçi bir çizgiyi temsil eden ve Hanefî mezhebinin kurucu imamlarından biri olan Ebû Yûsuf'un görüşleri hayatî bir önem arz etmektedir.

Ebû Yûsuf (731-798) İslami ilimlerin tasnif ve tedvin edildiği zaman diliminde yaşamış küçük yaştan itibaren başladığı ilim hayatını Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katılarak sürdürmüş ve bu ekolün önemli isimlerinden biri haline gelmiştir. Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra bu ders halkası kısa süre Züfer'in başkanlığında devam etmiş daha sonra bu ders halkasının temsilciliğini Ebû Yûsuf sürdürmüştür.

Hanefî mezhebinin hadis anlayışı ve hadisleri değerlendirme metodu, geçmişte olduğu gibi günümüzde de en çok tartışılan konular arasında yer almaktadır. Hadisler konusunda Hanefî bakış açısını doğru bir şekilde tahlil edebilmek için bu yolun temellerinin atıldığı ve hadis-rey tartışmalarının yoğun bir şekilde yaşandığı hicri ikinci asra ait temel kaynakların incelenmesi büyük önem arz etmektedir.

Ebû Hanîfe'nin gözde öğrencilerinden ve rey ekolünün önemli temsilcisi olan Ebû Yûsuf'un günümüze ulaşan eserlerinden yola çıkarak, hadis ve sünnet anlayışını tespit ve tahlil etmeyi amaçlayan *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı* adlı eser Mehmet Özşenel tarafından hazırlanmıştır. Yazar'ın diğer çalışmaları da

ehl-i rey ehl-i hadis anlayışının ortaya konmasına katkı sağlayacak eserler olup kendisi Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde doçent olarak görev yapmaktadır.

Giriş, dört bölüm ve sonuçtan oluşan çalışmada genel olarak Ebû Yûsuf'un kendi eserlerinden hareketle ilmi kişiliği, hadis ve sünnete bakışı, hadisleri yorumlaması ve yöntemleri üzerinde durularak Ebû Yûsuf'un kitaplarında karşı çıktığı, hadis ve sünnet anlayışına yönelik kusurlu bulduğu görüşlere, eleştiri ve değerlendirmelerine de yer verilmiştir. Giriş bölümünde Ebû Yûsuf'un usul düşüncesi, hüküm kaynakları, içtihad usûlü günümüze ulaşan eserleri ve muhtevaları, birinci bölümde hadis ve sünnet kavramını anlamlandırma biçimi, ikinci bölümde eserlerinde hadis tenkidinde takip ettiği yöntem, üçüncü bölümde Ebû Yûsuf'un hadis ilmi konusundaki yetkinliğinin yanı sıra hadis istihlahlarının gelişmesindeki katkıları ve eserlerindeki rivayetlerin hadis tekniği açısından ifade ettiği anlam, dördüncü bölümde hadislerin anlaşılması ve yorumlanması konusundaki yaklaşım ve yöntemlerinden yola çıkarak Ebû Yûsuf'un hem muhaddis hem de fakih kimliği üzerinde durulmaktadır. Sonuç kısmında ise Ebû Yûsuf'un hadis anlayışını özetleyen tespitlere ve ilk dönem eserlerinden hareketle yapılacak çalışmaların gerekliliğini ortaya koyan bazı tekliflere yer verilmektedir.

Metin içerisinde Ebû Yûsuf'un görüşlerini yansıtması hasebiyle eserlerinin nitelikli tahlilleri yapılmış ve bazı örnekler farklı açılardan bakmayı gerekli kıldığı için zarurî olarak tekrar edilmiştir. Yazar Ebû Yûsuf üzerine çalışmaları bulunanlardan istifade etmiş, isabetli kararlarını takdir etmiş, Ebû Yûsuf'u yanlış anladıklarını düşündüğü noktalarda ilgili yerlere işaret ederek yorumlarını belirttikten sonra nasıl anlaşılması gerektiğini örneklerle ortaya koymuştur. Bu durum Özşenel'in çalışmasını özümsemiş ve benimsemiş olduğunun, konuya hâkimiyetinin göstergesi sayılabilir.

Hanefî mezhebi metodolojik bir sisteme sahip olmasına rağmen pratikten hareketle gelişen bir mezheptir. Dolayısıyla ilk nesilde mezhebin usûlünü yazılı olarak ortaya koyma yönünde bir ihtiyaç duyulmamış olabilir. Mezhebin hadis metodolojisini ortaya koyan usûl literatürü birçok mezhep mensubunun katkısıyla oluşmuştur. Nitekim Ebû Yûsuf'un eserlerinde dile getirdiği görüşler, kullandığı istihlahlar, hadis ve rivayetleri kullanım biçimi, rivayetleri tevil ve tevcih yöntemleri, hadisleri değerlendirmede takip ettiği usûller onun metodolojik bir arka plana sahip olduğunu göstermektedir. Rivayetleri değerlendirmede kullandığı birçok ifade, hadis ve fıkıh usulündeki bazı istihlahların gelişimine katkıda bulunmuştur.

