

**HADİS TETKİKLERİ DERGİSİ**  
JOURNAL OF HADITH STUDIES/مجلة بحوث الحديث  
IX ✖ 1 ✖ 2011

**Hadis Tetkikleri Dergisi/Journal of Hadith Studies/مجلة بحوث الحديث**

Altı Aylık Akademik Hadis Araştırmaları Dergisi  
Cilt/Volume: IX Sayı/Number: 1 Yıl/Year: 2011  
ISSN 1304-3617

**Sahibi ve Genel Yayın Yönetmeni/Owner and Publisher**

Dr. Ataulah ŞAHYAR asahyar@hadisevi.com

**Editör/Editor in Chief**

Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU (Uludağ Üniv., Bursa) ihatiboglu@hotmail.com

**Editör Yardımcısı/Associate Editor**

Yrd. Doç. Dr. Erdinç AHATLI (Sakarya Üniv., Adapazarı) eahatli@sakarya.edu.tr

**Yayın Kurulu/Editorial Board**

Prof. Dr. Khalid Zafarullah DAUDI (Government Post Graduate College, Faisalabad), Doç. Dr. Özcan HIDIR (The Islamic University of Rotterdam, Rotterdam), Prof. Dr. Mustafa ERTÜRK (İstanbul Üniv., İstanbul), Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN (İSAM, İstanbul), Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (Selçuk Üniv., Konya), Dr. İbrahim KALIN (College of the Holy Cross, Massachusetts), Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim KUTLAY (Çanakkale Onsekiz Mart Üniv., Çanakkale), Prof. Dr. Recep ŞENTÜRK (Fatih 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. Suüd, 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 Üniv., Edinburg), Prof. Dr. Nureddin ITR (Câmiatü Dimaşk, Şam), Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR (McGill University, Montreal), Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK (Marmara Üniv., İstanbul), Doç. Dr. Bedi' Seyyid LAHHÂM (Câmiatü Dimaşk, Şam), Prof. Dr. Selahattin POLAT (Erciyes Üniv., Kayseri), Prof. Dr. İbrahim H. ABU RABI' (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), Fatma KIZIL (Çanakkale Onsekiz Mart Üniv., Çanakkale)

**Düzeltilmeler/Corrections**

Dr. Huriye MARTI (Selçuk Üniv., Konya), Dr. Ayşe Esra ŞAHYAR Akademistanbul, İstanbul), Serkan DEMİR (İnönü Üniv., Malatya), Ayşe Nur YAMANUS (Marmara Üniv., İstanbul)

**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**

Dr. Ataulah ŞAHYAR, Kısıklı Mah., Mihriban sok. No: 24/9

34692 Üsküdar/İSTANBUL/TÜRKİYE, +90 (216) 651 43 75 (1524), +90 (532) 163 72 70

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

© İstanbul 2011

**Hesap No/Bank Account:** Akbank Kadıköy Şub.: 170-251-3 (Ataulah ŞAHYAR)

**Fiyat/Price:** Türkiye: 10 TL (2011 Yılı abone/Subscription Rates for 2011 kurumlar: 20 TL, normal: 17,5 TL, öğrenci-öğretmen 15 TL, yurtdışı/abroad: 60 \$ veya 50 €)

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS/المحتوى

### Editörden/Editorial/من رئيس التحرير

İbrahim HATİBOĞLU, İhtisas Dergiciliğinde Dokuz Yılın Birikimi... ✦ 5-6

### Makaleler/Articles/مقالات

Mustafa ÖZTÜRK, Hadis Rivâyetinde Telkin-Zabt İlişkisi ve Telkin Yoluyla Yapılan Tahrifler/*The Relationship between Talqin and Dabt and Distortions Made through Talqin in The Hadith Narration* ✦ 7-24

Halil İbrahim KUTLAY, Hadisin Senediyle Nakledilmesi İlmî Sorumluluğu Ortadan Kaldırır mı?/*Does the Scientific Responsibility Disappear by Giving the Referential Sources of the Hadith?* ✦ 25-46

Salâhuddîn el-İDLİBÎ, -رواية ودراية وعقيدة-، 'Hadîsü 'Kâna' كان الله ولم يكن شيء غيره' -Rivâyeh ve Dirâyeh ve 'Akîdeh- ✦ 47- 66

Veli ATMACA, Hadislerde Geçen Şifalı Yöntemler ve İlaçları/*Names of the Medicine and Curative Elements in Hadiths* ✦ 67-94

### Tercüme/Translation/ترجمة

Salâhuddîn el-MÜNECCİD, Kadîm Yazma Eserlerdeki Semâ' İcâzetleri/*İcâzâtü's-semâ' fi'l-mahtûâtî'l-kadîme* (Çev. Arafat AYDIN) ✦ 95-116

### Araştırma Notları/Review Articles/ملاحظات دراسية

Mansur KOÇINKAĞ, İmâm Şâfiî ve Mürsel Hadis: Çağdaşçı Yaklaşımlara Dair Birkaç Mülâhaza ✦ 117-125

### Mülâkât/Interview/حوار

Murat ŞİMŞEK, Muhammed Salih EKİNCİ Hoca ile Medrese Sistemi, Hadis Eğitimi, Hadis ve Sünnetin Dindeki Yeri ve Eser Neşri Üzerine... ✦ 127-158

### Sempozyum-Konferans/Symposium-Conference/ندوات-مؤتمرات

Uluslararası Serahsî Sempozyumu, 15-17 Ekim 2010, SAKARYA (Haz. Ayşe YILMAZGÖZ) ✦ 159-164

**Kitap Tanıtımı/Book Reviews/نقد كتب**

Mehmet EFENDİOĞLU, *Sahâbeye Yöneltilen Tenkidler Tartışmalar-Gerçekler*,  
(Haz. Ayşe Nur YAMANUS) ✦ 165-169

Salahattin POLAT, *Metin Tenkidi*,  
(Haz. F. Betül GÜNEY ALTINTAŞ) ✦ 171-174

Yavuz KÖKTAŞ, *Hadis Usûlü Yazıları*,  
(Haz. Kübra AKÇAY) ✦ 175-180

**Vefeyât/Obituary/فقداء**

Mair Jacob KISTER (16 Ocak 1914- 16 Ağustos 2010),  
(Haz. Rabia YANAR) ✦ 181-184

**Hadis Dünyasından Haberler/News on Hadîth/أخبار عن عالم الحديث**  
Siyer Atölyesi Çalışmaları Devam Ediyor... ✦ 185- 187

**Kitaplar-Tezler/Books and Thesis/كتب وأطروحات** ✦ 189-192

**Hadis Tetkikleri Dergisi Hakkında/About Journal of Hadith Studies/حول مجلة بحوث الحديث**  
✦ 193-194

## İhtisas Dergiciliğinde Dokuz Yılın Birikimi...

Akademik etkinliklerin aksayarak devam ettiği bir ortama rağmen *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* kararlı ve istikrarlı bir şekilde yayın hayatına devam etmekte, düşünce dünyamızın muhalled birikimini gelecek nesillere aktarmayı sürdürmektedir. Yayın hayatımıza başladığımızdan itibaren geride bıraktığımız sekiz yıl, özellikle hadisi/sünneti dikkate almaksızın bir tefekkürü sürdürüp üretmenin ne denli zor olduğunu, dolayısıyla hadis/sünnet alanında yaşatılmaya çalışılan bir ihtisas dergisinin ne denli hayâtî olduğunu ortaya koymuştur.

İslâm geleneğinin barındırdığı güçlü birikimin desteği ile günümüz insanının içinde yaşadığı bunalımı ancak Allah Resûlü'nü iyi anlayıp tanımasıyla mümkün olacağı inancıyla *HTD* bundan sonra da kararlı adımlarla kucaklayıcı ve toplumsal huzurun peşinden giden bir tarzda yayın hayatını sürdürecektir.

On yıl öncesine göre çok daha nitelikli durumda bulunan hadis araştırmacıları ulaştıkları çok yönlü birikimi *HTD*'nin sunduğu imkânlarla ilim ehli ve ilgililerin huzuruna getirmeye devam edeceklerdir. Geçen zaman dergimizin yayın ekibine yeni nice genç yazarın da katılmasına şahit olmuştur. Kendimize has çizgimiz ve hassasiyetlerimiz doğrultusunda yazar çeşitliliğimiz yıllar geçtikçe daha da artacaktır. Bu çerçevede sorumluluğumuz kendi yaklaşımlarımızı başkalarına da kabul ettirmek değil, bize ulaşan nitelikli çalışmalara sayfalarımızda yer vererek, onları okuyucuyla buluşturaktır.

*Hadis Tetkikleri Dergisi*'nin bu sayısında da, hadis ilmini muhtelif yönleriyle ele alan çalışmalara yer verildi. Bize ulaşan nitelikli yazıları ilgililerine ulaştırmak açısından bunun doğru bir yöntem olduğunu düşünüyoruz.

*Dergimiz*'in dokuzuncu yayın yılının ilk sayısında da hadise dair önemli tetkikler ve etkinlik haberleriyle huzurlarınızdayız. Makaleler arasında ilk olarak, hadis rivâyetinde zabt, telkin ve telkin yoluyla yapılan tahriflere dair bir makaleye yer verdik. İkinci olarak, hadislerin isnadlı olarak rivâyet edilme-

sinin râvîyi sorumluluktan kurtarıp kurtarmadığına dair bir tetkîke, üçüncü olarak da meşhur muhaddis Salâhuddîn el-İdlibî'nin Allah'ın varlığına dair bir hadîse dair tetkîkini huzurlarınıza getirdik. Geçen sayımızdan devam eden Tıbb-ı Nebevî konusunu, bir başka yönüyle ele alan bir tetkiki de bu sayımızda bulacağınız hadis tetkikleri arasına dâhil ettik.

*Hadis Tetkikleri Dergisi*'nin makaleler bölümü dışında da dikkat çekici akademik etkinliklere yer verilmektedir. Geçtiğimiz yıl vefat eden Salâhuddîn el-Müneccid'in kadim yazma eserlerdeki semâ' icâzetlerine dair değerli bir tetkîkini genç araştırmacılarımızı bu alana yönlendirmek düşüncesiyle huzurlarınıza getirdik. Ayrıca İmâm Şâfî ve mürsel hadis konusunda gözden kaçan bazı hususlara dikkat çeken bir araştırmayı da tetkiklerinize arz ettik. Bu sayımızın mülâkat bölümünde ise Doğu medreselerinden mezun olduktan sonra Konya'da sürdürdüğü tedris faaliyetleri sayesinde pek çok eser yazıp, talebe yetiştirerek haklı bir mevki elde etmiş Muhammed Salih Ekinci hocasının ilim, eğitim ve hadis ilmine dair dikkat çekici ve ufuk açıcı fikirlerini ilginize sunduk.

Bu sayımızın ilmî toplantılar bölümünde Uluslararası Serahsî Sempozyumu'na dair bir tanıtımı ve ayrıca üç yeni hadis kitabının kısaca değerlendirildiği yazılara yer verdik. Vefeyât bölümümüzü ise geçtiğimiz yıl şarkiyat dünyasının büyük kaybı Yahudi asıllı oryantalist Mair Jacob Kister'e ayırmayı uygun bulduk. Son olarak da Sonpeygamber.info'nun Siyer atölyesi çalışmasını tanıtıcı kısa bir yazıyı sizlerle tanıtmaya çalıştık.

Her sayımızda olduğu gibi bu sayımızda da dergimizin her bölümünde yayımlanması uygun yazılarınızı beklediğimizi ifade ederken, aynı doyurucu içerikle birlikte bir sonraki sayımızda görüşmek dileğiyle...

Saygılarımızla...

**İbrahim HATİBOĞLU**

## Hadis Rivâyetinde Telkin-Zabt İlişkisi ve Telkin Yoluyla Yapılan Tahrifler

“The Relationship between Talqin and Dabt and Distortions Made through Talqin in The Hadith Narration”

Mustafa ÖZTÜRK, Yard. Doç. Dr.\*

**Abstract:** In the terminology of Hadith methodology, *talqin* refers to all kinds of efforts to give the impression and to make a certain narrator believe that a hadith belongs to him, though he does not have it. This activity emerged with an aim of testing how strongly narrators kept their narrations and also as a method of falsifying some narrators' reports during the early parts of second century of hijrah as part of the tradition of hadith reporting. Some theological sects' and legal schools' appeal to *talqin* with the intention to find support from the hadith in order to strengthen their ideas was one of the reasons of falsification. *Talqin* especially intensified in Iraq during the era of successors (*tabi'in*). As a matter of fact falsification of the prophetic narrations for political and theological reasons originally emerged in Iraq, too. *Talqin* was done orally or in writing depending upon the narrator's strength of apprehension (*dabt*). In addition to attracting readers' attention to the relationship between *dabt* and *talqin*, in this article we will also examine the reasons of accepting *talqin* and the problem of falsifying hadith based on *talqin*. We will also state the findings and evaluations of the scholars of hadith critique (*al-jarh wa-al-ta'dil*) who took this problem seriously and carried it into their agendas.

**Citation:** Mustafa ÖZTÜRK, “Hadis Rivâyetinde Telkin-Zabt İlişkisi ve Telkin Yoluyla Yapılan Tahrifler” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IX/1, 2011, pp. 7-24.

**Key Words:** *Talqin*, *dabt*, distortion, fabricated hadith, *al-jarh wa al-ta'dil*, theological sects'.

### Giriş

Bir râvînin güvenilir olarak vasıflandırılması için adalet yanında zabt sıfatını da haiz olması gerekir. Zabt, râvînin almış olduğu hadisi, başkasına rivâyet edinceye kadar aynen koruması demektir. Bu anlamda zabt, zabt-ı sadr ve zabt-ı kitap olmak üzere iki kısımda mütalaa edilir. Zabt-ı sadr, râvînin hıf-

\* Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, ozturk69@hotmail.com

zetmiş olduğu hadisi, istediği zaman hatırlayabilecek şekilde ezberinde tutmasıdır. Zabt-ı kitâb ise râvînin yazılı olarak elde ettiği hadisi, tebdil ve tağyirden muhafaza etmesidir.<sup>1</sup>

Hadislerde tebdil ve tağyir denilince yazılı rivâyetlerle birlikte sözlü rivâyetler de akla gelir.<sup>2</sup> Hadis usûlü eserlerinde bu mesele daha çok musahhaf veya muharref kavramları çerçevesinde ele alınır.<sup>3</sup> Bu tür tahrifler genellikle sehven yapılmaktadır.

Araştırmamıza konu olan husus ise bile bile bir hadis râvîsini hata işlemeye zorlamakla ilgilidir. Kaynaklarda, ilk dönemlerde vuku bulması bakımından, söz konusu durumun tespit ve tetkikine yönelik bir kısım tenkitler görülmektedir ki, bütün bu tenkitlerin muhtevası özellikle “telkin” (التلکین) tabiriyle ifade edilmektedir. Telkinle meydana gelen tahrif, bir tür hadis vaz’ı olarak, hadisin asıl râvîsi eliyle vuku bulmuş gözükse de, gerçekte ve çoğunlukla onu istismar eden telkinci kimseler tarafından yapılmaktadır.

## I. Telkinin Tarifi ve Ortaya Çıkışı

Telkin, lügatte sözü başkasına anlatma, kavratma gayretidir.<sup>4</sup> Hadis usûlü ıstılahında ise bir râvîye/muhaddise, kendisine ait olmayan hadisi, bizatihi kendisininmiş hissi vererek ona ait olduğuna inandırma gayretidir.<sup>5</sup> Telkin

<sup>1</sup> Bk. İbn Hacer, Ebu’l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali el-Askalâni, *Nüzhetü’n-nazar fi tavzihi nuhbeti’l-fiker fi mustalahi ehli’l-eser (Şerhu’n-Nuhbe)* (nşr. Nuruddîn Itr), Dimaşk, 1414/1993, s. 55; Abdullâh Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul, 1987, s. 162. İbnü’s-Salâh, hadisi kabul edilecek râvînin bir özelliğinin, “zâbit olması” olduğunu genel manada belirtmekle birlikte bu ifadeyi açıklarken “Ezberinden rivâyet ediyorsa iyice ezberlemiş (hâfız) olmalı, kitabından rivâyet ediyorsa kitabını iyice korumuş (zâbit) olmalı” diyerek zabtın sadr ve kitabı boyutuna vurgu yapmaktadır. Bk. İbnü’s-Salâh, Ebû Amr Osman eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetü’bni’s Salâh fi ulûmi’l-hadîs*, Beyrut, 1988/1408, s. 49, 50.

<sup>2</sup> Çünkü ilk dönemlerde hadisler yazılı metinlerden rivâyet edildiği gibi, ezberden şifâhen de rivâyet edilmekteydi. Bunun sonucu olarak görmeye (yazılı metne) veya işitmeye (şifâhi rivâyete) dayalı tahrifler mümkün olmaktadır. Bk. İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*, s. 142.

<sup>3</sup> Bk. İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*, s. 140, vd; İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 94; Bu konuda Ahmet Tahir Dayhan tarafından kaleme alınan ve sahasında oldukça detaylı bir araştırma olarak dikkati çeken “*Hadislerde Tashîf ve Tahrîf*” isimli doktora tezi incelenebilir. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İzmir, 2005.

<sup>4</sup> İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu’l-arab*, Beyrut, ts., Dâru sâdır, XIII, 390; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, İstanbul, 1305, IV, 752.

<sup>5</sup> Bk. İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî es-Sicistânî, *Kitâbu’l-mecrûhin mine’l-muhaddisin ve’l-duaif ve’l-metrûkin* (nşr. Mahmûd İbrahim Zayed), Haleb, 1396, I, 77; Suyûtî, Ebû’l-Fadl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tedribu’r-râvî fi şerhi Takribi’l-Nevevi*, Beyrut, 1420/2000, s. 224; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1992, s. 402.



genel anlamda sözlü bir faaliyet olarak algılsa da yazılı olarak da gerçekleşir.<sup>6</sup> Yani muhaddise “Bu senin hadisindir”, “Bunu sen rivâyet ettin” gibi sözler söylemekle yahut onun kitaplarına bazı ilaveler yapmak suretiyle telkinde bulunulduğu vâkidir. Telkine maruz kalan kişi ise sonuçta karşı çıkıp telkini kabul etmemekte veya farkına varmaksızın “evet” deyip onaylamaktadır. Çalışmamız boyunca kaydedilen gerek telkin türünün örnekleri gerekse telkine maruz kalan muhaddislerin tavırları bu tespitleri teyit etmektedir.

Telkinin hadiste kullanımı, hicri ikinci asrın başları itibariyle dikkatleri çekmiş, daha sonraki dönemlerde giderek yaygınlık kazanmıştır.<sup>7</sup> İbn Sîrîn (ö. 110/728) ve Kâtâde (ö. 117/735) gibi bazı tâbiîn âlimlerinin “Bir kimsenin yalan söylemesini istiyorsan ona telkinde bulun”<sup>8</sup> anlamındaki sözleri, işin başlangıcını göstermesi açısından önem arz eder. Bazı muhaddislerin serzenişlerine bakıldığında tahrif düşüncesiyle telkinin, hadis uydurmacılığı gibi, özellikle Irak bölgesinde ön plana çıktığı anlaşılmaktadır. Abdurrahman b. Ebi’z-Zinâd (ö. 174/790) hakkında denilir ki: “Medine’de rivâyet ettiği hadisler sahihtir. Bağdat’ta rivâyet ettiklerine gelince Bağdatlılar onu ifsât ettiler...”<sup>9</sup> Yine rivâyete göre, Abdullah b. Ziyâd b. Süleyman b. Sem’ân (ö.?) Irak’a giderek oradaki zevâta, kitaplarına ulaşma imkanı sağlamış, onlar ise bu kitaplara eklemeler yaparak ona geri vermişler, neticede Abdullah kitaplarındaki hadisleri nakledince kendisine, “yalancı” damgası vurmuşlardır.<sup>10</sup> Ebû Damra Enes b. İyâz da (ö. 185/801) Iraklılara itimat edip kitaplarını onlara teslim eden muhaddisleri “ahmak” olarak nitelemiştir.<sup>11</sup> Ayrıca yaşadığı dönem göz önünde bulundurulduğunda Abdân el-Ehvâzî’nin (ö. 306/918) şu tespiti, Irak’taki bu problemin üçüncü asırda da devam ettiğini gösterir: “Bağdatlıları Abdülvehhab b. Dahhâk’a (ö. 245/859) telkinde bulunurken gördüm, onları bundan men ettim.”<sup>12</sup>

Bütün bu kayıtlara rağmen, telkinin tâbiîn dönemiyle birlikte yalnızca Irak bölgesinde vuku bulduğunu söylemek isabetli bir yaklaşım değildir. Doğrusu

<sup>6</sup> Telkinin yazılı ve sözlü ayrımı için bk. İmân Ali, el-Abdî el-Ğanî, “et-Telkîn fi rivâyeti’l-hadis, (ta’rifuhu, neş’etühü, esbâbuhu, hükümühü)”, *Mecelletü’ş-şeria ve’d-dirâsati’l-İslâmiyye*, Kuveyt, 1427/2006, XXI/66, 25, 26.

<sup>7</sup> Bu husustaki bazı tespit ve kullanımlar için ayrıca bk. İmân Ali, “et-Telkîn fi rivâyeti’l-hadis”, *Mecelletü’ş-şeri’a*, XXI/66, 32-34.

<sup>8</sup> Bu sözün İbn Sîrîn, Kâtâde ve diğer bazı âlimlere nispeti için bk. İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah el-Cürçânî, *el-Kâmil fi du’afâi’r-ricâl* (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut, 1409/1988, I, 31, 32.

<sup>9</sup> Mizzî, Ebu’l-Haccâc Cemâluddîn Yûsuf b. ez-Zekî el-, *Tehzibü’l-Kemâl fi esmâi’r-ricâl* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma’rûf), Beyrut, 1403/1983-1413/1992, XVII, 99; İbn Hacer, *Tehzibü’t-Tehzib*, Beyrut, 1412/1991, III, 360.

<sup>10</sup> İbn Adî, *Kâmil*, IV, 125; İbn Asâkir, Ebu’l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah, *Târihu Medîneti Dimaşk* (nşr. Selahaddin Müneccid), Dimaşk, 1951, XXVIII, 272.

<sup>11</sup> İbn Hacer, *Tehzibü’t-Tehzib*, I, 238.

<sup>12</sup> İbn Adî, *Kâmil*, I, 32.

hadis rivâyetinin var olduğu her bölgede telkine başvuran kimselerin olması muhtemeldir. Ne var ki hadis vaz'ı gibi özellikle tahrif niyetiyle yapılan telkinin daha ziyade Irak bölgesinde revaç bulunduğunu belirtmek yanlış olmaz. Genel olarak makalemize konu olan râvîlerin biyografileri incelendiğinde de bu durum anlaşılacaktır.

## II. Tahrif Bağlamında Telkin-Zabt İlişkisi

Telkin hem sözlü hem de yazılı olarak yapılabileceğine göre, onun zabtla ilişkisini bu iki yönden ele almak icap eder. Zabt girişte ifade ettiğimiz üzere, zabt-1 sadr ve zabt-1 kitap (sadır ve satır) olmak üzere iki boyutludur. Buna göre sözlü telkin, zabt-1 sadırla ilgilidir. Yani râvînin ezberinde bulunan rivâyetlerine yönelik bir telkindir. Aslında genel anlamda bilinen telkin de budur. Yazılı telkin ise zabt-1 kitaba, yani râvîye ait yazılı malzemenin tahrifine yönelik bir telkindir. Bu tür telkinle, bilinen telkin (sözlü) tarifinin dairesi genişlemiş olmaktadır.

Buna göre -sözlü ya da yazılı- telkin denilince, hadisler için kasıtlı bir tahriften bahsetmek mümkündür. Ancak yukarıda da belirtildiği üzere söz konusu tahrifin faili, genellikle doğrudan hadisin râvîsi değil, onu istismara çalışanlardır.

## III. Telkinde Bulunma ve Telkin Kabul Sebepleri

### A. Telkinde Bulunma Sebepleri

Hadis nakleden bir râvîye telkinde bulunmak, o kimseyi naklettiği rivâyet konusunda yanılgıya düşürmek, birileri tarafından niçin istenmiştir? Özellikle de telkinde bulunanların bir kısmı, ilim ehli kimseler ise buna şaşırılmamak elde değildir.

Kaynaklar tetkik edildiğinde işin tabii ve beşerî sebeplerinin var olduğu görülür. Nitekim muhtelif sâiklerle hadisleri tahrif etme veya hadis uydurma niyetiyle telkine başvurulduğu gibi, telkin yoluyla râvîlerin hıfz ve zabt vasfı da denenmiştir. Buna göre tahrif niyeti ve tenkit metodu olmak üzere biri olumlu diğeri olumsuz iki sebep karşımıza çıkmaktadır. Ancak hususiyle biz bu çalışmada zabt bağlamında işin tahrif/uydurma yönü üzerinde durduğumuzu bir kere daha vurgulayalım. Aksi halde telkinin, sadece hadislerin tahrifine sebep olan bir problem gibi algılanması söz konusu olabilir.

### 1. Râvînin Hıfz ve Zabt Vasfını Deneme Düşüncesi

Bir râvînin güvenilir oluşunu belirleyen unsurlardan biri, o râvînin hıfz ve zabt gücüdür. Hıfz ve zabt konusunda râvîler arasında tabii olarak farklılıklar mevcuttu. Bu farklılıkları tespitinin yollarından biri, ilgili râvîye telkinde bulunarak onu bir nevi imtihana tabi tutmaktır. Mûsa b. Dînâr el-Mekkî'nin (ö. ?)

zabtının denenmesi, konumuzun anlaşılmasına katkıda bulunacaktır. Kûfe kadısı Hafs b. Gıyâs (ö. 195/810) ile Yahya b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813), Mûsa b. Dînâr el-Mekki'nin (ö. ?) yanına varırlar; orada Ebû Şeyh Cariye b. Heram de vardır. Hafs, Mûsa b. Dînâr'ı imtihan etmek için, "Sana Âişe bnt. Talha, Âişe'den şöyle rivâyette bulundu! Sana el-Kasım b. Muhammed, Âişe'den şöyle rivâyet etti! Sana Saîd b. Cübeyr, İbn Abbâs'tan şunları rivâyet etti, değil mi?" diyerek Musa'ya böyle işitmediği hadisleri işitmiş gibi kabul ettirir. Hatta oradaki Ebû Şeyh bundan habersiz bir şekilde hadisleri yazmaktadır. Yazmayı bitirince Hafs, Ebû Şeyh'in yazdıklarını alır, imha eder ve gerçeği açıklar.<sup>13</sup>

Zayıf râviler gibi sikaların da telkine maruz kaldığı vâkidir. Muhaddisler, hadis rivâyetinde uzman kimseleri dahi imtihan etmekten geri durmamışlardır. Hammâd b. Seleme, Sâbit el-Bünânî'yi (ö. 127/744) bu maksatla denemiştir. Hammad der ki:

"– Sâbit'in hadisini maktûb hâle getirip ona ikrar ettirmeye çalışıyordum: Enes'in hadisi için, bunu sana Abdurrahman b. Ebî Leyla nasıl tahdis etti?" deyince O:

"– Hayır, onu bana Enes tahdis etti" dedi. Abdurrahman'ın hadisi için de:

"– Bunu sana Enes nasıl tahdis etti?" dedim. O da:

"– Hayır, bunu bana Abdurrahman tahdis etti" diye cevap verdi.<sup>14</sup>

Buhârî'nin (ö. 256/869) de benzer şekilde fakat çok daha acımasızca denediği telkin olayı meşhurdur. Bağdatlılar tarafından yüz kadar hadisin sened ve metinleri birbirine karıştırılarak kendisine arz edilmiş edilmiş ancak Buhârî onların takdirini kazanacak tarzda hepsini düzeltip tashih etmiştir.<sup>15</sup>

Ne var ki bu tür ilmî amaçlı denemeler, her zaman anlayışla karşılanmıyor, deneyenler ile denenenler arasında bazen husûmete varan problemleri beraberinde getirebiliyordu. Muhammed b. Aclân'ın (ö. 148/765) Melih b. Vekî', Hafs b. Gıyas ve Yûsuf b. Halid isimli talebeleri tarafından telkine maruz kaldığını bildiren haber konumuzla alakalı ilginç bir örnektir. Şöyle ki, mezkûr şahıslar, hocaları Muhammed b. Aclân'ın bazı hadislerini kalb edip ona arz ederler. Başlangıçta böyle bir telkini fark edemeyen hoca kitabın sonuna geldiğinde durumu anlar ve gerekli düzeltmeleri yapar. Ayrıca onu yanıltıp hataya düşürmek isteyen talebelerine: "Şayet benim ayıp ve kusurlarımı ortaya çıkarmak için bunu yaptıysanız, dininizin, dünyanızın ve ilminizin hayrını görme-

<sup>13</sup> Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed ez-, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl* (nşr. Ali Muhammed el-Becâvî), yy., İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1372/1963 I, 385, 386; İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, Beyrut, 1406/1986, II, 91.

<sup>14</sup> Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Bağdâdî el-, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvi ve âdâbi's-sâmi'* (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad, 1403/1983 I, 135; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, I, 328.

<sup>15</sup> Bk. İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 48; Suyûtî, *Tedrib*, s. 193.

yesiniz” diye beddua eder.<sup>16</sup> Aynı şekilde Yahya b. Maîn, Ebû Nuaym Fadl b. Dükeyn’i (ö. 218/833) otuz kadar hadis arasına ilavelerde bulunarak denemeye kalkışmış, ancak bunu fark eden Fadl b. Dükeyn, Yahya b. Maîn’i tekmeleyerek huzurundan kovmuştur.<sup>17</sup>

## 2. Hadis Uydurma Niyeti

Hadis uydurma niyeti, râvîlere telkinde bulunmanın başlıca sebeplerinden biridir. Bir muhaddisi istismara kalkışıp gerek sözlü gerekse yazılı olarak telkinde bulunanlar, daha çok onun kâtibi, oğlu, arkadaşı, komşusu gibi yakın çevresindeki kimselerdi. Bazı kimseleri doğrudan hadis uydurmaya sevk eden âmililer, telkinde bulunanlar için de geçerliydi. İslâm düşmanlığı ve mezhep taassubu yanında ciddiyetsizlik, kıskançlık ve çekememezlik gibi beşerî zaafırlar sebebiyle telkin yoluyla hadis uydurulabilmekteydi.

Meşhur bir muhaddisi istismar ederek özellikle yazılı telkin yoluyla hadisler arasına uydurma metinler ilave edenlerden biri, Maniheist<sup>18</sup> görüşlere inanan ve bir zındık olarak tanıtılan Abdülkerîm b. Ebî’l-Avca [Arca]’dır (ö. 160/776).<sup>19</sup> Onun, muteber bir muhaddis olan üvey babası Hammâd b. Seleme’nin (ö. 167/784) kitaplarında kasıtlı olarak tahriflerde bulunduğu söylenir.<sup>20</sup> Bir zındığı bu tür faaliyetlere sevk eden amil İslâm düşmanlığından başka bir şey olmasa gerektir. Nitekim o, zındıklığı sebebiyle öldürüleceğini anladığında dört bin kadar hadis uydurduğunu iddia etmiştir.<sup>21</sup>

Din düşmanlığı yanında mezhep taassubu sebebiyle de telkine başvurulmuş bu yolla da hadisler uydurulmuştur. Başlangıçta siyâsî bir fırka olarak ortaya çıkan daha sonra itikâdî bir mezhep hâlini alan Şîa’nın, Hz. Ali hakkındaki fikirlerini teyit etmek için bazı hadisler uydurduğu malumdur.<sup>22</sup> Bu hadisler-

<sup>16</sup> Rânehürmüzî, el-Hasen b. Abdîrrahmân er-, *el-Muhaddisü’l-fâsıl beyne’r-râvî ve’l-vâtî* (nşr. Muhammed Accâc el-Hatîb), Dârü’l-fîkr, 1404/1984, s. 398, 399; Zehebî, *Mizân*, III, 645, 646.

<sup>17</sup> Hatîb, *Târih*, XII, 353, 354; Mizzî, *Tehzibü’l-Kemâl*, XXIII, 210, 211.

<sup>18</sup> Mecûsiliğin bir mezhebi görünümündeki Maniheizm’in, aydınlıkla karanlık arasındaki mutlak bir dualizim esasına dayandığı anlaşılmaktadır (bk. Ahmed Emîn, *Fecru’l-İslâm*, yy., Dârü’l-kütüb, 1975. s. 104, 105). Bu ekolün temel hedefi, insanın yaratılış öncesi mitolojik dönemde karanlık güçlerin mütecaviz atakları sonucu aydınlık ve karanlık arasında meydana gelen savaşta, karanlığın eline tutsak düşen ve hâlihazırdaki canlı cansız her varlıkta az ya da çok mevcut olan aydınlık ruhları kurtarmak ve onları bir temizleme operasyonundan sonra kendi asıl vatanları olan nur âlemine geri götürmektir. Detaylı bilgi için bk. Gündüz, Şînası, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Konya, 1998. s. 245, 246.

<sup>19</sup> Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr el-, el-Fark beyne’l-fırak (nşr. Muhammed Zâhid el-Keşerî), Mısır, 1367/1948, s. 163; Vajda, G. “İbn Abî’l-Awdjâ”, *EI*, Leiden, 1971, III, 682; M. Yaşar Kandemir, “Abdülkerîm b. Ebü’l-Avca”, *DİA*, 1988. I, 250.

<sup>20</sup> İbn Adî, *Kâmil*, II, 260; Zehebî, *Mizân*, I, 593.

<sup>21</sup> Zehebî, *Mizân*, II, 644; İbn Hacer, *Lisân*, IV, 51.

<sup>22</sup> Bk. Ebû Zehv, M. Muhammed, *el-Hadîs ve’l-muhaddisûn*, Beyrut, 1404/1984. s. 92, 93; M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler Menşei Tanıma Yolları Tenkidî*, Ankara, 1984, s. 32, vd.

den bir kısmının telkin yoluyla vaz' edildiği anlaşılmaktadır. Meselâ Hz. Ali'nin faziletine dair mevzû hadislerin Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770) gibi güvenilir bir muhaddisin kitaplarında bulunması, onun kitaplarına sağlığında ilaveler yapan Râfizî yeğeni eliyle gerçekleşmiştir.<sup>23</sup> Ma'mer'in doğrudan telkin kabul ettiğine dair bir kayıt bulamamak da, henüz hayatta iken kitaplarına yapılan böyle bir müdahale bir telkin türü (yazılı) olarak karşımıza çıkmaktadır.

Amelî mezheplerin görüşlerini teyit etmek üzere de telkine başvurulmuş, zaman zaman kendi mezhebî fikirlerini desteklemek için otorite bir muhaddisten telkin yoluyla delil istenmiştir.<sup>24</sup> Kaynaklarda, Abdurrahman b. Ebi'z-Zinâd'ın (ö. 174/790) Medine'de rivâyet ettiklerinin sahîh olduğu, Bağdat'ta rivâyet ettiklerinin ise ifsât edildiği belirtilirken, bunun sebebi olarak Bağdatlıların kendi fakîhlerinin görüşleri doğrultusunda ona telkinde buldukları kaydedilir.<sup>25</sup> Husumet ve çekememezlik gibi beşeri zaaf lar da telkin sebebi olmuştur. İbn Hibbân (ö. 354/965), Leys b. Sa'd'ın kâtibi Abdullah b. Sâlih (ö. 222/836) hakkında İbn Huzeyme'den (ö. 311/923) naklen şu bilgilere yer vermektedir:

“Bu kâtibin bir komşusu ile arasında husumet vardı. Bu komşu, Abdullah b. Sâlih adına hadis uydururdu. Abdullah'ın yazısına benzer yazıyla hadisler yazar, bunları Abdullah'ın evinde kitaplarının bulunduğu yere atardı. Abdullah b. Sâlih de bu rivâyetleri kendisinin zannederek naklederdi. Dolayısıyla onun rivâyetleri arasında bazı münker haberler mevcuttur.”<sup>26</sup>

Öte yandan işin ciddiyetinin farkında olmayan kimseler, sahip oldukları bazı imkânları belki gafletleri sebebiyle gelişi güzel istismar etmişlerdir. Nitekim bir muhaddisin oğlu olduğu hâlde, babasından hakkıyla istifade edememe nasipsizliği bir yana, onun zaafını kullanarak hadislerini telkin yoluyla tahrif etme bahtsızlığına düşen kimseler de olmuştur. İbn Adî'nin (ö. 365/975), Hasan b. Muhammed b. Bahrem (ö. ?) hakkındaki ifadeleri bu durumu teyit etmektedir:

“Biz ondan hadis yazdık, fakat ulemânın onun zayıf olduğunda ittifak ettiğini gördük. Kendisine ait olmayan münker hadisler naklederdi. Şaşı bir oğlu vardı, Bağdatlılar onun babasına telkinde bulunduğunu söylemişlerdir.”<sup>27</sup>

Ayrıca genel olarak “sadûk” diye değerlendirilen Kays b. Rebi' el-Esedî'nin (ö.165/781) yaşlandığında (ve muhtemelen aynı zamanda kaza-fetva işleriyle

<sup>23</sup> Zehebî, *Mizân*, I, 82; Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, I, 260; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, I, 11.

<sup>24</sup> İlgili örnek için bk. İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, III, 100; Hatîb, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye* (nşr. Ebû İshâk İbrahim b. Mustafa), yy., Dâru'l-Hüdâ, 1423/2003, I, 439.

<sup>25</sup> Hatîb, *Târihu Bağdâd*, Beyrut, ts., Dâru'l-kitâbi'l-arabî. X, 229; Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XVII, 99.

<sup>26</sup> İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, II, 40.

<sup>27</sup> İbn Adî, *Kâmil*, II, 343; Zehebî, *Mizân*, I, 522.

meşgul olup rivâyete yoğunlaşamaması sebebiyle)<sup>28</sup> hafızasının değiştiğini, bu zaafını kullanan oğlunun, babasının hadislerine sokuşturmada bulunduğunu, onun da bunları kendi hadisiymiş gibi naklettiğini belirten kayıtlar konumuza misal gösterilecek tenkitlerdendir.<sup>29</sup>

Buraya kadar hadislerin telkin yoluyla tahrif edilmesi meselesinin teorik boyutu ortaya konulmaya çalışıldı. Ancak râvîlere telkinde bulunmak sûretiyle uydurulan bazı rivâyet örnekleri, makalemizin son konu başlığı altında serdedilmeye çalışılacaktır.

## B. Zabt Problemi Bağlamında Râvînin Telkini Kabul sebepleri

Telkine maruz kalan râvînin telkin kabul etmesi çoğunlukla zabt ve itkânındaki bozukluktan kaynaklanır. Söz konusu bozukluk, râvînin yaşlanması, gözlerini kaybetmesi, çeşitli sebeplerle kitabına bakmaksızın hızından rivâyet etmesi veya dayandığı asıl nüshasını koruyamaması yahut aşırı gâfil ve kapılgan olması gibi tabii veya beşerî şartlar gereği ortaya çıkmıştır. Şimdi bu hususları tetkik edelim.

### 1. Râvînin Yaşlanması veya Gözlerini Kaybetmesi

Râvînin hafızasının bozulup zabt problemi yaşamasının sebeplerinden biri, yaşlılık, diğeri ise körlüktür. Öncelikle yaşlılığı ele alacak olursak, genç ve zinde bir hafızaya sahip olan hadis râvîsi, yaşlandığında tabii olarak aynı hafızayı koruyamamış, bu sebeple özellikle istismarcılar tarafından telkine maruz kalıp telkin kabul etmiştir. Atâ b. es-Sâib (ö. 136/753) bu kimselerdendir. Ömrünün sonunda hıfzı zayıflamış, telkine maruz kalmış ve telkin kabul etmiştir.<sup>30</sup> Hişâm b. Ammâr b. Nusayr (ö. 245/859) hakkındaki değerlendirmelerde; “Hadiste otorite idi”, “Benzeri görülmemiştir”, “Sadüktür” ifadeleri yanında “Yaşlandı ve telkine maruz kaldı” gibi ifadeler de mevcuttur.<sup>31</sup> Tâbiînin son tabakasından Hâlid b. Tahmân (ö.?) için şöyle denilmiştir: “Ölümünden on yıl önce ihtilât etti. Bundan önce sika idi. İhtilâttaki problemi, ona arz edilen her rivâyeti okurdu. (telkin kabul ederdi)”<sup>32</sup> Ahir ömürlerinde telkine maruz kalıp telkin kabul eden diğer bazı râvîler, Simâk b. Harb (ö. 123/741),<sup>33</sup> Ubeyd b. Hişâm (ö. ?)<sup>34</sup> ve Osman b. el-Heysen (ö. 220/835)’dir.<sup>35</sup>

<sup>28</sup> Bk. Zehebî, *Mizân*, III, 396.

<sup>29</sup> İbn Hacer, *Takrîbu't-Tezhib* (nşr. Adil Mürşid), Beyrut, 1416/1996, s. 392.

<sup>30</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tezhib*, IV, 132.

<sup>31</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXX, 248.

<sup>32</sup> Zehebî, *Mizân*, I, 632.

<sup>33</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tezhib*, II, 430.

<sup>34</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tezhib*, IV, 52; İbnü'l-Keyyâl, Ebu'l-Berekât Zeynüddin Berekât b. Ahmed, *el-Kevâkibü'n-Neyyirât fi ma'rifeti men ihtalata mine'r-ruvât* (nşr. Abdülkayyûm Abdürrabbinnebi), Dimaçk, 1981, I, 487.