Ebû Yûsuf'un furu eserlerinde doğrudan veya dolaylı olarak dile getirdiği birçok prensip, onun nasları değerlendirme ve anlamada esas aldığı temel kıstaslara yani içtihadlarında takip ettiği usûle işaret etmektedir. Bu içtihad usûlü ve delil sıralaması hocası Ebû Hanife'nin usûlüyle büyük ölçüde paralellik arz

etmektedir. Her ikisinde de ilk iki sırada Kur'an ve Peygamber sünneti, üçüncü sırada sahabe kavli yer almaktadır. Sahabe kavli yani ittifakı icma kabilindedir. Ebû Yûsuf daha sonra kıyasa müracaat etmektedir. Nitekim Kur'an ve sünnetin esas alınması gerektiğini, bunlarda bulunmayan hususların da bunlara kıyasla elde edileceğini kendi eserlerinde açık bir şekilde dile getirmiştir. Ebû Yûsuf'un hocası Ebû Hanîfe'nin görüşlerine başvurması da hocasının ilmine olan itimadını ortaya koymaktadır. Onun hocasından bazı konularda farklı düşünüyormuş olması, haklarında olumsuz bir genelleme yapmayı gerektirmez. Onların genel anlamıyla sünnetin çerçevesi üzerine gerçekleşen bir ittifakı söz konusudur. Ebû Yûsuf ve Ebû Hanîfe'nin sünnet hakkındaki görüşleri arasında sonuçları itibarıyla çok büyük bir farklılık yoktur, birleştikleri noktalar ayrıldıkları hususlara göre daha çoktur.

Netice itibarıyla Ebû Yûsuf'un hüküm verirken dayandığı deliller şöyle sıralanabilir: Kur'an, sünnet, icma, sahabe kavli, tâbiî kavli, kıyas, istihsan, maslahat, istishab. Ayrıca eserlerinde kullandığı merfu, mevkuf ve maktu pek çok rivayet onun köklü bir hadis birikimine sahip olduğunu, görüşlerinin şekillenmesinde bu zengin rivayet birikiminin rol oynadığını, içtihadlarını bu rivayetlerin çeşitli şekillerde yorumlanıp değerlendirilmesi üzerine bina ettiğini göstermektedir.

İçtihad edip vardığı sonuçlarda ihtiyatlı ifadeler kullanması hocasından bu konuda da etkilendiğini göstermektedir. Varılan sonuçları dile getirirken kesin delillerle sabit hüküm bulunmadıkça "haram, helal" gibi ifadeler kullanmayı hoş karşılamamışlar, ayete atfen takındıkları bu tavır, Hanefî mezhebinde bir şeye kesin olarak haram veya helal hükmü verebilmek için delâlet ve sübûtu kesin delil bulunması yönündeki usûl prensibine ışık tutmuştur. Kesinlik arayışı ve ihtiyatlı yaklaşım farz ve sünnet arasında yeni bir kategori olarak 'vâcib' hükmünün doğmasına yol açmıştır.

Ebû Yûsuf'un eserleri kendinden sonraki çalışmaları hem üslup hem de muhtevâ açısından etkilediği söylenebilir. Eserlerini rivayetleri aktardıktan sonra bunların yorumlarını, tevil, tevcih ve tercihleriyle tasnif etmiştir. Farklı hocalardan rivayette bulunması bir taraftan geniş bir hadis ağına sahip olduğunu gösterirken diğer taraftan içtihatlarında müstakil bir hüviyete sahip olduğunun göstergesi olarak kabul edilebilir. Nitekim o ehl-i rey içinde hadise en fazla ittiba eden kişi olarak nitelendirilmiştir.

Hadis olarak aktarılan rivayetleri bütün olarak eleştiriye tabi tutmakta, hadis ilminin ölçüleri içerisinde sened yönünden tetkikler yaptığı gibi, içeriğin doğruluğunu da sağlam kaynaklarla ayrıca test ederek az hadis rivayet edip rivayeti anlamaya çalışmanın daha önemli olduğunu vurgulamıştır. Sadece söz aktarımını değil aktarılan söz üzerinde düşünmeyi öncelemiş, bunu prensip

edinmiş ve bir çok yerde kriter olarak başvurmuş Peygamber'den nakledilenleri tenkit ederek sünneti korumaya çalışmış, hadissiz rey, reysiz de hadis istikamet bulmaz sözünün temsilcilerinden olmuştur.

Ebû Yûsuf'a göre *hadis, eser, haber* ve *sünnet* kavramları müteradiftir. Öncelikle peygamber sünnetini kastetmekle birlikte sahabe ve tâbiün kavillerini ve fillerini de Peygamber sünnetine yakınlıkları mesabesinde itibara almaktadır.

Ayrıca Ebû Yûsuf Evzâî'nin sünnet ve amel kavramlarını etraflıca eleştirmiş, sünnetin belirli kaynaklardan elde edilmesi yahut rivayetlerle ispatlanması prensibini gündeme getirmiştir. Kendi sünnet anlayışının da merkezini birçok tarikten gelmiş ma'rûf/meşhur sünnet kavramının oluşturduğunu söyleyebiliriz. Evzâî'yi eleştirirken nakledilen bilgilerin ravilerinin belli olmasını ve ravilerin durumuna göre değerlendirme yapılmasını dile getirmesi hadiste sened tenkidine önem verdiğini göstermektedir. Ayrıca metin tenkidinin teorik temellerinin onun eserlerinde atıldığını söylemek bile mümkündür.

Ebû Yûsuf'un tenkit sisteminin temelinde arz yöntemi bulunmaktadır. O bunu hem ortaya koyarak temellendirmiş hem de bunu bir ilke, bir ölçüt olarak ele aldığını uygulamalı olarak eserlerinde göstermiştir. Ebû Yûsuf'un yöntemi kendi anlayışı doğrultusunda sahih ve sabit gördüğü asıl sünneti koruma kaygısından doğmuştur. Bu konudaki yaklaşımlarını delillendirmek için kaydettiği birkaç rivayet bulunmaktadır. Bunlardan ilki arz hadisi ikincisi Hz. Peygamber'in vefatından önce söylediği söz ve Hz. Ömer ile Hz. Ali'den az hadis nakletme veya hadis aktarırken kılı kırk yaran bir titizliği ortaya koymak için naklettiği rivayetlerdir.