Kitabına itimat ederek hadis rivâyet etme alışkanlığı olan bir râvînin gözlemini kaybetmesi de onu zabt yönünden olumsuz bir şekilde etkilemiş, bu hâliyle hadis rivâyet eden râvînin hadislerine telkin yoluyla ilavelerde bulunulmuştur. Zekerîyya b. Yahyâ es-Sâcî'nin (ö. 307/919), Yahya b. Muhammed b. Abbâd b. Hâni (ö.?) hakkındaki: "Hadislerinde münker ve hatalı rivâyetler vardır. Edindiğim bilgiye göre gözlerini kaybetmiş ve telkine maruz kalmıştır"<sup>36</sup> ifadeleri söz konusu durumu teyit etmektedir. İbn Ebî Hâtim de, babasından naklen İshak b. Muhammed b. İsmail el-Fervî'yle (ö. 226/840) ilgili benzer değerlendirmelere yer verir: "Sadûk idi fakat gözlerini kaybetti, bazen telkine maruz kalırdı, yalnız kitapları sahihtir."<sup>37</sup>

Bir râvînin yaşlılık veya körlük sebebiyle telkine maruz kalması, birbirinden bağımsız zamanlarda vuku bulabileceği gibi eş zamanlı da olabilir. Sözeğlimi, Süveyd b. Saîd (ö. 240/854) ahir ömründe gözlerini kaybetmiş ve bu sebeple ona, kendisine ait olmayan bir kısım hadisler telkin edilmiştir. Ancak âmâ olmadan önce ondan hadis dinleyen kimsenin hadisi, hasen olarak değerlendirilmiştir.<sup>38</sup>

## 2. Râvînin Kitaplarıyla İlgili Problemlere Maruz Kalması

Râvînin kitaplarıyla ilgili problemlere maruz kalması denilince onun kitaplarını tahrif edilmekten koruyamaması, kitaplarının kaybolması, başka bir nüshadan kıraatle rivâyette bulunması, hatta başka bir memlekete göç etmesi sebebiyle rivâyet kaynaklarından uzak kalması gibi hususlar anlaşılır. Giriş kısmında belirttiğimiz üzere bir râvînin/şeyhin kitabını tahriften koruması, onun zabt-ı kitap vasfıyla yakından ilgilidir. Hadis yazdıkları malzemenin/nüshanın ehil olmayanların veya kötü niyetli kimselerin eline geçmesine mani olacak hassasiyeti gösteremeyenler, zabt-ı kitap açısından mecrûh birer râvî olarak kayda geçmişlerdir. Meselâ bir kısım münekkitler, Ali b. Âsım b. Suhayb'ı (ö. 201/816) tanıtırken onun hıfzının kötü olduğunu ve kâtipleri tarafından kendi adına yazılan şeyleri ayıklayıp tashih etme dirâyetinden yoksun olduğunu söylemişlerdir.<sup>39</sup> İbnü'l-Mübârek (ö. 181/797) Hasan b. Dînâr'ı (ö.?) şöyle tenkit etmiştir: "Hasan b. Dînâr, Kaderî anlayışa sahipti. Kitaplarını insanlara vererek elinden çıkarır, sonra o kitaplardan rivâyette bulunurdu. Aynı zamanda hadisleri ezbere bilmezdi."<sup>40</sup> Hârice b. Mus'ab b. Hârice (ö.168/784)

<sup>35</sup> İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dil*, Beyrut, 1372/1953, VI, 172.

<sup>36</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VI, 173.

<sup>37</sup> İbn Ebî Hâtim sözlerini şöyle tamamlar: "Babamın ve Ebû Zür'a'nın kitaplarının kaynağı odur. Babam ve Ebû Zür'a ondan rivâyette bulunmuştur." Bk. *el-Cerh ve't-ta'dil*, II, 233.

<sup>38</sup> Hatîb, *Târih*, IX, 229.

<sup>39</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV, 217.

<sup>40</sup> Zehebi, *Mizân*, I, 489.

hakkındaki şu değerlendirme de meseleyi izah sadedinden zikredilebilir: “Zayıftır, kitaplarını Gıyâs b. İbrahim’e emanet olarak bıraktı, Gıyas onları ifsât etti.”<sup>41</sup>

Öte yandan ilim için seyahat edip hadis yazan bazı muhaddisler, yazdıkları malzemeleri kaybedince, ezberden veya başkalarının kitaplarından hadis rivâyetine kalkışmışlar, aynı zamanda özellikle de telkine maruz kalmışlar ve hadis rivâyetinde ciddi hatalara düşmüşlerdir. Abdullah b. Lehîa (ö. 174/790) bu bahtsızlığı yaşayan râvilerdendir. Ona yöneltilen tenkitlerden biri şöyledir: “Kitapları yandı. Uydurma bile olsa bir hadis getirildiğinde, onu kendi hadisiymiş gibi rivâyet ederdi.”<sup>42</sup> Muhammed b. Câbir b. Seyyâr es-Suhaymî (ö. 170/786?) de İbn Lehîa’ninkine benzer âkibet yaşamış bu sebeple hakkında şu kayıtlara yer verilmiştir: “Ömrünün sonlarına doğru kitaplarını kaybetti, hıfzı bozuldu ve telkin kabul etmeye başladı”<sup>43</sup>

Bununla birlikte bazı muhaddisler, devrin ilim tahsil geleneğine uygun olarak kendi hadislerini ihtiva eden, fakat başkasının oluşturduğu bir nüshadan rivâyette bulunurlardı. Ancak hadisi nakleden şeyh hâfiz ve mutkin değilse, rivâyet esnasında bir kısım hatalar yapabiliirdi. Sözelimi, kimi talebeler, ilgili nüshaya, şeyhe ait olmayan rivâyetler sokuştururlardı. Şeyh buna dikkat etmediğinde, tabiatıyla telkine maruz kalarak, kendisine ait olmayan hadisi kendi hadisiymiş gibi nakleder, neticede bu durum onun cerh edilmesine sebep olurdu.<sup>44</sup> Ebû Avâne el-Vâsîtî (ö. 176/792) der ki: “Ebân b. Ebî Ayyâş el-Basrî’ye (ö. 138/755) kendisinin de hadislerini ihtiva eden bir kitap getirdim. Hâlbuki kitabın son kısmında Vâsıtî bir şahsın hadisi vardı. Ancak o bütün hadisleri kendi hadisiymiş gibi bana rivâyet etti.”<sup>45</sup>

Bu başlık altındaki bir diğer önemli problem, bir muhaddisin başka bir memlekete göç etmesiyle gündeme gelmektedir. Şöyle ki, bir hadis bilgini bir memlekette, sahip olduğu kitabından naklettiği rivâyetleri sağlam bir şekilde aktarır, başka bir memlekete gittiğinde, kitabı yanında olmadığı için aynı rivâyetleri nakletmeye kalkışınca ciddi hatalara düşebilirdi. Bu tür hatalar telkin sebebiyle de olabiliirdi. Dolayısıyla bir râvinin zabtı, zamanın değişmesi yanında mekânın değişmesiyle de farklılık arz etmekteydi.<sup>46</sup> Yezid b. Harûn’la (ö. 206/821) alâkalı şu kayıtlar bize bu hususta açık bir fikir vermektedir: “Ye-

<sup>41</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, II, 49.

<sup>42</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, III, 244.

<sup>43</sup> Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, XXIV, 567; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, V, 59.

<sup>44</sup> Bk. İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, I, 77.

<sup>45</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, II, 295.

<sup>46</sup> Hatta bazen zaman ve mekân değişikliğinin tetabuk etmesi de muhtemeldi. Şöyle ki bir râvi genç yaşlarda belli bir memlekette hadis rivâyetinde kusursuz iken yaşlanınca ve aynı zamanda başka bir memlekette ikamet edince, hıfzının zayıflamasıyla telkin kabul etmekte ve kusurlu bir râvi haline gelebilmektedir.



zid'den Vâsıt'ta hadis dinleyen kimsenin rivâyeti, Bağdat'ta dinleyeninkinden daha sahihtir. Zira Vasıt'ta telkine maruz kalırdı fakat kitabına müracaat ededi (Yani Vâsıt'ta telkenden kaynaklanan hataları düzeltme imkânı vardı).<sup>47</sup> Benzer bir probleme vurgu yapan ifadelerden biri de Muhammed b. Abdirrahman b. Ebî'z-Zi'b (ö. 159/775) hakkındadır: "Hicazlıların kendisinden işittiği hadisler sahihtir. Iraklılar ise ondan çokça hadis almışlar; zaman zaman ona telkinde bulunmuşlar, o da telkin kabul etmiştir."<sup>48</sup> Ayrıca yukarıda değindiğimiz gibi, telkine maruz kalma ve telkin kabul etmede gidilen memleketteki itikâdî ve mezhebî farklılıkların da etkili olduğu ayrı bir gerçektir.<sup>49</sup>

### 3. Râvînin Gâfil Olması

Râvînin gafleti, hadis rivâyetinin gerektirdiği dikkat ve özenden uzak oluşu, rivâyetlerinde hıfz ve itkanla bağdaştırılması mümkün olmayan hallerin sıkça görülmesi demektir.<sup>50</sup> Râvî ve rivâyetler üzerinde çeşitli olumsuz tezahürleri ve sonuçları olan gaflet, aynı zamanda telkin kabul sebeplerinden biridir. Gafleti sebebiyle telkin kabul eden râvîlerden biri Yezid b. İyâz (165/781?)'dir. İbn Maîn'e:

"–Onun durumu nasıldır?" diye sorulmuş, o da şu cevabı vermiştir:

"– Onu ifsât ettiler; hadislerine sokuşturmada bulundular, o da onları rivâyet etti. İşittiğini işitmediğinden ayırt edemiyorsa ondan nasıl hadis yazılabilir?"<sup>51</sup>

Bir başka râvîyle ilgili olarak benzer bir değerlendirmeyi Ahmed b. Hanbel yapmaktadır. Ona Muhammed b. el-Cerrâh et-Tarsûsî'nin (ö. ?) Şube'den naklettiği bazı hadisler sorulduğunda:

"– Bunlar geçersiz ve mevzûdur. Onun elinde kendi adına uydurulmuş hadisler gördüm. Hadisin ne olduğundan bihaberdi" diye mukabelede bulunmuştur.<sup>52</sup>

Bir râvînin gafletten uzak kalıp, zabt vasfını koruması için daima hadis ilmiyle ve hadisleri müzakereyle meşgul olması gerekirdi. Aksi halde zabtına halel gelmesi, arızı de olsa gaflete maruz kalması, dolayısıyla telkin kabul edip bazı yanlışlara düşmesi mümkündü. Bu sebeple Alkame b. Kays (ö. 162/778) "Hadisi müzakere ediniz! Çünkü hadisin hayatı onu okuyup, tekrarlamaktır" demiştir.<sup>53</sup> Nitekim kaynaklarda, bazı muhaddislerin meslek olarak kaza ve fetva işleriyle uğraşıp, hadis müzakeresinde zafiyet göstermeleri sebebiyle zabt

<sup>47</sup> İbn Receb, Ebu'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman b. Şihâbüddîn, *Şerhu İleli't-Tirmizî* (nşr. Nurüddin İtr), yy., Dâru'l-milâh, 1398/1978, II, 606.

<sup>48</sup> İbn Receb, *Şerhu İlel*, II, 619.

<sup>49</sup> Yukarıda telkin sebeplerinden "Hadis Uydurma Düşüncesi" başlığına bakınız.

<sup>50</sup> Bk. İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 50; Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 101.

<sup>51</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, XI, 222.

<sup>52</sup> İbn Hacer, *Lisân*, V, 100.

<sup>53</sup> Hâkim, Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetü 'Ulûmî'l-hadîs*, Beyrut, 1397/1977, s. 141.

problemi yaşadıklarına, neticede telkine maruz kalıp hataya düştüklerine dikkat çekilir. Kays b. Rebî' el-Esedî (ö. 165/781),<sup>54</sup> İbn Ebî Leylâ (ö. 149/766)<sup>55</sup> ve Şerik b. Abdillâh (ö. 177/793)<sup>56</sup> gibi kadılık görevi yapmış zevât, bu durumun örnekleri olarak zikredilebilir.<sup>57</sup> Bazı muhaddisler ise hadislerini müzakerelere etmek yerine daha çok ibadetle meşgul olmuşlar, aldıkları hadisleri iyi bellememişler, telkin kabul edip rivâyette hata yapmışlardır. İbn Ebî Hâtim, Ebû Zür'a'ya; Muhammed b. Muaviye en-Neysâbüri'yi (ö. 229/843) sormuş, o şu cevabı vermiştir:

“– Sâlih bir şeyh idi, ancak telkine maruz kaldığında telkin kabul ederdi. Kendisine ne zaman ‘bu senin hadisindir’ denilse, onu tahdis ederdi.”<sup>58</sup>

Yine telkin kabul ettiği belirtilen Abdullah b. Ziyâd b. Sem'ân (ö. ?) hakkındaki Evzâi'nin şu sözleri konumuzla ilgili gerçeğe vurgu yapmaktadır: “İbn Sem'ân ilim ehli değildi, ancak namaz ehli idi.”<sup>59</sup>

Bunun yanında telkin kabul ettiği anlaşılan Rişdîn b. Sa'd'ın (ö.188/803) sâlih ve âbid bir kimse olarak kayıtlara geçmesi, hadis rivâyetindeki ehliyeti için yeterli olmamıştır. Hakkındaki değerlendirmelerden bir kısmı şöyledir:

“Ona arz edilen şeyi dikkatle tetkik etmeksizin (hadis diye) okurdu.”<sup>60</sup> “Sâlih ve âbid; fakat kötü hafızalı ve güvenilmez biriydi.”<sup>61</sup> “Dininde sâlih bir kimseydi, yalnız sâlihlerin gafleti onu kaplamıştı, neticede hadis rivâyetinde ihtilâta düşürülmüştü.”<sup>62</sup>

#### IV. Telkinin Sebep Olduğu Bazı Tahrifler ya da Uydurma Rivâyetler

Bir muhaddisi istismara kalkışıp gerek sözlü gerekse yazılı olarak telkinde bulunanlar, daha çok o muhaddisin kâtibi, oğlu, arkadaşı, komşusu gibi yakınlarıydı.<sup>63</sup> Bu tür yakınlık sebebiyle telkinin hadis uydurma yollarından biri olduğunu ifade eden İbn Hibbân (ö. 354/965) “Kötü bir oğul ya da kötü bir kâtip tarafından imtihan olanlar” başlığı altında şu bilgilere yer vermektedir:

“Bu çocuklar, bir muhaddis adına hadis uydururlar. Söz konusu muhaddis ise onlardan bir zarar geleceğini düşünmez. Onlar, uydurdıkları hadisi muhaddise okurlar ve ‘Bu senin hadisindir’ derler. O da bu hadisi rivâyet eder. Aslında muhaddis sika bir kimsedir; fakat sahih haberleriyle mevzû olanları birbirine karıştırdığı için ar-

<sup>54</sup> Zehebi, *Mizân*, III, 396.

<sup>55</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VII, 323.

<sup>56</sup> İclî, Ebu'l-Hasan, Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih, *Ma'rifetü's-sikât* (nşr. Abdülâlim Abdülâzîm el-Bestevî), Medîne, 1405/1985 I, 119.

<sup>57</sup> Ayrıca bk. Zehebi, *Mizân*, III, 396.

<sup>58</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, V, 296.

<sup>59</sup> İbn Adî, *Kâmil*, IV, 125, 126; Zehebi, *Mizân*, II, 423, 424.

<sup>60</sup> Zehebi, *Mizân*, II, 49.

<sup>61</sup> Zehebi, *Mizân*, II, 49.

<sup>62</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, II, 165; *Takrîb*, s. 149.

<sup>63</sup> Yukarıda telkin sebeplerinden “Hadis Uydurma Düşüncesi” başlığı altında bu hususa atıfta bulunup bir iki örnek zikretmiştik.

tık onun hadislerini ne delil olarak kabul etmek ne de ondan rivâyette bulunmak uygundur.”<sup>64</sup>

Benzer tenkitleri birçok münekkitten de duymaktayız. Ebû Zür’a er-Râzî (ö. 264/877), Muhammed b. Eyyüb b. Süveyd (ö.?) hakkında “Onun, babasının kitabına taze mürekkeple yazılmış uydurma hadisler sokuşturduğunu gördüm” derken,<sup>65</sup> İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) de Hâlid b. Necîh (ö.?) isimli râvînin, yakın arkadaşı İbn Ebî Meryem ile Leys b. Sa’d’ın kâtibi Ebû Sâlih’in kitaplarına, uydurduğu bazı hadisleri ilave ettiğini söylemiştir.<sup>66</sup> İbn Hacer (ö. 852/1448), Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûnus’la (ö.?) ilgili olarak, “Onun bir oğlu vardı, hadislerine ilavelerde bulunurdu” der.<sup>67</sup> Yine Abdurrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/826), yeğeni (kardeşinin veya kız kardeşinin oğlu) Ahmed b. Abdullâh (ö. ?) ile başı derde girmiştir. Bu hususta İbn Hibbân’ın tespitleri şöyledir:

“Ahmed b. Abdillâh, Abdurrezzâk’ın hadislerine ilavelerde bulunurdu. Abdurrezzâk’ın hadisleri arasındaki münker rivâyetlerde Ahmed b. Abdillâh’ın eli vardır; bunları o sokuşturmuştur.”<sup>68</sup>

İmam Mâlik (ö. 179/795) de bütün bu endişeler sebebiyle olacak ki:

“–Bazı kitaplar (yazılı rivâyetler) gösterip bu hadisleri dinlemişimdir diyen sika bir kimseden hadis alınır mı?” şeklindeki soruya şu cevabı vermiştir.

“– Hayır, böylesinden alınmaz. Çünkü geceleyn, ondan habersizce kitaplarına bazı şeylerin ilave edilmiş olmasından korkarım.”<sup>69</sup>

Diğer taraftan hadisler arasına telkin yoluyla sokuşturulmuş bazı metinlerin bulunduğunu gösteren bir kısım somut örnekler de kaynaklarda zikredilmektedir. Nitekim birçok kaynakta, Ahmed b. el-Ezher (ö. 261/874) isimli râvînin Abdurrezzâk tarikiyle Ma’mer’den Hz. Ali’nin faziletine dair naklettiği hadislerin uydurma olduğuna vurgu yapılmış, ancak bunun asıl sorumlusunun Ma’mer’in râfizî olan yeğeni olduğu belirtilmiştir.<sup>70</sup> Bu işin bizzat Ma’mer’in sağlığında yapıldığını dolayısıyla yazılı bir telkinden bahsedebileceğini yukarıda ifade etmiştik.<sup>71</sup> İlâve edilen rivâyetlerden birine göre, güya Hz. Peygamber, Hz. Ali’nin yüzüne bakmış ona şöyle demiştir: “*Sen hem dünyada hem de ahirette seyyidsin, seni seven beni sevmiş olur, beni seven Allah’ı sevmiş olur.*

<sup>64</sup> İbn Hibbân, *Mecrûhin*, I, 77; Krş. Kuzudişli, Bekir, *Hadis Rivâyetinde Aile İsnadları*, İstanbul, 2007, s. 258,

<sup>65</sup> İbn Hibbân, *Mecrûhin*, II, 300; İbn Hacer, *Lisan*, V, 87.

<sup>66</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, III, 355.

<sup>67</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, V, 348.

<sup>68</sup> İbn Hibbân, *Mecrûhin*, I, 142; Zehebî, *Mizân*, I, 109.

<sup>69</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, II, 27; Hatîb, *Kifâye*, II, 83.

<sup>70</sup> Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, I, 260; Zehebî, *Mizân*, I, 82; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, I, 11.

<sup>71</sup> Söz konusu durumu, yukarıda “Hadis Uydurma Düşüncesi” başlığı altında dile getirmiştik.

*Senin düşmanın benim düşmanımdır, benim düşmanım Allah'ın düşmanıdır. Benden sonra sana buğz edene yazıklar olsun!*<sup>72</sup>

Meşhur bir muhaddisi istismar ederek yazılı telkin yoluyla hadisler arasına eklemelerde bulunanlardan biri de çokça hadis uyduran ve aynı zamanda bir zındık olarak tanıtılan Abdülkerim b. Ebi'l-Avca [Arca] (ö. 160/776)'dır. Bu kişinin Maniheist görüşlere inandığını ve üvey babası Hammâd b. Seleme'nin (ö. 167/784) kitaplarında kasıtlı olarak tahriflerde bulunduğunu daha önce belirtmiştik.<sup>73</sup> İbn Ebi'l-Avcâ'nın müdahale ettiği söylenen rivâyetlerden biri Hammâd tarikiyle şöyle nakledilmektedir: Resûlullah (s.a.) "*Rabbi dağ tecelli edince onu paramparça etti*"<sup>74</sup> âyetini okuduktan sonra şöyle buyurmuştur: "*Allah serçe parmağının ucunu çıkardı ve başparmağına vurdu; dağ yerle bir oldu.*" Hammâd (güya bu hadisi alırken) hocası Sâbit el-Bünânî (ö. 127/744)'ye:

"– Böyle hadisleri rivâyet eder misin?" deyince Sâbit, elini Hammâd'ın göğsüne vurarak şu cevabı verir:

"– Bunu Enes söylüyor, Hz. Peygamber söylüyor da ben mi gizleyeyim?"<sup>75</sup>

Abdülkerim b. Ebi'l-Avca tarafından Hammâd'ın kitaplarına sokuşturulduğu iddia edilen bir başka rivâyete göre Hz. Peygamber: "*Rabbimi, üzerinde yeşil bir örtü olduğu halde çok güzel bir genç sûretinde gördüm*"<sup>76</sup> buyurur. Bu rivâyet, Hammâd tarikiyle ve fakat İbn Abbâs'ın (ö. 68/687) sözü olarak da

<sup>72</sup> Bk. Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, I, 259, 260; İbn Arrâk, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Kinânî, *Tenzihü's-şerîati'l-merfû'a 'ani'l-ahbârî's-şeni'ati'l-mevzû'a* (nşr. Abdülvahhâb Abdüllatif), Kahire, ts. I, 398. Ma'mer b. Râşid'e isnad edilen bu rivâyeti onun *el-Câmî*'inde tespit edemedik. Muhtemelen söz konusu rivâyet ona ait olduğu bilinen diğer yazılı malzemeler arasındadır.

<sup>73</sup> Söz konusu kayıtlara yukarıda "Hadis Uydurma Düşüncesi" başlığı altında yer verilmişti.

<sup>74</sup> A'râf (7), 143.

<sup>75</sup> Bk. İbn Adî, *Kâmil*, II, 260; İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali *Kitâbu'l-mevzû'ât* (nşr. A. Muhammed Osman, I-III), yy., Dâru'l-fikr, 1403/1983, I, 122. Ancak bu hadisi uydurma olarak addeden İbnü'l-Cevzî'yi kendisinden sonra mevzûâta dair eser veren bazı müellifler tenkit etmektedirler. Meselâ Süyûtî, yalnızca Hammâd tarafından rivâyet edildiğine dikkat çekilen mezkûr hadisi, Tirmizî (Tefsir, 7) ve Hâkim'in (*Müstedrek*, I, 77, II, 351, 630) sahih diye değerlendirdiğini, birçok müellifin de eserine aldığı belirtmekte, ayrıca Hammâd'ın sika bir imam olduğunu söylemektedir. [Bk. *el-Leâli'l-masnû'a fi'l-ahâdisi'l-mevzû'a*, I-II, Beyrut, 1403/1983, I, 25, 26. Benzer tenkitler için krş. İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerîâ*, I, 144, 145; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Fevâidü'l-mecmû'a fi'l-ehâdisi'l-mevzû'a* (nşr. Abdurrahmân b. Yahya el-Muallimî), Beyrut, ts., Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye) s. 446] Ne var ki Süyûtî'nin bahsettiği Tirmizî ve Hâkim rivâyetlerinin, İbnü'l-Cevzî'nin naklettiği rivâyetle birebir örtüşmediği; aralarında yorum ve anlamı etkileyecek kadar farklı lafız ve ilavelerin var olduğu görülmektedir. Diğer taraftan İbnü'l-Cevzî, bu hadisin senedinde infirâd eden Hammâd'a yönelik herhangi bir ithamda bulunmamakta, ilgili problemin vaktiyle onun kitaplarında bazı tahrifler yapan Abdülkerim b. Ebi'l-Avca'dan kaynaklandığını belirten İbn Adî'nin kaydettiği nakle yer vermektedir.

<sup>76</sup> İbn Adî, *Kâmil*, II, 260, 261.

şöyle nakledilir: “Muhammed, Rabbini çok güzel bir genç sûretinde gördü. Ayakları altında, inciden yapılmış bir perde vardı.”<sup>77</sup> Bütün bu örnekler yazılı metinler arasına sokuşturulmuş rivâyetler olması hasebiyle yazılı telkin olarak karşımıza çıkmaktadır. Bazen de yazılı bir hadis metni, şifâhen nakledilirken telkine maruz kalınarak yanlış aktarılabilmiştir. Meselâ A‘meş‘den (ö. 147/764) nakledildiğine göre, Kûfe‘de bir şeyh şöyle derdi:

Ali b. Ebî Tâlib‘den işittiğime göre o şöyle demişti:

“Bir kimse karısını bir mecliste üç talakla boşasa bu durum bir talak hükmündedir.” A‘meş der ki: İnsanlar o vakit bu zata gelir bu hadisi ondan dinlerlerdi. Ben de ona vardım. Kapsısını çaldım. Dışarı çıktı. Ona:

“– Bir mecliste üç talakla karısını boşayan kimseyle ilgili Ali b. Ebî Talip‘ten işittğin hadis nasıldır? Bunu Ali‘den gerçekten işittin mi? Bana kitabını çıkarır mısın?” dedim. Adam kitabını çıkardı; kitabında şöyle yazılıydı:

“Bismillahirrahmanirrahim, bu Ali b. Ebî Tâlib‘ten işittiğim metindir: Bir kimse karısını bir mecliste üç talakla boşarsa, o kadın bu kimseden bâyin talakla boş olur. Bir başkasıyla evlenip ayrılmadıkça ayrıldığı kocasına helal olmaz.”

A‘meş der ki, ben o şeyhe:

“– Yazıklar olsun sana! Bu yazılı metin senin rivâyet ettiğin gibi değildir” deyince, Şeyh:

“– Doğru olan bu metindir; ancak beni şu kimseler, bundan başkasını söylemeye zorladılar” dedi.<sup>78</sup>

Bir başka telkin örneğimiz Berâ b. Âzib‘den nakledilen raf‘u‘l-yedeyle ilgili rivâyettir. Mekke‘de Berâ hadisini “*Rasûlullah namaza başlarken (tekbir için) ellerini kaldırdı*” şeklinde Yezîd b. Ebî Ziyâd‘dan (ö. 137/754) dinleyen Süfyan b. Uyeyne aynı hadisi ondan Kûfe‘de tam aksine şöyle işitmiştir: “Hz. Peygamber her rekâtta ellerini kaldırmıyordu” Süfyan der ki: “Yezîd‘in bu ilaveyi yapmasını zannedirim ona Kûfeliler telkin etmiştir.”<sup>79</sup>

Yine genel anlamda telkin hususunda Gıyas b. İbrahim en-Nehaî‘den (ö. ?) bahsedebiliriz.<sup>80</sup> Bu kişi, Dâvûd el-Evdî (ö. ?) isimli muhaddis ile arkadaşlık

<sup>77</sup> Bk. İbn Adî, *Kâmil*, II, 260, 261. Yine Süyûtî, bu ve benzer muhtevaya sahip rivâyetler hakkında rüyada görülmüş olduğu düşünüldüğünde bir problemin kalmayacağını, diğer durumda ise hocası İbnü‘l-Hümâm‘in belirttiği üzere bir silüet şeklinde görülmüş olabileceğini ifade etmektedir (Bk. *Le‘âlî*, I, 30, 31). Muhtelif kaynaklardan yaptığı nakillerle bu hususla ilgili hadislerin aşırı derecede problemlili olduğuna vurgu yapan Abdulfettâh Ebû Gudde söz konusu duruma özellikle Hammâd‘ın kitapları üzerinde tahrif yapan üvey oğlunun (İbnu Ebi‘l-Avca) sebep olduğunu belirtmektedir. Bk. el-Herevî, Ali el-Kârî, *el-Masnû‘ fi ma‘rifeti‘l-hadîsi‘l-mevzû‘* (nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde), Kahire, 1404/1984, s. 102, vd. Dipnot, 6.

<sup>78</sup> Hatîb, *el-Kifâye*, I, 446, 447.

<sup>79</sup> İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, III, 100; Hatîb, *el-Kifâye fi ‘ilmi‘r-rivâye* (nşr. Ebû İshâk İbrahim b. Mustafa), yy., Dâru‘l-Hüdâ, 1423/2003, I, 439.

<sup>80</sup> Gıyas metruk bir râvî olarak değerlendirilmektedir. Bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve‘t-ta‘dil*, VII, 57.

kurup ona telkinde bulunmuştur. “*Mehir on dirhemden az olmaz*” sözünü, hadis diye Dâvûd el-Evdi’ye telkin edenin, Gıyas olduğu ifade edilir.<sup>81</sup>

Şu söz de muhtemelen telkin (yazılı) metoduyla hadisler arasına sokuşturulmuştur: “*Kuşları gece yuvalarında avlamayınız! Çünkü gece, onlar için güvenli kılınmıştır.*” İbn Ebî Hâtim babasına Abdurrezzâk’ın (ö. 211/826) naklettiği bu hadisin sıhhatini sormuş, o cevaben şöyle demiştir: “Bu Abdurrezzâk’ın hadisleri arasına ilave edilen bir rivâyettir; uydurma bir hadistir.”<sup>82</sup>

Telkin yoluyla hadis tahrifinin sadece metinlerde değil, senedlerde de vukû bulduğu görülür. Buna göre mevkûf bir rivâyet merfû, mürsel bir rivâyet mevsûl olarak nakledildiği gibi, râvîlerin isnaddaki yerleri de değiştirilmiştir. Nitekim Süfyan b. Vekî’in (ö. 247/861) kâtabinin Süfyan’ın hadislerinde bu tür değişiklikler yaptığı söylenir.<sup>83</sup> Mürsel bir hadisin, telkin vasıtasıyla muttasıl olarak nakledildiğini göstermesi bakımından şu örneği zikredebiliriz. İbn Ebî Hâtim der ki:

“Babama Hişâm b. Ammâr’ın Hâtim b. İsmâîl’den onun da Abdurrahmân b. Atâ vasıtasıyla Abdûlmelik b. Câbir’den naklettiği şu haberi sordum: Rasûlullah’a soruldu ki:

“Hz. Musa, Hz. Şuayb ile yaptığı anlaşmada iki süreden hangisini tamamladı?” Hz. Peygamber de:

“– O, her ikisini tamamladı” buyurdu.<sup>84</sup>

İbn Ebî Hatim devamla der ki, babam bu hadisle ilgili olarak bana şunları söyledi:

“Ben önceleri bu hadisi Hişâm b. Ammâr’ın (ö. 245/859) Hâtim’den böyle mürsel olarak naklettiğini asıl nüshasında gördüm. Ancak, sonra ona ahir ömründe Câbir’den naklen (mevsûl olarak) rivâyet etmesi için telkinde bulundular ve o da bunu kabul etti. Çünkü artık gâfil ve kapılğan hâle gelmişti.”<sup>85</sup>

Netice itibarıyla, erken dönemlerde çeşitli maksatlarla hadis metinlerinde ve zaman zaman senedlerde telkin yoluyla bir kısım tahriflerde bulunulmuş; ancak bu tür problemler, cerh ve ta’dîl ulemâsının dikkatinden kaçmamış, hem teorik olarak hem de müşahhas örneklerle mesele irdelenmiş, bu hususta

<sup>81</sup> Bk. Dârekutnî, Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed, Sünenü’l-Dârekutnî (nşr. Seyyid Haşim Yemânî), Medine, 1386/1966, III, 246.

<sup>82</sup> İbn Ebî Hâtim, *İlelü’l-hadis*, Beyrut, 1405/1985, II, 48. Abdurrezzâk’ın Musannef’inde böyle bir hadis tespit edemedik. Başka eserlerde de aşırı zayıf olduğuna dikkat çekilen bu hadis yine Abdurrezzâk’a nisbet edilmiş değildir. Bk. Taberânî, Ebu’l-Kâsim Süleyman b. Ahmed, *el-Mu’cemu’l-kebir* (nşr. Hamdi Abdulmecid es-Silefi), Kahire, 1404/1984-1406/1986, III, 131; Heysemî, Nürüddin Ali b. Ebî Bekr, *Mecme’u’z-zevâid ve menbe’u’l-fevâid*, Beyrut, 1408/1998, IV, 30.

<sup>83</sup> Zehebî, *Mizân*, II, 173.

<sup>84</sup> Bu rivâyet, Kasas süresinin 28. ve 29. âyetlerine telmihte bulunmaktadır.

<sup>85</sup> İbn Ebî Hâtim, *İlel*, II, 82.

tespitler yapılarak belirli ilkeler konulmuş ve gerekli tedbirler alınmıştır. Konuyla ilgili detaylı çalışma yapacak araştırmacılar için kaynaklarımızda yeterince malzeme mevcuttur.

## Sonuç

Telkin, bir râviye/muhaddise, kendisine ait olmayan hadisi, bizatihi kendisininmiş hissi vererek ona ait olduğuna inandırma gayretidir. Telkin genel anlamda sözlü bir faaliyet olarak algılansa da yazılı olarak da vukû bulur. Yani bir muhaddise “Bu senin hadisindir”, “Bunu sen rivâyet ettin” gibi sözler söylemekle yahut onun kitaplarına bazı ilaveler yapmak sûretiyle telkinde bulunulmuştur. Durum böyle olunca sözlü telkin, zabt-ı sadr (ezber), yazılı telkin ise zabt-ı kitap (yazı) üzerinde gerçekleşir. Diğer taraftan telkine maruz kalan kişi, sonuçta ya karşı çıkıp telkini kabul etmemekte veya farkına varmaksızın “evet” deyip onaylamaktadır.

Bu faaliyet, hicri ikinci asrın başları itibariyle, ilk dönem hadis rivâyet tarihi sürecinde râvilerin rivâyetlerini ne derece zabt ettiklerini deneme metodu olma yanında bir kısım muhaddislerin rivâyetlerini tahrif etme aracı olarak da tezahür etmiştir. Zira dini tahrif etme düşüncesi veya samimiyetsizlik, birilerini telkine sevk ettiği gibi, bazı itikâdî ve mezhebî fırkalar da kendi fikirlerini teyit etme niyetiyle telkine başvurmuş, böylece hadislerden delil bulma yoluna gitmişlerdir.

Telkin, tâbiîn dönemiyle birlikte hususen Irak bölgesinde yoğunluk kazanmıştır. Hadis vaz'ının, mezhebî ve siyâsî fırkaların, daha çok Irak bölgesinde neşv-ü nemâ bulmasının bunda önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Bir muhaddise telkine bulunanların, genellikle o muhaddisin kâtibi, oğlu, arkadaşı, komşusu gibi yakın çevresinden meydana gelmiş olması da muhaddis üzerinde inandırıcı etki ve pratiklik sağlaması açısından dikkat çekicidir.

Telkine maruz kalan râvinin telkin kabul etmesi ise çoğunlukla bilinçli değildir; zabt veya itkânındaki bozulmadan kaynaklanır. Bu bozulma râvinin yaşlanması/bunaması, gözlerini kaybetmesi, çeşitli sebeplerle “asl” denilen kitabına müracaat etmeksizin hıfzından rivâyet etmesi veya söz konusu kitabını koruyamaması yahut aşırı gâfil ve kapılğan olması gibi tabii ve beşeri şartlar sonucu ortaya çıkmıştır. Ancak telkin ve sebep olduğu olumsuz gelişmeler cerh ve ta'dil ulemâsının yakından ilgilendiği bir alan olmuş ve daima bir problem olarak meselenin üzerine gidilmiştir. Kaynaklarda yer alan “Şu râvi telkine maruz kaldı, telkin kabul etti” veya “Asla telkin kabul etmezdi” yahut “Telkinde bulunan şu kimse sebebiyle şu muhaddisin şu rivâyetleri batıldır” şeklindeki tespit ve değerlendirmeler, -teorik veya pratik olarak- konuyla ilgili problemlerin tespit ve çözümüne yönelik kayıtlardır.

Öte yandan cerh ve ta'dil âlimleri arasında, telkin kabul eden râvilerin rivâyetleri tartışılmış ve bunlar külliyyen reddedilmek yerine “telkinden önce ve

sonra” diye kategorize edilmiştir. Ayrıca bazı münekkitlerin telkinde bulunmaya veya telkin kabul etmeye yönelik yaklaşımlarının da farklılık arz ettiği görülür. Ne var ki, bu ve benzeri meseleleri detaylı bir şekilde bir makale çerçevesinde ele almak mümkün değildir. Dolayısıyla biz makalemizin, kendi konu bütünlüğü içerisindeki gerçeklere vurgu yapması yanında telkinle ilgili akla gelebilecek hususları inceleyecek müstakil çalışmalar için bir mukaddime olmasını umuyoruz.

#### “Hadis Rivâyetinde Telkin-Zabt İlişkisi ve Telkin Yoluyla Yapılan Tahrifler”

**Özet:** Hadis usûlü ıstılahında telkin, bir râviye/muhaddise, kendisine ait olmayan hadisi, kendisininmiş hissi vererek ona ait olduğuna inandırma gayretidir. Bu faaliyet, hicrî ikinci asrın başları itibarıyla ilk dönem hadis rivâyet geleneği sürecinde râvilerin, rivâyetlerini ne derece zabt ettiklerini deneme metodu olma yanında bir kısım muhaddislerin rivâyetlerini tahrif etme aracı olarak da tezahür etmiştir. Özellikle bazı itikâdî ve mezhebî fırkaların, kendi fikirlerini teyit etme niyetiyle telkine başvurup hadislerden delil bulma yoluna gitmeleri tahrif sebeplerinden biridir. Telkin, tâbiîn dönemiyle birlikte daha ziyade Irak bölgesinde yoğunluk kazanmıştır. Nitekim siyâsî ve mezhebî sâiklerle hadis uydurmacılığı da Irak’ta zuhur etmiştir. Telkin, râvinin zabt durumuna göre şifâhen ya da yazılı yapılmıştır. Makalemiz bütün bu hususların altını çizmekle birlikte telkin-zabt ilişkisi bağlamında telkinde bulunma, telkin kabul sebepleri ve telkinden kaynaklanan hadislerdeki tahrif problemini incelemekte, söz konusu problemi ciddiye alıp gündeme taşıyan cerh ve ta’dil ulemasının tespit ve değerlendirmelerine yer vermektedir.

**Atıf:** Mustafa ÖZTÜRK, “Hadis Rivâyetinde Telkin-Zabt İlişkisi ve Telkin Yoluyla Yapılan Tahrifler”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IX/1, 2011, ss. 7-24.

**Anahtar kelimeler:** Telkin, zabt, tahrif, uydurma hadis, cerh ve ta’dil, itikâdî fırkalar.



# Hadisin Senediyle Nakledilmesi İlmî Sorumluluğu Ortadan Kaldırır mı?

Halil İbrahim KUTLAY, Yard. Doç. Dr. \*

“Does the Scientific Responsibility  
Disappear by Giving the Referential  
Sources of the Hadīth?”

**Abstract:** In the article; the scientific value of the following traditional rule which is common among the hadīth scholars “He who cites the hadīth with its isnād, transfers the scientific responsibility to you/مَنْ أَسْنَدَ لَكَ فَقَدْ أَحَالَكَ” is questioned and it is emphasized that aforementioned rule is acceptable when the reliability of the narrators in the chain of transmission (isnād) is well known. However, in later periods when the science of the transmitters of the hadīth is rather weak, it is of great essentiality to indicate the degree of the hadīth clearly and it is not enough to convey the isnād solely. Furthermore, whatever period it is, it is laid stress upon the danger and the responsibility of settling with the isnād without mentioning the degree in “very weak” and “mawdhū (fabricated)” ahādīth and “Isrāīliyyāt” which are clearly contradictory to the Qor’ān and Sahīh Sunnah. It is expressed in the article that in our day as well the scientific responsibility does not disappear by giving the referential sources of the hadīth, and it is important to use clear and explicit statements about the degree of the hadīth.

**Citation:** Halil İbrahim KUTLAY, “Hadisin Senediyle Nakledilmesi İlmî Sorumluluğu Ortadan Kaldırır mı?” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IX/1, 2011, pp. 25-46.

**Key word:** Isnād, riwāyah, naqd al-hadīth, ilm al-rijāl.

## I. Giriş

Hadisleri güvenilir bir yolla nakletme, ilmî emanete riayet etme ve hadislere yalan karışmasını engelleme amacıyla ilk dönem hadis âlimleri, hadisleri aldıkları üstatlarından itibaren hadisin ilk kaynağı Hz. Peygamber’e (s.a.v.) ulaşıncaya kadar ‘sened’ adı verilen bir nakil zinciri ile rivâyette bulunmuşlar; bu nakil zincirinin kesintisiz olmasına ve bu zincirde yer alan râvîlerin güvenilirliğine büyük önem vermişlerdir.

\* Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı  
Öğretim Üyesi halilkutlay@hotmail.com

Hadislerin nesilden nesle güvenilir râviler kanalıyla senedleriyle nakledilmesi anlamındaki 'isnad sistemi', ehliyetsiz ve liyakatsiz kimselerin hadis rivâyet etmesini ve hadislere yalan haberler karışmasını büyük ölçüde önlemiştir. Ehl-i Sünnet dışı fırkaların faaliyetlerine karşı koymada isnad büyük rol oynamış, bâtil yorumları desteklemek için rivâyet edilen birçok hadis, isnadlarında "çok zayıf" ve "yalancı" râvilerin bulunması sebebiyle "mevzû hadis"<sup>1</sup> olarak kabul edilmiştir.

Hadisin güvenilir râvînin güvenilir râvîden Allah Resûlü'ne (s. a. v. ) kadar kesintisiz olarak senediyle nakletme uygulaması (isnad),<sup>2</sup> İslâm ümmetine has bir uygulamadır. Hadis naklindeki titizlik ve hassasiyet, önceki ümmetlerdeki rivâyet nakillerinde görülmemiştir.<sup>3</sup> Nakledilen her haberin nesilden nesle güvenilir râviler kanalıyla nakledilmesi, nakledilen habere verilen önem ve değerın açık ifadesi, ilmî emanete riayet anlayışının ve rivâyetlerde seçici davranmanın gereğidir. Hadisleri nakletmedeki hassasiyet, Allah Resûlü'nün mirası olan sünnet-i seniyyeyi koruma gayretinin eseridir.

Haberin doğruluğunun tespiti, haber metninden önce bu haberi nakledenlerin güvenilirliğinin değerlendirilmesiyle mümkündür. Bu da ilk kaynağa varıncaya kadar arada geçen bütün vasıtaların derinliğine incelenmesiyle temin edilebilir. Bu yolla yalancıların, iftiracıların, ehliyetsiz ve liyakatsiz kişilerin temel İslâm kaynaklarıyla oynamalarına engel olunacaktır. Bu bağlamda isnadın önemi ve rolüne temas eden hadis âlimleri, Allah Resûlü'nün hadislerinin sâfiyeti ve berraklığının bu metotla korunduğunu ifade etmişlerdir. Süfyân es-Sevrî (v. 161/778) bu konuda: "İsnad mü'minin

<sup>1</sup> "Mevzû Hadis" Hz. Peygamber'e (s. a. v. ) nisbet edilen asılsız, uydurma, yalan sözdür. (Osmân b. Abdurrahmân İbnü's-Salâh eş-Şehrezürî, *Ulûmu'l-Hadis*, thk. Nuruddîn İtr, III. bsk. , Beyrut: Dâru'l-Fikr 1418/1998; Süyûtî, Celalüddîn Ahmed b. Ebû Bekr, *Tedribü'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Bedî' es-Seyyid el-Lahhâm, I. baskı, Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib 1426/2005).

<sup>2</sup> Raşid Küçük, "İsnad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 2001, XXIII, 154-159.