O Kur'an ve sünnete arz yöntemiyle sünnetin iptalini değil, Kur'an-sünnet bütünlüğünü sağlamaya çalışmaktadır ve sahih ve sabit gördüğü asıl sünneti korumayı esas almıştır. Arz yöntemini sadece uydurma ve güvenilir olmayan rivayetleri reddetmek için değil aynı zamanda, bir rivayetin doğru anlaşılması için de kullanmış ve muhtevâ tahlilini gerçekleştirmiştir. Peygamberimizin arkadaşlarının birbirlerine yönelttikleri eleştiriler de dikkatle okunduğunda, hadis rivayetlerini Kur'an ve sünnete arz etme yönteminin erken sayılabilecek tarihlerden itibaren uygulandığı görülmektedir.

Ebû Yûsuf'un en fazla üzerinde durduğu konulardan biri de hadislerin usulünce nakli kadar onların doğru biçimde anlaşılmasıdır. Hz. Peygamber'den aktarılan rivayet, hadis usulünce doğruluğu kabul edilen bir rivayet olsa dahi, bunun bağlamı bilinmeden o hadisin doğru bir biçimde anlaşılmasının mümkün olmadığını belirtir. Ayrıca ona göre nakledilen olay hasâis-i Nebî'den olup olmadığının tespiti de önemlidir. İşte bu noktada hadisleri bütüncül bir bakışla ele alma ve tutarlı yorumlamanın gerekliliğine işaret eden *tefakkuh* kavramı öne çıkmaktadır. Onun hadis yorumlama ve değerlendirmelerinde hem mu-

haddis kimliğinin hem de fakih kimliğinin ortaya çıktığını görebiliriz. Hadisleri yorumlama tarzı ve tearuzu giderme yöntemleri onun ihtilâfu'l-hadis ilminin öncülerinden sayılması gerektiğini göstermektedir.

Ebû Yûsuf'un eserlerinde hem teorik olarak dile getirdiği hem de kadılık görevinde pratik olarak uyguladığı prensipler Hanefî mezhebinin hadis anlayışının şekillenmesinde önemli bir yere sahiptir. Kullandığı birçok terimle hadis ve fıkıh alanındaki ıstılahların gelişimine katkı sağladığı da bir gerçektir.

Yazar kitabında dili etkili bir biçimde kullanmış, akıcı bir üslup benimsemiştir. Baskıdan kaynaklanan küçük yazım hataları mevcuttur. Akademik camiaya hitap eden bu müfid çalışmanın tek kusuru dipnotların bölüm sonunda zikredilmiş olmasıdır. Bu okuma esnasında dipnota bakma ihtiyacı duyan okuyucu için meşakkatli bir iş haline dönüşüyor ve bir süre sonra dipnotların göz ardı edilmesine neden oluyor.

Netice olarak Ebû Yûsuf'un hadisleri anlama ve yorumlama konusunda ortaya koyduğu usulü, ona has olan ıstılahları ve örnekleriyle birlikte ele alan bu çalışma hadis ve islâm hukuku alanıyla ilgilenenlerin zevkle okuyacağı bir kaynak kitap mahiyetindedir. Erken dönem ilmi faaliyetlerin mahiyetini ortaya koyması bakımından dikkatle okunmalıdır.

Hayriye Betül ÖZCAN

29 Mayıs Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, İSTANBUL

Gualtherüs (Gautier) Hendrik Albert Juynboll

(20 Ekim 1935- 19 Aralık 2010)

T. W. J. Juynboll'dan (1802-1861) itibaren altı oryantalistin yetiştiği bir ailenin son erkek üyesi olan ve doktora çalışmalarından itibaren kendisine ihtisas alanı olarak hadisi seçen Hollandalı oryantalist G. H. A. Juynboll bir süredir yaşadığı sağlık problemlerinin ardından 19 Aralık 2010'da Leiden'daki evinde öldü. Hadisle ilgili çok sayıda çalışması bulunan Juynboll, Mizzi'nin *Tuhfetü'l-eşrâf*'i üzerinde yıllarca süren tetkikleri ve aldığı notlardan hareketle hazırladığı ve bilgisinin nihaî noktası kabul ettiği hacimli çalışması *Encyclopedia of Canonical Hadith Collections*'ı (Leiden 2007) kariyerinin son çalışması olarak geride bıraktı. Böylece kitabın yayımlanmasından sonra yöneltilen tenkitlere nasıl cevap vereceği sorusu da nispeten¹ cevapsız kaldı. Yazmaları da ihtiva eden ve ailenin kendisinden önceki son oryantalisti olan Maria Cornelia Wilhelm (1898-1982) vasıtasıyla kendisine geçen kütüphanesinin büyük bir kısmı Juynboll Vakfı tarafından Leiden Üniversitesi kütüphanesine bağışlanan Juynboll'un anısına aynı üniversite tarafından 15-16 Aralık 2011 tarihlerinde gerçekleştirilen uluslararası bir sempozyum düzenlenmiştir.



Sanat tarihçisi babası Willem Rudolf Juynboll (1903-1977) ile Maria Susanna Ysselsteyn'in (1900-1977) ikinci çocukları olan Juynboll 20 Ekim 1935'de Leiden'da doğdu. Üniversite öncesi eğitim yıllarında ortalama bir öğrenci profili çizmiş, Arapça'ya ilgisi ise aile kütüphanesinin etkisi ile başlamıştır. Askerlik dönüşü, 1956 yılında Joseph Schacht'ın (1902-1969) Arapça profesörü olduğu Leiden Üniversitesi'nde Arapça ve İbranice eğitimine başlayan

¹ Kendisi ile son kitabı hakkında yapılan röportajda verdiği kısa cevaplar bu konudaki fikirleri için en azından birer ipucu teşkil etmektedir. Röportaj için bk. İbrahim Hatiboğlu, "Interview with G. H. A. Juynboll on His Scholarly Life, Latest Work and His Reflections on the Tradition of Orientalism", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, VII/2 (2009), s. 189-194.

Juynboll'un Jan Brugman'ın isteğiyle (1923-2004) *Concordance*'in tamamlanmasında görev alan öğrenciler arasında yer alması ise kariyerini şekillendirecek bir gelişme olacaktır. Bu vazife vesilesi ile hadis literatürü ile tanışan Juynboll, doktora sonrası çalışmalarında kendisinden sıkça istifade edeceği Mizzi'nin *Tuhfetü'l-eşrafı* da *Concordance*'in hazırlık sürecinde keşfedecektir. Bundan sonraki dönemde zamanın önemli bir kısmını Leiden Üniversitesi Kütüphanesi Doğu eserleri okuma odasında geçirmiş, 1961'de ise altı ay Doğu yazmaları ve dergileri bölümünde küratörlük görevini de üstlenmiştir. Bu görevi ona, ziyaretçilere kapalı bölümlerde alanıyla ilgili kitaplara ulaşma ve onları keşfetme imkânı tanımıştır.

1964'de başladığı ve Jan Brugman'ın danışmanlığında sürdürdüğü doktora çalışmaları için bir yıl Kahire'de kalan Juynboll tezinde Modern Mısır'da hadis literatürü etrafında yaşanan tartışmaları incelemiştir. Doktorasını 1969'da tamamlamasının ardından ise eşi Lydia Chaillet ile birlikte Amerika'ya giderek Kaliforniya Üniversitesi'nde dersler vermiştir. Dönemin Amerikan yönetiminin finansman desteğini azaltması neticesinde işine son verilmiş ve Hollanda'ya dönmek zorunda kalmıştır. Ülkesine dönmesinden kısa bir süre sonra İngiltere'ye giden Juynboll burada 1974-1985 yılları arasında Exeter Üniversitesi'nde görev yaptı. İngiltere'de kaldığı dönemde hem buradaki oryantalistlerle hem de Maribel Fierro gibi Avrupa'nın diğer ülkelerinden SOAS'a gelen araştırmacılarla tanışma imkânı elde etti. Juynboll, hadis araştırmalarına yoğunlaşmaya da Exeter'de ders verirken karar verdiğini söylemektedir (1975). 1986'da Union Européenne des Arabisants et Islamisants'ın başkanlığına seçilen ve dört yıl süreyle bu görevi sürdüren Juynboll, Amerika ve İngiltere'de görev yapmışsa da onun asıl 'üssü' öğrencilik yıllarından itibaren Leiden kütüphanesi olmuş, tatillerini her zaman burada geçirmeyi tercih etmiştir. 1985'te Hollanda'ya temelli dönmesinin ardından ise hayatının sonuna kadar çalışmalarına burada devam etmiş, herhangi bir kurum bünyesinde çalışmamıştır.

Batı'da İslâm tarihinin ilk dönemi ile ilgili çalışmaların tekrar hız kazandığı 1980'lerde en önemli eserlerini veren Juynboll'un kariyerinin merkezinde ilk kez Joseph Schacht tarafından geliştirilen müşterek râvi teorisi yer almaktadır. Batı'da Ignaz Goldziher'le (1850-1921) birlikte hadislerin Hz. Peygamber'le irtibatının koparılmasının ve İslâm'ın hicrî ilk iki asırdaki dinî, sosyal ve tarihî gelişmesinin neticesi kabul edilmelerinin ardından hadislerin ortaya çıktığı dönemi tespit etme yani onları tarihlendirme çabası ön plâna çıkmıştır. Juynboll'un kariyeri açısından öncelikle hadisle ardından da müşterek râvi teorisi ile ilgilenmesi de bu iki oryantalistin etkisiyledir. 1983'te yayımlanan *Muslim Tradition* kitabının ardından isnâd analizlerine yoğunlaşan ve eklediği yeni terimlerle uyguladığı müşterek râvi teorisinden hareketle hadisleri tarihlendiren Juynboll kaçınılmaz olarak ricâl literatürü ile de ilgilenmiş, bilhassa "yaş hilesi" adını verdiği yöntemle râvilerin olduğundan daha fazla yaşamış gibi gösterdiklerini, bilhassa tâbi'in tabakasındaki râvilerle ilgili olarak başvuru bu hile

ile isnâdın ilk kez kullanılmaya başladığı dönemdeki inkıtâ‘ın kapatılmaya çalışıldığını iddia etmiştir. Çalışmalarında sık sık dile getirdiği bu iddiası için “The Role of Mu‘ammarûn in the Early Development of the Isnâd” adıyla müstakil bir makale de kaleme almıştır.