<sup>3</sup> İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Sa'îd el-Endelüsî, *el-Fisal fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, I. bsk. , Kahire: Matbaatü'l-Edebiyye 1317/1900, II, 81; İbn Kesîr, İsmâil b. 'Umer, *el-Bâ'isü'l-hasîs Şerhu İhtisari Ulûmi'l-hadis*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, I. baskı, Riyad: Mektebetü'l-Maârif 1417/1996, s. 178; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, II, 49; Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, I. bsk. , Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1403/1983, III, 3; Kastallânî, Ahmed b. Muhammed, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minahî'l-Muhammediyye*, thk. Sâlih Ahmed eş-Şâmî, I. bsk. , Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî 1412/1991, II,723; Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhây b. Muhammed, *el-Ecvibetü'l-fâdila*, thk. . Abdülfettâh Ebû Gudde, II. bsk. , Kahire 1404/1984, s. 26; Osman Güner, "Haberin Kaynağına Ulaşmada İsnadın Rolü", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun, 1999, sayı 11, s. 56

silahıdır. Yanında silahı olmayan, ne ile nasıl çarpışacak?”<sup>4</sup> derken; Abdullah b. Mübârek (v. 181/797) ise: “İsnad dindedir. İsnad olmasaydı, herkes din adına dilediğini söylerdi,”<sup>5</sup> demiştir. Öte yandan senediyle nakledilmeyen hadisler, İslâm tarihi boyunca ilim erbabı arasında kabul görmemiş, senedsiz hadis nakleden kimseler şiddetli uyarılar ve tenkitlerle karşılaşmışlardır. İbn Şihab ez-Zühri (v. 124/741); bir hadisi naklederken senedini zikretmeyen İbn Ebî Ferve’yi (v. 136/753),

“Ne oluyor? Allah seni kahretsin! Allah’a karşı ne kadar da cür’etkârsın! Hadisin senedini nakletmiyorsun. Bize ipi kulpu olmayan hadisleri naklediyorsun!”<sup>6</sup>

şeklinde sert ifadelerle eleştirmiş; Sem’ânî (v. 562/1166) ise hadislerin sahih senedlerle güvenilir kişilerin rivâyetiyle nakledilmesi gerektiğini ifade etmiştir:

“Allah Resûlü’nün mübârek sözleri mutlaka nakledilmelidir. Bunların sıhhati, ancak sahih isnadla anlaşılabilir. İsnadda sıhhat ise güvenilir kişinin güvenilir kişiden rivâyetiyle bilinebilir,”<sup>7</sup>

İsnad, nakle dayalı bilgilerin ilmî ciddiyetle kontrol edilebilmesi ve bunun sonucu olarak kabul edilip edilmemesi imkânını veren önemli bir vesiledir. İsnadın sağlıklı olması, haberin doğruluğunun tespiti açısından dikkate alınan ilmî bir ölçüdür.

## II. Hadisin Derece Belirtilmeksizin Sadece Senediyle Nakledilmesi Geleneği

İlk dönem muhaddisleri isnada büyük önem atfetmişler, hadislerin isnadında geçen râvîleri her açıdan ayrı ayrı incelemeye büyük özen göstermişler, hadisi ilk kaynağından en doğru şekilde alabilmek için uzun ve yorucu ilmî yolculuklara katlanmışlardır.

Hadislerin senedleriyle nakledildiği erken dönemde muhaddisler, senede geçen râvîleri güvenilir olup olmama açısından değerlendirmişler, telif ettikleri hadis kitaplarına aldıkları hadisleri genellikle sadece senedleri ve metinleriyle zikretmekle yetinerek, râvîleri mümkün olduğu kadar yakından tanıdıkları için, hadislerin kabul ve red açısından derecelerini ifade etmeye gerek

<sup>4</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdadî, *Şerafû ashâbi'l-hadîs*, thk. Muhammed Said Hatiboğlu, Ankara: Ankara Üniversitesi Matbaası 1971, s. 42; Sem’ânî, Ebû Sa’îd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr, *Edebü'l-implâ ve'l-istimplâ*, Beyrut 1401/1981, s. 4; Süyûtî, *Tedrib*: 2/50; Abdülfettâh Ebû Gudde, *el-İsnâdü mine'd-dîn*, I. baskı, Beyrut: Dâru'l-Kalem 1412/1992, s. 19.

<sup>5</sup> Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Cami'ü's-sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, İstanbul: Çağrı Yayınları 1401/1981, Mukaddime 7; Hatîb, *Şeref*, s. 42; Süyûtî, *Tedrib*: II, 50; Ebû Gudde, *el-İsnâd*, s. 17.

<sup>6</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nîysâbüri, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*, Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye 1356/1939, s. 6; Ebû Gudde, *el-İsnâd*, s. 19.

<sup>7</sup> Sem’ânî: *Edebü'l-implâ*, s. 4; Ebû Gudde, *el-İsnâd*, s. 19.

görmemişlerdir. Erken dönem hadis kaynaklarında hadislerin sadece senedleriyle nakledilmesi geleneği hâkim olmuş, sened ve metin hakkında hüküm verilmemiş, ancak hadis senedinde yer alan râvîlerin güvenilirlik dereceleri hakkında müstakil “cerh ve ta’dil” eserleri telif edilmiştir.

Sadece sahîh ve makbûl hadisleri derleme amacıyla telif edilen Buhârî ve Müslim’in *el-Câmi’u’s-sahîh* adlı eserleri gibi temel hadis kaynaklarında bu durum her ne kadar bir problem olarak görülme de, sonraki dönemlerde râvîlerinin güvenilirlik açısından zâfiyetini bile bile zayıf, çok zayıf hatta mevzû hadisleri senedleriyle nakleden fakat dereceleri hakkında “sükût” eden hadis âlimleri olmuştur. Bu çeşit gayr-i makbûl hadislerin zâfiyet derecelerini bilerek bu hadisleri kitaplarına alan âlimler arasında ricâl ilmi konusunda söz sahibi otoriteler de bulunmaktadır. Erken dönem muhaddislerinin bu uygulamalarının sebebi olarak “Hadisi senediyle nakleden kişi, ilmî sorumluluğu sana havale etmiş olur/من أسند لك فقد أحالك” şeklindeki bir kuraldan söz edilmiştir.

İlk defa kim tarafından dile getirildiğini ve kullanıldığını tespit edemediğimiz bu kuralın, araştırmalarımız sonunda en eski kaynak olarak İbn Abdilberr’in (v. 463/1071) *et-Temhîd*’inde yer aldığını tespit etmiş bulunuyoruz.<sup>8</sup> İbn Abdilberr, mürsel hadis ile müsned hadis arasında yaptığı karşılaştırmada; güvenilir râvîlerin naklettiği “mürsel” hadislerin; “müsned” hadislerden daha evlâ olduğunu ifade eden bazı Malikîler tarafından bu kuralın kullanıldığını ifade etmektedir. Daha sonra Alâî (v. 761/1359) *Câmi’u’t-tahsîl*, Süyûtî (v. 902/1496) *Tedrib*, Sehâvî (v. 902/1496) *Şerhu’t-Takrîb* ve *Fethu’l-muğîs*’de, Aliyyü’l-Kârî (v. 1014/1605) *Şerhu Şerhi Nuhbe* kitabında “Mürsel” konusunda mürsel hadis ile müsned hadisi karşılaştırırken; “bazıları şöyle demiştir,” ifadesiyle bu kuralı nakletmişlerdir.<sup>9</sup> Sonraları bu ifade, hadis âlimleri arasında bilinen, sık sık tekrarlanan ve yaygın olarak

<sup>8</sup> İbn Abdilberr, Ebû ‘Umer Yûsuf b. Abdillâh el-Kurtubî, *et-Temhîd li-mâ fi’l-Muvatta minel-me‘âni ve’l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî ve Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî, I. bsk. , 1387/1967,II, 3; İbn Abdilberr’in ifadesi aynen şu şekildedir:

"قالت طائفة من أصحابنا: "مراسيل الثقات أولى من المسندات، واعتلوا بأن من أسند لك فقد أحالك على البحث عن سواه لك."

<sup>9</sup> Salahuddîn Ebû Sa‘îd Halîd b. Keykeldî el-Alâî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî, *Cami’u’t-tahsîl fi ahkâmi’l-merâsîl*, thk. Hamdi Abdülmecîd es-Silefi, Beyrut 1406/1986, s. 10; Süyûtî, *Tedrib*: 1/218; Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân es-Sehâvî, *Şerhu’t-Takrîb ve’t-teysîr*, thk. Ali b. Ahmed el-Kindî el-Merâr, I. bsk. , Abudabi: Müessesetü Beynûne lin-Neşr 1428/2007, s. 106, *Fethu’l-muğîs*: I, 140; Aliyyü’l-Kârî, Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî el-Mekki el-Hanefî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, thk. Muhammed Nizâr Temîm ve Heysem Nizâr Temîm, Beyrut: Dâru’l-Erkam 1416/1995, s. 406.

kullanılan bir 'kaide' hâline gelmiştir.<sup>10</sup>

Hadis ilimlerinde en önemli konu, hadisler hakkında hüküm verilmesi bir başka ifadeyle kabul ve red açısından hadis derecelerinin belirtilmesidir. Hadisleri senedleriyle nakleden bazı muhaddisler, bu hadislerin kabul ve red açısından derecelerini ayrıntılı bir şekilde bildirirken, bazıları ise hadis hakkında hüküm vermede yardımcı olması amacıyla hadisleri sadece senedleriyle zikretmeyi yeterli görmüşlerdir. Bir başka ifade ile hadislerin derecelerinin belirtilmesi konusu, bütün muhaddislerce önem verilen bir mesele kabul edilmiş; ancak bu konuda beyân ve sükût metodu şeklinde iki ayrı uygulamaya gidilmiştir.

(a) Beyân metodu, hadislerin derecelerinin açık ve net ifadelerle belirtilmesi uygulamasıdır. Sahîh hadislerin *shâh* kitaplarında, mevzû hadislerin *mevzûât* kitaplarında müstakil olarak derlenmesi, ya da Tirmizî'nin (v. 279/892) *Sünen*'inde görüldüğü üzere; hadisin senedi ve metniyle birlikte nakledilmesinin ardından kabul veya red açısından derecesinin belirtilmesi şeklindeki bu uygulama, ilim ehlinde beklenen ve takdirle karşılanan bir uygulamadır.

(b) Sükût metodu ise, çalışmamızın da konusunu teşkil eden, bir hadisi senediyle zikretmenin o hadisin derecesini açıkça belirtmeye gerek bırakmayacağı düşüncesiyle; hadislerin derecelerine hiç temas edilmemesi, sadece senedlerinin belirtilmesi ile yetinilmesi şeklindeki uygulamadır.

Meselâ meşhur tarihçi, muhaddis, fakîh ve müfessir İbn Cerîr et-Taberî (v. 310/923), hadis ilimleri hakkında mütehasıs olduğu halde *Tefsîr* ve *Târih*'inde bu ikinci metodu benimsemiştir. Ezher Üniversitesi hadis ve tefsir hocalarından Muhammed Hüseyin ez-Zehabî (v. 1397/1977), Taberî'nin *Tefsîr*'deki rivâyetleri hakkında şu değerlendirmelerde bulunur:

"Taberî, her ne kadar *Tefsîr*'inde rivâyetleri senedleriyle zikretmeyi ilke olarak benimsemişse de isnadların **sahîh** veya **zaif** olduğunu genellikle belirtmemektedir. Çünkü Taberî, hadis usûlünde nakledilen; "Hadisi sana senediyle nakleden kişi; sened ricâlini, onların cerh ve ta'dil durumlarını sana havale eder," şeklindeki kaideye göre bu uygulamasıyla sorumluluktan kurtulduğu görüşünü benimsiyordu."<sup>11</sup>

Zürkanî de (v. 1367/1948), Taberî tefsirinden söz ederken müellifin bu konuda "mazûr" olduğunu şöyle ifade etmektedir:

<sup>10</sup> İyâde b. Eyyûb Kübeysi, "Tefsiru'l-Hâzin ve'l-İsrâiliyyât", *Havliyyetü'l-Câmi'atil-İslâmiyye*, Pakistan İslâmâbad İslâm Üniversitesi, 1414/1994, II/2, s. 37-70. <http://www.tafsir.net/vb/showthread.php?t=2987> (erişim tarihi: 01. 05. 2011) s. 37; Münkız b. Mahmûd Sekkâr, *Tenzihü'l-Kur'âni'l-Kerîm an deâvi'l-bubtulîn*, <http://www.saaid.net/book/open.php?cat=88&book=5737> (erişim tarihi: 01. 05. 2011), s. 14

<sup>11</sup> Muhammed es-Seyyid Hüseyin ez-Zehabî, *el-İsrâiliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadîs*, IV. bsk, Kahire: Mektebetü Vehbe 1411/1990, 1/212.

“Taberî, hadisleri sahîh olmayan isnadlarla zikretmekte, sonra da sahîh olmadığına dikkat çekmemektedir. Bu konudaki mazereti, onun zamanında seneddeki râvîlerin durumlarını bilen insanların çokluğudur.”<sup>12</sup>

Gerçekten Taberî'nin yaşadığı hicrî dördüncü asır, hadis âlimlerinin râvîler hakkında derin bilgiye sahip oldukları, râvîleri bütün yönleriyle tanıma amaçlı eserlerin de yaygın olarak telif edildiği asırdı. Bu asırda ilim ehli arasındaki yaygın kanaat, hadisi senediyle nakletmenin onun durumunu anlatmada yeterli olacağı kanaati idi.

Hadis ricâli arasında zayıf veya çok zayıf râvîlerin yanında; günlük hayatta ya da hadis rivâyetinde yalancılıkla suçlanan dolayısıyla rivâyet ettikleri hadisleri reddedilen bazı râvîler bulunmaktadır. Bu râvîlerin naklettikleri bazı hadisler, *Târihu't-Taberî*, *Târihu Bağdâd*, *Hilyetü'l-evliyâ* gibi bazı kaynaklarda dereceleri belirtilmeksizin ancak senedleriyle yer almaktadır.

Güvenilir bir muhaddisin kitaplarında yer alan bütün hadislerin sahîh veya makbul olduğu, ya da kitaplarında yer alan hadislerin müellif tarafından sahîh kabul edildiği için zikredildiği düşünülmemelidir. Nitekim merhum Abdülfettâh Ebû Gudde (v. 1417/1996); ilim, imâmet, emânet ve diyânetine güvenilen Taberî'nin *Tefsîr*'inde, *Târih*'inde ya da hadislerle ilgili bir eserinde senediyle bir hadisi nakletmesinin; bu hadisi kesin olarak sabit gördüğü ya da onun nezdinde bu hadisin sahîh olduğu anlamına gelmeyeceği görüşündedir.<sup>13</sup> Bizzat Taberî de *Târih*'inde zikrettiği hadisleri makbul deliller olarak zikretmediğini açıkça ifade etmekte ve bu durumu *Târih* kitabının mukaddimesinde şöyle açıklamaktadır:

“Biz bu kitabımızda yer alan hadisleri zikrederken bu hadislerle ihticâc (delil olarak kabul etme) amacı taşımıyoruz.”<sup>14</sup>

Birçok kaynakta yer alan zayıf hadisler, müellifleri tarafından sadece tarihî bir birikimin zayi edilmemesi, ilmî mirasın bir emanet olarak korunması adına bu kitaplarda yer almıştır. Bu anlayışa göre; her yanlış çizilseydi, belki de birçok doğruların üzeri de fark edilmeden çizilmiş olabilirdi. Yanlış olan ya da yanlış olduğu zannedilen rivâyetler ilk kalemde çizilmemeli, bu rivâyetler titiz bir incelemeye tabi tutulmak üzere râvîleriyle birlikte aynen nakledilmelidir.

İbn Cerîr et-Taberî, kitabına aldığı zayıf veya merdûd rivâyetlerin kitabında yer almasının sebebinin “ilmî emanete riâyet” olarak açıklamakta ve bu rivâyetleri kitabına alırken sahîh olarak kabul ettiği için almadığını açıkça belirtmektedir:

<sup>12</sup> Muhammed Abdül'azîm ez-Zürkanî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed İsâ el-Ma'saravî, I. bsk, Beyrut: Dâru's-Selâm 1424/2003, s. 400.

<sup>13</sup> Ebû Gudde, *el-İsnâd*, s. 96-97; Leknevî, *el-Ecvibe*, s. 93 (dipnot).

<sup>14</sup> Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-, *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*, Dâru'l-Maarif 1387/1967, I,4.

“Bu kitabımda yer alan hiçbir açıdan sıhhati bilinmeyen, okuyucusunun yadırgayacağı ya da dinleyicisinin kulağını tırmalayacak birtakım haberler bizim tarafımızdan nakledilmiş değildir. Bunlar nakledenler tarafından bize iletilmiş haberlerdir. Biz sadece bize edâ edildiği şekliyle edâ ettik.”<sup>15</sup>

Muhıbbüddîn el-Hatîb (v. 1391/1969) ise *el-Ezher* dergisinde yayınlanan bir makalesinde ilk dönem âlimlerinin kitaplarına aldıkları zayıf hadisleri “delilleri toplama” amacıyla aldıklarını, Taberî'nin *Târîh* ve *Tefsîr*'indeki uygulamasını da buna örnek olarak vermektedir:

“Taberî ve onun tabakasındaki güvenilir muhakkik âlimler, zayıf haberleri îrâd etme konusunda hâkimler gibidirler. Hâkimler, bir davayı araştırmak istediklerinde bazı delillerin çürük veya zayıf olduğunu bilmelerine rağmen o dava ile ilgili ellerine ulaşan bütün delil ve şahitleri toplarlar. Zira hâkim, her delili durumuna göre değerlendirecektir. Taberî gibi selef âlimlerimiz arasında yer alan büyük muhaddisler, göz ardı ettikleri takdirde bazı açılardan da olsa ilmî önemli bir noktayı kaybetme endişesiyle nakleden kişinin zayıf olduğunu bildikleri halde rivâyet ettiği herhangi bir haberi göz ardı etmezlerdi. Ancak haberi nakleden râvilerin güvenilir veya zayıf olması noktasında haberin kuvvetli olup olmadığını okuyucunun bilmesi için her haberi râvisine nisbet ederek naklederlerdi.”<sup>16</sup>

Hadis ilimleri konusunda derin bilgisi olan, bu konuda birçok eser telif eden seçkin muhaddislerden biri olan ve eserlerinde mevzû hadis nakletmeme konusunda titiz davranan el-Hatîb el-Bağdâdî (v. 463/1071), bu konuda şöyle demiştir:

“Muhaddis, mevzû haberlerden, bâtil, asılsız hadislerden hiçbir şey rivâyet etmemelidir. Bunu yapan kimse apaçık bir günahla döner ve yalancılar içerisine girer.”<sup>17</sup>

Ancak el-Hatîb el-Bağdâdî, mevzû hadisler hakkında gösterdiği bu hassasiyeti “zayıf” veya “çok zayıf” hadisleri nakletmeme konusunda gösterememiştir. Bunun da sebeplerinden biri, hadis âlimleri arasındaki; “*Bir hadisi sana senediyle nakleden kişi, ilmî sorumluluğu sana havale etmiş olur*” şeklindeki o meşhur kuraldır. el-Hatîb el-Bağdâdî'nin, eserlerinde senediyle zikrettiği hadisler arasında “zayıf” ve “çok zayıf” hadislerin yer alması, bile bile bunların derecelerini bildirmemesi konusunda çağdaş hadis münekkidlerinden Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî (v. 1420/1999) makul ve makbul tespitler yapmaktadır. Elbânî, tahkikini yaptığı el-Bağdâdî'nin *Iktidâ'u'l-İlmî'l-amel* adlı eserinin mukaddimesinde bu konuya şu ifadesiyle dikkat çekmektedir:

“Müellif (el-Hatîb el-Bağdâdî), hadisin sahihini sahih olmayanından ayırt etme konusunda bu kadar yüksek ilmî bir mertebede olduğu hâlde neden bu kitabını ve diğer kitaplarını çürük

<sup>15</sup> Taberî, *Târîh*: I, 4.

<sup>16</sup> Muhıbbüddîn b. Ebî'l-Feth b. Abdülkâdir el-Hatîb, “el-Merâci'u'l-ülâ fi târîhinâ”, *Mecelletü'l-Ezher*, XIV, 214.

<sup>17</sup> Sehâvî, *Fethu'l-mugis*: I, 254.

hadislerle doldurmuştur? Buna verilecek cevap şudur: Hadis âlimlerince geçerli bir kurala göre; muhaddis bir hadisi senediyle zikrettiğinde ilim adamına o hadisle birlikte onun sahih olup olmadığını ayırt etme imkânını elde edeceği vesileyi -yani hadisin senedini- sunduğu takdirde üzerindeki mesuliyet kalkar, artık bu hadisi rivâyet etmesinde hiçbir sorumluluğu kalmaz. Evet, evlâ olan her hadisin ardından onun sıhhat ve zayıflık açısından derecesinin belirtilmesidir. Fakat gerçek şudur ki, bu durum herkes için ve bütün hadisler için burada zikredilmesine yer olamayacak birçok sebepler dolayısıyla mümkün olmamaktadır.”<sup>18</sup>

Elbânî, daha sonra hadis tahrîcindeki en önemli unsurun, hadisin bilinen bütün senedlerinin bir arada toplanması olduğunu, her ilim adamının buna her zaman imkân ve fırsat bulamayacağını ifade etmekte ve şöyle demektedir:

“Bu konuda en önemli sebebi zikretmek isterim. O da birçok hadisin sıhhat veya zayıflığının, ancak rivâyet yolları ve zincirlerinin bir arada toplanmasıyla mümkün olabileceğidir. Bu durum, hadisin illetlerinin -gizli kusurlarının- bilinmesine, ya da sahih li-gayrihi/başka rivâyetlerle desteklenerek sahih olan hadis derecesine ulaşan hadislerin bilinmesine yardımcı olan hususlardandır. Eğer hadis âlimlerinin hepsi bütün gayretlerini hadislerin sahihini zayıfından ayırmaya ve tahkike verselerdi, bu muazzam hadis servetini ve rivâyet zincirlerini bize bu titizlikle nakledemezlerdi, ama yine de en iyi bilen Allah’tır. Bunun için Allah’ın dilediği bir kısım hadis âlimi müstesna, muhaddislerin büyük çoğunluğu kendilerini sadece rivâyete verdiler. Muhaddislerden bir kısmı ise hem hadis hıfzı ve rivâyetine hem de ricâl tenkidi ve tahkike yöneldiler. Bu çeşit âlimlerin sayısı ise pek azdır. “Herkesin yöneldiği bir yön vardır. O halde hayırda yarışım (el-Bakara 2/148).”<sup>19</sup>

Hadis tenkîdinde müteşeddid bir şahsiyet olarak nitelendirilen Muhammed Nasıruddîn el-Elbânî’nin bu ifadesi, kanaatimizce bu konuda söylenebilecek mu’tedil, insaflı ve isabetli bir görüş olarak kabul edilmelidir. Zira erken dönem muhaddislerinin hadis râvîleri hakkındaki bilgileri güçlü olduğu için bir hadisi senediyle kitabında nakleden hadis âlimi, bu senedi zikretmekle o hadisin durumunu da açıklamış sayılıyor, böylece sorumluluğunun kalmadığını düşünüyordu. Hadisi senediyle nakleden ve râvîlerin isimlerini tanınacak şekilde belirten ilk dönem muhaddisleri, sened sayesinde üzerindeki ilmî sorumluluğun ortadan kalktığı görüşünde idiler. Nitekim İbn Hacer (v. 852/1449), bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Hicrî 200 yılından bu yana geçen yüzyıllarda muhaddislerin çoğunluğu, hadisi isnadıyla naklettikleri zaman, onun sorumluluğunu üzerlerinden attıklarına inanıyorlardı.”<sup>20</sup>

Muhammed Zâhid el-Kevserî (v. 1371/1952), *Makalât*’ında bu hususu şöyle açıklamaktadır:

<sup>18</sup> el-Hatîb, *Iktidâ’u’l-‘ilmi’l-amel*, thk. Muhammed Nasıruddin el-Elbânî, V. baskı, Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî 1404/1984, s. 5.

<sup>19</sup> Hatîb, *a. g. e.*, aynı yer.

<sup>20</sup> Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu’l-Mizân*, I. baskı, Haydarâbad 1330/1913, III,75.



“Mevzû hadisi zikredip sükût edenlerin bu tavrı kesinlikle bu hadisi “sahîh” kabul ettikleri anlamına gelmez. Çünkü selef âlimleri bâtil haberi senediyle zikrettiklerinde seneddeki râvînin durumu açıkça bilindiği için üzerlerindeki sorumluluğun kalktığına inanırlardı.”<sup>21</sup>

“*Ulûmu'l-hadîs* adlı eserinde “*müsned*” ismiyle anılan bazı eserleri ve müelliflerini zikreden İbnü's-Salâh (v. 643/1245) *müsned* müellifinin, hadisi üstadından aldığı şekilde naklettiğini, hadisin senedini incelemeye tâbi tutmadığını, sened ve metin incelemesini ihtisas ehline bıraktığını ifade etmektedir:

“Müsnedler, kendileriyle ihticac olunması (hüccet ve delil sayılması) ve nakledilen hadislerin kabulü konusunda beş temel hadis kaynağına mülhak değildirlir (yani beş temel hadis kaynağı ile aynı kategoride kabul edilemezler). Müsned müelliflerinin âdeti, her sahâbînin müsnedinde o sahâbînin hadislerinden kendilerine nakledilen hadisleri, hadisin ihticâc edilebilir (makbûl hadis) olmasına bağlı kalmaksızın senediyle tahrîc etmeleridir,” demiştir.<sup>22</sup>

“*Müsned*” ismiyle anılan kitabın müellifinin amacı, ismi verilen sahâbînin hadislerini kendi hocalarından duyduğu şekliyle nakletmekle yetinmek, herhangi bir incelemeye tâbi tutmamaktır. Erken dönem muhaddislerinin bu uygulamalarının sebebi olarak; “*Hadisi senediyle nakleden kişi, ilmî sorumluluğu sana havale etmiş olur / من أسند لك فقد أحالك*” şeklindeki kuraldan söz edilmiştir. Bu kural, hadisi mutlaka senediyle nakletmenin gerekli olduğunu, senedde zikri geçen râvîleri inceleme ve dolayısıyla hadisin kabul ve red açısından güvenilirlik derecesini tespit etme görevi, hadisi nakleden kişi tarafından yerine getirilmezse, bu incelemenin muhatap kişi tarafından yapılması gerektiğini ifade etmektedir. Bu kurala göre; râvînin ya da müellifin bir hadisi senediyle nakletmesi yeterlidir, dolayısıyla hadis senediyle nakledildiğinde ilmî sorumluluk râvîden muhatabına geçmekte, râvî senediyle naklettiği hadis dolayısıyla sorumlu olmamaktadır.

Hadisi senediyle zikredip derecesini belirtmeme geleneğinin sebepleri konusunda birçok ihtimalden söz edilebilir. Meselâ: râvî ya da müellif, o hadisi naklettiği anda müsait olmayabilir, bu sebeple hadisin derecesini bir başka zamana erteleyebilir. Rivâyet anında hadisin derecesi hakkında söz etmek konunun dağılmasına sebep olabilir. Râvî veya müellif, hadisin senedinde geçen râvîler hakkında cerh ve ta'dîl kitabı telif etmiş veya telif edecek olması sebebiyle bu görevi ertelemiş olabilir. Müellif, hadisin senedindeki râvîler hakkında derinliğine bilgi sahibi olmadığı için bu konuyu ihtisas erbabına havale etmiş olabilir. Ayrıca naklettiği her hadis ve her râvî hakkında naklettiği anda bilgi sahibi olmak her müellife nasip olmayabilir. Erken dönemde bu ve benzeri ihtimallerden birinin veya birkaçının vârid olması sebebiyle, hadis

<sup>21</sup> Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Makalât*, Kahire: Matbaatü'l-Envâr 1373/1953, s. 312, 461.

<sup>22</sup> İbnü's-Salâh, *Ulumu'l-hadîs*, s. 27

âlimleri hadisi sadece senediyle nakletmekle yetinmiş olabilirler.

Hadis makbûl (sahîh veya hasen) ise böyle bir hadisin derecesinin belirtilmesi gerekli değildir. Ancak ‘makbûl olmayan’ bir hadisin sadece senediyle ve metniyle nakledilip derecesi hakkında sükût edilmesinde ilmî sorumluluk bulunmaktadır.

Makbul olmayan hadisler durumlarına göre;

(a) Zayıf hadislerin senedleriyle zikredilip sükût edilmesi;

(b) Mevzû olduğu bilinen hadislerin senedleriyle zikredilip sükût edilmesi ve

(c) Merdûd İsrâiliyyâtan olduğu görülen rivâyetlerin senedleriyle zikredilip sükût edilmesi şeklinde üç ayrı başlık altında incelenecektir.

### a. Zayıf Hadislerin Senedleriyle Zikredilip Sükût Edilmesi

Hadislerin senedleriyle zikredilip sükût edilmesi ve derecelerinin belirtilmemesi şeklinde ilk dönem hadis âlimleri arasındaki yaygın uygulama, “makbûl” hadisler yanında “zayıf” hadisler için de aynen uygulanmıştır. İlk dönem hadis âlimlerinden Abdurrahman b. Mehdî (v. 198/813) ahlak ve fezâil bâbındaki hadislerin senedlerini incelemede müsamahakâr davranıldığını ifade etmiş;

“Sevap, ceza ve faziletli ameller konusunda isnadlarda kolaylık gösterdik, bu isnadlarda geçen râviler hakkında hoşgörülü davrandık. Helâl-haram ve hükümler konusundaki isnadlarda ise çetin davrandık ve bunların ricâlini derin incelemeye tabi tuttuk,”<sup>23</sup> demiştir.

Yine ilk dönem hadis âlimlerinden Yahyâ b. Sa’îd el-Kattân da (v. 198/813) zayıf bazı râvilerin tefsir konusundaki rivâyetlerinin selef âlimleri tarafından kabul edildiğini ifade ederek;

“Selef âlimleri hadiste güvenilir saymadıkları Leys b. Süleym, Cüveybir b. Sa’îd, Dahhâk b. Müzâhim, Muhammed b. Sa’îd el-Kelbî gibi ricâlin rivâyetlerini tefsirde kolaylıkla kabul ettiler. Bunların hadis rivâyetleri hoş karşılanmaz ama onlardan tefsir yazılır,”<sup>24</sup> demiştir.

İbnü’s-Salâh; uydurma hadisleri durumunu belirtmeksizin nakletmenin kesinlikle caiz olmadığını; zayıf hadisleri nakletmenin ise ancak akâid ve ahkâm dışındaki konularda caiz olduğunu şöyle ifade etmiştir:

“Hadis ehline ve başkalarına göre Allah’ın sıfatları, helâl ve haram gibi şer’î hükümler dışındaki isnadlarda kolaylık göstermek ve mevzû hadis dışındaki zayıf hadisleri, zayıf olduğunu açıklamaksızın rivâyet etmek caizdir.”<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin eş-Şafîi, *Delâ’ilü’n-nübüvve*, thk. Abdül-Mu’tî Kal’acı, I. baskı, Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1408/1988, I, 35.

<sup>24</sup> Beyhakî, *a. g. e.*, aynı yer.

<sup>25</sup> İbnü’s-Salâh, *Ulumu’l-hadîs*, s. 103; Sehâvî, *Şerhu’t-Takrîb*, s. 178; Süyûtî, *Tedrib*: I,345.

İbnü'l-Kayyim (v. 751/1349), konusunda bir başka hadisin bulunmadığı durumlarda zayıf hadisle amel edilebileceği şeklindeki görüşü; “imamların çoğunluğunun görüşü” olarak nakletmiştir.<sup>26</sup> Sehâvî'ye göre;<sup>27</sup> Abdurrahmân b. Mehdî, Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Ma‘în, Abdullah b. Mübârek, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne gibi birçok muhaddis, ahlâk ve fezâil babında zayıf hadislerin naklini caiz görmüşlerdir. Ahmed b. Hanbel, konusunda bir başka hadis yoksa zayıf hadisle amel etmiş, Ebû Dâvûd da ona tabi olmuş ve ikisi de zayıf hadisi kıyasa tercih etmişlerdir. Öte yandan, Ebû Gudde ise zayıf hadisleri nakletmenin erken dönemden itibaren yadırganacak bir uygulama olmadığını şöyle ifade etmektedir:

“Abdullah b. Mübârek, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce gibi tenkit ehli ilk dönem münekkid hadis imamları ve onların asrında yaşayan bu tabakadaki muhaddisler, amel ve ihticâc için telif edilen kitaplarında zayıf hadisleri zikrediyorlar, zayıf hadisleri zikretmekten sakınmıyorlar ve bunu yadırganacak bir uygulama olarak görmüyorlardı.

<sup>28</sup>

Hatta İbn Abdilberr, delil olarak kabul edilmese de isnadı zayıf olan hadislerin reddedilmeyeceğini, durumunun bilinmesi için nakledilebileceğini ifade etmiş, ‘isnadı zayıf’ bir hadisi zikrettikten sonra;

“Bu, zayıflık bulunan ve hüccet olmayan bir isnaddir. Fakat biz bilinmesi için bu hadisi zikrettik. Zira zayıf hadis, kendisiyle ihticâc olunmasa (delil olarak kabul edilmese) bile reddedilmez. İsnadı zayıf nice hadis vardır ki, manası sahihtir” demiştir.<sup>29</sup>

Muasır hadis âlimlerinden Halîl İbrâhim Mulla Hâtır (d. 1355/1938) *Huturâtü müsâvâti'l-hadisi'd-da‘if bi'l-mevzû* adlı eserinde şöyle demiştir:

“Hadis imamları, zayıf hadisi rivâyet etmenin ve kitaplarında nakletmenin caiz olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Bu meselede muhâlif olan birini bilmiyorum. Buhârî ve Müslim’in *el-Câmi‘u’s-sahih*’leri dışındaki temel hadis kitaplarında zayıf hadislerin bulunması, hatta müelliflerinin bunu açıkça ifade etmeleri bunun en açık delilidir.”<sup>30</sup>

Erken dönem hadis imamları, zayıf hadis ile mevzû hadis için aynı hükmü vermemişler, bu iki çeşit hadisi iki ayrı kategoride değerlendirmişlerdir. Zayıf hadislerin ahlâk ve fezâil konusunda delil olabileceği görüşü muhaddislerin büyük çoğunluğu tarafından genel kabul görmüş, ancak mevzû hadisler tamamen reddedilmiş, durumunu açıklamaksızın mevzû hadis nakledilmesinin

<sup>26</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr ed-Dımaşkı, *I‘lâmu'l-muvakkûin an Rabbi'l-âlemin*, Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire, 1388/1968, 1/30

<sup>27</sup> Sehâvî, *Fethu'l-muğis*: I, 288.

<sup>28</sup> Leknevî, *Zaferu'l-emânî*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, III. baskı, Beyrut, 1416/1996, s. 186 dipnot.

<sup>29</sup> İbn Abdi'l-Berr, *et-Temhîd*: I, 58.

<sup>30</sup> Halîl b. İbrâhim Mulla Hâtır el-Azzamî, *Huturâtü müsâvâti'l-hadisi'd-da‘if bi'l-mevzû*, I. baskı, Cidde: Dâru'l-Kible 1428/2007, s. 35.

haram olduğu kesin bir şekilde ifade edilmiştir.

Bu konuda Beyhakî (v. 458/1066) şöyle demiştir:

“Hadis uydurmaçılığı ve yalancılıkla bilinen “metrûk” râvîlerin rivâyetleri, bu rivâyetlerin çürüklüğünü belirtmek dışında dini hiçbir konuda kullanılamaz. Ancak rivâyetinde çok hatalı olması ve hafıza zayıflığı ile bilinen ya da meçhul olup güvenilirliği ve kabul şartları sabit olmayan ancak hadis uydurmaçılığı ile suçlanmayan “zayıf” râvîlerin rivâyet ettikleri hadisler ise dinî ahkâm ilgili olmayan dua, tergîb, terhîb, tefsîr ve megâzî ile ilgili konularda kullanılabilir, ama fikhî hükümler hakkında kullanılamaz. Bu vasfa sahip olan kimselerin hâkim huzurundaki şahitlikleri de kabul edilemez.”<sup>31</sup>

Bütün bu ifadeler, “çok zayıf” değil fakat “zayıf” olan hadislerin derecesi hakkında sükût etmenin caiz kabul edildiğini göstermektedir. Zayıf hadislerin sadece senedleriyle nakledilmesi ve derecelerinin belirtilmemesi uygulamasına şiddetle karşı çıkan ve bunu kötü bir âdet olarak niteleyen ilim erbabı da bulunmaktadır.

Meselâ muâsır müelliflerden Muhammed b. Emîn Bû-Habze el-İdrisî el-Mağribî (d. 1360/1932), Ebû Tâhir es-Silefî'nin (v. 576/1180) *Mu'cemü's-sefer* adlı eserinde zaman zaman garip bir nükte, nâdir bir rivâyet ya da rivâyetle ma'rûf olmayan bir râvî hakkında söz ederken bazı zayıf veya mevzû hadisleri senediyle zikredip naklettiği hadisin derecesi hakkında sükût etmesini şiddetle eleştirmektedir. Bû-Habze, Ebû Tahir es-Silefî'nin âdetinin “kötü bir âdet” olduğunu, yalan ya da çok zayıf olduğunu bile bile bir hadisi rivâyet etmenin ve bunu Allah Resûlü'ne nisbet etmenin Allah nezdinde hiçbir mazeretinin olamayacağını ifade etmekte, bu konuda dile getirilen “من أسند لك . . .” ilkesi hakkında ise, bu rivâyeti nakleden niçin kendisi incelemiyor da başkasına havale ediyor? diyerek hayret etmekte ve Ebû Tâhir es-Silefî'nin adı geçen kitabında zikrettiği mevzû hadislerden birini örnek olarak zikretmektedir.<sup>32</sup>

Bû-Habze'nin mevzû hadisler hakkındaki sükût etmek üzere kullandığı “kötü âdet” ifadesine katılmamak mümkün değildir. Zira mütekaddimün dönemi hadis âlimlerinin büyük çoğunluğu tarafından kabul gören “Bir hadisi sana senediyle nakleden kişi, ilmî sorumluluğu sana havale etmiş olur” ilkesi, mevzû hadisler için uygulandığında gerçekten Bû-Habze'nin ifade ettiği üzere “kötü âdet” olarak nitelendirilebilir. Ancak zayıf hadisler konusunda durum farklıdır. Zayıf hadisleri sadece senediyle nakletmenin “kötü bir âdet” ya da “çirkin bir davranış” diye nitelendirilmesi, Allah Resûlü'ne yalan hadisi nisbet etmeme konusunda ilim erbabı arasında tarih boyunca en hassas ve en titiz grup olarak tescil edilen hadis âlimleri için özellikle erken dönem hadis âlimleri için “çok sert” bir ifade olarak kabul edilmelidir.

<sup>31</sup> Beyhakî, *Delâil*: I, 33.

<sup>32</sup> Ebu'l-Fadl Ömer b. Mes'ûd el-Hudûşî el-Mağribî (doğ. 1932), *Delilü'l-felâh fi ma'rifeti ba'zî elfaz'il-mustalah*, Beyrut: Dârul-Kütübî'l-İlmiyye 1431/2010, s. 420.

Hadis âlimlerinin hadis ezberleme, hadis râvîlerinin durumlarını inceleme ve hadis metinlerini nakletme konusunda gösterdikleri titizlik ve hassasiyetleri ilim tarihinde daima takdirle yâd edilmiştir. Tenkîd, tahkîk ve tessebbût konusunda titiz olan muhaddisler, hassas ilmî emanet ölçülerini muhaddis yakınları ve arkadaşları hakkında bile uygulamışlardır.

Mevzû hadislerin yaygınlaşmasını önleyici tedbirler arasında konunun mütehasısı olan muhaddisler tarafından özellikle mevzû hadisleri derleyen müstakil eserler telif edildiği bilinmektedir. Hadis âlimleri mevzûât edebiyatı içerisinde yer alan bu eserlerinde, *asılsız, münker, bâtil* ve *mevzû* hadisleri özel bir incelemeye tabi tutmuşlardır.<sup>33</sup>

*Sihâh* ve *Sünen* kitapları gibi ilk dönem hadis kaynaklarının, seviyesi üstün belirli bir ilim ehli için; *Fezâil*, *Tergîb* ve *Terhîb* kitaplarının halk kitleleri için telif edildiği bilinmektedir. Hadis ilmi hakkında alt yapısı güçlü olmayan avamdan herhangi birinin hadislerin senedleriyle nakledip derecelerinin zikredilmediği ilmî bir eseri okuyup ihtisas erbabına sormadan bu eserde nakledilen herhangi bir rivâyeti incelemeksizin sahîh veya makbûl kabul etmesi ya da acımasız eleştiride bulunması durumunda; kınanacak olan, bu eseri telif eden ilim ehli değil, bu eserde izlenen ilmî usûlden habersiz olan ve bilgisizliğinin farkında olmayan kişidir. Cahil okuyucunun yanlış anlayışından dolayı kitap müellifi sorumlu tutulamaz.

Hadis âlimleri arasında “hadisin sadece senediyle nakledilip kabul ve red açısından derecesinin belirtilmemesi” şeklindeki bu metodun yaygın olarak benimsenmesinin çeşitli makul ve makbul sebepleri bulunmaktadır. Bunlar arasında farklı tariklerin birbirlerini takviye etme ihtimalinin bulunması, müellifin hadis tariklerini bir arada toplama ve inceleme fırsatını bulamaması, hadislerin incelenmesini daha sonraya bırakması veya bu konuyu daha ehil ilim ehline havâle etmesi gibi sebepler yer almaktadır. İlk dönem muhaddislerinin sened konusundaki hassasiyetleri ve râvîleri bütün yönleriyle tanıma konusunda harcadıkları üstün gayretleri tarihi bir gerçek olarak kabul edilmektedir. O dönem ilim ehli için bu kural, âlimler arasında genel-geçer bir kural olabilir. Hatta açıkça bilinen hususların ilim erbabı arasında defalarca tekrarlanması gereksiz bile görülebilir. Hâlbuki hadis ricâli hakkında yeterli bilgiye sahip olamayan sonraki nesiller hakkında aynı şeyi söylemek mümkün

<sup>33</sup> Mevzûât edebiyatı için bkz: Aliyyü'l-Kârî, *el-Mevzû'âtü'l-kübrâ*, Fettenî, *Tezkiretü'l-mevzû'ât*, İbnü'l-İrâk, *Tenzihü's-şerî'a*, İbnü'd-Deyba', *Temyizü't-tayyib mine'l-habis*, İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, İbnü'l-Kayyim, *el-Menâru'l-münîf*, Kavukçı, *el-Lülü'ü'l-marsû' fi-mâ lâ Asle lehû ev bi-aslihi Mevzû'*, Beyrûtî, *Esne'l-metâlib fi hadîs muhtelifeti'l-Merâtib*, Sâgânî, *Risâletü'l-mevzû'ât*, Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a fi'l-ehadisil-mevzû'a*, Süyûtî, *Zeylül-mevzû'ât*, Semhûdî, *el-Gammâz ale'l-Lemmâz*, Şevkânî, *el-Fevâidü'l-mecmu'a*, Zâfir el-Ezherî, *Tahzîru'l-müslimîn mine'l-ehâdisil-mevzû'a alâ seyyidi'l-murselin*.

değildir. Râvînin ismini duyar duymaz onun hadis ilmindeki yeri hakkındaki olumlu-olumsuz kanaatini derhal ifade eden münekkit ve muhakkik muhaddislere erişemeyen, hadis râvîleri hakkında derin bilgiye sahip olmayan sonraki nesiller hadislerin senedlerinden doğru bir hüküm çıkaramayacaklardır.