Juynboll’un hadis analizlerinin en önemli problemi bir hadisin çeşitli varyantlarını bir araya topladığında yalnız isnâdlarını dikkate alarak değerlendirmelerde bulunması, bu isnâdlarla gelen metinleri birbiri ile mukayese etmemesidir. Hâlbuki bu tür mukayese/muârazalar isnâd ve metinler arasındaki muvafakate ve bir isnâd uydurup veya isnâda sahte isimler ekleyip bu isnâdlara uydurma metinler iliştiirmenin iddia edildiği kadar kolay olmadığına işaret etmektedir. Nitekim müşterek râvi teorisine metinleri dâhil ederek birçok kez uygulayan Harald Motzki’nin Juynboll’un en önemli münekkidi olması bu açıdan şaşırtıcı değildir.

Geride çok sayıda çalışma bırakan Juynboll’un ilk olarak bahsedilmesi gereken eseri elbette *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussion in Modern Egypt* (Leiden 1969) ismini taşıyan doktora tezidir. Salih Özer tarafından *Modern Mısır’da Hadis Tartışmaları* adıyla Türkçe’ye de çevrilen (Ankara 2000) bu çalışmada Juynboll, kendi görüşlerini giriş bölümü dışında pek dile getirmemiş, daha ziyade tartışmaları ve tarafları tasvir etmeyi tercih etmiştir. Kitap bilhassa bugün de İslâm dünyasında tartışmaların ekseninde yer alan konuları tespiti açısından dikkat çekmekte, ayrıca Juynboll’un tartışmanın tarafları ile ilgili kişisel görüşmelerini aktarması da kitabın değerini artırmaktadır. Juynboll’un hadis ilminin çeşitli meseleleri ve konularına dair görüşleri için başvurulması gereken kaynak ise Exeter Üniversitesi’nde görev yaparken yayımlanan eseri *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadîth*’dir (Cambridge 1983). Yine Salih Özer tarafından Türkçe’ye çevrilen çalışma *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası* (Ankara 2002) adıyla yayımlanmıştır. Juynboll’un bahsedilmesi gereken bir diğer kitabı ise en önemli eseri *Encyclopedia of Canonical Hadîth*’dir (Leiden 2007). Hacimli bir tek cilt halinde yayımlanan bu son çalışması esasında bir müşterek râviler ansiklopedisi olarak kabul edilebilir.

Juynboll’un kitapları dışında yayımladığı çok sayıda makalesi bulunmaktadır. Bunlardan bir kısmı şöyledir: “The Hadit in the Discussion on Birth-Control” (*Actas IV congress de estudos árabes e islâmicos, Coimbra-Lisboa 1 a 8 de Setembro de 1968*, ed. António Dias Farinha, Leiden 1971, s. 373-379); “Ahmad Muhammad Shâkir (1892-1958) and His Edition of Ibn Hanbal’s Musnad” (*Der Islam*, XLII [1972], s. 221-247); “The Date of Great Fitna” (*Arabica*, XX/2 [1973], s. 142-159); “Qurrâ’ in Early Islamic History” (*Journal of the Economic and Social History of the Orient*, XVI/2-3 [1973], s. 113-129); “The Position of Qur’an Recitation in Early Islam” (*Journal of Semitic Studies*, XIX/2 [1974], s. 240-252); “The Qur’an Reciter on the Battlefield and Concomitant Issues” (*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, CLXXV [1975], s. 11-

27); “On the Origins of Arabic Prose” (*Studies on the First Century of Islamic Society*, ed. G.H.A. Juynboll, Carbondale 1982, s. 161-175); “Dyeing the Hair and Beard in Early Islam: A Hadith-Analytical Study” (*Arabica*, XXXIII/1 [1986], s. 49-75); “Some New Ideas on the Development of Sunna as a Technical Term in Early Islam” (*Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, X [1987], s. 97-188); “Some Isnād-Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Woman-Demeaning Sayings from Hadith Literature” (*el-Qantara*, X/2 [1989], s. 343-383); “The Role of Mu‘ammerūn in the Early Development of the Isnād” (*Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, LXXXI [1991], s. 155-175); “Some Notes on Islam’s First Fuqahā’ Distilled from Early Hadith Literature” (*Arabica*, XXXIX/3 [1992], s. 287-314); “Nāfi‘, the Mawlā of Ibn ‘Umar, and His Position in Muslim Hadith Literature” (*Der Islam*, LXX [1993], s. 207-244); “Early Islamic Society as Reflected in its Use of Isnāds” (*Le Muséon*, CVII [1994], s. 151-199); “Shu‘ba b. al-Hajjāj (d. 160/776) and His Position among the Traditionists of Basra” (*Le Muséon*, CXI [1998], s. 187-226); “(Re-)Appraisal of Some Technical Terms in Hadith Science” (*Islamic Law and Society*, VIII/3 [2001], s. 303-349. Juynboll’un 1971-1994 yılları arasında yayımlanmış on bir makalesi ayrıca *Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadith* (Aldershot 1996) tekrar basılmıştır. Juynboll’un sayılan çalışmalarının dışında *Encyclopedia of Islam*’da birçok maddesi bulunmaktadır.²

Fatma KIZIL

Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, YALOVA

² Léon Buskens, “Islamstudies als erfenis. Ter nagedachtenis aan Dr. G.H.A. Juynboll (1935-2010)”, *ZemZem: Tijdschrift over het Midden-Oosten, Noord-Afrika en islam*, VII (1), s. 115-126; G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*, Cambridge 1983; a.mlf., “The Role of Mu‘ammerūn in the Early Development of the Isnād”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, LXXXI (1991), s. 155-175; a.mlf., *Encyclopedia of Canonical Hadith*, Leiden 2007; a.mlf., “My Days in the Oriental Reading Room”, Leiden 2011 (<http://media.leidenuniv.nl/legacy/my-days-in-the-oriental-reading-room-2011-version-zwartwit.thuisversie.pdf>); Fatma Kızıl, *Hukuki İçerikli Merfû Hadisler Bağlamında Müşterek Râvî Teorisi ve Tenkidi* (doktora tezi, 2011), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; J.J. Witkam, “The Oriental Manuscripts in the Juynboll Family Library in Leiden”, *Journal of Islamic Manuscripts*, 3 (2012), s. 20-102; A. Kevin Reinhart, “Juynbolliana, Gradualism, the Big Bang, and Hadith Study in the Twenty-First Century”, *Journal of the American Oriental Society*, CXXX/3 (2010), s. 413-444; <http://media.leidenuniv.nl/legacy/maribel-ferro-juynboll-memorial001.pdf>.

- ✦ Abdullah Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, MÜ İlahiyat Fak. Vakfı 2011, 427s.;
- ✦ Abdurrahman Cellek, *Hadis edebiyatında Hz. Veysel Karanî*, 2011, 122 y, (Yüksek Lis.), Yüzüncü Yıl Üniv., TİB, Hadis (Dan.: Yrd. Doç. Dr. Ramazan Özmen);
- ✦ Abdülkadir Badıllı, *Risâle-i Nûr'un Kudsi Kaynakları/Tespitleri, Delilleri, Mealleri (kod:471)*, Envar Nşr. 2011, 1020 s.;
- ✦ Abdülkadir Halit, *Adab- ı Muaşeret küçük boy*, 2011, 264 s.
- ✦ Abdülvehhab Gözün, *Kastallâni'nin Tuhfetu's-Sâmi' ve'l-Kârî bi Hatmi Sahîhi'l-Buhârî Adlı Eserinin Tahkiki*, 2011, 182 s., (Yüksek Lis.), Rize Üniv., TİB, Hadis (Dan.: Prof. Dr. Sadık Kemal Sandıkçı);
- ✦ Ahmed Ürkmez, *Peygamberim Diyor ki*, İz Yay. 2011, 728 s.;
- ✦ Ahmet Gür, *Din Görevlilerinin Hadis Bilgilerinin Mahiyeti Üzerine Bir Alan Araştırması (Niğde ve Mersin Örneği)*, 2011, 378 s., (Yüksek Lis.), Selçuk Üniv., TİB, Hadis (Dan.: Doç. Dr. Adil Yavuz)
- ✦ Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi*, MÜ İlahiyat Fak. Vakfı, 2011, 304 s.;
- ✦ Ahmet Yücel, *Hadis Usulü*, MÜ İlahiyat Fak. Vakfı, 2011, 243 s.;
- ✦ Ataullah Şahyar, *Ehl-i Hadis Ehl-i Rey İhtilafları*, Akdem Yay. İstanbul 2011, 374 s.;
- ✦ Ayşe Esra Ağırakça Şahyar, *Hız. Peygamber'in Yeminleri*, Akdem Yay. İstanbul 2011;
- ✦ Ayşe Esra Ağırakça Şahyar, *Kütüb-i Sitteden Örneklerle Zayıf Hadis Rivayeti Metodolojik Anlam ve Yorum*, Akdem Yayınları İstanbul 2011, 312 s.;
- ✦ Bayram Kanarya, *İmam Şâfi'nin 'İhtilâfu'l-Hadis' isimli eserinin hadis ilmindeki yeri*, 2011, 160 s., (Yüksek Lis.), Dicle Üniv., TİB, Hadis (Dan.: Yrd. Doç. Dr. Mehmet Bilen);
- ✦ Bedrüddin ez-Zerkeşi, *Tevessülü İnkâr Eden Vehhâbi Fırkasına Reddiyeler*, Beyzade Yay. 2011, 256 s.
- ✦ Bedrüddin ez-Zerkeşi, *Hız. Aişe'nin Sahabeye Yöneltiği Eleştiriler*, Otto, 2011, 240s.;
- ✦ Bedrüddin ez-Zerkeşi, *Sırâcü'l-Müttakîn-Risâle-i Halidiyye Üçlü Hadis (Arapça)*, Ahıska Yay. 2011.