Ricâl ilmine duyulan ilginin giderek zayıflaması, cerh ve ta'dîl hakkında bilgi yetersizliği, erken dönem hadis veya tefsir müelliflerinin eserlerine aldıkları bütün rivâyetlerin delil olarak kabul edilmesi şeklindeki yanlış düşüncenin yaygınlaşması sonucu hadislerin sadece senedleriyle nakledilmesi artık yeterli olmayacaktır.

### **b. Mevzû Hadislerin Senedleriyle Zikredilip Sükût Edilmesi**

Hadislerin senedleriyle zikredilip dereceleri hakkında sükût edilmesi metodunun uygulandığı en tehlikeli alan mevzû hadisler alanıdır. Zira konu mevzû hadisler olunca, bunun sorumluluğu çok ağır olmaktadır. Nitekim hadis âlimlerine göre mevzû hadisi rivâyet etmek helâl değildir.<sup>34</sup> Bu konuda Peygamberimiz (s. a. v. ) şöyle buyurmaktadır: *“Benden yalan olduğunu bilerek benden bir söz nakleden kimse yalancılardan biridir.”*<sup>35</sup> Mevzû hadis rivâyet etme konusunda senedin zikredilmesinin yeterli olamayacağı ve Allah Resûlü'ne bile bile mevzû hadis izafe edilmesi konusunda sessiz kalınamayacağı ve mevzû hadis naklinde hadisin senediyle zikredilmesi “açık beyan” sayılmayacağı için bunun yeterli olmadığı gayet açıktır.

Mevzû hadisler konusunda müteşeddid tavır benimseyen âlimler arasında zikredilen İbnü'l-Cevzî (v. 597/1201) kitaplarında mevzû hadislere yer verip sükût eden hadis âlimleri hakkında şöyle demiştir:

“Muhaddislerin büyük çoğunluğunun ilmi açgözlülüğü buna sevk etmektedir. Zira bâtil da olsa hadislerini gündemde tutmak etmek onların âdetidir. Bu da onların çirkin bir davranışıdır.”<sup>36</sup>

İmam Zehebî de (v. 748/1347) mevzû hadisi senediyle de olsa durumu açıklanmaksızın nakledilmesini eleştirmekte, mevzû hadislerin senedleriyle de olsa zikredilmesini “büyük günah” olarak nitelemektedir.

İbn Mende (v. 395/1005) ile Ebû Nu'aym (v. 430/1029) arasındaki şahsî ihtilafı değerlendiren İmam Zehebî;

“Bu iki zâtın birbirleri hakkındaki sözlerini kabul etmiyorum. Bilakis her ikisi de bana göre “makbûl” kişilerdir. Ancak ben, bu iki zatın mevzû hadisleri sükût ederek zikretmelerinden

<sup>34</sup> İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, s. 98; Süyûtî, *Tedrib*: I, 316; Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*: I, 253; Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, s. 453.

<sup>35</sup> Müslim, Mukaddime 1.

<sup>36</sup> Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*: I,254.

daha büyük bir günahlarını bilmiyorum, demiştir.<sup>37</sup>

Sehâvî de, ilk dönemlerde muhaddislerin büyük çoğunluğu tarafından uygulanan “hadisin senediyle zikredilip derecesi hakkında sükût edilmesi” metodunun artık geçerli bir metot olarak kabul edilemeyeceğini, özellikle mevzû hadisler söz konusu olduğunda bu sorumluluğun ortadan kalkmayacağını şöyle ifade etmektedir:

“Hicrî 200 yılından itibaren geçmiş asırlarda özellikle Taberânî, Ebû Nu’aym ve İbn Mende gibi muhaddislerin pek çoğu bu şekilde davransa da içinde bulunduğumuz çağda hadisi senediyle nakletmekle yetinmek, sakındığımız şeyden/hadis uydurmacılığından emin olamadığımız için, üzerimizdeki bu sorumluluğu kaldırmaz. Zira önceki âlimler hadisi isnadıyla naklettikleri zaman, onun sorumluluğunu üzerlerinden attıklarına inanıyorlardı.”<sup>38</sup>

### c. İsrâiliyyât Haberlerinin Naklinde Farklı bir Titizlik Gösterilmesi

Senediyle nakledilen hadisler arasında İsrâiliyyât önemli yer tutmaktadır. İsrâilî kaynaktan, ehl-i kitaptan nakledilen olaylar veya hikâyeler anlamındaki *İsrâiliyyât*,<sup>39</sup> İslâm âlimlerince üç ayrı kategoride değerlendirilmiştir:

- a. Kur’ân ve sahîh hadislerde nakledilen, Benî İsrâil haberleri “kesin makbul” haberlerden sayılır.
- b. Kur’ân ve sahîh hadislere aykırı olan İsrâiliyyât haberleri de “kesin olarak reddedilmiştir.”
- c. Kur’ân ve sahîh hadislere aykırı olmayan İsrâiliyyât haberleri hakkında “çekimser” davranış hâkim olmuştur. Bu çeşit haberler ne doğrulanmalı, ne de yalanlanmalıdır.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Mizânü'l- 'itidâl fi nakdi'r-ricâl*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts. , I,111.

<sup>38</sup> Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*: 1/254

<sup>39</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, Beyrut 1408/1988, I,4; Zehabî, *İsrâiliyyât*: 35-41; Remzi Muhammed Na'nâa, *el-İsrâiliyyât ve eseruhâ fi kütübî't-tefsîr*, Dımaşk: Dâr'ul-Kalem, 1390/1970 [http://www.archive.org/details/İsrâilat\\_tfseer\\_pdfbook\\_ara](http://www.archive.org/details/İsrâilat_tfseer_pdfbook_ara) (erişim tarihi: 01. 05. 2011), s. 71; İsmail Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 1968, s. 65; Özcan Hıdır, “Yahudi Kültürünün Hadisler Etkisi İddiaları Üzerine”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, İstanbul 2005, III/1, s. 7-38 <http://www.hadisevi.com/2005-1/index-t.htm> (erişim tarihi: 01. 05. 2011),

<sup>40</sup> Zehabî, *İsrâiliyyât*: 35-41; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *el-İsrâiliyyât ve'l-mevzû'ât fi kütübî't-tefsîr*, IV. bsk. , Kahire Mektebetü's-Sünne 1408/1988, s. 106; Na'nâa, *İsrâiliyyât*, s. 71; Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu*, s. 65; İbrahim Hatiboğlu, “İsrâiliyyât”, *DİA*, XXIII, 198; Abdülhamit Birışık, “İsrâiliyyât”, *DİA*, XXIII, 199; Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 1979, s. 10.

Dolayısıyla İsrâiliyyât haberlerinin değerlendirilmesinde metin ve senedlerin dikkatle incelenip hassasiyetle hüküm verilmesi çok daha fazla önem kazanmaktadır. Günümüzdeki muharref Tevrat ve İncil’lerde Kur’ân ve sahîh hadislerle uyumlu ortak noktalar bulunduğu gibi; Tevrat ve İncil’lerde Kur’ân ve sahîh hadislerle ters düşen pek çok husus yer almaktadır. Kur’ân ve sahîh hadislerle ters düşmeyen konular hakkında ise sükût edilmelidir.

İsrâiliyyât ile ilgili haberlerdeki “güvensizlik” problemi nedeniyle, bu haberlerde sadece senedin değerlendirilmesi yeterli görülmemiş, İsrâiliyyâtla ilgili hadis metninin de Kur’ân ve sahîh hadisler çerçevesinde konunun mütehasısı İslâm âlimlerince değerlendirilmesi gerekli görülmüştür.

Tefsirlerin birçoğunda özellikle rivâyet tefsirlerinde az önce belirtilen her üç çeşit İsrâiliyyât haberlerinin yer aldığı bilinen bir gerçektir. Müfessir İbn Kesîr (v. 774/1373) bu konuda şöyle demiştir:

“Selef müfessirlerinden birçoğu, sonraki müfessirlerden de bir grup Kur’ân-ı Mecid’in tefsirinde ehl-i kitabın kitaplarından çokça nakilde bulunmuşlardır. Hâlbuki müfessirlerin ehl-i kitabın haberlerine ihtiyaçları yoktu. Hamd ve minnet sadece Allah’adır.”<sup>41</sup>

İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye* adlı kitabının mukaddimesinde; “Biz, İsrâiliyyâtta sadece şâri’in nakline izin verdiği, Allah’ın Kitâbı’na ve Resûlü’nün Sünneti’ne aykırı olmayan, ne doğrulanan ne de yalanlanan ehl-i kitap haberleri dışındaki asılsız rivâyetleri zikrecek değiliz,”<sup>42</sup> dediği ve İsrâiliyyâtı nakletmekten sakındığı halde; maalesef bazen *Tefsîr*’inde garib İsrâiliyyât haberlerinden bazılarını zikretmekte, ardından da hiçbir yorum yapmamaktadır. Nitekim bu çelişkiye Zehebî de işaret etmektedir.<sup>43</sup> Zehebî’ye göre; tefsirler içerisinde İsrâiliyyât rivâyetlerini değerlendirip tahlil etme ve doğrularını yanlışlarından ayırma konusunda İbn Kesîr en güçlü müfessir kabul edilmiş, *el-Muharreru’l-vecîz* sahibi İbn Atıyye (v. 542/1147) ile *el-Bahru’l-muhît* müellifi Ebû Hayyan (v. 745/1344) ise İsrâiliyyâtı tenkid etme konusunda İbn Kesîr’e yakın müfessirler olarak değerlendirilmiştir.<sup>44</sup>

İsrâiliyyât haberlerine aşırı derecede muhalif olan müfessirler arasında *Rûhu’l-me’ânî* sahibi Âlûsî (v. 1270/1854), önemli bir yere haizdir. Âlûsî, Kur’ân’a ve sahîh hadislerle ters düşen İsrâiliyyât haberlerini reddetmede oldukça şiddetli ve sert ifadeler kullanmaktadır.<sup>45</sup>

Müfessir Hâzin’in *Tefsîr*’indeki İsrâiliyyât haberlerini inceleyen ‘İyâde el-

<sup>41</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*: IV, 19.

<sup>42</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, Kahire: Matbaatü’s-Saade 1351/1944, I, 6.

<sup>43</sup> Zehebî, *İsrâiliyyât*, s. 107, Dipnot 2.

<sup>44</sup> Zehebî, *İsrâiliyyât*, s. 108, dipnot 1.

<sup>45</sup> Zehebî, *İsrâiliyyât*, s. 136.



Kübeysî, Hâzin'in İsrâiliyyât haberlerinin nakli konusunda titiz davrandığına, ancak *Tefsîr*'inde asılsız İsrâiliyyâttan bir kısmı reddedilirken, bir kısmı hakkında açık hüküm verilmediğini ifade etmiştir.<sup>46</sup> Bunun sebepleri arasında, müfessirlerin, makalemizin konusunu teşkil eden “*Hadisi senediyle nakleden ilmî sorumluluğu sana havale etmiş olur/فقد أحالك*” şeklindeki geleneksel kurala bağlılıkları da bulunmaktadır.

Muhammed Muhammed Ebû Zehv (v. 1403/1983): “İsrâiliyyâtı nakleden müfessiri mütercime benzetmiş;

“Güvenilir bir mütercim, başka bir dilde yazılmış eser hakkında sizi bilgilendirir. Bu amaçla doğru-yanlış her şeyi size tercüme eder. Bu durumda doğru ve yanlışlar tercüme edene değil, asıl kitaba nispet edilir,”<sup>47</sup> demiştir.

Kevserî (v. 1371/1951) de müfessirlerin Kur’ân’ın haber verdiği hususların bazı yönleri açıklamada faydalı olacağı düşüncesiyle Yahudilerden ve başkalarından kendilerine ulaşan bilgileri derleyip topladıklarını, bu haberlerin gelecek nesillere ulaşmasını arzu ettiklerini, Ku’rân’ın özlü olarak anlattığı bazı konularda bu haberlerin faydalı olacağını düşünerek bazı İsrâiliyyât haberlerini naklettiklerini ifade etmekte ve şöyle demektedir:

“Müfessirler bu rivâyetlerin tenkidini daha sonraki münekkidlere bıraktılar. Bu haberleri Müslümanların bunları gerçek olarak kabul etmeleri, incelemeksizin sahih olarak telakkî etmeleri için nakletmediler. Gayesi, bu olduğu müddetçe İsrâiliyyâtı nakleden kimse kınanamaz.”<sup>48</sup>

Dr. Zehebî ise, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*'da şöyle demiştir:

“Müfessir Taberî, naklettiği her rivâyette senedi baştan sona tamamıyla zikretmekte, böylece sorumluluktan kurtulmuş olmaktadır. Biz ise senedlere bakmalı ve rivâyetleri incelemeliyiz.”<sup>49</sup>

Tefsirlerinde İsrâiliyyât haberlerini nakleden birçok müfessir, bu haberlerden Kur’ân’a uygun olanları nakletmek ve Kur’ân’a muhalif olanları reddetmekle isabetli davranmış; ancak bir kısım asılsız ve bâtil İsrâiliyyât haberleri nakletmekten kurtulamamışlardır. Maalesef birçok tefsirde asılsız ve bâtil İsrâiliyyât haberleri hiçbir yorum yapılmaksızın ve hiçbir hüküm verilmeksizin aynen nakledilmiştir. Müfessirin; asılsız İsrâiliyyât haberleri hakkında herhangi bir yorum yapmaksızın, bir hüküm vermeksizin sükût etmesi, bu asılsız rivâyetleri “kabul etmiş” anlamına gelebileceği için “vahim” bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Mukâtil, Vâhidî ve Sa’lebî bu konuda en çok

<sup>46</sup> Kübeysî, *Tefsîrû'l-Hâzin ve'l-İsrâiliyyât*, s. 37.

<sup>47</sup> Muhammed Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-muhaddisün*, Dâru'l-Fikrî'l-Arabî, Kahire, 1378/1958, s. 178.

<sup>48</sup> Kevserî, *Makâlât*, s. 34.

<sup>49</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*: 1/215

tenkit edilen müfessirlerdendir.

Zehebî'ye göre; İbn Cerîr et-Taberî, hadis, tefsir ve fıkıh ilimlerindeki derin ilmine rağmen; dinin reddettiği ve aklın kabul etmediği birçok asılsız ve bâtil haberleri *Tefsir*'inde rivâyet etmekte, sonra da bu haberlerin asılsız olduğunu ifade eden tek bir ifade kullanmamakta, sadece senedlerini zikretmekle yetinmektedir.<sup>50</sup> Meselâ, “Dâvûd aleyhisselâm'ın emrindeki komutanını onun güzel hanımı ile evlenmek için savaşa gönderdiği” şeklindeki asılsız, bâtil, mevzû İsrâiliyyât haberini *Tefsir*'inde (Sâd 38/21–25) yedi ayrı tarikten senedleriyle nakleden Taberî,<sup>51</sup> bu rivâyetlerde Dâvûd aleyhisselâm hakkında vasıfsız bir Müslüman için bile düşünülemez çok ağır bir suçlama, bir iftira yer aldığı halde bu rivâyetler hakkında tek kelime etmemiştir.<sup>52</sup> Zehebî, Taberî'nin bu rivâyetler karşısında sükût etmesini eleştirmiş ve şöyle demiştir:

“İbn Cerîr et-Taberî, hikâyede geçen yalan ve iftiraya dikkat çekmemektedir. Taberî'nin; rivâyeti senedleriyle zikretmekle yetinmesi, bu gibi konularda atılan iftiraları çürütmek için yeterli değildir. İnsanlar içerisinde hadis senedleri hakkında hiç bilgisi olmayan pek çok kişi vardır. Yine insanlardan bir kısmı Taberî'nin *Tefsir*'inde böyle bir rivâyeti gördüğünde bunu doğru ve gerçek zannedebilir ve Hz. Dâvûd aleyhisselâm'a nisbet edilen yalanı kendisinin yapmasını mübah görebilir.”<sup>53</sup>

Zehebî'nin Taberî'ye yönelik bu tenkitleri yerinde ve gayet isabetli tenkitlerdir. Zira bu uydurma, asılsız İsrâilî hikâyeye, *el-Livâu'l-İslâmî* dergisinde doğruymuş gibi nakledilmiş, üstelik yazının sonunda ayrıntılı bilgi için tefsir kitaplarına başvurulması tavsiye edilmiştir. Daha sonra Ali Hüseyş bu makaleye verdiği ilmi cevabıyla bu uydurma haberi şiddetle reddetmiştir.<sup>54</sup> Hatta daha da garip ve üzücü olanı, Süyûtî'nin gerek *ed-Dürru'l-mensûr*'da gerekse *Celâleyn Tefsiri*'nde; bu asılsız rivâyeti olumlu-olumsuz tek kelime yorum yapmadan nakletmesidir.<sup>55</sup> Buna karşılık bu İsrâilî rivâyeti,

<sup>50</sup> Zehebî, *İsrâiliyyât*, s. 100

<sup>51</sup> Taberî, *Câmi'u'l-bevân fi tefsiri'l-Kur'an*, Dâru'l-Maârif 1377/1957, X, 627 (Sâd 38/21–25; hadis No: 29859)

<sup>52</sup> Bu bâtil, asılsız, uydurma, İsrâilî rivâyet Tevrat'ta çirkin ifadelerle geçmektedir (bkz. 2. Samuel, 11/9–13).

<sup>53</sup> Zehebî, *İsrâiliyyât*, s. 104.

<sup>54</sup> Ali b. İbrâhim el-Hüseyş el-Mısırî, “Kıssatu nebiyillâh Dâvûd aleyhisselam ve'n-na'cetü'l-vâhide”, *el-Muhtaru'l-İslâmî/İslam Select*, <http://www.İslamselect.net/mat/5430> (erişim tarihi: 01. 05. 2011) bkz. “Ente tes'elü ve'l-İslâmu yücib”, *el-Livâu'l-İslâmî*, Kahire, sayı 305, s. 8.

<sup>55</sup> Süyûtî, *ed-Dürru'l-Mensûr*, Tahrân: el-Matba'atü'l-İslâmiyye 1377/1957, (Sâd Suresi 38/21-25) VIII, 156; *Tefsiru'l-İmâmeyn el-Celâleyn el-Celâleyn*, Celâlüddin Ahmed b. Ebû Bekr ve Celâlüddin Muhammed b. Ahmed el-Mahallî, thk. Ahmed Hâlid Şukrî, onuncu bsk. , Dimaşk: Dâru İbn Kesîr 1419/1998, (Sâd Suresi 38/21-25).

*Tefsir*lerinde nakleden Fahrüddîn er-Râzî,<sup>56</sup> İbn Kesîr,<sup>57</sup> Nesefî,<sup>58</sup> Hâzîn gibi tahkik ehli müfessirler; kıssayı metin ve sened yönünden kesin delillerle reddetmişler, asılsız ve bâtil olduğunu açıkça ifade etmişlerdir. Müfessir Nesefî (v. 710/1310),

“Bu olay, büyük peygamberler bir yana; sıradan insanlara bile yakıştırılamayacak kadar yakışsız asılsız bir haberdir” diyerek reddederken;

Müfessir Ali b. Muhammed el-Hâzîn (v. 741/1341) *Lübâbu't-te'vil fi me'âni't-tenzil* adlı tefsirinde; “Dâvûd aleyhisselam, kendisine nisbet edilen ve kendisiyle asla bağdaşmayan bu asılsız rivâyetle kesinlikle lekelenemez” başlığı altında bu konuyu incelemiş ve bu rivâyeti delilleriyle çürütmüştür.<sup>59</sup>

Muâsır ilim adamlarından Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, Taberî'nin *Târih*'inde İsrâiliyyât haberlerini nakletmekle yetinip dereceleri hakkında hüküm vermemesi şeklindeki tutumunu;

“Haberleri incelemeksizin, süzmeksizin nakletmek tenkid ehli, basiretli bir âlime yaraşan bir durum değildir,” diyerek eleştirmiştir.<sup>60</sup>

Dr. Zehebî ise; Taberî'nin *Târih*'inde zikrettiği batıl İsrâiliyyât rivâyetleri zikretmesiyle benzeri rivâyetleri senediyle bile olsa *Tefsir*'inde zikretmesini farklı kategoride değerlendirmiş;

“Taberî'nin *Târih*'inde zikrettiği çirkin ve merdûd İsrâiliyyât için mazeret beyan etmesi kabul edilebilir ancak aynı mazereti senediyle bile olsa tefsirinde zikrettiği rivâyetler için söylemesini uygun göremem. Çünkü Allah'ın kitabının tefsiri bütün çirkinliklerden ve reddedilen haberlerden korunmalıdır, *Târih* bu gibi İsrâiliyyâtı kaldıracaktır ama Allah'ın kitabı bunları kaldıramaz. Hiçbir kimsenin Allah'ın kitabına bunları yüklemeye hakkı yoktur,”<sup>61</sup> demiştir.

Konuya şer'î sorumluluk açısından yaklaşan Kadı 'İyâz (v. 544/1149) ise Peygamberimiz'in (s. a. v. ) ve diğer peygamberlerin şan ve şerefini zedeleyen bâtil rivâyetleri nakletme konusunda verilen hükümleri *vücûb, nedb, kerâhet ve tahrim* olarak dört ayrı grupta mütalaa ederek; tanıtmama, inkâr etme, reddetme, tenkid etme, bâtil olduğunu ifade etme amacıyla olduğu takdirde bu çeşit

<sup>56</sup> Fahrüddin Muhammed b. Ömer el-Bekrî er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Kahire: el-Matba'atü'l-Behiyye'l-Mısriyye 1357/1938, XXVI, 189.

<sup>57</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 31 (Sâd Suresi 38/21-25).

<sup>58</sup> Hâfîzu'd-dîn Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, Kahire: Matabiu'l-Emiriyye 1381/1962, IV,29-30 (Sâd Suresi: 38/21-25).

<sup>59</sup> Alaüddîn Ali b. Muhammed el-Hâzîn el-Bağdadî, *Lübâbü't-te'vil fi me'âni't-tenzil*, Kahire: Matba'atü'l-İstikâme 1381/1962, (Sad Suresi: 21-25) 6/38

<sup>60</sup> bkz. Taberî, *Târih*, I,24.

<sup>61</sup> Zehebî, *İsrâiliyyât*, s. 162.

rivâyetleri nakletmenin vâcip olduğunu ifade etmekte<sup>62</sup> ve şöyle demektedir:

“Allah Teâlâ; dini hakkında titiz davranıp haram olmayan ama şüpheli şeylerden sakınan takva sahibi selef âlimlerimize rahmetiyle muamele eylesin. Megâzî ve siyerle ilgili bu çeşit - asılsız- rivâyetleri kitaplarına almadılar. Bu haberleri rivâyet etmeyi uygun görmediler. Ancak çok çirkin olmayan ama tenkide değer pek az rivâyeti, bu rivâyetlerin durumlarını bilerek fütursuzca nakledenlere Allah'ın daha dünyada iken vereceği cezanın görülmesi için naklettiler.”<sup>63</sup>

İsrâiliyyât konusunda çok titiz davranılması gerektiğini ifade eden İslâm âlimleri; Peygamberler hakkındaki çirkin iftiraları, uydurma haberleri ittifakla reddetmişler, bu konuda sükûtun caiz olmadığını ifade etmişlerdir.

### III. Günümüzde Referans Olarak Hadisin Kaynaklarının Verilmesi, Muhatabın Sorumluluğunu Ortadan Kaldırır mı?

“Hadisi senediyle nakleden kişi, ilmî sorumluluğu sana havale etmiş olur/ من أسند لك فقد أحالك” şeklindeki geleneksel kural, günümüzde ilmî tartışmalarda sık sık rastlanan bir usul tartışmasının delillerinden biri olarak dile getirilmektedir.

Herhangi bir ilmî veride referans kaynağının belirtilmesinin yeterli olup olmadığı hep tartışılmıştır. Herhangi bir referans kaynağını açık ve net şekilde belirten araştırmacı ya da ilim adamının bu kaynağın verilerinin doğruluğunu ispat etmek zorunda olmadığını savunanların yanında; referans kaynağının güvenilirlik durumunun da aynı şekilde belirtilmesinin güven telkin etme açısından gerekli olduğunu savunanlar da olmuştur.

Makalemizin konusu olan geleneksel kuralı benimseyen birinci grup ilim adamları; araştırma, inceleme, açıklama, bilgilendirme ve aydınlatma görevini üstlenen ilim adamının sunduğu ilmî çalışma yanında kullandığı referans kaynaklarının her birinin doğruluğunu ve güvenilirliğini ispat etme yükümlülüğü olmadığını ifade etmişlerdir. Aksi takdirde bu durum ilmî çalışmayı yavaşlatacak, asıl çalışma gölgede kalacaktır. Referans kaynaklarının güvenilirliğinin kısaca değerlendirilmesi yeterli ve ikna edici olmayacak, derinliğine inceleme ise yeni bir çalışma konusu olacaktır.

Söz konusu kuralı kabul etmeyen ikinci grup ilim adamları ise sunulan her verinin, kullanılan her referans kaynağının güvenilir olmasını ve muhatap kitleye bu konuda yeterli ve tatmin edici bilginin verilmesinin önemini vurgulamış, aksi takdirde sergilenen ilmî çalışmanın arzulanana kabule layık

<sup>62</sup> ‘İyâz b. Mûsâ el-Kadî el-Endelûsî, eş-Şifâ bi-ta’rîfî hukûkî’l-Mustafâ, thk. Üsâme Rifâî, Nureddin Karaali ve arkadaşları, Dimaşk: Mektebetü’l-Fârâbî ts. , II,530.

<sup>63</sup> ‘İyâz, eş-Şifâ: II,535.

olmayacağını savunmuşlardır.

Tercih edilen bu ikinci görüşe göre; (a) özellikle günlük hayatında ya da hadislerde yalan söylediği tespit edilmiş “metrûk” râvîlerin naklettikleri mevzû rivâyetler ile Kur’ân ve sahîh hadislere aykırı olan asılsız İsrâiliyyât haberleri, ya hiç nakledilmemeli ya da senedleriyle nakledilse dahi mutlaka dereceleri belirtilmelidir; (b) çok zayıf olmayan zayıf hadisler, dereceleri belirtilmeksizin sadece senedleriyle nakledilebilir.

Hadis rivâyetinin doğruluğunu tespit ve teyit etmede titizlik (tesebbüt) örneği olarak ifade edilen bu görüş, hadis tarihi boyunca İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmiş, hadis rivâyetindeki hassasiyet sebebiyle râvîler hakkındaki cerh ve ta’dîl kriterlerine göre hadislerin dereceleri belirtilmiştir. Bu nezîh düşünce, tahrîc ilminin<sup>64</sup> doğmasına ve gelişmesine sebep olmuştur. Bu konuda işaret edilecek bir başka husus, tarihte isnada verilen önem kadar günümüzde “hadis kaynağı” seçimine önem verilmesidir. Deylemî’nin *Müsnedü’l-firdevs* adlı kitabı, Sa’lebî ve Vâhîdî’nin *Tefsîr*’leri gibi<sup>65</sup> uydurma ve asılsız hadislerin çokça nakledildiği eserler yerine; genellikle makbul hadislerin yer aldığı temel hadis kaynakları tercih edilmelidir. Mustafa Karataş’ın da ifade ettiği üzere; “Bugün artık kaynağı belirtilmeyen ve sağlam kabul edilen klâsik hadis kaynaklarında yer almayan rivâyetlerin senedleriyle dahi zikredilmesi bir anlam taşımamaktadır. Bugün için isnadın yerini artık hadis kaynakları almış bulunmaktadır. Dolayısıyla geçmişte muhaddislerin isnad konusunda gösterdikleri çaba ve dikkat, bugün en azından hadis kaynağı seçiminde gösterilmelidir.”<sup>66</sup>

Kanaatimizce bu konuda izlenecek orta yol, muhâtap kitlenin ilmî durumunun dikkate alınması olmalıdır. İlmî çevrelere hitap eden çalışma ile konunun arka plânı hakkında bilgi sahibi olmayan halk kitlelerine hitap eden çalışmada izlenecek metot farklı olmalıdır. Konusunda derinleşen ilmî çevreler, referans kaynağının belirtilmesini bile bazen zâid/gereksiz görebilirler. Ârife işaretin kâfi olabileceğini, ilim erbâbı için en küçük bir işaretin yeterli olabileceğini söyleyebilirler.

Oysa bilgi kirliliğinin yaşandığı günümüzde yoğun bilgi ve belge bombardımanına muhatap olan geniş halk kitleleri, sunulan bilgi ve araştırma

<sup>64</sup> Tahrîc: Senediyle nakledilen hadisin aslı kaynaklarındaki yerini göstermek sonra da ihtiyaç anında mertebesini açıklamaktır. (bkz. Mahmûd et-Tahhân, *Usûlü’l-tahrîc ve dirâsetü’l-esânîd*, III. bsk. , Beyrut: Dâru’l-Kur’âni’l-Kerîm 1401/1981, s. 12; Muhammed Mahmud Bekkâr, *İlmu tahrîci’l-ehâdis*, II. bsk. , Riyad: Dâru Taybe 1417/1996, s. 12).

<sup>65</sup> Leknevî, *el-Ecvibe*, s. 109.

<sup>66</sup> Mustafa Karataş, “Hadislerde İsnad Sistemi”, *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara 2003, XXXIX sayı 4, sayfa 71–83, [http://ktp.isam.org.tr/pdfdrgr/D00033/2003\\_c39/2003\\_c39\\_4/2003\\_c39\\_4\\_KARATASM.pdf](http://ktp.isam.org.tr/pdfdrgr/D00033/2003_c39/2003_c39_4/2003_c39_4_KARATASM.pdf) (erişim tarihi: 01. 05. 2011).

karşısında çok yönlü bir şekilde ikna edilmeye muhtaçtırlar. Konuyla doğrudan ilgisi bulunmayan kimselere sunulan ve referans kaynağı belirtilmeyen eserlerde ‘güvensizlik’ probleminin varlığı; bu ilmî çalışmanın yanlış değerlendirilmesine neden olabilecektir.

#### “Hadisin Senediyle Nakdedilmesi İlmî Sorumluluğu Ortadan Kaldırır mı?”

**Özet:** Bu makalede; en azından hicri dördüncü asırdan itibaren hadis âlimleri arasında yaygın olan; "Bir hadisi sana senediyle nakleden kişi, ilmî sorumluluğu sana havale etmiş olur/ من أسند لك فقد أحالك" şeklindeki kadim ilkenin ilmî değeri müzakere edilmekte; hadis senedindeki râvilerin durumlarının iyi bilindiği dönemlerde bu kuralın geçerli olacağı, ama ricâl ilminin zayıfladığı sonraki dönemlerde hadisin kabul ve red açısından derecesinin açıkça belirtilmesinin gerekli olduğu, sadece senedi zikretmenin yeterli olamayacağı vurgulanmaktadır. Bununla birlikte hangi dönemde olursa olsun “çok zayıf” ve “mevzû” hadisler ile Kur’an ve sahîh hadislere açıkça aykırı olduğu görülen “İsrâiliyyât” haberlerinde hüküm belirtmeksizin sadece senedle yetinmenin tehlikesi ve sorumluluğu üzerinde durulmaktadır. Günümüzde de hadisin referans kaynaklarının verilmesiyle ilmî sorumluluğun ortadan kalkmayacağı, hadis derecesi hakkında net ve açık ifadelerin kullanılmasının önemi ifade edilmektedir.

**Atıf:** Halil İbrahim KUTLAY, “Hadisin Senediyle Nakdedilmesi İlmî Sorumluluğu Ortadan Kaldırır mı?”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IX/1, 2011, ss. 25–46.

**Anahtar Kelimeler:** İsnad, rivâyet, hadis tenkidi, ricâl ilmi.

حديث ”كان الله ولم يكن شيء غيره“ -رواية

ودراية وعقيدة-

“Tradition ‘Kāna Allāhu ve lam  
Yakun Şey’un Gayruhū’ in  
terms of riwāyah, dirāyah and  
aqīdah-

صلاح الدين بن أحمد بن محمد سعيد الإدلبي<sup>\*</sup>

**Abstract:** As is well known, Islamic scholars unanimously agreed that the One who creates everything is Allah, and everyone and everything else including ‘arsh and its beyond is created. This means Allah existed before ‘arsh and its beyond. There was only Allah the exalted, and there was nothing other than Him. Although some scholars accepted that there was nothing before him, they did not agree that there was nothing other than Him. But this opinion was rejected. As is known, Imam Bukhārī transmitted following ‘Imrān b. Husayn tradition with two wordings and two separate lines of transmission: “كان الله ولم يكن شيء غيره” /There was Allah, and there was nothing other than Him.” And the other one is: “كان الله ولا شيء قبله” /There was Allah, and there was nothing before him.” According to majority of scholars, both wordings are authentic in terms of content, so they accepted the both. Opponents of prevailing opinion accepted only the second wording arguing the first one does not belong to the Prophet, but it is transmitted only by meaning (riwāya bi’l-ma’nā). Even if the second wording was transmitted from the Prophet, this situation does not affect the position of those who accepted the first opinion since they accepted the meaning necessitated by two traditions. If it is established that the Prophet said the first one, then it will turn out that their opinion is definitely true. What do contemporary studies say as to which one of these two wording will be preferred? Which one those two traditions should we accept so that we follow the established transmission from the Prophet in whose words and way we find hikma, and healing?

**Citation:** Salāh al-dīn ibn Ahmad ibn Muhammad Sa’id al-IDLIBĪ, “Hadīth ‘Kāna Allāhu wa lam Yakun Shay’un Gayruhū’ -Riwāyah wa Dirāyah wa ‘Aqīdah-”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IX/1, 2011, pp. 47-66.

**Key words:** Allāh, ‘ilm al-Kalām, al-Kāwn, Hadīth, ‘Aqīdah, Kāna Allāhu wa lam Yakun Shay’un Gayruhū.

<sup>\*</sup> Cordoba Academia, Pretoria, South Africa, <http://salahsafa.blogspot.com>

إن الحمد لله نحمده، ونستعينه ونستغفبه ونستهديه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن سيدنا محمداً عبده ورسوله وصفيه ومجتاباه، من يطع الله ورسوله فقد هُدي ورشِد، ومن يعصهما فقد ضل وغوى، ولا يضر إلا نفسه. أما بعد:

فمن المعلوم الواضح أن علماء المسلمين كانوا يحتجون في محاوراتهم في مسائل المعتقدات بالأدلة العقلية والنقلية، وقد يستدلون بالمعقول تارة، وبالمقول تارة أخرى، ويرون أن دلالة العقل القطعية لا تعارض مع دلالة النصوص القطعية، لأن الحقائق يعصّد بعضها بعضاً، ويستحيل أن يناقض بعضها بعضاً.

ومن المعلوم أن المسائل الأساسية الكبرى في العقيدة ليست محلّ خلاف بين علماء المسلمين، وإنما وقع الاختلاف عند الخوض في تكييف تلك المسائل، أو عند مجاوزتها إلى المسائل الفرعية في العقيدة، وليتهم لم يخوضوا في تكييفها، تجنّباً للأمة من شرور الانقسام والافتراق.

ومن المسائل التي اختلفت فيها: هل كان الله تعالى وحده في الأزل ولا شيء معه مطلقاً فلا عرش ولا أي مخلوق؟؟ أو أن الله تعالى الذي خلق العرش كان قد خلق قبله عرشاً آخر، وخلق قبل ذلك العرش عرشاً آخر إلى ما لا نهاية، بحيث إن العرش حادث بأفراذه قديم بنوعه؟!.

كلام العلماء مصرح بالأول، بل ينقل ابن حزم رحمه الله تعالى اتفاق العلماء على ذلك<sup>١</sup>، وخالف في هذه المسألة ابن تيمية رحمه الله<sup>٢</sup> ومن تابعه عليها، كابن أبي العزّ، ولم ينقل أحد عن أي عالم من علماء المسلمين قبل ابن تيمية أنه قال بمثل قوله، حتى هو نفسه لم ينقل ذلك -فيما علمت- عن أحد سبقه، لا من السلف ولا من الخلف.

والمسألة بأدلتها العقلية هي في كتب العقائد، ويهمننا -هنا- ما الذي نُقل وروي من أدلة هذه المسألة عن المصطفى عليه الصلاة والسلام.

فمن الأدلة النقلية المؤيدة بالحجج العقلية قول رسول الله صلى الله عليه وسلم «كان الله ولم يكن شيء غيره».

ولكن حيث إن هذا الحديث روي بلفظ آخر وهو «كان الله ولم يكن شيء قبله»؛ فإن المخالف للجمهور قد تمسك بهذا اللفظ الثاني وبرّد ما سواه، فالثاني لا يتعارض مع مذهبه، بخلاف الأول،

<sup>١</sup> انظر مراتب الإجماع لابن حزم، دار الكتب العلمية، بيروت، وكذلك: نشرة دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٧، ص. ١٦٧.

<sup>٢</sup> انظر نقد مراتب الإجماع لابن تيمية، دار الكتب العلمية، بيروت، وكذلك: نشرة دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٧، ص. ١٦٨.

<sup>٣</sup> انظر شرح العقيدة الطحاوية، بتحقيق د. عبد الله التركي وغيره، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧/١٤٠٨، ص: ١١٥.



ولذلك فقد بذل قصارى جهده لإثبات أن اللفظ الأول ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم، وأنه من تصرف الرواة من باب الرواية بالمعنى حسب ظن الراوي.

لذا كان لا بد من عرض كلامه، ثم تتبع طرق هذا الحديث لمعرفة اللفظ الراجح من حيث الدراسة الحديثية.

وقبل هذا العرض والتتبع لابد من معرفة منهج أئمة الحديث في الترجيح إذا اختلفت الروايات.

## ٢- منهج المحدثين في الترجيح بين الروايات المختلفة:

إذا اختلفت روايات الحديث فإن المحدثين يرجحون ثبوت ما تؤيده القرائن، كالرواية التي رواها الأكثر من الثقات عدداً، أو الأشد ضبطاً وإتقاناً.

سأل عباس الدوري يحيى بن معين فقال له: «إذا اختلف وكيع وأبو معاوية في الأعمش في؟!». فقال: «يكون موقوفاً حتى يجيء من يتابع أحدهما»<sup>٤</sup>.

روى الإمام البخاري في «صحيحه» حديثاً جمل جابر رضي الله عنه الذي كان قد أعى وبِعِهِ إياه من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفي بعض طرقه أن جابراً قال «فاستثيت حُمْلانَه إلى أهلي»، وفي بعض طرقه أنه قال «أفقرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ظهره إلى المدينة»، ثم علق البخاري رحمه الله بقوله: «الاشتراط أكثر وأصح عندي»<sup>٥</sup>.

وعلق ابن حجر في شرح هذا الحديث قائلاً: «وما جَنَحَ إليه المصنف من ترجيح رواية الاشتراط هو الجاري على طريقة المحققين من أهل الحديث». ثم نقل عن ابن دقيق العيد رحمه الله تعالى أنه قال: «إذا اختلفت الروايات وكانت الحجة ببعضها دون بعض توقف الاحتجاج بشرط تعادل الروايات، أما إذا وقع الترجيح لبعضها بأن تكون روايتها أكثر عدداً أو أتقن حفظاً فيتعين العمل بالراجح، إذ الأضعف لا يكون مانعاً من العمل بالأقوى، والمرجوح لا يمنع التمسك بالراجح»<sup>٦</sup>.

وسئل الإمام الدارقطني عن الحديث إذا اختلف فيه الثقات في؟! فقال: «يُنظر ما اجتمع عليه ثقتان فيحكم بصحته، ويُحكم لأكثرهم حفظاً وثبناً على من دونه»<sup>٧</sup>. ونقل الحافظ ابن حجر عن الحافظ

<sup>٤</sup> انظر تهذيب التهذيب لابن حجر، مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، ١٣٢٥، ١١: ١٢٦.

<sup>٥</sup> صحيح البخاري، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٨٠. وطبعة دار الريان للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦/١٤٠٧، ٥: ٣٧٠. باب إذا اشترط البائع ظهر الدابة، فالرواية الأولى تفيد اشتراط جابر ظهر الرحلة حتى يصل إلى المدينة، أما الرواية الثانية فتفيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أفقره ظهرها، أي وهبه منفعة الظهر تبرعاً، دون اشتراط.

<sup>٦</sup> فتح الباري، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٨٠. وطبعة دار الريان للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦/١٤٠٧، ٥: ٣٧٦.

<sup>٧</sup> سؤالات السلمى للدارقطني، بتحقيق مجدي فتحي السيد، دار الصحابة للتراث، طنطا، الطبعة الأولى، ١٩٩٢/١٤١٣، ص. ١٥٤. وانظر النكت على كتاب ابن الصلاح لابن حجر، بتحقيق د. ربيع بن هادي عمير، دار الراجحي، الرياض، الطبعة الثانية،

العلائي رحمهما الله تعالى أنه قال في بحث اختلاف الروايات: «تقدم القول أن المختلفين إما أن يكونوا متمثلين في الحفظ والإتقان أولاً، فالمتمثلون إما أن يكون عددهم من الجانبين سواء أو لا، فإن استوى عددهم مع استواء أوصافهم وجب التوقف حتى يترجح أحد الطريقتين بقربنه من القرائن. وإن كان أحد المتمثلين أكثر عدداً فالحكم لهم على قول الأكثر»<sup>٤</sup>.

فقد تبين من كلام يحيى بن معين والبخاري والدارقطني وابن دقيق العيد والعلائي وابن حجر أنه إذا اختلفت روايات الحديث فالرواية التي لها الرجحان هي الرواية التي رواها الأكثر عدداً من الثقات والأكثر حفظاً.

وغير خاف أن من أعظم قرائن الترجيح أن تجيء الرواية -من غير طريق الرواة الذين اختلفوا في اللفظ ومن غير طريق شيخهم الذي اختلفوا عليه- باللفظ الموافق لما رواه بعض أولئك الرواة، فهذا التوافق في روايات العدول دليل على صحة ذلك اللفظ.

وكل من وقف على كلام أئمة المحدثين في الترجيح بين روايات الحديث الواحد يعلم أنهم يرجعون إلى جمع طرق الحديث، ثم يرجحون الرواية التي اتفق عليها معظم الرواة عن شيخهم، وخاصة إذا وافقت رواية من روى الحديث عن شيخ شيخهم من أقران شيخهم، أما الرواية التي انفرد بها بعض من روى الحديث عن ذلك الشيخ ولم يتابع عليها فهي عندهم -مع المخالفة- معلولة، ومع عدم المخالفة من باب الرواية بالمعنى.

كلام ابن تيمية في ترجيح رواية «ولم يكن شيء قبله»

قال ابن تيمية يرد على ابن حزم في نقله اتفاق العلماء على أن الله تعالى كان ولم يكن شيء معه: [وأعجب من ذلك حكايته الإجماع على كفر من نازع أنه سبحانه لم يزل وحده ولا شيء غيره معه ثم خلق الأشياء كما شاء، ومعلوم أن هذه العبارة ليست في كتاب الله، ولا تُنسب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، بل الذي في الصحيح عنه حديث عمران بن حصين عن النبي صلى الله عليه وسلم «كان الله ولا شيء قبله، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء»، وروي هذا الحديث في البخاري بثلاثة ألفاظ، روي «كان الله ولا شيء قبله»، وروي «ولا شيء غيره»، وروي «ولا شيء معه»، والقصة واحدة، ومعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم إنما قال واحداً من هذه الألفاظ والأخران روي بالمعنى، وحيثُذُ فالذي يناسب لفظ ما ثبت عنه في الحديث الآخر الصحيح أنه كان يقول في دعائه «أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء»، فقوله في هذا «أنت الأول فليس قبلك شيء» يناسب قوله «كان الله ولا شيء قبله»، وهذا الحديث لو كان نصاً فيما ذكر فليس هو متواتراً، فكم من حديث صحيح ومعناه فيه

١٤٠٨/١٩٨٨، ٢: ٦٨٩. وقد أخطأ محقق النكت إذ عزا النص لسؤال السهمي؛ رغم اتفاق النسخ المخطوطة على كلمة

السلمي.

<sup>٤</sup> النكت على كتاب ابن الصلاح لابن حجر، ص. ٧٧٨.

نزاع كثير، فكيف ومقصود الحديث غير ما ذكر؟! ولا نعرف هذه العبارة عن الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين، فكيف يُدعى فيها إجماع؟!<sup>٩</sup>. انتهى كلام ابن تيمية رحمه الله.

لا بد قبل الخوض في معنى الحديث ودلالته من مراجعة حدیثية للألفاظ التي وردت بها رواياته: لقد أحسن ابن تيمية رحمه الله في قوله «والقصة واحدة، ومعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم إنما قال واحداً من هذه الألفاظ والأخران رويًا بالمعنى».

- لقد وهم ابن تيمية رحمه الله في قوله «وروي هذا الحديث في البخاري بثلاثة ألفاظ، روي كان الله ولا شيء قبله، وروي ولا شيء غيره، وروي ولا شيء معه». وذلك لأن المروي في صحيح البخاري هو اللفظان الأولان من هذه الثلاثة، كما سيتضح من تخريج طرق الحديث، أما رواية «كان الله ولا شيء معه» فلم أقف عليها في شيء من طرق الحديث في كتب أهل السنة، لا في صحيح البخاري ولا في غيره، مع أنني خرجته من أكثر من عشرين مصدراً من مصادر السنة النبوية<sup>١٠</sup>. وهو مروي بهذا اللفظ عند الشيعة، فقد رواه الشيخ الصدوق بإسناده في كتاب المعراج عن ابن عباس أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وهو يخاطب علياً عليه السلام: "يا علي، إن الله تعالى كان ولا شيء معه، فخلقني وخلقك روحين من نور جلاله، فكنا أمام العرش نسبح الله ونقدسُه ونحمده ونهلله...".

- اختلفت ألفاظ روايات هذا الحديث، فلا بد من بذل الجهد لمعرفة الراوية الراجحة، فما السبيل إلى ذلك؟

### ٣- هل نطق النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ واحد أو بأكثر من لفظ؟

قبل البدء بمناقشة مسالك الترجيح بين اختلاف ألفاظ الحديث لا بد من الإجابة عن تساؤل قد يدور في ذهن بعض الأفاضل اليوم، وهو: لم لا يمكن أن تكون كل الألفاظ التي رواها الثقات هي من لفظ النبي صلى الله عليه وسلم؟.

أقول: إذا كان للحديث إسناده أو أكثر بحيث إن عدداً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قد رويوا عنه ذلك الحديث سماعاً، فيحتمل أنهم سمعوه منه في مجلس واحد، ويحتمل أنهم سمعوه منه في مجالس متعددة، فإذا اختلفت ألفاظ رواياتهم له: فإن كانوا قد سمعوه منه صلى الله عليه وسلم في مجلس واحد فالظاهر أن اللفظ الذي نطق به هو أحد تلك الألفاظ، وأن اختلاف رواياتهم قد جاء منهم أو ممن روي عنهم، وذلك بسبب الرواية بالمعنى، وإن كانوا قد سمعوه منه صلى الله عليه وسلم

<sup>٩</sup> نقد مراتب الإجماع لابن تيمية، ص. ١٦٨-١٧٠. وفي نشرة دار الآفاق الجديدة، ص. ٢٢١-٢٢٢.

<sup>١٠</sup> قلد الحافظ ابن كثير شيخه ابن تيمية رحمه الله في عزو الألفاظ الثلاثة لصحيح البخاري فوقع فيما وقع فيه شيخه من الوهم، وزاد عليه في ذلك حين عزو الحديث لصحيح البخاري ومسلم، والحديث غير مخرج في صحيح مسلم. انظر تفسير القرآن العظيم لابن كثير، دار الجليل، بيروت، ط ١، ١٤٠٨/١٩٨٨، ٢: ٤١٨، تفسير سورة هود، الآية ٧. كما قلد ابن أبي العز ابن تيمية رحمه الله فيما ذكره من الكلام على هذا الحديث، فوقع فيما وقع فيه من الوهم. انظر شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ١١٢-١١٤.

وسلم في مجالس متعددة: فيحتمل أن لفظه واحد وأن اختلاف ألفاظ الروايات هو من الرواة، ويحتمل أنه صلى الله عليه وسلم حدثهم بذلك الحديث بتلك الألفاظ المختلفة كلها، ويحتمل أنه حدثهم به ببعض تلك الألفاظ وأن بعضها الآخر قد جاء من قبل الرواة. هذا إذا روى الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم جماعة من الصحابة.

أما إذا روى الحديث صحابي واحد ورواه عنه أكثر من واحد من التابعين بألفاظ مختلفة فالظاهر أن اللفظ النبوي واحد، وأن اختلاف ألفاظ الروايات هو من الصحابي أو من الذين سمعوه منه، ويحتمل أن يكون الصحابي قد سمع من النبي صلى الله عليه وسلم أكثر من لفظ وبلغ كل واحد من تلك الألفاظ لبعض التابعين، إلا أن هذا الاحتمال بعيد.

وإذا روى الحديث صحابي واحد ورواه عنه تابعي واحد، ثم روى عدد من الرواة ذلك الحديث عن التابعي عن الصحابي بألفاظ مختلفة: فالظاهر ظهوراً يبين أن اللفظ النبوي واحد، وأن الصحابي بلغ لفظاً واحداً، وأن اختلاف ألفاظ الرواة هو من التابعي أو من الذين سمعوه منه، ولا يكاد يجيء هنا احتمال أن يكون الصحابي قد سمع من النبي صلى الله عليه وسلم أكثر من لفظ وبلغ كل واحد من تلك الألفاظ لذلك التابعي ثم خَصَّ ذلك التابعي كل راوٍ من الرواة عنه ببعض تلك الألفاظ، فهذا الاحتمال في غاية البعد.

والمحدثون لا يبنون أحكامهم على مجرد احتمال يتخيله العقل بعيداً عن العادة والواقع، وإنما يبنون على غلبة الظن، وفي نحو هذا يقول المحدثون: «قد اتحد مخرج الحديث».

أما إذا روى الحديث صحابي واحد ورواه عنه تابعي واحد ورواه عن التابعي راوٍ واحد فقد حصل التفرد في ثلاث طبقات من طبقات السند، فإذا روى عدد من الرواة ذلك الحديث عن ذلك الراوي واختلفت ألفاظ رواياتهم: فإن العادة تقطع باستحالة أن تكون ألفاظ رواياتهم مما نطق به رسول الله صلى الله عليه وسلم، وترجع اختلاف الألفاظ إلى الرواية بالمعنى، إما من الراوي عن التابعي، وإما من الرواة عنه.

فإذا اتحد مخرج الحديث في الصحابي والتابعي والراوي عن التابعي والراوي عن من روى عن التابعي فقد حصل التفرد في أربع طبقات من طبقات السند، فإذا تشعبت طرق الروايات بعده واختلفت ألفاظها فلا جرم أننا نزداد يقيناً باستحالة صدور كل تلك الألفاظ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ومن أقرب الأمثلة على ما إذا اتحد مخرج الحديث في أربع طبقات من طبقات السند واختلفت ألفاظ روايته عن شيخهم الذي يمثل الطبقة الرابعة في السند: حديث «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى»، فقد رواه البخاري من طريق عن يحيى بن سعيد الأنصاري، عن محمد بن إبراهيم التيمي، عن علقمة بن وقاص الليثي، عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإليك طرفاً من اختلاف ألفاظ رواياته:

رواه البخاري من طريق سفيان بن عيينة عن يحيى بن سعيد بالسند المتقدم باللفظ المذكور.

ورواه عن عبد الله بن مسلمة عن مالك عن يحيى بن سعيد به، بلفظ «الأعمال بالنية، ولكل امرئ ما نوى».

ورواه من طريق سفيان الثوري، عن يحيى بن سعيد به، بلفظ «الأعمال بالنية، ولا مرئى ما نوى». ورواه من طريق عبد الوهاب بن عبد المجيد الثقفي، ومن طريق حماد بن زيد، عن يحيى بن سعيد به، بلفظ «إنما الأعمال بالنية، وإنما لامرئى ما نوى».

وفي رواية سفيان بن عيينة ومالك في أحد الطريقتين عنه «ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه»، وفي رواية سفيان الثوري، وعبد الوهاب الثقفي، وحماد بن زيد، ومالك في أحد الطريقتين عنه: «أو إلى امرأة يتزوجها».

[ورواه مسلم عن عبد الله بن مسلمة عن مالك به، بلفظ «إنما الأعمال بالنية، وإنما لامرئى ما نوى»].

أفيَعقل أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد نطق بكل هذه الألفاظ وأنها انتقلت عبر طبقات السند حتى وصلت إلى يحيى بن سعيد الأنصاري فحَصَّ كل مجلس من مجالس تحديثه ببعضها؟! هذا ما تقطع العادة ببطلانه.

[ومن نظر في روايات الثقات واختلاف ألفاظهم في هذا الحديث تبين له رجحان من رواه بلفظ «إنما الأعمال بالنية وإنما لامرئى ما نوى»، وسائر الألفاظ هي من باب الرواية بالمعنى].

. واختلاف ألفاظ الرواة الذين رووا حديث «كان الله ولم يكن شيء غيره» من طريق الأعمش هي من هذا الباب، لأنهم رووه عن الأعمش عن جامع بن شداد عن صفوان بن محرز عن عمران بن حصين، وتشعبت الطرق واختلفت الألفاظ بعد أن اتحد مخرج الحديث في أربع طبقات من طبقات السند، فاللفظ النبوي واحد، واختلاف ألفاظ الروايات من باب الرواية بالمعنى، وهو إما من الأعمش نفسه، وإما من الرواة عنه.

#### مسلك ابن تيمية في ترجيح إحدى روايات الحديث:

لجأ ابن تيمية رحمه الله إلى ترجيح أحد اللفظين لمجرد أنه يناسبه لفظ حديث آخر، ولذا فإنه يقول: [فقوله في هذا «أنت الأول فليس قبلك شيء» يناسب قوله «كان الله ولا شيء قبله»].

لكن لا علاقة للمناسبة بين لفظ إحدى الروايات ولفظ حديث آخر بترجيح هذه الرواية على غيرها البتة، ولا دلالة في ذلك إذا لم يكن ذلك الحديث الآخر مؤيداً لهذه الرواية التي يُراد ترجيحها ومعارضاً لسواها، وحيث كان هذا مفقوداً هنا فلا يمكن اعتباره مرجحاً لرواية «ولم يكن شيء قبله».

#### مسلك ابن حجر في ترجيح إحدى روايات الحديث

أما ابن حجر العسقلاني رحمه الله فقد لجأ إلى طريق آخر في ترجيح رواية على أخرى، وذلك بترجيح اللفظ الذي يجمع المعنيين دون الذي ينفرد بأحدهما، فرواية «ولم يكن شيء غيره» تنفيده أنه لم يكن شيء لا معه ولا قبله، ورواية «ولم يكن شيء قبله» تنفي وجود شيء قبله ولا تتعرض لوجود شيء معه بنفي ولا إثبات، فالأولى أكثر شمولاً، وهي رواية البخاري في كتاب بدء الخلق من «صحيحه»، والثانية هي روايته في كتاب التوحيد منه. وفي هذا المعنى يقول ابن حجر في أثناء شرحه للرواية الثانية مرجحاً الرواية الأولى: [قوله «كان الله ولم يكن شيء قبله»: تقدم في بدء الخلق بلفظ

«ولم يكن شيء غيره»، وفي رواية أبي معاوية «كان الله قبل كل شيء»، وهو بمعنى «كان الله ولا شيء معه»، وهي أصرح في الرد على من أثبت حوادث لا أول لها من رواية الباب، وهي من مستشنع المسائل المنسوبة لابن تيمية، ووقفت في كلام له على هذا الحديث يرجح الرواية التي في هذا الباب على غيرها، مع أن قضية الجمع بين الروایتين تقتضي حمل هذه على التي في بدء الخلق، لا العكس، والجمع يُقدم على الترجيح بالاتفاق»<sup>١١</sup>.

هذا ولم يوضح ابن حجر رحمه الله وجه الجمع بين الروایتين، فمهَّدتُ بالتبيين السابق بين يدي قوله، ليكون الإيضاح بين يدي القول المنقول عناً على بيانه وفهمه.

ولكن تقديم الجمع على الترجيح يكون في نصين ثبتا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أي في حديثين منفصلين متعارضين، والذي بين أيدينا هنا هو روايتان لحديث واحد، والتردد واقع بين لفظيهما، والثابت منهما هو واحد لا بعينه حتى الآن، وليس بينهما تعارض لتنفصل عنه بالجمع قبل الترجيح.

لذا فطريقة الجمع بين الروایتين هنا لا يصح اعتبارها وجهاً من أوجه ترجيح إحداهما على الأخرى.

وهذا لا يعني عند أهل العلم الفاهمين أنني أخالف ابن حجر في مآل ترجيحه، بل في طريقة الترجيح، ورحم الله أئمتنا إذ يقولون «الظعن في الدليل لا يستلزم الظعن في المدلول».

#### طرق حديث عمران بن حصين

طريق الأعمش عن جامع بن شداد:

روي هذا الحديث من خمسة طرق عن الأعمش بلفظ «كان الله ولم يكن شيء غيره»، هكذا روي عنه من طريق حفص بن غياث<sup>١٢</sup>، وأبي عبيدة عبد الملك بن معن بن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود<sup>١٣</sup>، وأبي بكر بن عياش<sup>١٤</sup>، ومحمد بن عبيد<sup>١٥</sup>، وأبي إسحاق الفزاري<sup>١٦</sup>، كلهم عن الأعمش<sup>١٧</sup>، عن جامع بن شداد<sup>١٨</sup>، عن صفوان بن محرز<sup>١٩</sup>، عن عمران بن حصين<sup>٢٠</sup> رضي الله عنهما.

<sup>١١</sup> فتح الباري ١٣: ٤١٠، وفي طبعة دار الريان ١٣: ٤٢١.

<sup>١٢</sup> حفص بن غياث بن طلق بن معاوية النخعي الكوفي: ١١٧-١٩٥، وثقه ابن معين وابن سعد والعجلي وغيرهم، ونسبه أحمد وابن سعد للتدليس، وقال أبو زرعة: ساء حفظه بعدما استقصي. وقال ابن حجر: ثقة قبيح تغير حفظه قليلاً في الآخر. انظر تهذيب التهذيب ٢: ٤١٥-٤١٨، تقريب التهذيب، بتحقيق الشيخ محمد عوامة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦/١٩٨٦، ص. ١٧٣، وروايته رواها البخاري في صحيحه في كتاب بدء الخلق ٦: ٢٨٦، وفي طبعة دار الريان ٦: ٣٣١، والسوسي في المعرفة والتاريخ، بتحقيق د. أكرم ضياء العمري، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤٠١/١٩٨١، ص. ٣: ١٩٥، والبيهقي في الاعتقاد، بتعليق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٥/١٩٨٥، ص. ٥٥، وابن عساكر في تبين كذب المفترى، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤/١٩٨٤، ص. ٦٦.

<sup>١٣</sup> عبد الملك بن معن بن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود الكوفي: روى عن الأعمش وغيره، وثقه ابن معين والعجلي، وقال ابن حجر: ثقة. انظر: تهذيب التهذيب ٦: ٤٢٥، تقريب التهذيب، ص. ٣٦٥، وروايته رواها ابن حبان في صحيحه كما في

ورواه أبو حمزة السكري<sup>١١</sup>، وشيبان بن عبد الرحمن النحوي<sup>١٢</sup> عن الأعمش بلفظ «كان

الإحسان في ترتيب صحيح ابن حبان لابن بلبان، بتحقيق الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٢ / ١٤١٤.

<sup>١٤</sup> أبو بكر بن عياش الكوفي المقرئ: ١٠٠-١٩٣، قال أحمد: ثقة وربما غلط. وقال العجلي: ثقة وكان يخطن. وقال الحاكم أبو أحمد: ليس بالحافظ عندهم. وضعفه ابن ثُمير. وقال ابن حجر: ثقة عابد، إلا أنه لما كبر ساء حفظه، وكتابه صحيح. انظر: تهذيب التهذيب ١٢: ٣٤-٣٧، تقريب التهذيب، ص. ٦٢٤، وروايته رواها الطبراني في المعجم الكبير، بتحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة التوعية الإسلامية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ١٨: ٢٠٣، ومحمد بن عثمان بن أبي شيبة في العرش، بتحقيق محمد بن حمد الحمود، مكتبة المعلا، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦/١٩٨٦، برقم ١.

<sup>١٥</sup> محمد بن عبيد بن أبي أمية الطنافسي الكوفي: ١٢٤-٢٠٤، وثقه ابن معين والنسائي والدارقطني وغيرهم، وقال أحمد: كان يخطن ولا يرجع عن خطئه. وقال ابن حجر: ثقة. انظر: تهذيب التهذيب ٩: ٣٢٧-٣٢٩، تقريب التهذيب، ص. ٤٩٥، وروايته رواها الطبراني في المعجم الكبير ١٨: ٢٠٤.

<sup>١٦</sup> هو إبراهيم بن محمد بن الحارث الفزاري الكوفي: ١٨٦-١٠٠، وثقه ابن معين وأبو حاتم والنسائي وغيرهم، وقال ابن سعد: ثقة كثير الخطأ في حديثه. وقال ابن حجر: ثقة حافظ. انظر: تهذيب التهذيب ١: ١٥١-١٥٣، تقريب التهذيب، ص. ٩٢، وروايته رواها الطحاوي في شرح مشكل الآثار، بتحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥/١٩٩٤، ١٤: ٣٠١ والطبراني في المعجم الكبير ١٨: ٢٠٤-٢٠٥، وعثمان الدارمي في الرد على الجهمية، طبعة ليدن، ١٩٦٠، ص. ١٠-١١، وكذا في الرد على بشر الميرسي، بتعليق محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص. ٨٧، والأجري في الشريعة، بتحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣/١٩٨٣، ص. ١٧٧، والبيهقي في الأسماء والصفات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥/١٩٨٤، ص. ٤٧٨، وابن منده في التوحيد، بتحقيق د. علي بن محمد الفقيهي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الطبعة الثانية، ١: ٨٣ و٣: ١٨٥، وأبو القاسم الأصبهاني في الحجة، بتحقيق محمد بن ربيع المدخلي، دار الراجية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١١/١٩٩٠، ٢: ٨٥-٨٦، وابن عساكر في تبیین كذب المفتری، ص. ٦٦، والغريابي في القدر رقم ٨٢.

<sup>١٧</sup> هو سليمان بن مهران الأعمش الكوفي: ٦١-١٤٧، قال العجلي والنسائي: ثقة ثبت. واتفق الأئمة على ثقته وإمامته، ووصفه ابن حبان بالتدليس، وقال ابن حجر: ثقة حافظ عارف بالقراءات ورع، لكنه يدلس. انظر: تهذيب التهذيب ٤: ٢٢٢-٢٢٦، تقريب التهذيب، ص. ٢٥٤.

<sup>١٨</sup> جامع بن شداد المحاربي الكوفي ١١٨-١٠٠، وثقه ابن معين وأبو حاتم والنسائي وغيرهم، وقال يعقوب بن سفيان: ثقة متقن. وقال ابن حجر: ثقة. انظر: تهذيب التهذيب ٢: ٥٦-٥٧، تقريب التهذيب، ص. ١٣٧.

<sup>١٩</sup> صفوان بن محرز المازني أو الباهلي ٧٤-١٠٠، وثقه ابن سعد والعجلي، وذكره ابن حبان في الثقات وقال: كان من العباد. وقال ابن حجر: ثقة عابد. انظر: تهذيب التهذيب ٤: ٤٣٠-٤٣١، تقريب التهذيب، ص. ٢٧٧.

<sup>٢٠</sup> عمران بن حصين رضي الله عنهما، أسلم عام خيبر، وكان صاحب راية خزاعة يوم فتح مكة، وتوفي بالبصرة سنة اثنتين وخمسين، وكان الحسن البصري يحلف بالله ما قدمها راكب خير من عمران بن حصين، وكذا قال ابن سيرين نحوه. انظر: تهذيب التهذيب ٨: ١٢٥-١٢٦.

<sup>٢١</sup> أبو حمزة السكري هو محمد بن ميمون المروزي (١٦٧-١٠٠) قال عنه ابن المبارك: صحيح الكتاب. وقال أحمد: ما بحديثه عندي بأس. ووثقه ابن معين والترمذي والنسائي، وقال ابن عبد البر: ليس بقوي. قال ابن حجر: ثقة فاضل. انظر تهذيب الكمال للمزي، وحاشية الدكتور بشار عواد معروف، بتحقيق د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية،

الله ولم يكن شيء قبله».

ورواه أبو معاوية<sup>٢٣</sup> عن الأعمش بلفظ: «كان الله قبل كل شيء».

ورواه أبو عوانة الوضاح بن عبد الله الشكري عن الأعمش بلفظ «كان الله عز وجل لا شريك له»<sup>٢٤</sup>. واللفظان في الروايتين الأخيرتين يوافقان لفظ الرواية الأولى في المعنى.

. أقول: لقد اختلفت روايات الحديث عند أصحاب الأعمش على ثلاثة ألفاظ، فرواه عنه خمسة بلفظ «كان الله ولم يكن شيء غيره»، ورواه اثنان بلفظ «ولم يكن شيء قبله»، وانفرد واحد بلفظ «كان الله قبل كل شيء».

فالفلس أميل إلى تثبيت ما رواه الخمسة دون ما انفرد به الاثنان أو الواحد، ولكن من الممكن أن يقال: لعل الرواية بالمعنى كانت من الأعمش نفسه، وبالتالي فلا رجحان لروايتهم على رواية الآخرين. [والذي أراه هو أن الأعمش كان يروي بالمعنى، وأن اختلاف الألفاظ هنا منه، لا من الرواة عنه، ولكن يبدو أن من يروي بالمعنى فإنه يروي باللفظ الذي سمعه في الغالب ويروي بالمعنى في بعض الأحيان].

. وهنا لا بد من البحث لمعرفة هل للحديث طريق آخر غير طريق الأعمش؟؟؟ [فإذا وجدنا فإننا نتجاوز طريق الرواة الذين اختلفوا على شيخهم والشيخ الذي اختلفوا عليه، وهو هنا الأعمش].

#### طريق المسعودي عن جامع بن شداد

١٩٨٣/١٤٠٣، ٢٦: ٥٤٤-٥٤٩، تهذيب التهذيب ٩: ٤٨٦-٤٨٧، تقريب التهذيب، ص. ٥١٠، وروايته رواها البخاري في

صحيحه في كتاب التوحيد ١٣: ٤٠٣، وفي طبعة دار الريان ١٣: ٤١٤-٤١٥، وابن منده في التوحيد ١: ٨٤.

<sup>٢٢</sup> شبان بن عبد الرحمن النحوي البصري الكوفي (١٦٤-٠٠٠) وثقه ابن معين وابن سعد والعجلي والنسائي، وقال أبو حاتم: حسن الحديث، صالح، يكتب حديثه. قال ابن حجر: ثقة صاحب كتاب. انظر: تهذيب التهذيب ٤: ٣٧٣-٣٧٤، تقريب التهذيب، ص. ٢٦٩، وروايته رواها ابن حبان كما في الإحسان في ترتيب صحيح ابن حبان ١٤: ١١، والبيهقي في السنن، دار المعرفة، بيروت، مصورة عن الطبعة الهندية الأولى ١٣٥٦، ٩: ٢، وابن عسكار في تبين كذب المفتري، ص. ٦٥.

<sup>٢٣</sup> هو محمد بن خازم الكوفي: ١١٣-١٩٤، وثقه العجلي ويعقوب بن شيبة، وقال النسائي: ثقة في الأعمش. وقال الإمام أحمد: أبو معاوية من أحفظ أصحاب الأعمش، مع أن أبا معاوية يخطئ في أحاديث من أحاديث الأعمش. قال ابن حجر: ثقة، أحفظ الناس لحديث الأعمش، وقد يهم في حديث غيره. انظر: اللعل ومعرفة الرجال للإمام أحمد، بتحقيق وصي الله عباس، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٨/١٤٠٨، ١: ٥٤١ رقم النص ١٢٨١، تهذيب التهذيب ٩: ١٣٧-١٣٩، تقريب التهذيب، ص. ٤٧٥، وروايته رواها الإمام أحمد في مسنده ٤: ٤٣١، والطبري في تاريخه، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة، ١: ٣٨، والطحاوي في شرح مشكل الآثار ١٤: ٣٠٠، وأبو الشيخ في العظمة، بتحقيق رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٨، ٢: ٧١، والفريابي في القدر، بتحقيق عبد الله بن حمد المنصور، أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٧/١٤١٨، رقم ٨٣.

<sup>٢٤</sup> القدر للفريابي رقم ٨٤.



[وبعد البحث الطويل في كتب السنة النبوية فقد وجدت هذا الحديث من رواية أحد أقران الأعمش، وهو عبد الرحمن بن عبد الله المسعودي، عن شيخه جامع بن شداد، ورواه جماعة عن المسعودي، فكيف كان لفظ الحديث في هذه الرواية ٢٢]:

روي هذا الحديث من سبعة طرق عن المسعودي، فرواه خالد بن الحارث<sup>٢٥</sup>، والنضر بن شميل<sup>٢٦</sup>، وعثمان بن عمر بن فارس<sup>٢٧</sup>، وهؤلاء الثلاثة هم من الرواة عنه قبل اختلاطه، ورواه روح بن عبادة<sup>٢٨</sup>، وأبو داود الطيالسي<sup>٢٩</sup>، خمستهم عن المسعودي<sup>٣٠</sup>، عن جامع بن شداد، عن صفوان بن محرز، عن عمران بن حصين، أي بمثل سند الأعمش.

<sup>٢٥</sup> خالد بن الحارث الهجيمي البصري: ١٢٠-١٨٦، قال أحمد: إليه المنتهى في التثبت بالبصرة. ووثقه ابن سعد وأبو حاتم والنسائي. قال ابن حجر: ثقة ثبت. انظر: تهذيب التهذيب ٣: ٨٢-٨٣، تقريب التهذيب، ص. ١٨٧. وروايته رواها النسائي في السنن الكبرى في سورة هود، بتحقيق د. عبد الغفار سليمان البنداري وغيره، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١/١٩٩١، ٦: ٣٦٣. وهي في تفسيره، بتحقيق صبري بن عبد الخالق الشافعي وغيره، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠/١٩٩٠، ١: ٥٨٤. وهو من الرواة عن المسعودي قبل اختلاطه. انظر: الكواكب النيرات لابن الكيال، بتحقيق عبد القيوم عبد رب النبي، دار المأمون للتراث، الطبعة الأولى، ١٩٨١/١٤٠١، ص. ٢٩٣.

<sup>٢٦</sup> النضر بن شميل المازني البصري: ١٢٣-٢٠٣، وثقه ابن المديني وابن معين والنسائي. قال ابن حجر: ثقة ثبت. انظر: تهذيب التهذيب ١٠: ٤٣٧-٤٣٨، تقريب التهذيب، ص. ٥٦٢. وروايته رواها الطبري في تفسيره، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٨/١٩٨٨، ١٢: ٤، وفي تاريخه ١: ٣٨. وهو من الرواة عن المسعودي قبل اختلاطه. انظر: الكواكب النيرات، ص. ٢٩٥.

<sup>٢٧</sup> عثمان بن عمر بن فارس البصري: ١٠٠-٢٠٩، وثقه الإمام أحمد وابن معين وابن سعد والعجلي، وقال أبو حاتم: صدوق، وكان يحيى بن سعيد لا يرضاه. وقال ابن حجر: ثقة، قيل كان يحيى بن سعيد لا يرضاه. انظر: تهذيب التهذيب ٧: ١٤٢-١٤٣، تقريب التهذيب، ص. ٢٨٥. وروايته رواها الطحاوي معطوفة على رواية أبي داود الطيالسي في شرح مشكل الآثار ١٤: ٣٠١-٣٠٢. وهو من الرواة عن المسعودي قبل اختلاطه كما في الكواكب النيرات، ص. ٢٩٤.

<sup>٢٨</sup> روح بن عبادة: ١٠٠-٢٠٧، وثقه ابن معين والبزار، وقال ابن سعد: كان ثقة إن شاء الله. وقال ابن حجر: ثقة فاضل. انظر: تهذيب التهذيب ٣: ٢٩٣-٢٩٦، تقريب التهذيب، ص. ٢١١. وروايته رواها ابن خزيمة في التوحيد، بتعليق محمد خليل هراس، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣/١٩٨٣، ص. ٣٧٦ من طريقين عنه. ورواها الحاكم في المستدرک، دار المعرفة، بيروت، مصورة عن الطبعة الهندية، ٢: ٣٤١ من طريق آخر عنه، وفيه عن صفوان بن محرز، عن بريدة، لكن لا تدفع رواية الحاكم رواية ابن خزيمة، لأن هذه من طريقين فهي أثبت.

<sup>٢٩</sup> هو سليمان بن داود بن الجارود البصري: ١٣٢-٢٠٤، وثقه الإمام أحمد وعمرو بن علي الفلاس والعجلي والنسائي، وقال ابن سعد: كان ثقة، وربما غلط. وقال أبو حاتم: صدوق كثير الخطأ. واتهمه يزيد بن زريع والذهبي بالتدليس. وقال ابن حجر: ثقة حافظ غلط في أحاديث. انظر: تهذيب التهذيب ٤: ١٨٢-١٨٦، تقريب التهذيب، ص. ٢٥٠. وروايته رواها الطحاوي في شرح مشكل الآثار ١٤: ٣٠١-٣٠٢. وهو من الرواة عن المسعودي بعد اختلاطه، كما في الكواكب النيرات، ص. ٢٨٨، ٢٨٩. ولعله قد سمع منه قبل الاختلاط وبعده، لأن روايته ههنا موافقة لرواية من رواه عنه قبل الاختلاط.

<sup>٣٠</sup> هو عبد الرحمن بن عبد الله بن عتبة بن عبد الله بن مسعود: ١٠٠-١٦٠، وثقه أحمد وابن معين وعلي بن المديني وابن نمير وابن سعد والعجلي قبل اختلاطه، وقال ابن عمار: كان ثبتاً قبل أن يختلط. قال ابن حجر: صدوق، اختلط قبل موته. انظر: تهذيب التهذيب ٦: ٢١٠-٢١٢، تقريب التهذيب، ص. ٣٤٤.

ورواه عنه يزيد بن هارون<sup>٣١</sup>، وهو من الرواة عنه بعد الاختلاط، عن جامع بن شداد، عن ابن بريدة، عن بريدة، عن النبي صلى الله عليه وسلم.

ورواه عنه عبد الله بن يزيد المقرئ<sup>٣٢</sup> عن جامع بن شداد عن رجل عن بريدة، عن النبي صلى الله عليه وسلم.

كلهم رووه عنه بلفظ «كان الله ولم يكن شيء غيره»، سواء من سمع منه قبل الاختلاط أو بعده.

فالمسعودي رحمه الله روى الحديث بلفظ «كان الله ولم يكن شيء غيره»، ولم يُختلف عليه في لفظه، سواء قبل الاختلاط أو بعده، مما يدل على أنه كان ضابطاً للفظ الحديث، وقد كان ثلاثة رواة من الرواة السبعة الذين رووا عنه هذا الحديث هم ممن نص الأئمة على أنهم من الآخذين عنه قبل الاختلاط، وقد جاءت روايتهم موافقة للرواية المشهورة عن الأعمش سنداً ومتناً، كما جاءت رواية راويين آخرين عنه موافقة لرواية أولئك الرواة، فغلم أنها مما تلقوها عنه قبل الاختلاط. أما رواية الراوي السادس الذي نص الأئمة على أنه روى عنه بعد الاختلاط فجاءت موافقة في المتن مخالفة في السند، سوى اسم شيخ المسعودي وهو جامع بن شداد، وكذلك جاءت رواية الراوي السابع موافقة في المتن مخالفة في السند، فغلم أنها مما تلقاه عنه بعد الاختلاط.

وحاصل الأمر أن عبد الرحمن بن عبد الله بن عتبة المسعودي الذي كان ثقةً ثبناً قبل اختلاطه قد روى الحديث قبل الاختلاط كما رواه الأعمش - في الرواية المشهورة عنه - سنداً ومتناً، أي بلفظ «كان الله ولم يكن شيء غيره»، وبسنده نفسه، وقد كان - رحمه الله تعالى - جازماً بهذا اللفظ حتى بعد أن اختلط والتبس عليه جزء من السند، أما المتن فرواه كل الرواة عنه بلفظ واحد دون لبس أو اشتباه، فروايته مؤيدة للفظ الذي رواه أكثر الرواة عن الأعمش ومؤكدة له، وتبين بها أن هذا هو أصل اللفظ في رواية الحديث، وأن من رواه بغير هذا اللفظ فإنما وقع له هذا التغيير من باب الرواية بالمعنى.

ورود شاهد عن صحابي آخر يؤيد الرواية المشهورة

ومما يزيد هذا اللفظ «ولم يكن شيء غيره» تأكيداً على تأكيد وروده عن صحابي آخر هو نافع بن زيد الحميري أحد رجال وفد اليمن الذين خاطبهم النبي صلى الله عليه وسلم بهذا الحديث، أخرجه عنه ابن شاهين في الصحابة، من طريق زكريا بن يحيى بن سعيد الحميري، عن إياس بن عمرو

<sup>٣١</sup> يزيد بن هارون الواسطي: ١١٨-٢٠٦، وثقه ابن المديني وابن معين وأبو حاتم وغيرهم. وقال ابن حجر: ثقة متقن عابد. انظر: تهذيب التهذيب ١١: ٣٦٦-٣٦٩، تقريب التهذيب، ص. ٦٠٦. وروايته رواها أبو الشيخ في كتاب العظمة ٢: ٥٧٥. وهو من الرواة عن المسعودي بعد اختلاطه، كما في الكواكب النيرات، ص. ٢٨٨، ٢٩٧.

<sup>٣٢</sup> عبد الله بن يزيد العدوي المقرئ البصري المكي: ٠٠٠-٢١٣ وقد قارب المئة من العمر، وثقه ابن سعد والنسائي وابن قانع، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال الخليلي: ثقة ويتفرد بأحاديث. وقال أبو حاتم: صدوق. وقال ابن حجر: ثقة فاضل. انظر تهذيب التهذيب ٦: ٨٣-٨٤، تقريب التهذيب، ص. ٣٣٠. وروايته رواها أبو الشيخ في كتاب العظمة ٢: ٥٧٧.

الحميري، عنه، لكن في السند إليه عدة مجاهيل كما قال ابن حجر<sup>٣٣</sup>، وهذا لا ينفي أن تكون هذه الرواية مؤكدة لثبوت اللفظ الذي أطبقت عليه معظم الروايات.

#### ٤- الترجيح بين طرق حديث «كان الله ولم يكن شيء غيره»:

لو لم يكن بين أيدينا إلا طريق الأعمش عن جامع بن شداد فإن كلام أئمة المحدثين يقتضي أن يكون اللفظ الذي رواه خمسة عن الأعمش هو الراجح، وهو «كان الله ولم يكن شيء غيره»، وأن يكون اللفظ الذي رواه اثنان عن الأعمش مرجوحاً، وهو «كان الله ولم يكن شيء قبله»، ويُحمل على أنه من باب الرواية بالمعنى، وكذا اللفظ الذي انفرد به واحد عن الأعمش، وهو «كان الله قبل كل شيء»، ولا بد من حمله على أنه من باب الرواية بالمعنى<sup>٣٤</sup>.

وقد قدمت أقوال بعض أئمة المحدثين في منهج الترجيح، وهم يحيى بن معين والبخاري والدارقطني وابن دقيق العيد والعلاني وابن حجر العسقلاني.

فإذا قلنا - تنزلاً - بتعادل الطرق عن الأعمش وتساقطها لأنه قد اختلف عليه فيها فلا يبقى أمامنا سوى طريق المسعودي عن جامع بن شداد، وهو من طريق الذين رووه عن المسعودي قبل اختلاطه في غاية الصحة، ولفظه «كان الله ولم يكن شيء غيره»، فهذا هو الثابت إسناداً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وليس فيه اختلاف على روايه أصلاً.

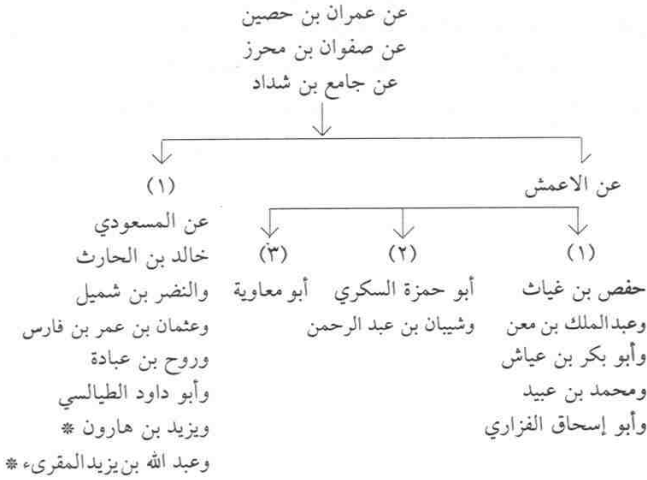
ولا يخفى أننا لو تطلبنا قرينة من قرائن الترجيح بين الألفاظ المروية عن الأعمش فرواية المسعودي من أعظم قرائن الترجيح، إذ هي من غير طريق الرواة الذين اختلفوا على الأعمش في لفظ الحديث، أي من غير طريق الأعمش أصلاً، وقد جاءت رواية المسعودي موافقة لأحد الألفاظ المروية عن الأعمش، فهي قرينة مرجحة، وكون ذلك اللفظ هو ما اتفق عليه معظم الرواة عن الأعمش يعد كذلك قرينة مرجحة، وهكذا تكون قرائن الترجيح قد اتفقت على لفظ واحد، والحمد لله.

<sup>٣٣</sup> انظر: أسد الغابة لابن الأثير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، مصورة، ٥، ٩، الإصابة لابن حجر، دار الكتب العلمية، بيروت، ٦: ٢٢٥. قال بعض الناس: [نافع بن زيد الحميري، صحابي جليل، قدم وافتدأ على رسول الله صلى الله عليه وسلم في نفر من حمير، وسألوه عن أول هذا الأمر، فقال عليه الصلاة والسلام "كان الله ولم يكن شيء قبله". انظر في ترجمته: الإصابة لابن حجر]. ولفظ الحديث عند نافع بن زيد -كما ذكره ابن حجر في الإصابة- هو "ولم يكن شيء غيره"، وليس بلفظ "قبله". فتنبه.

<sup>٣٤</sup> وهذا الراوي هو أبو معاوية، وقول ابن حجر عنه إنه أحفظ الناس لحديث الأعمش لا يصح اعتماده مرجحاً لروايته على رواية غيره لأمرين: أحدهما أن ابن حجر لم ينقله عن أحد من قدماء نقاد الحديث، ثم هو مخالف لقول الإمام أحمد رحمه الله عن أبي معاوية إنه من أحفظ أصحاب الأعمش، وإنه يخطئ في أحاديث من أحاديث الأعمش، وقد تقدم هذا في ترجمته، والأمر الآخر أن أبا معاوية انفرد هنا بلفظ لم يتابعه عليه أحد السبعة الآخرين الذين شاركوه في رواية أصل الحديث. ثم إننا لو أخذنا بهذا اللفظ فإنه حجة لمذهب الجمهور لأنه ثبت أن الله تعالى كان قبل كل شيء، ويتضمن نفي أن يكون مع الله شيء، بخلاف رواية «كان الله ولم يكن شيء قبله» التي تنفي أن يكون قبل الله شيء، ولا تنفي أن يكون مع الله شيء.

حديث عمران بن حصين رضي الله عنهما :

- ١- كان الله ولم يكن شيء غيره  
٢- كان الله ولم يكن شيء قبله  
٣- كان الله قبل كل شيء  
\* خلل في أسماء بعض رجال الإسناد



خلاصة البحث : الرواية الراجحة هي التي تحمل الرقم (١) ، والرواية المرجوحة هي التي تحمل الرقم (٢) أو (٣) .

### ٥- أقوال العلماء في نفي وجود شيء من الأشياء مع الله تعالى في الأزل:

المعروف عن العلماء أنهم رَوَوْا هذا الحديث وعملوا برواياته كلها، ومنها الرواية باللفظ الذي تتابع عليه معظم الرواة، وهو «كان الله ولا شيء غيره»، وهذه بعض النصوص عنهم:  
- محمد بن إسحاق بن يسار صاحب السيرة والمتوفى سنة ١٥١. رواه عنه أبو الشيخ في كتاب العظمة بسند لين، وهو السند الذي يروي به عنه أحداث السيرة.  
- قال يزيد بن هارون -وهو أحد الأعلام الحفاظ المشاهير المتوفى سنة ٢٠٦ هـ- عن الله تعالى وأزليته: «أي ليس معه شيء»<sup>٣٥</sup>.