- ✦ Burhan Bozgeyik, *40 Hadis Ezberleyelim*, Tuğra Neşriyat, İstanbul 2011, 141 s.;
- ✦ Cemalnur Sargut, *Peygambere Sevdiren Kadın*, Nefes Yay. 2011, 152 s.;
- ✦ Emre Yavuz, *Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin hayâtı ve rivâyetlerinin değerlendirilmesi*, 2011, 213 y, (Yüksek Lis.), Ankara Üniv., TİB, Hadis (Dan.: Prof. Dr. Mehmet Emin Özafşar);
- ✦ Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri*, Rağbet Yay. 2011, 424 s.;
- ✦ Erkan Ayçiçek, *"Helak Edici Yedi Şey" Hadisinin Tetkiki*, 2011, 206 s., (Yüksek Lis.), Marmara Üniv., TİB, Hadis (Dan.: Yrd. Doç. Dr. Aynur Uraler);
- ✦ Fatih Gümüüş, *"Muhammediye" Adlı Manzum Eserdeki Hadislerin Tahric ve Değerlendirilmesi*, 2011, 139 s., (Yüksek Lis.), Rize Üniv., TİB, Hadis (Dan.: Prof. Dr. Yavuz Köktaş);
- ✦ Fatma Kızıl, *Hukukî içerikli merfû hadisler bağlamında müşterek râvî teorisi ve tenkidi*, 2011, XI, 459 y, (Doktora), Uludağ Üniv., TİB, Hadis (Dan.: Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu);
- ✦ Fatma Tuğut Karaduman, *Hz. Peygamberi dışlayan bir İslam anlayışının Yaşanabilirliği*, 2011, 161 s.; (Yüksek Lis.), Cumhuriyet Üniv., TİB, Hadis (Dan.: Prof. Dr. Enbiya Yıldırım);
- ✦ Feyzullah Birişik, *Bütün Yönleriyle Ev İçindeki Sünnetler I-II*), Karınca Kitap, 2011, 1132+1610 s.;
- ✦ Feyzullah Birişik, *Her Güne 1 Ders* (Gençler İçin), Polen Yay. 2011 757 s.;
- ✦ Fuat İstemi, *er-Risâle ve Hadis İstilahları*, 2011, 215 y, (Yüksek Lis.), Dicle Üniv., TİB, Hadis (Dan.: Prof. Dr. Ahmet Keleş);
- ✦ Furkan Yılmaz, *Yirmi Üç Hadis*, Çıra Yay. 2011, 128 s.;
- ✦ Gülten Yılmaz, *Mehmet Zahit Kotku'nun Hadislerle Nasihatler -I- isimli eserindeki hadislerin tahric ve değerlendirilmesi* 2011, 137 s., (Yüksek Lis.), Selçuk Üniv., TİB, Hadis (Dan.: Doç. Dr. Fikret Karapınar);
- ✦ Halid Muhammed Halid, *Hazreti Osman (r.a.)*, Beka Yay. 2011, 173 s.
- ✦ Halil Atalay, *Ahlakı Hz. Peygamber'den Öğrenmek & Kırk Hadis Dersleri -1*, Hüner Yay. 2011, 368 s.;
- ✦ Halil Atalay, *Günü Hz. Peygamber ile Yaşamak & Kırk Hadis Dersleri -1*, Hüner Yay. 2011, 382 s.;
- ✦ Harun Karipçin, *Şâtıbî'nin el-Muvâfakât'ında Hadis ve Sünnet Anlayışı*, 2011, IX+125 y, (Yüksek Lis.), Çanakkale Onsekiz Mart Üniv., TİB, Hadis (Dan.: Doç. Dr. Mirza Tokpınar)
- ✦ Harun Kırkıl, *Hikâyelerle Kırk Hadis.*, Bizim Bahçe Kitapları, 2011, 152 s.;

- ✦ Hilmi Gölükcü, “Müslümanların Birbirine Karşı Olan Hakları” *Hadisinin Tahkik, Tahrir ve Değerlendirilmesi*, 2011, 171 s., (Yüksek Lis.), Marmara Üniv., İlahiyat Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı (Dan.: Prof. Dr. Ali Akyüz);
- ✦ Hüseyin Kahraman, *Hadis İlminde Bir Cerh Terimi Olarak İrca ve Mürcii Râviler*, Emin Yay. 2011, 208 s.;
- ✦ Hüseyin Okur, *Son Nefeste İman & Ölüm ve Ölüye Karşı Vazifelerimiz*, Hacegân Yay. 2011, 239 s.;
- ✦ İsmail Ceylan, *Hadis- i Şeriflere Göre Cihad ve Savaş*, Akça Kitabevi 2011.;
- ✦ İsmail Gökçe, *Hanımlar İçin 33 Hadis ve Açıklamaları*, Işık Yay. 2011, 111 s.;
- ✦ İsmail Hakkı Divrikî ve Ahmet Kasım Fidan, *Peygamber Efendimiz'in Şemali*, Şadırvan 2011, 46 s.
- ✦ M. Hayri Kırbaşoğlu, *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları*, Otto, 2011, 328 s.;
- ✦ M. Yaşar Kandemir, *Hikâyelerle Çocuklara 40 Hadis.*, Tahlil Yay. 2011, 92 s.;
- ✦ M. Yusuf Kandehlevi, *Hayatu's-Sahabe Sahih Rivayetlere Göre Sahabe-i Kiram'ın Hayatı*, Beka Yay. 2011, 606 s.;
- ✦ M. Yusuf Kandehlevi, *Hayatü's-Sahabe (4 Cilt)*, Huzur Yayın Dağıtım, 2011;
- ✦ Mansur Koçinkağ, *İlk dönemde sünnet ve haber-i vâhidle ilgili tartışmalar*, 2011, 225 y, (Yüksek Lis.), Marmara Üniv., TİB, Hadis (Dan.: Prof. Dr. Ahmet Yücel);
- ✦ Mehmet Fatih Kaya, *Hadis Usulünde İhtilat*, Rihle Kitap 2011, 120 s.
- ✦ Metin Karabaşoğlu, *İlim Şehri (Hadis Okumaları-1)*, Nesil Yay. 2011, 200;
- ✦ Muhammed b. Ali el-Birgivi, çev. Talha Alp, *Hadis Usulü*, Yasin Yay. 2011, 102 s.;
- ✦ Nevzat Aydın, *Hadis Metodolojisi Üzerine Düşünmek*, Kalem Yay. 2011, 347 s.;
- ✦ Nilüfer Kalkan, *İmam Muhammed'in Kitabı'l-asar'ı ve Rivayetlerinin Kütüb-i Sitte İle Karşılaştırılması* 2011, 192 s., (Yüksek Lis.), Marmara Üniv., TİB, Hadis (Dan.: Prof. Dr. Ahmet Yücel);
- ✦ Nureddin el-Heysemi, *Mecmau'z- Zevaid ve Menbau'l Fevaid*, I-XVII, Çev. İlker Mermer, Adem Yerinde, Hüseyin Kaya, Zekeriya Yıldız, Ocak Yay. 2011;
- ✦ Nureddin Yıldız, *Nübüvvet Pınarından Baldan Tatlı Sözler*, Tahlil Yay. 2011, 189 s.;
- ✦ Özcan Hıdır, *Hadis Deryasından İnciler*, Hayat Yay. 2011, 288 s.;