<sup>٣٥</sup> انظر: سنن الترمذي، بتحقيق أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، ٥: ٢٦٩، تفسير سورة هود.

جاء عن الإمام أحمد ابن حنبل المتوفى سنة ٢٤١ رحمة الله أنه قال: «نحن نقول قد كان الله ولا شيء». [مجموعة فتاوى ابن تيمية المطبوعة بمطبعة كردستان العلمية ٥: ٧٧]. ويُروى عنه في كتاب منسوب إليه أنه قال: «إذا أردت أن تعلم ... فقل: أليس الله كان ولا شيء؟! فيقول: نعم. فقل...»<sup>٣٦</sup>.

قال الإمام ابن جرير الطبري المتوفى سنة ٣١٠ هـ: «كان معلوماً أن خالق الأشياء وبارئها كان ولا شيء غيره...»<sup>٣٧</sup>. وقال: «لأنه كان ولا شيء موجود سواه». [تفسير الطبري: سورة الحديد، الآية ٣].

قال الإمام الطحاوي المتوفى سنة ٣٢١: «له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق». [العقيدة الطحاوية المطبوعة مع شرح ابن أبي العز، بتحقيق د. عبد الله التركي وغيره، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨/١٩٨٧، ١: ١١٦]. وهذا يعني أن الله تعالى كان بأسمائه الحسنی وصفاته العلی في الأزل إذ لم يكن حيثئذ مربوب ولا مخلوق، أي أنه كان ولم يكن شيء غيره.

قال الإمام الحافظ ابن حبان المتوفى سنة ٣٥٤ في صحيحه: «ذُكر الإخبار بأن الله جل وعلا كان ولا شيء غيره». ثم قال: «كان ولا زمان ولا مكان»<sup>٣٨</sup>.

قال الفقيه الحنبلي عبيد الله بن محمد ابن بطة العُكْبَرِي المتوفى سنة ٣٨٧: «ويقال للجهمي: أليس قد كان الله ولا خلق؟! فيقول: نعم. فيقال له: فحين خلق الخلق أين خلقهم؟».

جاء في «الاعتقاد القادري» الذي كُتب للخليفة العباسي القادر بالله المتوفى سنة ٤٢١ هـ: «كان ربنا وحده لا شيء معه»<sup>٣٩</sup>.

قال أبو محمد الجويني عبد الله بن يوسف المتوفى سنة ٤٣٨: «الحمد لله الذي كان ولا مكان». [مجموعة الرسائل المنيرية ١: ١٧٤].

أقر جماعة من أهل العلم ما جاء في «الاعتقاد القادري»، منهم الشيخ الزاهد أبو الحسن علي بن عمر القزويني المتوفى سنة ٤٤٢ هـ، فقد كتب معلقاً عليه: «هذا قول أهل السنة وهو اعتقادي، وعليه اعتمادي». ومنهم شيخ الحنابلة القاضي أبو يعلى ابن الفراء المتوفى سنة ٤٥٨ هـ، وغيرهما<sup>٤٠</sup>.

<sup>٣٦</sup> الرد على الجهمية والزنادقة المنسوب للإمام أحمد، بتحقيق د. عبد الرحمن عميرة، دار اللواء، الرياض، ١٩٧٧/١٣٩٧. والطبعة الأخرى بتحقيق محمد فهد شقفة، مكتبة ابن الهيثم، حماة، سورية، ص. ١٣٩. وفي الطبعة الأخرى، ص. ٨٤. ومحل الشاهد منه أن الإمام أحمد يقول -حسب هذا النص- بأن الله كان ولا شيء ويريد أن يحتج بذلك على الخصم. هذا والأصل في النفي إذا كان مسبوقاً باستفهام أن يكون تصديق النفي ب «نعم»، وأن يكون نفي النفي ب «بلى»، ويجوز عند جماعة من النحويين إذا كان النفي المسبوق بالاستفهام للتقرير وأمين اللبس -كما جاء في كلام الإمام أحمد هنا- استخدام «نعم» لنفي النفي، وقد جاء مثل هذا الاستعمال في كلام سيبويه. انظر: مغني اللبيب لابن هشام، بتحقيق الدكتور مازن المبارك وغيره، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٤١٢/١٩٩٢، ص. ٤٥٣.

<sup>٣٧</sup> تاريخ الطبري ١: ٣١.

<sup>٣٨</sup> انظر: الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان ١٤: ٧، ١٠.

<sup>٣٩</sup> انظر: المنتظم في تواريخ الملوك والأمم لابن الجوزي، بتحقيق الدكتور سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥/١٩٩٥، ٩: ٤٥٢٦، وفي الطبعة الأخرى ٨: ١٠٩ في أحداث سنة ٤٣٣.

. قال القاضي أبو يعلى في «المعتمد»: «والحوادث لها أول ابتدأت منه، خلافاً للملحدة».

. قال الحافظ السجزي عبيد الله بن سعيد المتوفى سنة ٤٤٤ في الرسالة المنسوبة إليه بعنوان الرد على من أنكر الحرف والصوت «لانتفاقنا أن الله سبحانه كان ولا مكاناً ثم خلق المكان، وهو كما كان قبل خلق المكان». وهذه الرسالة يعتمدها ابن تيمية رحمه الله وينقل منها.

. نقل ابن حزم الأندلسي المتوفى سنة ٤٥٦ هـ رحمه الله اتفاق العلماء على هذا فقال: «اتفقوا أن الله عز وجل وحده لا شريك له - خالق كل شيء غيره، وأنه تعالى لم يزل وحده ولا شيء غيره معه، ثم خلق الأشياء كلها كما شاء»<sup>٤١</sup>.

. قال الإمام الحافظ البيهقي المتوفى سنة ٤٥٨: [وقوله «كان الله ولم يكن شيء غيره» يدل على أنه لم يكن شيء غيره، لا الماء ولا العرش ولا غيرهما]<sup>٤٢</sup>. وقال البيهقي كذلك: «لأن الله تعالى لم يخلق في الأزل ثم خلق»<sup>٤٣</sup>.

. قال الإمام الحافظ ابن عبد البر المتوفى سنة ٤٦٣: «وقد صح في المعقول وثبت بالواضح من الدليل أن الله تعالى كان في الأزل لا في مكان»<sup>٤٤</sup>.

. قال الإمام البيهقي الحسين بن مسعود المتوفى سنة ٥١٦: «كان الله خالقاً ولا مخلوق، ورباً ولا مربوب، ومالكاً ولا مملوك»<sup>٤٥</sup>.

. قال الإمام أبو القاسم الأصبهاني قوام السنة إسماعيل بن محمد بن الفضل المتوفى سنة ٥٣٥ في كتاب الحجّة في بيان المحجة: "ومذهب أهل السنة والمقتدين بالسلف أن الله تعالى كان ولا شيء معه".

. قال القاضي أبو بكر بن العربي المتوفى سنة ٥٤٣: «والذي يجب أن يُعتقد في ذلك أن الله كان ولا شيء معه». [عارضه الأحمدي ٢: ١٩٨].

. قال الإمام ابن الجوزي الحنبلي المتوفى سنة ٥٩٧ هـ: «ولو سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عما قبل السحاب لأخبر أن الله تعالى كان ولا شيء معه»<sup>٤٦</sup>.

<sup>٤١</sup> انظر: طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى، دار المعرفة، بيروت، مصورة، ٢: ١٩٨.

<sup>٤٢</sup> مراتب الإجماع لابن حزم، ص. ١٩٣. وفي طبعة أخرى، ص. ١٦٧.

<sup>٤٣</sup> الأسماء والصفات للبيهقي، ص. ٤٧٨، ومثله في كتاب الاعتقاد، وأضاف فيه قوله «وكل ذلك أغيار». انظر: الاعتقاد للبيهقي، ص. ٥٦.

<sup>٤٤</sup> شعب الإيمان للبيهقي، بتحقيق أبي هاجر محمد السعيد زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠/١٩٩٠، ١: ١٤٣.

<sup>٤٥</sup> التمهيد لابن عبد البر، بتحقيق جماعة من العلماء، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ١٣٨٧/١٩٦٧، ٧: ١٣٦.

<sup>٤٥</sup> شرح السنة للبيهقي، بتحقيق شعيب الأرنؤوط وغيره، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣/١٩٨٣، ١: ١٧٩.

قال الفقيه الحنبلي الكبير أحمد بن حمدان بن شبيب بن حمدان المتوفى سنة ٦٩٥هـ: «... لأنه كان ولا مكان، ثم خلق المكان، وهو كما كان قبل خلق المكان». [نهاية المبتدئين].

قال ابن شيخ الحزامين أحمد بن إبراهيم الواسطي المتوفى سنة ٧١١هـ وكان قد صحب ابن تيمية وأخذ عنه: «الحمد لله الذي كان ولا مكان». ثم قال: «الله عز وجل كان ولا مكان ولا عرش ولا ماء»<sup>٤٧</sup>.

### • ويمكن أن يضاف إلى هؤلاء:

الإمام البخاري حيث اختار في كتاب بدء الخلق من صحيحه رواية «كان الله ولم يكن شيء غيره» دون الرواية الأخرى، مشيراً بذلك إلى أن الله تعالى ابتدأ الخلق بعد أن لم يكن، لأنه قد كان سبحانه ولم يكن شيء غيره.

الإمام الترمذي حيث ذكر في سننه قول يزيد بن هارون الذي تقدم قريباً ولم يذكر له مخالفاً ولا تعقبه بشيء.

الإمام ابن خزيمة حيث روى الحديث بلفظ «كان الله ولا شيء غيره»، ولو لم يكن قائلًا بذلك لما رواه في كتاب التوحيد، مقتصرًا على رواية هذا اللفظ.

الإمام الآجري حيث روى الحديث بلفظ "كان الله تعالى ولم يكن شيء"، ولو لم يكن قائلًا بذلك لما رواه في كتاب الشريعة، مقتصرًا على رواية هذا اللفظ.

أما قول ابن تيمية رحمه الله المخالف لأقوال هؤلاء فلم أجد من قال به قبله من علماء المسلمين، وهو نفسه نقل عن الإمام أحمد أنه قال «قد كان الله ولا شيء».

### غمز الحديث بعدم التواتر:

تقدم في المبحث المتعلق بكلام ابن تيمية في ترجيح رواية «ولم يكن شيء قبله» أنه رحمه الله قال عن حديث عمران بن حصين: «وهذا الحديث لو كان نصاً فيما ذكر فليس هو متواتراً». أقول: هذا غمز للحديث بسبب عدم التواتر، فهل يصح أن ترد الأحاديث النبوية وتُهْمَل دلالتهامثل هذا؟!.

قائل هذا الكلام رجح اللفظ المرجوح دون أن يشعر، وكأنه خشي أن يثبت عند المحدثين خلاف ما رجحه، فأراد أن يدفع دلالة هذا الحديث أصلاً كي لا تكون حجة عليه!

لقد تبين من تخريج هذا الحديث ودراسة سنده أنه لا مطعن في اتصال سنده ولا مغمز فيمن تفرد به من رواه، وأن الصحيح الثابت من ألفاظه هو «كان الله ولم يكن شيء غيره».

<sup>٤٦</sup> دفع شبه التشبيه لابن الجوزي، بتحقيق حسن السقاف، دار الإمام النووي، عمان، الأردن، ط ٣، ١٤١٣/١٩٩٢، ص. ١٩١، حديث ١٨.

<sup>٤٧</sup> النصيحة لابن شيخ الحزامين، بتحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٤، ١٤٠٥/١٩٨٥، ص. ١٣، ٣٢.

وإذا كان الحديث بهذه الدرجة من الصحة فإنه لا يجوز لأحد رده ولو كان آحادياً، إلا إذا خالف دلالة آية من كتاب الله تعالى أو حديثٍ أثبت منه أو ما يرجع إلى هذين الأصلين.

وحيث إن الذي مهّد القول لرده لم يأت بآية قرآنية مخالفة له في الدلالة، ولا بحديث أثبت منه، حتى ولا أقلّ منه ثبوتاً، ولا بدليل يرجع إلى هذين الأصلين: فقوله هو المردود.

بل إن آيات القرآن الكريم مؤكدة لمعنى الرواية الراجحة التي ثبتت صحتها حسب منهج المحدثين، والتي قد يمهد بعضهم القول لرد الحديث أصلاً خشية ثبوتها.

فمن تلك الآيات الكريمة قوله تعالى: {هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّهْرُ وَالْبَاطِنُ ... ٣} [سورة الحديد]. ووجه الاستدلال أن الله تعالى هو الأول، ووصفه بالأول يعني أنه لم يكن قبله شيء، ولم يكن معه شيء، لأنه لو كان معه شيء فإن الأولية غير متحققة له وحده، وهذا يعني أن الله سبحانه وتعالى كان وحده ولم يكن شيء غيره.

ومنها قوله تعالى: {ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ... ٤} [سورة الحديد]. أخبر سبحانه وتعالى في هذه الآية أنه استوى على العرش بعد أن لم يكن مستوياً عليه، أي إن الاستواء على العرش كان بعد أن لم يكن، وهذا بخلاف قول القائل بقدوم الاستواء، وإذا كان الله تعالى ولا عرش فغير العرش من باب أولى، فثبت أن الله تعالى كان ولم يكن شيء غيره.

#### إشكال وجواب:

قد يقول قائل: أليس أكثر أهل الحديث إنما يروون هذا الحديث بلفظ «كان الله ولم يكن شيء قبله» فكيف تزعم أن الراجح غير ذلك؟

أقول: قال ابن تيمية رحمه الله: «وكان أكثر أهل الحديث إنما يروونه بلفظ القَبْلُ كان الله ولا شيء قبله، مثل الحميدي، والبغوي، وابن الأثير، وغيرهم».<sup>٤٨</sup> هكذا قال رحمه الله وغفر له، وفي هذا نظر، فمن عرف طرق هذا الحديث علم أن هذا القول مجانيب للصواب.

لقد ذكر الحميدي في الجمع بين الصحيحين<sup>٤٩</sup>، والبغوي في مصابيح السنة [بتحقيق د. يوسف المرعشلي وغيره، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧/١٩٨٧، ٤: ١٦-١٧]، وابن الأثير في جامع الأصول [بتحقيق عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة الحلواني، دمشق، ١٣٩٠/١٩٧٠، ٤: ١٥]، وكذا الخطيب التبريزي في مشكاة المصابيح [بتحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي،

<sup>٤٨</sup> بيان تلبس الجهمية لابن تيمية، بتعليق محمد بن عبد الرحمن بن عاصم، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٣٩١، ١: ٥٨٩، مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ١٨: ٢١٦، مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية ٥: ٣٥٣، وفي طبعة أخرى، مطبعة كردستان العلمية، القاهرة، ١٣٢٩، ٣: ١٧٥-١٧٦.

<sup>٤٩</sup> الجمع بين الصحيحين للحميدي، بتحقيق د. علي حسين البواب، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩/١٩٩٨، ١: ٣٥٣. والحميدي المقصود في كلام ابن تيمية هو الحافظ محمد بن فتوح الأندلسي المتوفى سنة ٤٨٨ هـ صاحب الجمع بين الصحيحين، وليس عبد الله بن الزبير الحميدي المتوفى سنة ٢١٩ هـ صاحب المسند كما توهم المعلق على شرح العقيدة الطحاوية.



بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥/١٩٨٥، ٣: ١٥٨٨] هذا الحديث بهذا اللفظ مجرد ذكر، بلا إسناد، ولم يرووه رواية بالسند!

لقد وقع هؤلاء على الرواية في «صحيح البخاري» في كتاب التوحيد، وتناقضوا في كتبهم، ولم يرووها بأسانيدهم، والذي يقوّي الرواية تعدد الطرق والأسانيد في كتب «مصادر الرواية»، لا توارد بعض المؤلفين على ذكر أحد الألفاظ في كتب «المراجع».

إن الواقف على طرق الحديث التي تقدم بينها ليعلم يقيناً أن أكثر الرواة من المحدثين إنما روه بغير هذا اللفظ، وهم خمسة عن الأعمش، وسبعة عن المسعودي، أما هذا اللفظ الذي تقول الدعوى إنه رواه أكثر أهل الحديث فقد انفرد به اثنان عن الأعمش، دون أن يرويه ولا راو واحد عن المسعودي الذي هو قرين الأعمش، فتأمل! وبهذا يُعلم أن هذه الدعوى هي مجرد وهم لا أساس له في الواقع.

## ٦- أهم نتائج البحث

- حديث عمران بن حصين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « كان الله ولم يكن شيء غيره » حديث صحيح، رواه البخاري وغيره.

- هذا الحديث مروى في «صحيح البخاري» من طريقين بلفظين، هما «كان الله ولم يكن شيء غيره» و«كان الله ولم يكن شيء قبله»، وكلاهما صحيحان في المعنى عند الجمهور.

- من نسب رواية «كان الله ولا شيء معه» لصحيح البخاري فقد وهم.

- إذا اختلفت روايات الحديث فإن المحدثين يرجحون بكثرة الطرق وقوة ضبط الرواة، ولا مدخل لتوارد كتب المراجع على ذكر إحدى الروايات في عملية الترجيح.

- الراجح في هذا الحديث أنه بلفظ «كان الله ولم يكن شيء غيره».

- من رجح رواية هذا الحديث بلفظ «كان الله ولم يكن شيء قبله» فقد وهم، وهذا اللفظ هو من باب الرواية بالمعنى.

- الآيات القرآنية الكريمة تؤكد المعنى الذي دل عليه لفظ الرواية التي ثبت رجحانها من خلال الدراسة الحديثية الإسنادية، أي «كان الله ولم يكن شيء غيره».

- المنقول من أقوال العلماء المتقدمين كله على وفق حديث «كان الله ولم يكن شيء غيره» حتى شدّ ابن تيمية وأتباعه بخروجهم على إجماع أهل العلم.

- ردُّ دلالة الحديث الصحيح الأحادي بحجة عدم التواتر أمر وارد عند ابن تيمية رحمه الله عندما يريد ذلك. والحمد لله رب العالمين.

"حديث 'كان الله ولم يكن شيء غيره' -رواية ودراية وعقيدة-

الملخص: من المعلوم في العقيدة الإسلامية أن علماء المسلمين أجمعوا على أن الله سبحانه وتعالى هو الخالق، وأن ما سواه مخلوق وأن الله هو خالقه، سواء في ذلك العرش فما دونه. وهذا يعني أن الله سبحانه كان قبل أن يخلق العرش وما سواه، وكان جلّ جلاله ولم يكن شيء غيره، أي لم يكن شيء معه، كما لم يكن شيء قبله. لكن شدّ بعض العلماء

وخالف في أن الله سبحانه وتعالى كان ولم يكن شيء غيره، فهو يثبت أنه كان ولم يكن شيء قبله، ويردُّ أنه كان ولم يكن شيء معه. ومن المعلوم أن الإمام البخاري رحمه الله روى في صحيحه حديث عمران بن حصين رضي الله عنهما من طريقين بلفظين، أحدهما «كان الله ولم يكن شيء غيره»، والآخر «كان الله ولم يكن شيء قبله». واللفظان عند الجمهور صحيحان في المعنى، وهم قائلون بهما كليهما، وتمسك المخالف بالثاني، وزعم أن اللفظ الأول ليس من قول النبي صلى الله عليه وسلم، وأنه من باب الرواية بالمعنى، فإن كان اللفظ الثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم هو الثاني فهذا لا يضيرهم، لأنهم قائلون بمقتضى اللفظين جميعاً، وإذا كان الثابت عنه صلى الله عليه وسلم هو الأول فإنه يكون برهاناً ساطعاً لصحة مذهبهم وحجة قاطعة على فساد مذهب خصمهم. فماذا تقول الدراسة الحديثية في ترجيح أحد اللفظين؟ حتى نُؤزَمَ ما ثبت عن نبينا صلى الله عليه وسلم، ففي قوله الحكمة، وفي هديه الشفاء.

عطف: صلاح الدين بن أحمد بن محمد سعيد الإدليبي، "حديث كان الله ولم يكن شيء غيره" -رواية ودراية وعقيدة-، مجلة بحوث الحديث، المجلد التاسع، العدد الأول، سنة، ٢٠١١، ص. ٤٧-٦٦.

كلمات المفتاح: الله، علم الكلام، العقيدة، الحديث.

### “Kāna Allāhu ve lem Yakun Şey’un Gayruhü’ Hadisi –Rivāyet, Dirāyet ve Akīde Yöniyle–”

**Özet:** Bilindiği üzere, İslâm âlimleri her şeyi yaratanın Allah Teâlâ olduğu, O’nun dışındakilerin de mahlûk olup, arş ve arşın ötesindeki diğer tüm mahlûkâtı Allah’ın yarattığı konusunda icmâ etmişlerdir. Bu Allah Teâlâ’nın arş ve ötesinin yaratılmasından önce de var olduğu anlamına gelmektedir. Sadece Yüce Allah vardı, ne O’ndan başka ne O’nunla ne de O’ndan önce bir şey vardı. Ancak bazı âlimler O’ndan önce hiçbir şeyin olmadığını kabul etmekle birlikte, O’nun dışında başka bir şey olmadığını görüşüne iştirak etmemişler. Ancak bu görüş reddedilmiştir. Bilindiği üzere İmâm Buhârî iki ayrı tarikten iki farklı lafızla ‘İmrân b. Husayn hadisini rivâyet etmiştir: bunlardan birisi “Allah vardı, O’ndan başka bir şey yoktu”, diğeri de “Allah/Allah vardı, O’ndan önce bir şey yoktu” şeklindedir. Cumhûra göre her iki lafız da mana itibarıyla sahîh olup, onlar her iki görüşü de benimsemişlerdir. Yaygın görüşe muhâlefet edenler ise ilk lafzın Allah Resûlü’nün sözü olmadığını, mana ile rivâyet edildiğini iddia ederek, sadece ikinci rivâyeti benimsemiştir. Allah Resûlü’nden rivâyet edilen lafız ikincisi de olsa ilk görüşü savunuların görüşünü etkilemez, zira onlar iki rivâyet biçiminin de gereği olan anlayışı benimsemişlerdir. Şayet Allah Resûlü ilk rivâyeti söylediği sabit olursa bu durumda kendilerinin görüşlerinin kesin doğru, muhâliflerinin görüşünün ise kesin yanlış olduğu ortaya çıkacaktır. Şu halde günümüz araştırmaları iki lafızdan hangisinin tercih edileceği konusunda ne söylemektedir? Sözünde hikmet ve rehberliğinde derde dermân Allah Resûlü’nün hangi sözünü benimsemeliyiz?

**Atıf:** Selâhuddîn b. Ahmed b. Muhammed Sa’id el-IDLIBÎ, “Hadîsü ‘Kâne’llâhu ve lem yekun gayruhü’ –Rivâyeten ve Dirâyeten ve ‘Akîdaten–”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IX/1, 2011, ss. 47-66.

**Anahtar Kelimeler:** Allah, Theology, Akīda, Hadith, Kāna Allāhu ve lem Yakun Şey’un Gayruhü.

# Hadislerde Geçen Şifalı Yöntemler ve İlaç Adları

Veli ATMACA, Yard. Doç. Dr.\*

“Names of the Medicine and  
Curative Elements in Hadiths”

**Abstract:** Medicine of the Prophet Muhammad is the words and applications of the Prophet which attracts attentions fairly from the first years of Islam until present time. In spite of this, there is not available any dictionary about the medical terms in hadiths. During the study, it has been seen that in the Arabic and Turkish works written on the subject, references to hadiths containing these concepts are limited, and to give one or two hadiths is seen as sufficient. In this study, the sources of medical terms in the hadiths are given only without further interpretations or supplements. In this perspective, the different versions of hadiths containing the same concept were accepted independent hadiths, and their sources were also pointed out.

**Citation:** Veli ATMACA, “Hadislerde Geçen Şifalı Yöntemler ve İlaç Adları” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IX/1, 2011, pp. 67–94.

**Key words:** Medicine of the prophet Mohammed, Bloodletting by cupping, branding, date (fruit), Nigella Sativa, Honey.

## I. Giriş

En eski kültürlerden en modern toplumlara kadar var olan gelen iki olgudan söz edilse; bunlar din ve tıp olabilir. Çoğu defa bunları birbirinden ayırmak da güçtür. Çünkü hasta olan insanın ‘en güçlü’ye yalvarması veya ondan yardım dilemesi ilk akla gelen sebep olarak görülmektedir. Belki de insanı hasta eden ya da her hastalığı değil de bazı hastalıkları insana veren o ‘en güçlü’ varlıktır. Bunu niçin yaptığı da merak konusudur ama çoğunlukla insana öfkesindedir. Tanrıyı insana karşı öfkeleniren sebep de insanın kendi söz ve fiilleridir. Bu durumda tanrıdan af dilemek; kendini affettirmek için O’nun gönlünü alacak sunumlar ve ritüeller sergilemelidir. Bunun yanında, insan kendisini hasta eden maddî veya manevî kirlilerden temizlenmelidir. Bu temizliği de kurallara uygun olarak ve belli vasıtalarla yapabilir. Tarihin değişmez temizlik maddesi

---

\* Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis, Elazığ, veli\_atmaca@hotmail.com

ve en kutsal olan su, bilhassa nehir ve ırmak gibi ‘akarsu’lar bunların başında gelmektedir. Bunun haricinde hastalığı tedavi için çeşitli bitkisel, hayvansal, mineral ve madensel unsurlar akla gelmektedir. Bunların hangisinin, ne oranda ve kaç defa kullanılırsa şifalı olacağı da bir başka muammadır. Bunun bilgisi de Tanrı’nın bilgisi dâhilindedir ve bundan dolayı o bilgiye ulaşabilecek insan, tedavi bilgisini elde ettikten sonra onu denedikçe de tecrübe kazanacaktır. Bu bilgi ve tecrübe ile bazı insanlar, içinde yaşadığı toplumun hem hekimi hem de dinî otoritesi olacaktır. Sahip oldukları bilgi ise çok yücelerden gelmekte, belki de yıldızlardan temin edilmektedir. O hâlde yıldızlara gösterilecek her türlü ihtiram ve ilgi, kişinin kendisini koruması bakımından önemlidir. Fakat esrarengiz tedavi bilgisi, belki de yıldızlardan bazı insanlara gelmekte fakat onlar oraya gitmediğine veya gidemeyeceğine göre, yıldızlardan yeryüzüne gelen ama herkesin göremediği birileri tarafından iletilmektedir. Bu bilgilerin nasıl ve kimler vasıtasıyla geldiği bir tarafa, o bilgilere sahip olduğunu söyleyen meslek grupları o kadar çoktur ki; Câhiliyye Araplarında kâhinler, münecimler, arrâflar, şâirler bunlardan bazılarıdır. Ancak, bazı usûl ve yöntemlerle, çaresiz kalanların ihtiyacını gideren, bazı tecrübî yöntemlerle, karine veya ipuçlarıyla geçmişe veya geleceğe dair tahminlerde bulunan hatta bu tahminleri doğru çıkan kişilerin de var olduğu görülmektedir.

Hastalık sebebi, hastalığa iyi gelecek ilaç tespiti ve yöntem de yine başkalarının yardımını gerekli kulan mecburiyet hâlleridir. İnsanların zaafını ilgi odağı edinmiş bu ve benzeri mesleklerin, geçmişte olduğu gibi günümüzün modern ortamında bile sahtekârları mevcuttur. Bu durum ahlâkî bir problem olduğu kadar, inançla bağlantılı manzarasıyla dinlerin de problemidir.

Esasen incelemeye çalıştığımız Tıbb-ı Nebevî’deki ilaç isimleri, çeşitliliği, nasıl kullanılacağı hakkındaki nebevî bilgilere paralel olarak o devirde Câhiliyye tecrübesi de mevcuttur. Hz. Peygamber’in Câhiliyye örf ve âdetleriyle nasıl mücadele ettiği yolunda ciddi çalışmalar yapılmıştır<sup>1</sup>. Fakat bizim yaptığımız gibi müstakil monografik çalışmalarda bile meseleyle dolaylı olarak ilgilenmek mecburiyeti doğmaktadır. Câhiliyye insanı şifayı ve kaynağını, bu bir bitki, hayvan veya put dahi olsa, kutsallaştırmıştır diyebiliriz. Şifanın vasıtası veya kaynağı kutsal olduğu takdirde, yalvarma, yakarma ve ibadet de ona yapılacağından, Resûlullâh’ın ilk yapacağı şey, “şifayı verenin Allah olduğu” inancını yerleştirmek olmalıdır. Bunun gereği olarak da kendisi bazen ilaç önermiştir ve bu ilaç Araplarca öteden beri biliniyor da olabilir. Fakat önemli olan, ilacı kullanmakla birlikte “hastanın akıbetini Allah’ın tayin edeceği, şifayı O’nun nasip edeceği” inancını tesis etmektir. Oysa maddî ilaçlar

<sup>1</sup> Ali Osman Ateş, “Asr-ı Saadette Dinler ve Gelenekler”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet’te İslâm*, II, 199–307, İstanbul: Beyan Yayınları 1994; Ali Çelik, “Asr-ı Saadet’te Halk İnançları”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet’te İslâm*, V, 327–445, İstanbul: Beyan Yayınları 1994.

geleneksel olarak bilinmektedir. Ancak tetkiklerimiz esnasında gördüğümüz kadarıyla, Hz. Peygamber'in ilaç olarak önerdiği bitkisel veya hayvansal maddî vasıta, halk tarafından biliniyordu. Fakat onların bilmediği hususlar vardı; ne miktarda, hangi vakitlerde, kaç defa tekrarlanacağı, kullanım usûl ve yöntemleri Câhiliyye tecrübesinde veya geleneklerinde göremediğimiz bir durumdur.

Tedavi vasıtası yani şifalı yöntem olarak tatbik edilen ve diğer insanlar nazarında gizemli olan uygulamalar ise büyük oranda inanç ve itikatla iç içedir. İşte bundan dolayı Resulullâh'ın, kendisine müracaat eden hastalara önerdiği maddî vasıtalar için, keyy (dağlama) ve ilâk dediğimiz çocuklardaki boğaz ağrısını sıkarak ve kanatarak yapılan tedavi hariç, mutlak olarak yasak getirdiği görülür. Fakat rukye, tefl, nüşre, kâhine, arrâfa, müneccime veya büyücülere gitmeyi ciddi olarak ve kesinlikle yasakladığı ve bu konuda farklı bir rivâyetin olmadığını söylenebilir. Zira önceki inanç ve itikadın izlerini en çok taşıyan yöntemler bunlardı.

Bu kültürel ve tarihsel manzara içerisinde bir de Tıbb-ı Nebevî hadislerinin hadis tekniği açısından arz ettiği durum vardır. Buna göre tıbbî hadislerin, bazılarınca iddia edildiği gibi, uzun yıllar hatta asırlar boyu şifâhî olarak nakledildiği; kayda geçirilmediği gerekçesiyle anlam kaymasına uğradığı; lafzen unutmama ve yanlış ezberlemeler olabileceği varsayımını çürütecek derecede, hadislerin kaynağı dağınık, rivâyetlerde râvîler tarafından eksiltme ve ilave yapılsa bile, Tıbb-ı Nebevî hadisleri bağlamında, ilaç adlarının değişmediği; bütün rivâyet farklılıklarına rağmen aynen ve ittifaken muhafaza edildiği kanaatindeyiz. Aynı argümanı, hadislerdeki râvî tasarrufu meselesini, hadislerin genelinde bir tahrîfât ve tashîf olduğu intibahını uyandıracak şekilde ele alanlara karşı da kullanabiliriz. Kanaatimizce râvîlerin, ahkâm hadislerine gösterdiği titizlik kadar olmasa da, tıp ile ilgili hadisler hususunda da Hz. Peygamber'e ait bir söz veya fiilin muhafazası idraki ve sorumluluğu içerisinde davrandıkları muhakkaktır. Bu hassasiyetin gösterildiğine dair kanaatimizi destekleyecek delillerden biri de, şu yaptığımız ve bir nevi sözlük çalışması olarak görülen araştırmanın bütününde rastlayacağımız ortak manzaradır. O ortak manzara da, kaynakları, râvîleri, asırları ve lafızlarındaki ilave ve eksiklikleri içermesine rağmen bütün rivâyetlerde ilaç adlarının aynen korunmuş olmasıdır.

Varsayımımızı iki ihtimal üzerine bina edecek olursak, eğer bu hadislerde kaynak farkı kadar, içerdiği tıbbî kelime ve terimler de farklılık arz ediyorsa, bu durumda bazı hadis araştırmacılarının iddia ettikleri gibi mahalli ağız, dil ve lehçe farkları hadislere büyük oranda etki etmiştir. Buna ek olarak hadislerin şifâhî nakdedilmesi ve râvî tasarrufları (mânâ ile rivâyet başlığı altında ortaya atılan argümanlar) neticesinde, hadislerin orijinal lafızlarından uzaklaştıkları iddiası kuvvet kazanmış olacaktır. Bunun sonucunda da lafız değişince anlamın değişeceği varsayımı haklılık kazanacak ve hadislerin "söyleniş

amacının dışına çıktığı” görüşüne zemin hazırlamış olacaktır.

İkinci ve bizim savunduğumuz sonuç ise, “kaynakların yazıldığı zamanı, muhtevası ve musannifin kendine has hadis kabul şartları ne kadar farklı olursa olsun, konumuz özelinde Tıbb-ı Nebevî hadislerinde geçen tıpla veya sağlıkla ilgili kelime ve kavramların değişmediği; aynen muhafaza edildiği” tahminidir. Şayet çalışmamız neticesinde kelime ve kavram tespitleri, bu tahmini doğrularsa bu takdirde diğer iddialar büyük ölçüde mesnetsiz kalacaktır. Yani hadislerin gerek uzun zaman şifâhî olarak nakledildiği; unutma ve yanılma ihtimalinin kaçınılmaz olacağı gerekse bir nevi râvî disiplinsizliği şeklinde abartılan mânâ ile rivâyete bağlı olarak hadislerin lafız değişikliğine, dolayısıyla anlam kaymasına maruz kaldığı görüşü ciddi manada eleştirilecektir.

Bu çalışma ile elde etmek istediğimiz sonuçlardan biri, yukarıda kısaca bahsettiğimiz üzere hadisin tarih ve usûl gibi bazı teknik alanlarına dair problemlerinde argüman geliştirmek; ikinci maksadımız ise, birçok âlimin ciddi emeklerle derlediği tıbbî hadislerin, kaynaklar arasındaki dağınıklıktan kurtulması, ihtiva ettikleri sağlıkla ilgili kelime ve terimlerin bir araya toplanmasıdır. “Tıbb-ı Nebevî Sözlüğü” oluşturmak amacıyla başladığımız ve devam ettirmeyi düşündüğümüz seri çalışmaların, şimdilik konunun ana hatlarıyla tespiti gibi mütevazı bir çerçevede yürütüleceğini belirtmeliyiz. Bu sınırlılığın, malzemenin son derece fazla ve dağınık olmasından kaynaklandığı takdir edilecektir. Bununla bağlantılı olarak ilk safhada başvuracağımız kaynaklar, tasnif devri kaynakları, bilhassa *Kütüb-i Sitte*’den ibaret olacaktır.

Sözlük tarzı kavramsal çalışmanın, konuya ilgi duyan fakat hem Arapça kaynakları hem de hadis kaynaklarını kullanma konusunda yeterli olmayan tıp tarihi uzmanları, bilim, medeniyet ve düşünce tarihçisi, eczacı, antropolog ve halk bilimcisi gibi araştırmacılara faydalı olacağını umuyoruz. Söz konusu disiplinleri de göz önüne alarak sıralayacağımız kelime ve kavramların hem Türkçe yazım şeklini aslına en yakın ve yanlışsız şekliyle kaydetmeye hem de uzmanların tetkikine yardımcı olmak için parantez içinde Arapçasını vermeye özen göstereceğiz. İlgili kelime ve kavramların altında o lafzın yer aldığı hadisi aynen tercüme ederek tırnak içerisinde vereceğiz. Aynı kelimenin yer aldığı ama diğer hadislere nazaran ilâve ve eksikliği olan ya da lafzında farklılık gördüğümüz rivâyetleri de, hangi bağlamlar içinde kaynaklarda yer aldığını görmek ve izleyebilmek için tekrar zikretmekten kaçınmayacağız. Esas olan, tıbbî kelime ve kavramları içeren hadislerin, hem ibare bütünlüğü içerisinde; bağlamı dâhilinde hem de farklı kaynaklardaki yeri itibariyle tespit edilmesidir.

## II. Hadislerde Geçen İlaç Adları

**Acve** (العجوة): “*Kim sabahleyin yedi tane acve hurması yerse o gün ona ne*

zehir (semm) ne de sihir zarar verir”<sup>2</sup>

Sa’d (b. Ebî Vakkâs) diyor ki, “ Hastalanmıştım da Resûlullâh beni ziyarete geldi, elini göğsüme koydu; serinliğini ta kalbimde hissettim. Bana “*Sen kalp hastasıysın (mefûd)*” dedi. Sakîf kabîlesinin kardeşi Hâris b. Kelede’ye git, o hekimdir. Medîne’nin kuru acve (temru’l-acve) hurmasından yedi tane alsın çekirdekleriyle birlikte ezsin. Sonra da ağzına ilaç olarak damlatsın” buyurdu.<sup>3</sup>

**Acvetü’l-âliye** (عجوة العالية) (Yayla Hurması): “Acvetü’l-Âliye’de şifa vardır. O sabahın erken vaktinde yenilirse tiryak (panzehir) olur”<sup>4</sup>

Burada M. Fuâd Abdülbâkî’nin *Müslim*’deki hadise yazdığı ta’likinde yer alan ve Nevevî’den verilen açıklamalara göre, Medine hurmasının fazileti, sabah erken vakitte yenilmesinin tavsiye edilmesi ve yedi adet önerilmesi hikmetini bizim bilmediğimiz; Hz. Peygamber’in bildiği özel bir şey olması icap eder. Dolayısıyla faziletine ve ondaki hikmete itikâd gerekir. Âliye ise Medîne’nin Necd tarafına düşen yaylalardır. Sâfile denilen yer de Tihâme tarafında bir yerdir. Acve de temrin en güzel çeşididir.

**Akşam Öğünü** (العشاء): “Bir avuç hurma döküntüsüyle de olsa akşam yemeği yiye. Akşam yemeğini terk etmek ihtiyarlıktır”<sup>5</sup>

**Arap Koyununun Yağı** (آلية شاة عربية): “Irku’n-Nesâ’nın şifası Arap koyununun yağıdır. Bu yağ eritilir, üç kısma ayrılır ve her gün bir kısmı olmak üzere üç gün sabah aç karna içilir”<sup>6</sup>

**Bal Şerbeti** (شربة العسل): “Üç şeyde şifa vardır; bal içmede, hacâmatta ve ateşle dağlamada. Ben ümmetime dağlayarak tedaviyi yasakladım”<sup>7</sup>

“İlaçlarımız (edviye) içerisinde şifa (hayır) olsaydı, şertatu mihcemde

<sup>2</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ’il el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahih*, I-VIII, Beyrut: Dâru’l-Fikr 1991, “Tıb”, 52, nr. 5769, 56, nr. 5779, “Et’ime”, 43, nr. 5445; Ebû Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahih*, I-V, Beyrut: Târihu’t-Türâsi’l-Arabî, ts., “Eşribe”, IV, 739, nr. 165; Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş’as es-Sicistânî, *Sünen*, I-IV, Kahire 1988, “Tıb”, 12, nr. 3876; Ebû’s-Se’âdât Mübârek b. Muhammed İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl fi ehâdisi’r-Resûl*, I-XII, Mektebetü Hulvân 1971, VII, nr. 5641.

<sup>3</sup> *Ebû Dâvûd*, “Tıb”, 12, nr. 3875; İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5641; Ali el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü’l-ummâl fi süneni’l-akvâl ve’l-efâl*, Beyrut 1989, X, 28199, 28468.

<sup>4</sup> *Müslim*, “Eşribe”, IV, 740, nr. 166; İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5642; *Kenzü’l-ummâl*, X, 28200.

<sup>5</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünen*, I-V, Beyrut: Dâru’l-Fikr ts., “Et’ime”, 46, nr. 1856; *Kenzü’l-ummâl*, X, nr. 28289.

<sup>6</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid İbn Mâce el-Kazvîni, *Sünen*, I-II, Beyrut 1987, “Tıb”, 14, nr. 3463; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullâh el-Hâkim en-Nisâbüri, *Müstedrek ale’s-Sahihayn*, I-V+Fihrist, Beyrut 1998, V, 290, nr. 7535.

<sup>7</sup> *Buhârî*, “Tıb”, 3, nr. 5680–5681; *İbn Mâce*, “Tıb”, 23, nr. 3491; İbn Abbâs’ın sözü olarak mevkûf şekliyle: Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut: Dâru’l-Fikr 1991, I-X, I, 529, nr. 2208. Buhârî ise aynı babın ilk rivâyeti olarak İbn Abbâs’tan mevkûf şeklini ama ikinci rivâyette ise İbn Abbâs yoluyla merfû olanını vermektedir.

(hacâmat), baş içmede, lez'atu nârda (dağlama, keyy) olurdu”<sup>8</sup>

“İlaçlarınızdan birisinde hayır olsaydı şertatu mihcem’de, bal içmede ve hastalık olan ateşle dağlamakta olurdu. Ben dağlanmayı sevmem”.<sup>9</sup> Bazı tarîklerinde “İlaçlarınızdan birisinde şifa olsaydı...” şeklindedir.

Kardeşi ishal olan bir sahâbînin müracaatı karşısında Hz. Peygamber’in üç defa balı tavsiye etmesine karşılık netice alınamayınca hatta ishalinin artmasına rağmen dördüncü defa, “Kardeşinin karnı yalanladı” dedi. Bundan sonra iyileştiği nakledilmektedir.<sup>10</sup>

“Her ay üç günün sabahında kim bal kaşıklarsa belânın büyüğü ona isabet etmez”.<sup>11</sup> “Size iki şifayı öneriyim, bal ve Kur’ân”.<sup>12</sup>

**Belh** (البهلج): “Yaş (belh) hurmayı kuru (temr) ile yiyin. Eskisini yeni (taze) olanla yiyin. Çünkü şeytan bunu görünce kızar ve “İnsanoğlu eski olanla tazesini yiyene kadar yaşadı”, der.<sup>13</sup>

**Büsür** (البسر, Taze, koruk hurma): Ümmü Münzir bint Kays el-Ensâriyye’nin anlattığına göre: “Hz. Peygamber Ali ile birlikte bana geldiler tavanda asılı ham hurmalarımız vardı (Devâl). Peygamberimiz onlardan yemeye başladı. Ali de yiyordu. Peygamber O’na, “Ali yavaş ol bakalım sen nekâhet hâlindedin” dedi. Ali oturdu Resûlullâh yemeye devam etti. Ben de Ali için self ve arpa (şa’îr) yemeği yaptım. Resûlullâh: “Ali bundan al, bu senin için daha uygun” dedi.<sup>14</sup>

**Çörek Otu** (حبة السوداء, Habbetu’s-Sevdâ): “Habbetu’s-Sevdâ’da, sâam hariç her hastalığa karşı şifa vardır. Sâam ise ölüm demektir”.<sup>15</sup>

<sup>8</sup> Müslim, “Selâm”, V, 52–53, nr. 69.

<sup>9</sup> Buhârî, “Tıb”, 4, nr. 5683.

<sup>10</sup> Buhârî, “Tıb”, 4, nr. 5684, 24, nr. 5716; Müslim, “Selâm”, V, 62–63, nr. 90; Tirmizî, “Tıb”, 31, nr. 2082; İbnü’l-Esîr, Câmi’u’l-usûl, VII, nr. 5635, 5660. Buhârî ve Tirmizî rivâyetinde yer alan ifâde daha açıklayıcı görülmektedir. Nitekim “Allah doğru söyledi; kardeşinin karnı yalanladı” denilmektedir. Buna göre ilgili âyete atıfla Allah’ın ilm-i ezelisine sığınan Hz. Peygamber bir bakıma dua etmiştir.

<sup>11</sup> İbn Mâce, “Tıb”, 7, nr. 3450.

<sup>12</sup> İbn Mâce, “Tıb”, 7, nr. 3452.

<sup>13</sup> İbn Mâce, “Et’ime”, 40, nr. 3330; Kenzü’l-‘ummâl, X, 28198.

<sup>14</sup> Tirmizî, “Tıb”, 1, nr. 2037; Ebû Dâvûd, “Tıb”, 2, nr. 3856; İbn Mâce, “Tıb”, 3, nr. 3442; İbnü’l-Esîr, Câmi’u’l-usûl, VII, nr. 5665. Ebû Dâvûd’ta “şa’îr ve silq” şeklinde tabir edilmektedir. İbn Mâce rivâyetinde ise taklib ile “silq ve şa’îr” şeklinde nakledilmektedir.

<sup>15</sup> Buhârî, “Tıb”, 7, nr. 5687–5688; Müslim, “Selâm”, V, 61, nr. 87; Tirmizî, “Tıb”, 5, nr. 2041; Ahmed, Müsned, IX, 466, nr. 25121; İbnü’l-Esîr, Câmi’u’l-usûl, VII, nr. 5639. Bu hadisin sonundaki “sâam, mevt (ölüm) demektir” şeklindeki açıklama hem Buhârî hem de Müslim’de merfû rivâyetin devamı olarak verilirken Müsned ve Tirmizî’deki rivâyette ise musanniflere ait açıklama şeklinde ayrıca verilmektedir. Ayrıca Müslim’de Habbetu’s-Sevdâ’nın diğer adının ‘şûnîz’ olduğu da Merfû ifadeye dâhil görünmektedir. İbnü’l-Esîr’de yer alan “Tirmizî bunu mevkûf olarak nakletti” şeklindeki bilginin yanlış olduğu kanaatindeyiz. Zira Tirmizî’deki rivâyete baktığımızda isnadın muttasıl, metnin de merfû olduğunu görüyoruz.



**Devâl (الدوالي | الدوالي, Devâlî, Dâliyetun, ham hurma):** Ümmü Münzir bint Kays el-Ensâriyye'nin anlattığına göre: “Hz. Peygamber Ali ile birlikte bana geldiler tavanda asılı ham hurmalarımız vardı (Devâl). Peygamberimiz onlardan yemeye başladı. Ali de yiyordu. Peygamber O'na: “*Ali yavaş ol bakalım sen nekâhet hâlinesin*” dedi. Ali oturdu Resûlullâh yemeye devam etti. Ben de Ali için self ve arpa (şa'îr) yemeği yaptım. Resûlullâh: “*Ali bundan al, bu senin için daha uygun*” dedi.<sup>16</sup>

**Deve İdrarı (البيان الإبل):** Ureynelilerden bir grup insan Müslüman olmak üzere Hz. Peygamber'e geldiler. Bir müddet kalınca hasta oldular ve Medine'nin havasının kendilerini hasta ettiğini; onlara iyi gelmediğini söylediler. Nitekim karınları şişmiş ve hâlsiz kalmışlardı. Şikâyetleri üzerine Resûlullâh onlara, “*Sadaka develerine gitmelerini onların sütlerini ve idrarlarını içmelerini*” önerdi. Denileni yaptılar ve iyileştiler. Olayın devamı onların çobanı öldürüp develeri çalmaları ve cezalandırılmaları şeklinde uzunca anlatılır. Burada el-Cevâ kelimesi vardır ki, bir yerin havasının kişinin tabiatına iyi gelmeyip hasta etmesi anlamındadır. Sadece deve sütü, sadece deve idrarı ve her ikisi birlikte anılan rivâyet farklılıkları vardır. Burada deve ismi olarak da “İbil” ve “Eten” şeklinde geçmesi acaba bir tür deveye mi işaret edilmektedir sorusunu akla getirmektedir.<sup>17</sup>

Yukarıdaki rivâyetin bir başka anlatımı şöyledir: “Ureyneliler Medine'ye gelmişlerdi. Resûlullâh'a, karın ağrısından şikâyet ettiler. Çünkü oranın havası onlara iyi gelmemişti. Resûlullâh da bunları sadaka develerinin otladığı yere gönderdi, “*Onların sütlerinden ve idrarlarından için*” dedi.<sup>18</sup> Aynı hadisin yine aynı şikâyetlerle gelmiş olan bedevi Ukl kabilesi mensuplarının sadaka develerini gasp edip çobanı öldürdükleri ve dinden döndükleri gerekçesiyle söylendiği de nakledilmektedir.<sup>19</sup>

İbnü'l-Esîr'deki “sâm, ölüm” ve “Habbetu's-Sevdâ, şüniz demektir”, şeklindeki açıklamalar da İbn Şihâb'a nisbet edilmektedir. Nitekim Buhârî, “Tıb”, 7, nr. 5688'de bu açıklamaları İbn Şihâb'ın sözü olarak ayrıca nakledilmektedir. Müslim'deki rivâyetin ilkinde verilmesine rağmen devamındaki tahvil (H) yoluyla verilen isnadla şüniz açıklamasının rivâyetin aslından olmadığı bilgisi yer almaktadır. Müslim, âdetâ rivâyeti tashih edercesine V, 62, nr. 88'de mücerred metni vermektedir. *Müsned*'deki rivâyette hadisin bitiminden sonra açıklama sığasıyla ‘ya'ni’ diyerek ayrıca verilmiştir.

<sup>16</sup> *Tirmizî*, “Tıb”, 1, nr. 2037; *Ebü Dâvûd*, “Tıb”, 2, nr. 3856; *İbn Mâce*, “Tıb”, 3, nr. 3442; *Hâkim*, V, 581, nr. 8293; İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, VII, nr. 5665. Ebü Dâvûd'ta “şa'îr ve silq” şeklinde tabir edilmektedir. İbn Mâce rivâyetinde ise taklib ile “silq ve şa'îr” şeklinde nakledilmektedir.

<sup>17</sup> İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, VII, nr. 5658, ayrıca nr. 5557'ye bakulabilir.

<sup>18</sup> *Buhârî*, Zekât, 68, nr. 1501, Muhâribîn, 1, nr. 6803; *Müslim*, Kasâme, IV, 232–236, nr. 8, 10; *Tirmizî*, Tahare, 55, nr. 72–73, “Tıb”, 6, nr. 2042, “Et'ime”, 38, nr. 1845; *İbn Mâce*, “Hudûd”, 20, nr. 2578, “Tıb”, 30, nr. 3503; *Nesâî*, “Tahâre”, 191, nr. 306, “Tahrîmu'd-dem”, 7, nr. 4027, 8, nr. 4028–4031, 4034, 9, nr. 4035.

<sup>19</sup> Hadiste anlatılan vakıanın fâilleri hakkında ihtilaflar vardır. Bazı rivâyetlerde “insanlar, bir grup bedevî” şeklinde meçhûl beyân yanında açıkça kabile adı da zikredilmektedir. Sözü

Bu rivâyetlerden birinin sonunda geçen “Mirârate’s-seb’i” tabiri tetkike muhtaçtır. Az önce sebab-i vurduyla nakledilen hadisin râvî tarafından ihtisaren anlatımı değilse, Resûlullâh şu sözünü mutlak olarak söylemiştir: “Devenin (ibil) sütünde ve idrarında mide rahatsızlıklarınız için devâ vardır”.<sup>20</sup> “Develerin sütlerinde ve idrarlarında sizin mide ağrınıza (Zerab, zeribe, hazımsızlık) devâ vardır”.<sup>21</sup>

İbn Şihâb, rivâyetini aldığı Ebû İdrîs el-Havlânî’ye, “Eşek sütünü, yırtıcı hayvanın ödünü veya deve idrarını içip abdest alabilir miyiz? Diye sormuş. O da, “Müslümanlar onunla tedavi olurlardı, bunda bir beis görmediler. Ancak eşek sütü konusunda Resûlullâh’ın, eşek etini yasakladığını ama sütleri hakkında bir emir veya nehyde bulunmadığını” söylemiştir.<sup>22</sup>

Benî Âmir’den bir adam, “İslâm’a yeni girmiştım. Ancak dinim konusunda dertlendim, Ebû Zerr’e vardım. O da, “Ben Medine’de hasta olmuştım. Resûlullâh bana deve veya koyun tavsiye ederek dedi ki, “Bunların sütlerinden iç” buyurdu. Hammâd, “İdrarların da zikredildiği konusunda şüphe ediyorum” dedi.<sup>23</sup>

edilen kabîlenin de adında ihtilaf olup bazılarında “Ureyne” bazılarında ise ‘Ukl denilmektedir. Esasen hadis tekniği açısından hadislerin şifâhî naklinin sonucu ve râviden kaynaklanan sebepler olmakla beraber bu çalışma açısından bu durumun bizi ilgilendiren yanı, kanaatimizce her kabîle “deve idrarıyla şifa aramıyor veya böyle bir gelenekleri yoktu. Ama bu kabîlenin tedavi geleneğinde veya bunların diyarında bu tarz bir uygulama olabilir. Bundan dolayı ve bunu bilen Peygamberimiz onlara “deve idrarı” önermiş olabilir. Yoksa Hz. Peygamber’in diğer karın ağrısı şikâyetinden dolayı gelenlere deve idrarı önerdiğine rastlamadık. Bu tavsiye sadece o kabîle mensuplarına yapılmıştır. Bunun sebebini de yukarıdaki gibi değerlendiriyoruz. Bunun hangi kabîle ve hangi bölgeden olduğunun tayin edilmesi, o civarda yerel bir gelenek olup olmadığının tetkiki bakımından önem arz etmektedir. *Buhârî*, “Vudû”, 67, nr. 233, “Cihâd ve Siyer”, 152, nr. 3018, “Meğâzi”, 37, nr. 4192, Muhâribîn, 1, nr. 6802, 3, nr. 6804, “Diyât”, 22, nr. 6899; *Müslim*, “Kasâme”, IV, 234–236, nr. 9; *Ebû Dâvûd*, “Hudûd”, 3, nr. 4364–4365; *Nesâî*, “Tahâre”, 191, nr. 305, “Tahrîmu’d-Dem”, 7, nr. 4024–4027, 8, nr. 4032. *Nesâî*, “Tahrîmu’d-Dem”, 9, nr. 4036’da “nâsun mine’l-Arap”, nr. 4037’de ve *Buhârî*, “Tefsîr, Süre 5/5”, nr. 4610’da ve *Müslim*, “Kasâme”, IV, 235, nr. 9’de ise “kavmun” tabiri ile nakledilmiştir. *Buhârî*, “Meğâzi”, 37, nr. 4193’te ise Musannif, İbn Suheyb’in Enes’ten rivâyetinde ‘Ureyne, Ebû Kılâbe’nin Enes’ten rivâyetinde ise ‘Ukl şeklinde geçtiğini belirtmektedir. *Buhârî*, “Tıb”, 5, nr. 5685 ve 6, nr. 5686’da ise “ünâs” olarak verilmektedir. *Buhârî*’nin bu husustaki en ilginç rivâyetinde ise “أنا من عقل وعربة”/‘Ukl ve ‘Urayne’den bazı insanlar veya kimseler” şeklindeki lafzıdır. *Buhârî*, “Tıb”, 29, nr. 5727. Ancak *Buhârî*, Muhâribîn, 4, nr. 6805’teki “أنا من عقل ولا أعلمه إلا قال: من عقل” ibaresiyle kabîlenin adı konusunda şüphenin olduğunu; iki ayrı kabîle olmadığını beyan etmesi ve bu farklılığın râviden kaynaklandığını izah etmiş görünüyör.

<sup>20</sup> *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28219.

<sup>21</sup> *Kenzü’l-‘ummâl*, X, 28219, “Develerin sütlerinde ve idrarlarında sizin mide ağrınıza “şifa” vardır” tabiri için bkz. Ahmed, *Müsned*, I, 629, nr. 2677; *Kenzü’l-‘ummâl*, X, 28286.

<sup>22</sup> *Buhârî*, “Tıb”, 57, nr. 5781.

<sup>23</sup> *Ebû Dâvûd*, Tahâret, 123, nr. 333. Bu hadis, uzunca bir rivâyet olup devamında su ile gusül meselesinden bahsedilmektedir.

**Deve Sütü** (ألبان الإبل) “Develerin sütlerinde ve idrarlarında sizin mide ağrınıza (Zerab, hazımsızlık) devâ vardır”.<sup>24</sup>

**Dühn** (الدهن) “Yağlanma (yağ sürünme) sefaleti giderir, giyim zenginlik göstergesidir, hizmetliye verilen bağış düşmanı defeder”.<sup>25</sup>

**Fisâd** (الفساد): Damarı kesmek, yarmak anlamında olup damardan kan alma işi için kullanılan bir kelimedir. Bir tür hacâmattır. “En hayırlı ilaç (devâ) hacâmat ve fisâdtır”.<sup>26</sup> el-Fusdet ise Araçlar tarafından hurma kana bulunarak çocuklara bir hastalıktan ötürü yedirilirdi. Ancak bu türlü ilaç hadislerde zikredilmemektedir. Mifsad ise damar açmakta, hacâmat yapmakta kullanılan alete denir. Asıl hacâmat aletine şerta veya mihcem denilmektedir.

Hz. Ali der ki, Resûlullâh bana hacâmât olmamı ve iftisâd (damarı keserek kan aldirmamı) emretti.<sup>27</sup>

Ali'den, “Nebî (s.a.v.) bana hacâmâtı ve damardan kan aldirmamı (Fisâd) emretti.”<sup>28</sup>

**Hacâmât** (الحجامة): “Üç şeyde şifa vardır; bal içmede, hacâmatta ve ateşle dağlamada. Ben ümmetime dağlayarak tedaviyi yasakladım”.<sup>29</sup>

“Tedavi olduğunuz şeylerin en iyisi hacâmât ve el-kustu'l-bahrîdir. Çocuklarınızın boğazını sıkarak eziyet etmeyin!”.<sup>30</sup> “Tedavi olduğunuz şeylerin en hayırlısı olsa, bu hacâmât olur”.<sup>31</sup> “Tedavi olduğunuz şeylerin en iyisi ledûd, se'ût, hacâmât ve meşyidir. Sürmelendiğiniz şeyin en iyisi de ismidir. O gözü cilalandırıp saçın bitmesini sağlar”.<sup>32</sup> “Şiddetli sıcaklarda hacâmattan yardım alın (hacâmâtla rahatlayın). Çünkü kan bazen hareketlenir (galebe çalar) adamı öldürür”.<sup>33</sup> “En hayırlı ilaç (devâ) hacâmât ve fisâdtır”.<sup>34</sup> “Şu kaylûle ne güzel âdet ve hacâmât ne güzel gelenek”.<sup>35</sup> “Size ense çukurundan (gamahduvet) hacâmâtı öneririm. O yetmiş iki hastalığa (dâu) devâdır. Delilik (cünûn), cüzzâm, baras (abraş, ciltteki beyaz benekler) ve diş ağrıları gibi beş hastalık

<sup>24</sup> Ahmed, *Müsned*, I, 629, nr. 2677; *Kenzü'l-'ummâl*, X, 28219, 28286.

<sup>25</sup> Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*, Beyrut 1987, V, 132.

<sup>26</sup> *Kenzü'l-'ummâl*, X, nr. 28134.

<sup>27</sup> *Kenzü'l-'ummâl*, X, 28493.

<sup>28</sup> *Kenzü'l-'ummâl*, X, nr. 28493.

<sup>29</sup> *Buhâri*, “Tıb”, 3, nr. 5680–5681; *İbn Mâce*, “Tıb”, 23, nr. 3491; İbn Abbâs'ın sözü olarak mevkûf şekliyle: Ahmed, *Müsned*, I, 529, nr. 2208. Buhâri ise aynı babın ilk rivâyeti olarak İbn Abbâs'tan mevkûf şeklini ama ikinci rivâyette ise İbn Abbâs yoluyla merfû olanını vermektedir.

<sup>30</sup> *Buhâri*, “Tıb”, 13, nr. 5696; *Kenzü'l-'ummâl*, X, nr. 28120.

<sup>31</sup> İbn Mâce, “Tıb”, 20, nr. 3476.

<sup>32</sup> *Tirmizî*, “Tıb”, 9, nr. 2047–2048; Hâkim, *Müstedrek*, V, 295, nr. 7547; *Kenzü'l-'ummâl*, X, nr. 28162.

<sup>33</sup> Hâkim, *Müstedrek*, V, 299, nr. 7557; *Kenzü'l-'ummâl*, X, nr. 28119.

<sup>34</sup> *Kenzü'l-'ummâl*, X, nr. 28134.

<sup>35</sup> *Kenzü'l-'ummâl*, X, nr. 28147.

bunlardandır”.<sup>36</sup> “Kafa ortasından olunan hacâmat, cinnete, cüzzâm, uyku/uyuşukluğa ve dış ağrılarına karşı yapılır”.<sup>37</sup>

Ali’den gelen bir rivâyette “Cibrîl, Hz. Peygamber’e kürek arasından hacâmâtı inzâl etti” denilmektedir.<sup>38</sup> “Cibrîl, Hz. Peygamber’in boyun damarlarından ve iki kürek arasından hacâmât olmasını inzâl etti”.<sup>39</sup>

Ebû Hureyre’den nakledilen bir hadiste: “Ebû Kâsım (a.s.) bize haber verdi: Cibrîl kendisine, insanların tedavi olduğu en faydalı şeyin hacâmât olduğunu bildirmiş”.<sup>40</sup>

Hz. Peygamber’in hacâmât hakkındaki rivâyetleri bir hayli fazla ve küçük bazı lafız farkları içermektedir. Bunlardan bazıları yine şöyle nakledilmiştir: “Melekler heyetine uğradım, bana hacâmât olmamı önerdiler”.<sup>41</sup> “İsrâ gecesinde uğradığım melekler topluluğunun hepsi, “Ey Muhammed! Bak sana hacâmâtı öneririz” dediler”.<sup>42</sup> “İsrâ’da rastladığım her topluluk, “Ey Muhammed! Ümmetine hacâmâtı emret” dediler”.<sup>43</sup>

Resûlullâh hacâmât oldu, hacâmâtçıya ücretini verdi. İlaç olarak enfiye (se’ût, burundan ilaç) uyguladı.<sup>44</sup>

Hz. Ali der ki, Resûlullâh bana hacâmât olmamı ve iftisâd (damarı keserek kan aldirmamı) emretti.<sup>45</sup>

“Hacâmât, baştan yapılır ve sağlıktır (meğîstir). Bunu bana Cibrîl, Yahudi kadının yemeğini yediğimde emretti”.<sup>46</sup>

“İlaçlarınız (edviye) içerisinde şifa (hayır) olsaydı, şertatu mihcemde (hacâmât), baş içmede, lez’atu nârda (dağlama, keyy) olurdu”.<sup>47</sup>

“Çarşamba veya cumartesi günü hacâmât olan kişi cildinde (beras)abraşlık görürse kendisini kusurlu bulsun”.<sup>48</sup>

Hacâmâtın yapılacağı ve sakıncalı olduğu günler de bu konudaki rivâyetlerin bazılarında ifade edilmektedir. “Aç karna hacâmât daha faydalıdır. Onda şifa ve bereket vardır. Akli ve hafızayı güçlendirir. Çarşamba, Cuma,

<sup>36</sup> Heysemî, *Mecme’u’z-Zevâid*, V, 94; *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28133.

<sup>37</sup> Hâkim, *Müstedrek*, V, 297, nr. 7553.

<sup>38</sup> *Kenzü’l-‘ummâl*, X, 28479.

<sup>39</sup> *İbn Mâce*, “Tıb”, 21, nr. 3482.

<sup>40</sup> *Kenzü’l-‘ummâl*, X, 28481.

<sup>41</sup> Hâkim, *Müstedrek*, V, 584, nr. 8303.

<sup>42</sup> *Tirmizî*, “Tıb”, 12, nr. 2053; *İbn Mâce*, “Tıb”, 20, nr. 3477.

<sup>43</sup> *Tirmizî*, “Tıb”, 12, nr. 2052; *İbn Mâce*, “Tıb”, 20, nr. 3479.

<sup>44</sup> *Müslim*, “Selâm”, V, 55, nr. 74; Ahmed, *Müsned*, I, 628, nr. 2670; *Kenzü’l-‘ummâl*, X, 28482.

<sup>45</sup> *Kenzü’l-‘ummâl*, X, 28493. Hadisin isnadındaki Şimr b. Numeyr zayıf birisidir.

<sup>46</sup> *Kenzü’l-‘ummâl*, X, 28107: Hadiste geçen Meğîs kelimesi, hastalık ve dertlerden kurtuluş, iyileşme ve sağlık bulma gibi anlamlara gelir.

<sup>47</sup> *Müslim*, “Selâm”, V, 52–53, nr. 69.

<sup>48</sup> Hâkim, *Müstedrek*, V, 585, nr. 8306; *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28116.

Cumartesi ve Pazar günü hacâmat olmayın. Araştırın pazartesi, Salı günü olun. Allah, Eyyûb aleyhisselâm'ı o gün belâdan kurtardı. Çarşamba günü belâya maruz kaldı. Cüzâm ve baras ancak Çarşamba gündüzünde veya gecesinde zuhur eder".<sup>49</sup> "Kim perşembe günü hacâmat olur da hasta olursa o gün ölür".<sup>50</sup> "Salı günü, kan günüdür. O günde bir saat vardır ki onda kesilip durmaz (azar, hırçınlaşır)".<sup>51</sup>

"Resûlullâh ihramlı iken başından hacâmat yaptırdı".<sup>52</sup>

**Hanzal, Hanzala** (الحنظلة/الحنظلة): Muhammed b. Lebîd, kendisini Yahya b. Hakem'in Cürâş beldesine (Ürdün/ Şam tarafında bir yer veya Yemen konaklarından birisidir) görevlendirdiğini söylemektedir. Cürâş'a vardığımda insanlar: bize Abdullah b. Ca'fer, Resûlullâh'tan bir hadis nakletti dediler. Hadis şöyle imiş: Cüzâmlı bir hasta için Peygamberimiz, yırtıcı hayvandan korkar gibi bundan korkunuz. Bu bir vadiye girerse siz başka vadiye gidin, buyurmuş. Ben (Muhammed b. Lebîd) de dedim ki, eğer bunu Abdullah b. Ca'fer nakletmişse size yalan söylememiştir. Ben Cürâş görevinden alındığımda Medine'ye geldim ve Abdullah b. Ca'fer'e, Cürâş halkının kendisinden böyle bir hadis duyduklarını ve naklettiklerini sordum. Abdullah, yalan söylüyorlar. Vallahi bu hadisi ben onlara nakletmedim. Ömer (b. Hattâb)'i görmüştüm bir ara. İçinde su dolu bir kap istedi, getirdiler. Yanındaki cüzâmlı hastaya verdi. Hasta ondan içti Ömer de onun elinden kabı aldı ve aynen onun ağzını değdirdiği yerden su içti. Öğrendiğim kadarıyla Ömer bunu bulaşıcı bir şeyin kendisine geçmesinden korkarak yapmış. Abdullah anlatmaya devam ederek, Ömer bu adam için faydalı bir şey duyan var mı diye tıp (ilaç) soruşturuyordu. Yemenli iki adam çıkageldi. Ömer onlara, şu sâlih adam için iyi gelecek bir tıp (ilaç) biliyor musunuz? Bu adam çabuk cüzama tutuluyor dedi. Onu iyileştirecek (يذهب) bir şey yok, ona bizim gücümüz yetmez ancak onu durduracak, ıstırabını artırmayacak bir devâ ile tedavi edebiliriz, dediler. Ömer, durdurmak ve artmasına engel olmak büyük fayda (عافية عظيمة) dedi. Yemenliler, memleketinizde hanzal yetişir mi? Diye sordular. Ömer ve yanındakiler, evet dedi. Yemenliler, ondan toplayıp bize getirin dediler. Emredildi ve iki büyük miktel (on beş avuçluk bir ölçü) topladılar. Adamlar her hanzalı dikti/ dövdü, her birini ikiye ayırdılar. Hastayı uzatıp, her adam birer bacağına aldı ve bununla ayağının tabanını hanzal bitene kadar ovuşturmaya başladılar. Hanzal her bittiğinde yenisini alıp masaja devam ettiler. Hastadan yeşil balgam/ sümük gelmeye başladı. Sonra adamlar hastayı bıraktılar ve Ömer'e, artık bundan sonra ebediyen ıstırabı artmaz. Abdullah b. Ca'fer dedi ki, vallahi ondan sonra hastanın durumu ölene kadar

<sup>49</sup> İbn Mâce, "Tıb", 22, nr. 3487-3488.

<sup>50</sup> Kenzü'l-'ummâl, X, nr. 28117.

<sup>51</sup> Kenzü'l-'ummâl, X, nr. 28132.

<sup>52</sup> Buhâri, "Tıb", 15, nr. 5700-5701.

sabit oldu.<sup>53</sup> Hanteme de hanzal dendiği ve bunun Ebû Cehil bitkisi olduğu da söylenmektedir.

**Hinnâ'** (الحناء, **kına**): Peygamberimize (hanımlarından birine) hizmet eden Ümmü Râfi' Selmâ'nın anlattığına göre, Peygamberimize yara veya bir musibet (veya diken) arız olursa o mahalle hinnâ (kına) koymamı emrederdi.<sup>54</sup>

Selmâ'nın anlattığına göre, ayaklarından rahatsız olan birisi Resûlullâh'a gelse ona "Ayaklarımı kınalayın" derdi.<sup>55</sup>

**Hukne** (الحقنة): Şırınga anlamına gelen bu kelime ile idrar zorluğu olan kişiye uygulanan şırınga yöntemi kastedilmektedir. Hz. Ömer'e birisi geldi. İnsanların hakne dedikleri bir tür karın ağrısı (idrar sıkıştırması) olmuştu. Hukne yaptırmak için Ömer'den görüş sordu. Ömer onu men etti. Adamın ağrısı artınca dayanamayıp hukne yaptırdı ve iyileşti. Ömer iyileştğini görünce sordu. Adam da hukne yaptırdım dedi. Ömer, eğer ağrın nüksederse yine hukne yaptır, dedi.<sup>56</sup>

**İhlîlecü'l-esved** (إهليلج الأسود): Bu, mu'arrab bir kelime olup Çin ve Hint diyarında yetişen bir bitkidir. Hadiste şöyle zikredilmektedir: "Siyah ihlîlec kullanın. Onu için. Çünkü o cennet ağacından olup yemesi acı ancak her hastalığa (dâu) şifadır".<sup>57</sup>

**İncir** (التين): "İncir yiyin. Cennetten bir meyve indi diye haber verecek olsaydım bunu söylerdim. Çünkü cennet meyvesi çekirdeksiz olur. Onu yiyin çünkü bâsûru keser topuk v.s eklem ağrılarına (nikris) iyi gelir".<sup>58</sup>

**İnek Sütü** (البن البقرة): "İnek sütleriyle tedavi olunuz. Allah'ın onda şifa yaratmasını dilerim. Çünkü o her bitkiden otlar".<sup>59</sup> "Size inek sütü öneririm. O şifadır. Yağı devâ etleri hastalıktır".<sup>60</sup> "Size inek sütü öneririm. O her ağaçtan otlar. Her hastalık (داء) için şifadır".<sup>61</sup> "Allah, her ne hastalık (داء) yaratmışsa şifasını da yaratmıştır. Size inek sütü öneririm. Çünkü o her bitkiden otlar".<sup>62</sup>

"Allah, her ne hastalık (dâu) yaratmışsa, ölüm (sâm) ve yaşlılık (heram) hariç devâsını da yaratmıştır. Size inek sütü öneririm. Çünkü o her ağaçtan yaprak

<sup>53</sup> Kenzü'l-'ummâl, X, nr. 28500.

<sup>54</sup> Tirmizî, "Tıb", 13, nr. 2054; İbn Mâce, "Tıb", 29, nr. 3502; İbnü'l-Esir, Câmi'u'l-usûl, VII, nr. 5645.

<sup>55</sup> Hâkim, Müstedrek, V, 290, nr. 7534.

<sup>56</sup> Kenzü'l-'ummâl, X, 28478.

<sup>57</sup> Hâkim, Müstedrek, V, 577, nr. 8280; Kenzü'l-'ummâl, X, nr. 28283.

<sup>58</sup> Kenzü'l-'ummâl, X, nr. 28280, 28307.

<sup>59</sup> Ebû Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, el-Mu'cemü'l-kebir, I-XXV, Kâhire 1980, X, 14, nr. 9788; Süyûtî, et-Tıbbu'n-Nebevî, 315, nr. 494, Beyrut 2002.

<sup>60</sup> Kenzü'l-'ummâl, X, nr. 28211.

<sup>61</sup> Hâkim, Müstedrek, V, 575, nr. 8274; Kenzü'l-'ummâl, X, nr. 28213.

<sup>62</sup> Kenzü'l-'ummâl, X, nr. 28213.

yer”.<sup>63</sup> “Size inek sütünü tavsiye ederim. Bilhassa yağına ve etlerine dikkat edin. Sütleri ve yağları deva ve şifa eti ise belâdır (dâu)”.<sup>64</sup>

**İsmid (الإميد):** “Size ismid tavsiye ediyorum. Sürmeleriniz içinde en hayırlısı ismidtir. O gözü cilalar ve saç çıkmasını sağlar”.<sup>65</sup> “Size ismid tavsiye ediyorum. O gözü cilalandırıp saçın bitmesini sağlar”.<sup>66</sup>

Resûlullâh’tan şöyle nakledilmektedir: “İktihâl (sürme) çekerken önce sağ tarafına üç defa, sol tarafına da iki defa yapardı”. “İsmidle sürmelenin...”. Resûlullâh’ın sürme takımı vardı. Ondan her gece gözlerine üçer defa sürerdi,<sup>67</sup>

Rivâyetin diğer şekillerinde “Musaffâtu’l-basar, müzhibetun lil basar” ibareleri de yer almaktadır. “Tedavi olduğunuz şeylerin en iyisi ledûd, se’ût, hacâmat, meşiydir. Sürmelendiğiniz şeyin en iyisi de ismid’tir. O gözü cilâlandırıp saçın bitmesini sağlar”.<sup>68</sup>

**Karpuz, Kavun (البطيخ):** “Yemekten önce kavun/karpuz yemek mideyi iyi temizler gayet, hastalığı (dâu) defeder nihayet”.<sup>69</sup>

**Kaynar Su (الخاصرة):** Böğür (ağrısı) böbrek damarından gelir. Hareketlenince sahibine eziyet verir. O durumda onu kaynamış su ile veya bal ile tedavi et”.<sup>70</sup>

**Keyy, Keyyyetü Nâr (الكبي، كية نار):** Müştaklarıyla ‘iktivâ’ şeklinde de ifade edilen dağlama işi ‘لذعة نار’/ateş dağlaması’ olarak da dile getirilmektedir.<sup>71</sup> “Üç şeyde şifa vardır; bal içmede, hacâmatta ve ateşle dağlamada. Ben ümmetime dağlayarak tedaviyi yasakladım”.<sup>72</sup>

Ateşle dağlama Araplarda yaygın bir tedavi yöntemi olarak görülmektedir. Fakat bu herhangi bir maddenin yakılarak veya kızdırılarak tatbik edilmesi

<sup>63</sup> Hâkim, *Müstedrek*, V, 276–277, nr. 7500, 7502; *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28217.

<sup>64</sup> Ahmed, *Müsned*, III, 587, nr. 10631, IX, 466, nr. 25121; Hâkim, *Müstedrek*, V, 578, nr. 8282; *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28211–28212, 28218.

<sup>65</sup> *Tirmizi*, *Libâs*, 23, nr. 1757; *Ebü Dâvûd*, *Libâs*, 14, nr. 4061; *İbn Mâce*, “Tıb”, 25, nr. 3495–3497; *İbnü’l-Esîr*, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5648. İbn Mâce’deki rivâyetlerde bazı farklılıklar ve ilaveler vardır. Misâl olarak, ismid kullanımını “uyurken” ilavesiyle zikretmesi gibi. Ebü Dâvûd’taki rivâyet ise, beyaz kıyafet ve beyaz kefen kullanımına dair rivâyetin devamında verilmektedir.

<sup>66</sup> Hâkim, *Müstedrek*, V, 291, nr. 7538.

<sup>67</sup> *Tirmizi*, *Libâs*, 23, nr. 1757; *İbn Mâce*, “Tıb”, 26, nr. 3498–3499; *İbnü’l-Esîr*, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5648.

<sup>68</sup> *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28162.

<sup>69</sup> *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28287.

<sup>70</sup> Hâkim, *Müstedrek*, V, 579, nr. 8287; *Kenzü’l-‘ummâl*, X, 28174.

<sup>71</sup> *Buhâri*, “Tıb”, 4, nr. 5683. “Devâlarınız (ilaçlarınızı) içinde varsa, hıcâmatta (şartatu mihcem), bal içmekte, ateş dağlamasında da (lez’atu nâr) hayır vardır. Bunlar hastalığı karşı uygundur. Ancak ben dağlama yaptırmayı sevmem”.

<sup>72</sup> *Buhâri*, “Tıb”, 3, nr. 5680–5681; *İbn Mâce*, “Tıb”, 23, nr. 3491; Ahmed, *Müsned*, I, 529, nr. 2208. Hadisi Süyûtî *Cem’u’l-cevâmi’*’de zikretmektedir.

şeklinde ki, kullanılan araçlar çeşitlilik arz etmektedir. Bunun yanı sıra dağlama işi farklı kelimelerle de ifade edilmektedir. Bunun, aynı uygulamanın çeşitli şekillerde isimlendirilmesinden mi yoksa her bir ismin farklı bir dağlama şeklini ifade etmesinden mi veya dağlama konusundaki yöresel farklılıklardan mı kaynaklandığı incelenmelidir. Bu farklı isimler arasında, keyy, lez'a, vesem çokça kullanılmaktadır.

“İlaçlarınızdan birisinde hayır olsaydı şertatu mihcem’de, bal içmede ve hastalık olan ateşle dağlamakta olurdu. Ben dağlanmayı sevmem”. Bu hadisin bazı tarîklerinde “İlaçlarınızdan birisinde şifa olsaydı...” ilavesi vardır.<sup>73</sup>

Enes b. Mâlik’ten bildirildiğine göre: “Resûlullâh, ensardan bir hane halkına haşerât zehirlemesi (hume) ve kulak ağrısı (üzün) için rukye yaptırılmalarına izin verdi. Enes dedi ki, Resûlullâh sağ iken kendime zâtu’l-cenbten dolayı dağlama (keyy) yaptırmıştım. Bunu da Ebû Talha ve Enes b. Nadr ile Zeyd b. Sâbit de görmüşlerdi, bana dağlamayı Ebû Talha yapmıştı”.<sup>74</sup>

“Dağlamanın yerine tekmiğ, muska takınmak yerine sa’ût ve nefh (üfleme) yerine ledûd uygulayın”.<sup>75</sup>

Câbir b. Abdillâh’tan gelen rivâyete göre “Sa’d b. Mu’âz’ın koldaki hayat damarına (ekhal) ok isabet etmişti. Resûlullâh da okun demiriyle bizzat dağladı. Sonra burası şişti. İkinci defa dağladı”.<sup>76</sup>

Yahya b. Sa’d’ın naklettiğine göre “Es’ad b. Zürâre, Resûlullâh hayatta iken boğaz ağrısından (zübha) dolayı dağlama (keyyy) yaptırmıştı ve öldü”.<sup>77</sup> Enes b. Mâlik bildiriyor: “Resûlullâh, Es’ad b. Zürâre’ye şevket (yılancık) hastalığından dolayı dağlama yaptı”.<sup>78</sup>

“İbn Ömer yüz felci (lakve) için keyy yaptırdı, akrep (sokmasından) dolayı da rukye yaptırdı”.<sup>79</sup>

<sup>73</sup> Buhâri, “Tıb”, 3, nr. 5680–5681, 4, nr. 5683, 15, nr. 5702, 17, nr. 5704; Müslim, “Selâm”, V, 52–53, nr. 69; İbn Mâce, “Tıb”, 23, nr. 3491. İbn Abbâs’ın sözü olarak Mevkûf şekliyle: Ahmed, Müsned, I, 529, nr. 2208; İbnü’l-Esîr, Câmi’u’l-usûl, VII, nr. 5660. Buhâri ise aynı babın ilk rivâyeti olarak İbn Abbâs’tan mevkûf şeklini ama ikinci rivâyete ise İbn Abbâs yoluyla merfû olanını vermektedir.

<sup>74</sup> Buhâri, “Tıb”, 26, nr. 5719–5721. İbnü’l-Esîr, Câmi’u’l-usûl, VII, nr. 5697.

<sup>75</sup> Ahmed, Müsned, IX, 524–525, nr. 25426; Kenzü’l-’ummâl, X, nr. 28312.

<sup>76</sup> Müslim, “Selâm”, V, 54, nr. 72; Ebû Dâvûd, “Tıb”, 7, nr. 3866; İbn Mâce, “Tıb”, 24, nr. 3494; İbnü’l-Esîr, Câmi’u’l-usûl, VII, nr. 5684. Resûlullâh Ahzab (Hendek) harbinde yaralanmasından dolayı Übey’i de dağlamıştı: Müslim, “Selâm”, V, 55, nr. 73; İbn Mâce, “Tıb”, 24, nr. 3493.

<sup>77</sup> Mâlik b. Enes, Muvatta, Beyrut 1978, “Ayn”, 674, nr. 1713; İbnü’l-Esîr, Câmi’u’l-usûl, VII, nr. 5686. Rivâyet munkatî’dır. Muttasil vechi için bkz. İbn Mâce, “Tıb”, 24, nr. 3492. Rivâyetin devamında ilave bilgiler var.

<sup>78</sup> Tirmizî, “Tıb”, 11, nr. 2050; İbnü’l-Esîr, Câmi’u’l-usûl, VII, nr. 5687.

<sup>79</sup> Muvatta, Ayn, 674, nr. 1714; İbnü’l-Esîr, Câmi’u’l-usûl, VII, nr. 5688.



İmrân b. Husayn'in naklettiğine göre o demiştir ki, “Resûlullâh keyy'i yasakladı. Bundan sonra belaya maruz kaldık, keyy yaptırdık ama ne felâha erdik ne de kurtulduk”.<sup>80</sup>

Bir rivâyette de şöyle buyurulmaktadır: “Her kim keyy veya rukye yaptırırsa tevekkülden beri olur”.<sup>81</sup> “Resûlullâh bizzat Sa'd b. Mu'âz'a iki defa keyy yaptı”.<sup>82</sup>

Resûlullâh, Übey b. Ka'b'a tabip gönderdi o da kürek arasından Ka'b'a keyy yaptı.<sup>83</sup>

**Kur'an:** “İlacın (devâ) en hayırlısı Kur'an'dır”.<sup>84</sup>

**Kuru Üzüm** (الزبيب): “Kuru üzüm ne güzel yiyecek, siniri kuvvetlendirir, devamlı ağrıları dindirir, ağız kokusunu güzelleştirir, balgamı yok eder ve rengi berraklaştırır”.<sup>85</sup>

**Kustü'l-bahrî** (القسط البحري): Kust, kokusu hoş olan ve akkâr da denilen çocukların ve nifâs hâlindeki kadınların buhur yaptığı tütsü bitkilerindedir. Bununla ilgili rivâyetlere örnekler şöyledir: “Resûlullâh bize zâtu'l-cenb'e karşı kustu'l-bahrî ve zeytin ile tedavi olmamızı emretti”.<sup>86</sup>

“Tedavi olduğunuz şeylerin en iyisi hacâmat ve el-kustu'l-bahrîdir. Çocuklarınızın boğazını sıkarak eziyet etmeyin!”.<sup>87</sup>

**Kühl** (الكحل): Şifa olsun diye göze konulan ve sıvı olmayan ilaç türü ve göze çekilecek sürme anlamındadır. “Tedavi olduğunuz şeylerin en iyisi ledûd, se'ût, hacâmat, meşiydir. Sürmelendiğiniz şeyin en iyisi de ismidir. O gözün cilalandırıp saçın bitmesini sağlar”.<sup>88</sup>

**Kündür** (الكندر): Lübân kelimesiyle aynı anlamda kullanılır. Evlerinizi lübân

<sup>80</sup> Tirmizî, “Tıb”, 10, nr. 2049; Ebû Dâvûd, “Tıb”, 7, nr. 3865. Buradaki ifadelerle göre sahâbî bu yasağa rağmen keyy yapmış veya yaptırmış görünüyor. Fakat rivâyetin akabinde serdedilen söze göre İmrân'ın, “keyy yaptırmaktan men edildik” şeklindeki ilzam edici sözünden hareketle, önceleri keyy uygulamasına müsaade edilmesine karşılık Hz. Peygamber'in tasvip etmediğine vurgu yapılmış ancak daha sonraları kesin olarak yasaklanmış olduğu kanaatindeyiz. İlgili rivâyeti naklettikten sonra Ebû Dâvûd, hadisten hareketle, “Resûlullâh önceleri meleklere selâmını duyurdu ama ne zaman keyy yaptırsa bu selam kesilirdi. Keyy terk etse tekrar bu hâl geri gelirdi” demektedir.

<sup>81</sup> Tirmizî, “Tıb”, 14, nr. 2055; İbn Mâce, “Tıb”, 23, nr. 3489.

<sup>82</sup> İbn Mâce, “Tıb”, 24, nr. 3494.

<sup>83</sup> İbn Mâce, “Tıb”, 24, nr. 3493.