- ✦ Peyman Ünügür, *İmâmiyye Şiâ'sında Cerh-Ta'dil ve Bir Cerh Sebebi Olarak Sünnîlik* 2011, V, 202 y. (Yüksek Lis.), Ankara Üniv., İlahiyat Fakültesi TİB, Hadis (Dan.: Prof. Dr. M. Hayri Kırbasoğlu);
- ✦ Salih Kesgin, *Hadislerin Tespit ve Değerlendirilmesinde Anlama Sorunu*, 2011, 259 y. (Doktora), Ondokuz Mayıs Üniv., TİB, Hadis (Dan.: Prof. Dr. Yavuz Ünal);
- ✦ Selahattin Yıldırım, *İbnü'l-Kayserânî el-Makdisî (ö. 507/1113) ve hadisçiliği*, 2011, XI, 164 y. (Yüksek Lis.), Selçuk Üniv., TİB, Hadis (Dan.: Prof. Dr. Mehmet Eren);
- ✦ Serpil Başar, *Kur'an'ın İlk Kadın Yorumcuları*, İz Yay. 2011, 248 s.;
- ✦ Seyfullah Güneş, *Cumhuriyet Döneminde Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde hadis öğretimi* 2011, 110 y. (Yüksek Lis.), Yüzüncü Yıl Üniv., TİB, Hadis (Dan.: Yrd. Doç. Dr. Ramazan Özmen);
- ✦ Seyit Avcı, *el-Edebü'l Müfred'den Hadis Sohbetleri*, Serhat Kitabevi 2011, 700 s.;
- ✦ Seyit Avcı, *Riyazü's Salihin'den Hadis Sohbetleri*, Serhat Kitabevi 2011, 1004 s.;
- ✦ Süheyla Yalçınkaya, *99 Ayet - 99 Hadis - 99 Risâle*, Hayat Yay. 2011, 160 s.;
- ✦ Şeyda Bertan Uysal, *İbn Hacer ve el-Vukûf alâ mâ fî Sahîhi Müslim mine'l-mevkûf Adlı Eserindeki Rivayetlerin Değerlendirilmesi*, 2011, 208 y. (Yüksek Lis.), Selçuk Üniv., TİB, Hadis (Dan.: Doç. Dr. Adil Yavuz);
- ✦ Vahdettin Yağmur, *Hadis Literatüründe Emâlî'ler ve Ebu'l-Fadl İbn Şihne'nin el-Emâlî Muhibbiyye Adlı Eseri* 2011, IX, 59, 110 y. (Yüksek Lis.), Dokuz Eylül Üniv., TİB, Hadis (Dan.: Yrd. Doç. Dr. Abdülkadir Palabıyık);
- ✦ Yakup Koçyiğit, *Hadimi'nin el-Berika'da izlediği hadis metodolojisi ve hadis ilmindeki yeri* 2011, 477 y. (Doktora), Selçuk Üniv., TİB, Hadis (Dan.: Prof. Dr. Zekeriya Güler);
- ✦ Zekeriya Güler, *Hadis Günlüğü*, Hüner Yay. 2011, 240 s.;
- ✦ Zeyneb Köroğlu, *H. Peygamber'in tehditleri (et-Terğîb ve t-terhîb özelinde)*, 2011, 169 y. (Yüksek Lis.), Marmara Üniv., TİB, Hadis (Dan.: Prof. Dr. İsmail Lütfi Çakan);
- ✦ Zişan Türcan, *Hadis Şerh Geleneği & Doğuşu Gelişimi ve Dönüşümü*, Diyanet Vakfı Yay. 2011, 337 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 toplumunda 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 çalışmalarını bulunan kimselere dair vefeyât yazıları, hadisle ilgili akademik faaliyetler ile yayınlanan akademik nitelikli eserlerin ve savunulan doktora tez duyurularının yayınlandığı 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 yayınlandığı dil yanında, makale başlığı ile birlikte İngilizce olarak da 100 kelimeyi geçmeyecek hacimde özet 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.

✦ 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 بالإنكليزية، 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، والردود 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 لمقالة، والتعريف بالمخطوطات، والتعليقات على محاضرة أو ندوة، والكتابات حول تراجم وسير 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 المرسلة إلى المجلة، في المقالات ٧٥٠٠ كلمة، وفي الملاحظات الدراسية ٤٠٠٠ كلمة، وفي التعريف بمخطوطات 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 ستشتر 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 حكّمين مختلفين، وفي حالة صدور تقرير إيجابي من حكّمين فيما يتعلق بالمقالات، تقرر هيئة النشر نشر هذه المقالة. إن هيئة النشر لها صلاحية تبليغ تقارير الحكام إلى الكُتّاب، 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. وتتقوم 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@myynet.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

yavuzkoktas@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 BAŞ: bilalbas@hotmail.com

Cairo/EGYPT

Davidson McLaren: davidson@tradigital-cairo.com

Menchester/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