<sup>84</sup> İbn Mâce, “Tıb”, 28, nr. 3501, 41, nr. 3533.

<sup>85</sup> Kenzü'l-'ummâl, X, 28266.

<sup>86</sup> Tirmizî, “Tıb”, 28, nr. 2079; İbn Mâce, “Tıb”, 17, nr. 3467; Taberânî, *Kebîr*, V, 202, nr. 5090; Hâkim, *Müstedrek*, V, 284–285, nr. 7520–7523; İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, VII, nr. 5662. Süyûtî, *Cem'u'l-cevâmi'*de nakletmiştir.

<sup>87</sup> Buhârî, “Tıb”, 13, nr. 5696; Kenzü'l-'ummâl, X, nr. 28120.

<sup>88</sup> Tirmizî, “Tıb”, 9, nr. 2048; Kenzü'l-'ummâl, X, nr. 28162.

ve şîh ile buhurlayınız”.<sup>89</sup>

**Ledûd** (اللدود): “Tedavi olduğunuz şeylerin en iyisi ledûd, se’ût, hacâmat, meşiydir. Sürmelendiğiniz şeyin en iyisi de ismidir. O gözü cilalandırıp saçın bitmesini sağlar”.<sup>90</sup>

Resûlullâh rahatsızlandığında ashâbı onun ağzından ilaç verdi (ludd yaptı). Kendisine ludd yapılıncı hane halkını göstererek, onlara da ludd yapın dedi ve ashâb da yaptı, ancak sadece Abbâs’a yapılmadı.<sup>91</sup>

“Ey kadınlar size şu ûdu hindî’yi tavsiye ediyorum. Onda yedi şifa vardır. Uzre’den (boğaz, bademcik ağrısı) dolayı buruna çekilir (se’ût), zâtü’l-cenb’ten dolayı da ağza damlatılır (Lüdd)”.<sup>92</sup>

Katâde’nin anlattığına göre, Resûlullâh kendisine ledûd yaptırdı ve bunu da şikâyetçi olduğu tarafından yaptırdı.<sup>93</sup> Sa’d (b. Ebî Vakkâs) diyor ki: “Hastalanmışım da Resûlullâh beni ziyarete geldi, elini göğsüme koydu; serinliğini ta kalbimde hissettim. Bana “*Sen kalp hastasıysın (mefûd)*” dedi. Sakîf kabîlesinin kardeşi Hâris b. Kelede’ye git, o hekimdir. Medîne’nin acve hurmasından yedi tane alsın çekirdekleriyle birlikte ezsin. Sonra da ağzına ilaç olarak (lüdd) damlatsın” buyurdu.<sup>94</sup>

**Lübân** (اللبان): Kündür kelimesiyle aynı anlamda kullanılır. Günnük denilen bir tür buhurdur. “Evlerinizi Lübân ve şîh ile buhurlayınız”.<sup>95</sup>

**Mantar** (الكمأة): “Mantar, münn’denir, suyu göz için şifadır”.<sup>96</sup> “Mantar, Allah’ın isrâiloğullarına indirdiği münn’denir”.<sup>97</sup> “Acve, cennettendir ve onda zehire (sümm) karşı şifa vardır. Mantar, münn’denir, suyu göz için şifadır”.<sup>98</sup> “Mantar, Allah’ın isrâiloğullarına indirdiği münn’denir, suyu göz için şifadır”.<sup>99</sup> “Mantar, münn’denir, suyu göz için şifadır. Acve cennettendir ve cinnete karşı

<sup>89</sup> *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28317.

<sup>90</sup> *Tirmizî*, “Tıb”, 9, nr. 2048; *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28162.

<sup>91</sup> *Buhârî*, “Tıb”, 21, nr. 5712; *Müslim*, “Selâm”, V, 59, nr. 84; *Tirmizî*, “Tıb”, 9, nr. 2047; İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5661.

<sup>92</sup> *Buhârî*, “Tıb”, 10, nr. 5692, 21, nr. 5713; *Müslim*, “Selâm”, V, 59–60, nr. 85–86; *Tirmizî*, “Tıb”, 13, nr. 3877; *Kenzü’l-‘ummâl*, X, 28166. Buhârî’nin rivâyetinin devamında İbn Şihâb’ın, “Bize ikisini bildirdi ama beşini söylemedi...” şeklinde açıklama yaptığı ve Süfyân’la konuşması nakledilmektedir.

<sup>93</sup> *Tirmizî*, “Tıb”, 28, nr. 2078.

<sup>94</sup> *Ebü Dâvûd*, “Tıb”, 12, nr. 3875; *Kenzü’l-‘ummâl*, X, 28199.

<sup>95</sup> *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28317.

<sup>96</sup> *Buhârî*, “Tıb”, 20, nr. 5708, “Tefsîr Bakara”, 4, nr. 4478, “Tefsîr A’râf”, 2, nr. 4639; *Müslim*, IV, 740, nr. 167–168, *Müslim*, IV, 741, nr. 172; *Tirmizî*, “Tıb”, 22, nr. 2067; İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5643.

<sup>97</sup> *İbn Mâce*, “Tıb”, 8, nr. 3454.

<sup>98</sup> *Tirmizî*, “Tıb”, 22, nr. 2066, 2068.

<sup>99</sup> *Müslim*, IV, 741, nr. 169, IV, 742, nr. 171. Aynı sayfadaki 170. hadiste ise “Mûsâ’ya indirdiği” tabiri yer almaktadır.

şifadır”.<sup>100</sup>

Ashâbtan bazıları “Kem’e yerin bitirdiklerindedir (cüderî) (deriyi delip çıkan çıban gibi)”, şeklinde tarif etmişlerdir.<sup>101</sup> Ebû Hureyre’nin anlattığına göre kendisi üç veya beş ya da yedi mantar (kem’e) suyunu bir kaba sıkıp cariyesinin hasta gözüne uygulamış ve iyilemiştir (beraet).<sup>102</sup> Ebû Hureyre’den gelen mevkûf rivâyetin başka bir tarîkinde O: “Üç veya beş ya da yedi mantar aldım, sıktım ve suyunu bir çömleğe döktüm. Onunla câriyemin (küçük kızın) gözlerine sürdüm (kehal) ve iyileşti (beraet),<sup>103</sup> demektedir.

**Meşiyîy (المشي, İshal ilacı):** “Tedavi olduğunuz şeylerin en hayırlısı se’ût, ledûd, hacâmat ve meşiyîydir (müşhil)”. Resûlullâh rahatsızlandığında ashâbı onun ağzından ilaç verdi (ludd yaptı). Kendisine ludd yapınca hane halkını göstererek, onlara da ludd yapın dedi ve ashâb yaptı sadece Abbâs’a yapmadı.<sup>104</sup>

“Tedavi olduğunuz şeylerin en iyisi ledûd, se’ût, hacâmat, meşiyîydir. Sürmelendiğiniz şeyin en iyisi de ismidtir. O gözü cilalandırıp saçın bitmesini sağlar”.<sup>105</sup>

**Muska Takınma (تعليق التمام):** Hz. Peygamber: “Dağlamanın yerine tekmîd, muska takınmak yerine sa’ût ve nefh (üfleme) yerine ledûd uygulayın”,<sup>106</sup> buyurmuştur. Câhiliyye’deki şekliyle muska ile başka bir hadiste şöyle beyan edilmektedir: “Kim bir şey takınursa, işleri (âkibeti) ona havale edilir”.<sup>107</sup>

**Nefh, Üfleme (النفخ، النفخة):** Yine Câhiliyye’deki üç türlü uygulama şekline atıfta bulunarak Resûlullâh şöyle buyurmuştur: “Dağlamanın yerine tekmîd, muska takınmanın yerine sa’ût ve nefh (üfleme) yerine ledûd uygulayın”.<sup>108</sup>

**Sabir (الصبر):** (Azvay denilen bir tür ağacın acı usâresi olup ilaç olarak kullanılır): Bu ilacın zikrediliği bir hadise göre: “İki şeyde ne iyiğ şifa vardır (bir bilerseniz), onlar sabir ve süffâ’dır”,<sup>109</sup> buyrulmaktadır.

**Se’ût (السعوط):** Bu ilaç türüne hadiste şöyle değinilmektedir: “Tedavi olduğunuz şeylerin en hayırlısı se’ût, ledûd, hacâmat ve meşiyîy (müşil)dir”. Resûlullâh rahatsızlandığında ashâbı onun ağzından ilaç verdi (ludd yaptı). Kendisine ludd yapınca hane halkını göstererek, onlara da ludd yapın dedi ve

<sup>100</sup> İbn Mâce, “Tıb”, 8, nr. 3453.

<sup>101</sup> Tirmizî, “Tıb”, 22, nr. 2068; İbn Mâce, “Tıb”, 8, nr. 3455.

<sup>102</sup> Tirmizî, “Tıb”, 22, nr. 2069; İbnü’l-Esîr, Câmi’u’l-usûl, VII, nr. 5644.

<sup>103</sup> Tirmizî, “Tıb”, 22, nr. 2069.

<sup>104</sup> Buhârî, “Tıb”, 21, nr. 5712; Müslim, “Selâm”, V, 59, nr. 84; Tirmizî, “Tıb”, 9, nr. 2047; İbnü’l-Esîr, Câmi’u’l-usûl, VII, nr. 5661.

<sup>105</sup> Tirmizî, “Tıb”, 9, nr. 2048; Kenzü’l-‘ummâl, X, nr. 28162.

<sup>106</sup> Ahmed, Müsned, IX, 524–525, nr. 25426; Kenzü’l-‘ummâl, X, nr. 28312.

<sup>107</sup> Tirmizî, “Tıb”, 24, nr. 2072.

<sup>108</sup> Ahmed, Müsned, IX, 524–525, nr. 25426; Kenzü’l-‘ummâl, X, nr. 28312.

<sup>109</sup> İbnü’l-Esîr, Câmi’u’l-usûl, VII, nr. 5663.

ashâb da yaptı sadece Abbâs'a yapılmadı.<sup>110</sup> Bir rivâyette de “Peygamberimiz sa’ût (enfiye, burnuna ilaç çektii)” denilmektedir.<sup>111</sup>

“Tedavi olduğunuz şeylerin en iyisi ledûd, se’ût, hacâmat, meşiydir. Sürmelendiğiniz şeyin en iyisi de ismidir. O gözü cilalandırıp saçın bitmesini sağlar”.<sup>112</sup>

Resûlullâh hacâmat yaptırıp haccâma ücretini verdi ve se’ût yaptı.<sup>113</sup>

“Ey kadınlar size şu ûdu hindî’yi tavsiye ediyorum. Onda yedi şifa vardır. Uzre’den (boğaz, bademcik ağrısı) dolayı buruna çekilir (su’ut), zâtü’l-cenb’ten dolayı da ağza damlatılır (Lüdd)”.<sup>114</sup>

Ebû Hureyre’ye ait mevkûf bir rivâyete göre; “Şûnîz, sâm (ölüm) hariç her derde (dâu) devadır” denilmektedir. Rivâyetin devamında Katâde der ki, O (Ebû Hureyre) her gün 21 adet tohumu bir bez parçasına koyup onunla se’ût (enfiye) yapardı. Her gün enfiye yaparken önce sağ burun deliğine iki damla sonra sol tarafa bir damla, yine sol tarafa iki damla sağ tarafa bir damla, üçüncü tekrarda bu kez sağ tarafa iki sol tarafa bir damla yapardı, demektedir.<sup>115</sup>

**Sefercel** (السفرجل, **Ayva**): Merfû hadiste; “Ayva yiyin. Çünkü o kalbi cilalandırır ve göğüsteki hüznü, kederi giderir”,<sup>116</sup> buyurulmaktadır. Hz. Peygamber bir hadisinde şöyle beyan eder: “Ebû Muhammed! O elindeki (ayva) kalbi güçlendirir, ağız kokusunu güzelleştirir ve göğüs kirini (hüznü) iyileştirir (تذهب)”.<sup>117</sup> “Aç karna ayva yiyin. Çünkü o göğüsteki harareti (yanmayı) giderir”.<sup>118</sup>

**Selem Ağacı** (السلم): Resûlullâh bir hadisinde bu bitkiden bahsetmiştir. “Suların en hayırlısı şebim (soğuk) olanı, malların en iyisi ganimet, otlığın en güzeli de erâk ve selem’dir”. Selem, bir tür ağaç olup yaprağına veya yemişine de “el-garaz” denilir. Bununla deri tabaklanır. Bir şahıs ismi olarak seleme

<sup>110</sup> Buhâri, “Tıb”, 21, nr. 5712; Müslim, “Selâm”, V, 59, nr. 84; Tirmizî, “Tıb”, 9, nr. 2047; İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5661.

<sup>111</sup> Ebû Dâvûd, “Tıb”, 8, nr. 3867.

<sup>112</sup> Tirmizî, “Tıb”, 9, nr. 2048; *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28162.

<sup>113</sup> Buhâri, “Tıb”, 9, nr. 5691; İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5664; *Kenzü’l-‘ummâl*, X, 28482.

<sup>114</sup> Buhâri, “Tıb”, 10, nr. 5692, 21, nr. 5713; Müslim, “Selâm”, V, 59–60, nr. 85–86; Tirmizî, “Tıb”, 13, nr. 3877; *Kenzü’l-‘ummâl*, X, 28166. Buhârî’nin rivâyetinin devamında İbn Şihâb’ın, “bize ikisini açıkladı ama beşini söylemedi...” Şeklinde açıklama yaptığı ve Süfyân’la konuşması nakledilmektedir.

<sup>115</sup> Tirmizî, “Tıb”, 22, nr. 2070.

<sup>116</sup> *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28258.

<sup>117</sup> İbn Mâce, “Et’ime”, 61, nr. 3369; Taberânî, *Kebîr*, I, 117, nr. 219; Hâkim, *Müstedrek*, V, “Tıb”, 588, nr. 8315, Ma’rifetu’s-Sahâbe, IV, 451–452, nr. 5645. İbn Mâce ve Hâkim rivâyetin sadece “o kalbi güçlendirir” kısmı nakledilmektedir.

<sup>118</sup> *Kenzü’l-‘ummâl*, X, 28259.

denmesinin sebebi de<sup>119</sup> bu bitkinin Arap kültüründeki önemine atfen olmalıdır.

**Selik** (السلق): (Pazı, pazıya benzer bitki): Ümmü Münzir bint Kays el-Ensâriyye el-Adeviyye'nin anlattığına göre: “Hz. Peygamber Ali ile birlikte bana geldiler tavanda asılı ham hurmalarımız vardı (Devâl). Peygamberimiz onlardan yemeye başladı, Ali de yiyordu. Peygamber O'na, “*Ali yavaş ol bakalım sen nekâhet hâlinesin*” dedi. Ali oturdu Resûlullâh yemeye devam etti. Ben de Ali için self ve arpa (şa'ır) yemeği yaptım. Resûlullâh: “*Ali bundan al, bu senin için daha uygun*” dedi.<sup>120</sup>

Sehl b. Sa'd: “Biz Cuma günleri ferahlardık. Çünkü bizim bir ihtiyar vardı, o kendince selik (hurma) koçanlarını alır bir çömleğe koyar içine de arpa taneleri atardı. Biz Cuma namazından sonra onu ziyaret ederdik. O da bize bu yemekten ikram ederdi ve rahatlardık,<sup>121</sup> demektedir.

**Senâ** (السناء، السناء): Senâ'nın tekili es-senât'tır. Kelimenin kullanıldığı anlamlarla ilgili olarak çeşitli açıklamalar varır. Şübrüm, nohuta benzer küçük tane olup ilaç yapımında kullanılır. Senût, bal anlamına geldiği söylenir. Buna hurma şırası, kimyon veya bir tür hurma diyenler de olmuştur.<sup>122</sup> Resûlullâh, Esmâ bint Umey's'e: “*İshal için ne içtin?*” diye sordu. Esmâ da, “*Şübrüm içtim*” dedi. Resûlullâh: “*Hârrun cârrun*” dedi. Esmâ; sonra senâ içtim. Peygamberimiz de bunun üzerine; “*Bir şeyde ölüm için şifa olsaydı Senâ da olurdu*” buyurdu.<sup>123</sup>

“Size senâ ve Senût'u tavsiye ederim. O ikisinde, sâ'm –ki ölüm demektir– hariç bütün hastalıklar (dâu) için şifa vardır”.<sup>124</sup> Hz. Peygamber'den nakledilen aynı hadisin başka ifade biçimleri de vardır. “*Üç şey vardır, sâ'm (ölüm) hâriç her hastalık (dâu) için şifa vardır. Bunlar senâ ve Senût'tur*”.<sup>125</sup> “*Senâ ve Senût'ta, bütün hastalıklar (dâu) için devâ vardır*”.<sup>126</sup>

“Size senâ ve Senût'u tavsiye ediyorum. O ikisinde, sâ'm (ölüm) hariç bütün hastalıklar (dâu) için şifa vardır. Oradakiler sordu Yâ Resûlallah! Sâ'm nedir? O

<sup>119</sup> *Kenzü'l-'ummâl*, X, nr. 28293; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, III, 395, Beyrut, 1963.

<sup>120</sup> *Tirmizî*, “Tıb”, 1, nr. 2037; *Ebü Dâvûd*, “Tıb”, 2, nr. 3856; *İbn Mâce*, “Tıb”, 3, nr. 3442; *Hâkim, Müstedrek*, V, 581, nr. 8293; İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, VII, nr. 5665. Ebü Dâvûd'ta “şa'ır ve silk” şeklinde tabir edilmektedir. İbn Mâce rivâyetinde ise taklib ile “silk ve şa'ır” şeklinde nakledilmektedir. Ayrıca Tirmizî'deki ifadeye göre, diğerlerinden farklı olarak “selk/selik” yerine “self, selef” tabiri yer almaktadır. Bunun neşirden kaynaklanan bir kusur olduğunu zannediyoruz.

<sup>121</sup> *Buhârî*, “Et'ime”, 17, nr. 5403.

<sup>122</sup> İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, VII, nr. 5646; *Kenzü'l-'ummâl*, X, nr. 28268.

<sup>123</sup> *Tirmizî*, “Tıb”, 30, nr. 2081; *İbn Mâce*, “Tıb”, 12, nr. 3461; *Hâkim, Müstedrek*, V, 283–284, nr. 7518, V, 578, nr. 8283.

<sup>124</sup> Heysemî, *Zevâid*, V, 95; *Kenzü'l-'ummâl*, X, nr. 28267.

<sup>125</sup> *Kenzü'l-'ummâl*, X, nr. 28269, 28272'de ise, râvî Muhammed; üçüncüsünü unuttum, demiştir.

<sup>126</sup> *Kenzü'l-'ummâl*, X, nr. 28270.

da: ölümdür dedi”<sup>127</sup>

“Ölüme şifa veren bir şey olsaydı, senâ ölüme şifa verirdi”<sup>128</sup>

Ömer b. Hattâb, Esmâ bint Umeys’ten dinlemiş, buna göre bir gün Resûlullâh eve gelmiş Esmâ da şübrüm öğütüyormuş. Resûlullâh ona, “*Bunu ne yapacaksın*” diye sormuş. Kadın da, “filanca içecek”, demiş. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “*Ölümü def edecek veya ölüme çare olacak bir şey olsaydı sena faydalı olurdu*” demiştir.<sup>129</sup>

**Sinek Kanadı** (جناحي الذباب): Hadislerde şifası olduğu söylenen nesnelere biri de sineğin bir kanadıdır. Oldukça tartışmalara sahne olan bir hadiste “*Sinek birinizin kabına düşerse onu iyice batırsın. Çünkü bir kanadında zehir (semm) olur diğerinde de şifa. Sinek düşünce zehir olanı batırır; şifalı olanı batırmaz*”.<sup>130</sup>

Rivâyette bazı lafız farkları vardır. Bunlar birinin ‘kabına’, ‘yemeğine’, ‘içeceğine’ sözleri ile ‘daldırmak’ ifadesindeki farklılıktır. Bunun için ‘ğams’, ‘magl’ ve ‘resb’ kelimeleri kullanılmaktadır. Ayrıca çoğunluğun dikkatinden kaçan ve tek düze tercümenin sebep olduğu hata vardır ki, arı için de ‘zübâb’ tabirinin kullanılmasıdır. Eğer burada kastedilen arı ise, pisliği üzerine bu kadar tartışma ‘Zübâb’a sinek anlamı verilmesinden kaynaklanmıştır. Bundan arı kastedilmişse hadisin tartışılmasına gerek kalmayacaktır.

“*Zübâbın bir kanadında hastalık (dâu) diğerinde ise şifa vardır. Bir kaba düşerse onu aşağıya batırın ki, şifası, hastalığı (dâu) yok etsin*”.<sup>131</sup> Ebû Sa’îd rivâyetine göre Resûlullâh şöyle dedi: “*Zübâbın (sinek, arı) bir kanadında zehir (sümm) diğerinde şifa vardır. Yemeğe düştüğünde içine batırın (umqulû). O zehiri önce batırır, şifayı batırmaz*”.<sup>132</sup> Ebû Hureyre rivâyetinde ise Hz. Peygamber; “*İçeceğe zübâb (sinek, arı) düştüğünde onu içine batırsın sonra da atsın. Onun iki kanadından birinde mikrop (dâu), diğerinde şifa vardır*”.<sup>133</sup>

**Sûm** (القوم, Sarımsak): “*Sarımsak yiyin. Melek’le münasebetim olmasaydı ben de yerdim*”.<sup>134</sup>

**Süffa’** (السفع): (Hardal tanesi, acı tere tohumu denilmekle beraber bunun Harf (Habbu’r-reşâd, hardal), ğavr yani Tihâme ve Necd arasında veya Kudüs

<sup>127</sup> İbn Mâce, “Tıb”, 9, nr. 3457; Hâkim, *Müstedrek*, V, 284, nr. 7519; *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28271. İbn Mâce’nin verdiği bilgiye göre Hadisin tâbiîn râvisi olan İbrahim b. Ebî Able, “Senût, şibittir” diye açıklarken diğerleri Senût’un yağ tulumunda oluşan bal olduğunu söylemişlerdir. Aynı açıklama *Müstedrek*’te de tekrarlanmaktadır.

<sup>128</sup> *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28268, 28273.

<sup>129</sup> Hâkim, *Müstedrek*, V, 283, nr. 7517.

<sup>130</sup> *Buhârî*, “Tıb”, 58, nr. 5782; *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28301.

<sup>131</sup> *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28304.

<sup>132</sup> İbn Mâce, “Tıb”, 31, nr. 3504.

<sup>133</sup> İbn Mâce, “Tıb”, 31, nr. 3505.

<sup>134</sup> *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28306.

ile Havrân arasında bir yer ismi olup buradaki halkın dilinde hardal olarak söylenmektedir, “İki şeyde ne iyi şifa vardır (bir bilerseniz), onlar sabir ve süffâ’dır”.<sup>135</sup>

**Şarap** (الخمر): Târik b. Süveyd, Hz. Peygamber’e hamr (şarabın) durumunu sordu. Resûlullâh da onu yasakladı veya yapımını kerih gördü. Târik dedi ki, “Ben onu ilaç (devâ) olarak yapıyorum. Resûlullâh da, “O devâ olmaz. Olsa olsa dert (dâu) olur”,<sup>136</sup> buyurdu.

Önceki medeniyetlerin bir kısmında da görüldüğü gibi günah ile hastalık birbiriyle irtibatlı ele alınmakta olup, hastalık sebeplerinin bir kısmının dinî anlamda Tanrıyı kızdıran işler, kötü fiiller, yani haramlar veya kötü ahlak olduğu görülmektedir. Nitekim bazı yıkanma ve arınma uygulamalarının hem dinî hem tıbbî değeri vardır. İçki gibi dinen haram kılınan şeylerin de dert ve hastalık kaynağı sayılması bu sebebe dayalı olabilir. Bunlar her ne kadar temsil yoluyla dünyevî ve ahlakî bir hususu uhrevî veya dinî boyuta taşıyorsa da hastalık algılaması konusunda önemli bir ipucudur.

“Resûlullâh, Sümm (zehir) gibi pis ve zararlı olan geleneksel her ilacı yasakladı”.<sup>137</sup> “Resûlullâh pis (habis) olan devayı yasakladı”.<sup>138</sup> “Hz. Peygamber’e bir hekim ilaç yapmak için kertenkele öldürmeyi sordu O da yasakladı.”<sup>139</sup>

Necâset ve habâsetin ilaç olamayacağı Resûlullâh tarafından genel lafızla belirtilmiştir. Bunun dinî, fikhî boyutu İbn Esîr’in şerh kısmında açıklanmaktadır. Ancak bunlar arasında “Deve idrarı”, yukarıda kaynaklarını verdiğimiz ilgili hadisin etkisiyle ayrı bir hükme tabi tutulmuş gibi gözüküyor.

**Şebim** (الشبم, Soğuk Su): “Suların en hayırlısı şebim (soğuk) olanı, malların en iyisi ganimet, otların en güzeli de erâk ve selem’dir”.<sup>140</sup>

**Şertatu mihcem** (شرطة محجم): (Kan alma âleti, neşter). Sağlık konusunda hakkına en çok rivâyet bulunan melenin hacâmat olduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan birkaçını aşağıda vermekle yetineceğiz. “İlaçlarımızdan birisinde hayır olsaydı şertatu mihcem’de, bal içmede ve hastalık olan ateşle dağlamakta olurdu. Ben dağlanmayı sevmem”. Bazı tariklerinde

<sup>135</sup> İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, VII, nr. 5663.

<sup>136</sup> *Müslim*, IV, 666, nr. 12; *Tirmizî*, “Tıb”, 8, nr. 2046; *Ebü Dâvûd*, “Tıb”, 11, nr. 3873; İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, VII, nr. 5667: Şerh kısmında: dâu kelimesi, âfetler, ayıp, kusurlar ve kötü ahlak için kullanılır. Buhl (cimrilik) vasfının dâu (hastalık) olduğuna dair hadis de var. *Tirmizî*'nin ve *Ebü Dâvûd*'un naklinde “Süveyd b. Târik veya Târik b. Süveyd” şeklindeki ifadeyle Sahâbî isminde tereddüt vardır.

<sup>137</sup> İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, VII, nr. 5668.

<sup>138</sup> *Ebü Dâvûd*, “Tıb”, 11, nr. 3870.

<sup>139</sup> *Ebü Dâvûd*, “Tıb”, 11, nr. 3871.

<sup>140</sup> *Kenzü'l-'ummâl*, X, nr. 28293.

“İlaçlarımızdan birisinde şifa olsaydı...” şeklindedir.<sup>141</sup>

**Şûnîz, Şuveyniz** (الشونزا | الشوينز): Bu ilacın lafzen zikredildiği hadise hadisler, eş anlamlısı olan Habbetu’s-sevdânın/çörek otu yer aldığı hadislere göre daha azdır. O devirdeki insanların her iki isimle aynı nesneyi kast etmesinden dolayı ‘habbetu’s-sevdâ’ rivâyetine atıfta bulunmakla iktifa edeceğiz. Buna dair İbn Şihâb dedi ki: “Sâm ölüm demektir. Habbetu’s-sevdâ da şuveyniz demektir.<sup>142</sup> Ebû Hureyre’nin sözü olarak “Şûnîz, sâmi haric her derde (dâu) devadır”.<sup>143</sup>

**Tekmîd** (التكميد, **Pansuman**): Bez parçasının ısıtılarak ağrıyan yere veya yaraya bastırılması işlemidir. “Dağlamanın yerine tekmîd, muska takınmak yerine sa’ût ve nefh (üfleme) yerine ledûd uygulayın”.<sup>144</sup>

**Telbine** (التلبينة): Un veya kepekten yapılan ve bazen içine bal katılan bir tür çorbadır. Hz. Âişe, kendisine gelen hastalara ve hüzünlü (stresli) olanlara telbine çorbasını içmelerini tavsiye ederdi. O, Hz. Peygamber’in; “Telbine hastanın kalbini rahatlatır (cemm), hüznün bir kısmını giderir”,<sup>145</sup> dediğini nakletmektedir. Kalbi cemm etmek, onu rahatlatmak, istirahat ettirmek, elem ve hüznü gidermek anlamındadır.<sup>146</sup> “Resûlullâh’ın hane halkından birileri hasta (va’ak) veya sıtma olursa, mayalanmış hamurdan çorba yapılmasını emrederdi, yapılırdı ve hastanın (sakim) kalbine ferahlık verdiğini söylerdi. Aynen suyun inanının yüzünden kiri tozu alıp gittiği gibi”.<sup>147</sup> Diğer bir rivâyette; “Telbine hastanın kalbini kuvvetlendirir, hüznü azaltır”,<sup>148</sup> şeklinde nakledilmiştir.

<sup>141</sup> Buhâri, “Tıb”, 3, nr. 5680–5681, 4, nr. 5683, 15, nr. 5702, 17, nr. 5704; Müslim, Selâm, V, 52–53, nr. 69; İbn Mâce, “Tıb”, 23, nr. 3491. İbn Abbâs’ın sözü olarak mevkûf şekliyle: Ahmed, Müsned, I, 529, nr. 2208; İbnü’l-Esir, Câmi’u’l-usûl, VII, nr. 5660. Buhâri ise aynı babın ilk rivâyeti olarak İbn Abbâs’tan mevkûf şeklini ama ikinci rivâyette ise İbn Abbâs yoluyla merfû olanını vermektedir.

<sup>142</sup> Buhâri, “Tıb”, 7, nr. 5688; Müslim, “Selâm”, V, 61, nr. 87; Tirmizî, “Tıb”, 5, nr. 2041; İbnü’l-Esir, Câmi’u’l-usûl, VII, nr. 5639. Müslim’de Habbetu’s-Sevdâ’nın diğer adının “Şûnîz” olduğu açıklaması da merfû ifadeye dâhil görünmektedir. Oysa İbnü’l-Esir’de ve Müslim, “Selâm”, V, 62, nr. 88’de nakledilen “Habbetu’s-sevdâ, şûnîz demektir”, ilavesi İbn Şihâb’a nispet edilmektedir.

<sup>143</sup> Tirmizî, “Tıb”, 22, nr. 2070.

<sup>144</sup> Ahmed, Müsned, IX, 524–525, nr. 25426; Kenzü’l-ummâl, X, nr. 28312.

<sup>145</sup> Buhâri, “Tıb”, 8, nr. 5689–5690, “Et’ime”, 24, nr. 5417; İbnü’l-Esir, Câmi’u’l-usûl, VII, nr. 5656. Buhâri’nin Et’ime kısmında verdiği hadiste ve Müslim, “Selâm”, V, 62, nr. 89’da telbine’nin nasıl yapıldığı ve hüzünlü insanlara yedirilmesi hakkında Hz. Âişe’ye ait açıklama da yer almaktadır. Önceki kaynaklardan farklı lafızlarla ama aynı şekilde Telbine’nin bir tür çorba olduğu ve “hastanın kalbini güçlendiren...” özelliğine vurgu yapan rivâyetler için bkz. İbn Mâce, “Tıb”, 5, nr. 3445–3446.

<sup>146</sup> İbnü’l-Esir, Câmi’u’l-usûl, VII, nr. 5656.

<sup>147</sup> Tirmizî, “Tıb”, 3, nr. 2039; Ahmed, Müsned, IX, 465–466, nr. 25120; Hâkim, Müstedrek, V, 289, nr. 7531; İbnü’l-Esir, Câmi’u’l-usûl, VII, nr. 5657.

<sup>148</sup> Buhâri, “Et’ime”, 24, nr. 5417; Kenzü’l-ummâl, X, nr. 28244.



**Temr (التمر):** Kuru hurma anlamında kullanılan bu kelimenin geçtiği rivâyetler çok olmakla beraber sağlık açısından, siyah taşlı iki tepenin arasında yetişmiş olanlar kastedilmektedir. “*Kim şu kara taşlı iki tepe arasında yetişip kurutulmuş (temr) hurmalardan sabahleyin yedi tane yerse akşama kadar ona zehir (semm) zarar vermez*”.<sup>149</sup>

Resûlullâh; “Yaş (belh) hurmayı kuru (temr) ile yiyin. Eskisini yeni (taze) olanla yiyin. Çünkü şeytan bunu görünce kızar ve “İnsanoğlu eski olanla tazesini yiyene kadar yaşadı”, der”<sup>150</sup> buyurmuştur.

“*Kuru hurmanın (Temr) en hayırlısı Bernî’dir: “Bu bernî, kuru hurmanın (Temr) en hayırlısı olup devâdır ve onda hastalık (dâu, zararlı bir madde) yoktur*”.<sup>151</sup> Resûlullâh, Sa’d b. Ebî Vakkâs’a; “*Sen kalp hastasısin. Sakîfin kardeşi Hâris b. Kelede’ye git. O hekimlik yapar. Yedi tane kuru Medine hurması (temrâtun mine’l-Acve) alsın. Onları iyice ezsin... Sonra ağzına damlat (Ledûd yap)*”,<sup>152</sup> diye tavsiyede bulunmuştur. Başka bir hadise göre; “*Sabahleyin kim kuru acve hurmasından yedi tane yerse o gün ona zehir ve sihir zarar vermez*”,<sup>153</sup> buyrulmuştur.

**Tiryâk (الترياق | الدرياق):** Resûlullâh buyurdu ki; “Tiryâk içen veya temîme takanın başına gelen şeyden başkaları sorumlu değildir”.<sup>154</sup>

“*Zehirlenmeye karşı tiryak içmek, muska takmak ve nefsimden bir dürtü ile şîir söylemek gibi bir şey yapıp yapmamış olmamanın bir önemi yok*”.<sup>155</sup>

Tiryâk adında bir tür ot vardır. Ayrıca elde tiryâk olarak yapılan ve tedavi amaçlı kullanılan içecek vardır. Buna bir tür (Araplarca efâ adı verilen) yılanın etinden ve bazı necis sayılan unsurlardan karıştırılarak elde edilen bir şeydir. Bun karışımdan dolayı tedavide kullanımı haram kılınmıştır. İçilmesinin mekruh oluşu da tedavideki haramlıktan değil; içeriğindeki yılan eti veya diğer necis karışımdan dolayıdır. Yoksa tiryakta herhangi bir necaset olmazsa içilmesi de mekruh veya haram olmaz.<sup>156</sup> Tiryâk zehirlemelere karşı kusturucu veya ishal edici amaçla kullanılır ki, böylece zehir dışarı atılıp, mide veya bağırsaklar temizlenir. Dolayısıyla zehrin mide veya bağırsaklarca emilerek vücuda karışması önlenir. Ayrıca kişiye sihirli bir şey yedirilmiş veya içirilmişse aynı şekilde kusturmak veya ishal etmek üzere kullanılır. Hz. Peygamber bu ilacın adından; “*Acve-i Âliye’de (Medine’nin yayla hurması) şifa*

<sup>149</sup> Müslim, “Eşribe”, IV, 739, nr. 164.

<sup>150</sup> İbn Mâce, “Et’ime”, 40, nr. 3330; Kenzü’l-‘ummâl, X, 28198.

<sup>151</sup> Hâkim, Müstedrek, V, 581, nr. 8293.

<sup>152</sup> Ebû Dâvûd, “Tıb”, 12, nr. 3875; Kenzü’l-‘ummâl, X, 28199.

<sup>153</sup> Ebû Dâvûd, “Tıb”, 12, nr. 3876; İbnü’l-Esîr, Câmi’u’l-usûl, VII, nr. 5641.

<sup>154</sup> İbnü’l-Esîr, Câmi’u’l-usûl, VII, nr. 5729.

<sup>155</sup> Ebû Dâvûd, “Tıb”, 10, nr. 3869; İbnü’l-Esîr, Câmi’u’l-usûl, VII, nr. 5633. Ebû Dâvûd’un açıklaması, “bu peygambere mahsustur. Oysa bazıları tiryak için ruhsat verdi”.

<sup>156</sup> İbnü’l-Esîr, Câmi’u’l-usûl, VII, nr. 5729.

vardır. Hele sabah erken yenilirse panzehirdir (tiryaktır),<sup>157</sup> şeklinde bahsetmiştir.

**Üdü'l-Hindî** (العود الهندي): Bu bitkinin adı; “Bu sülûkle çocuklarınıza niye eziyet ediyorsunuz? Size üd-i hindî’yi öneririm. Onda yedi şeye şifa vardır. Zâtü’l-cenb bunlardan biridir.<sup>158</sup> Bademcik iltihabı (uzre) için buruna çekilir. Zâtü’l-cenb için de ağza damlatılır”,<sup>159</sup> şeklindeki rivâyette geçmektedir. Zeyd b. Erkam anlatıyor, “Resûlullâh bize zâtü’l-cenb tedavisi için el-kustu’l-bahrî ve zeyt (zeytinyağı) önerdi”.<sup>160</sup>

Ebû Taybe adında birisi Peygamberimize hacâmat uyguladı, Resûlullâh da ona iki sâ‘ (iki ölçek) yiyecek verdi ve efendilerine bahsetti. Efendileri de Ebû Taybe’nin yükünü hafiflettiler. Resûlullâh, “Tedavi olduğunuz şeyler içinde en uygunu hacâmat ve el-kustu’l-bahrî’dir. Çocuklarınıza boğaz iltihabı hastalığında onları sikarak (uzre yaparak) eziyet etmeyin; size kust’u tavsiye ederim” buyurdu.<sup>161</sup>

Hattâbî, *ilâk* kelimesini “معالجت الصبي من العذرة يعني دفعت عنه العذرة بالاصبع” yani parmakla bademcik iltihabının giderilmesi, Cevherî ise, kadının parmakla çocuğunun damağını kaldırması şeklinde açıklamıştır. İbn Esîr, *Câmi’u’l-usûl*’de ilgili hadisin geçtiği yerde şu açıklamaya yer vermektedir. Zührî dedi ki; bu hastalıklardan ikisini bize açıkladı ama beş tanesini beyan etmedi. Süfyân, *ilâk* kelimesini, parmakla damağı ovmak (tahnik), parmakla üst damağı kaldırmak şeklinde açıklamıştır. Yunus da el-Üdü’l-Hindî ile *Kust*’un kastedildiğini söylemiştir.<sup>162</sup> Bu kelime ‘gâf veya ‘kef harfiyle ifade edilebilir. Arapçada bunun misalleri çoktur.<sup>163</sup>

Resûlullâh eve gelmişti. Hz. Âişe’nin yanında, burnundan kan akan küçük bir çocuk vardı. Bunu görünce, “Bu çocuğun hâli ne?” diye sordu. Hz. Âişe de “Uzre (boğaz iltihabı) olmuş” dedi. Peygamberimiz de; “Yahu kadınlar, Allah

<sup>157</sup> *Buhâri*, “Et’ime”, 43, nr. 5445; *Müslim*, “Eşribe”, IV, 739–740, nr. 165–166; *Ebû Dâvûd*, “Tıb”, 12, nr. 3876; İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5642; *Kenzü’l-ummâl*, X, 28200.

<sup>158</sup> *Buhâri*, “Tıb”, 23, nr. 5715 ve 26, nr. 5718 ve *Müslim*, “Selâm”, V, 60–61, nr. 86’daki rivâyetler, Ümmü Kays’ın, Uzre (boğaz iltihabı) sebebiyle sıkıp ağzını yüzünü kanattığı çocuğunu Resûlullâh’a götürmesi şeklindeki vürûd sebebiyle birlikte zikredilmektedir. Ancak rivâyetin devamı verilmemektedir. Rivâyetin dışında bir açıklama ile el-Üdü’l-Hindî ile kastedilenin ‘küst yani gust’ olduğu beyan edilmektedir.

<sup>159</sup> *Buhâri*, “Tıb”, 21, nr. 5713; *Müslim*, “Selâm”, V, 59–60, nr. 85; *Ebû Dâvûd*, “Tıb”, 13, nr. 3877; İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5647; *Kenzü’l-ummâl*, X, nr. 28166; *Ebû Dâvûd*’un açıklamasına göre “el-üdü’l-Hindî”, el-üdü’l-gust’tur.

<sup>160</sup> *Tirmizî*, “Tıb”, 28, nr. 2079; *İbn Mâce*, “Tıb”, 17, nr. 3467; Taberânî, *Kebîr*, V, 202, nr. 5090; Hâkim, *Müstedrek*, V, 284–285, nr. 7520–7523; İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5662. Süyûtî, *Cem’u’l-Cevâmî*’de nakletmiştir.

<sup>161</sup> *Buhâri*, “Tıb”, 13, nr. 5696.

<sup>162</sup> Bu izahların *Buhâri*, “Tıb”, 13, nr. 5696’da aynen verildiğini belirtmeliyiz.

<sup>163</sup> *Buhâri*, “Tıb”, 10, nr. 5692.

sizi ne ede! Çocuklarımızı öldürmeyin. Birisinin uzre hastalığı veya baş ağrısı olursa kust-u hindî kullansın”. Resûlullâh, Hz. Âişe’ye bunu emretti, o da uyguladı ve kurtuldu (berae).<sup>164</sup> Ukkâşe b. Mihsân’ın kız kardeşi ve birinci Akabe bey’atinde bulunmuş olan Ümmü Kays’ın anlattığı şekliyle Hz. Peygamber; “(Ey kadınlar)<sup>165</sup> size şu ûd-u hindî’yi tavsiye ediyorum. Onda yedi şifa vardır. Uzre’den (boğaz, bademcik ağrısı) dolayı buruna çekilir (se’ût), zâtu’l-cenb’ten dolayı da ağza damlatılır (Lüdd)”,<sup>166</sup> öğütlemiştir. Uzre, kandan dolayı boğaza âriz olan ağrıdır<sup>167</sup>. ed-Değru (الدغر), bademcik iltihabının sıkılarak tedavisi (ilâc) demektir.<sup>168</sup>

**Vers (الورث, Alaçehre, Yemen Safranı):** “Peygamberimiz zâtu’l-cenb hastalığına karşı zeytin ve vers (alaçehre veya yemen safranı denilen ve Yemen’de çok yetişen bir tür bitki) önerdi”.<sup>169</sup> Aynı rivâyetin devamında Katâde de ağzının ağrıyan tarafından ludd yaptırmış olduğunu nakletmektedir. Bir rivâyette, “Nebî (s.a.v.) bize zâtu’l-cenb için zeytinyağı ve vers medhetti”,<sup>170</sup> denilmektedir.

**Yağmur Suyu (ماء مطر):** Hz. Peygamber, yağmur suyunu “Cibrîl bana her hastalığın (dâu) devâsını öğretti. Bana o bilgileri levh-i mahfûz’dan istinsah ettiğini söyledi. Satihta (tavanda) akmamış olan yağmur suyunu alacaksın temiz bir kaba koyacaksın. Ona yedi defa Fâtîha’yı ve Âyete’l-Kürsî’yi, İhlâs’ı, Felak ve Nâs’ı okuyacak sonunda “لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير” diye dua edeceksin. Bundan sonra yedi gün oruç tutup iftarını da bu su ile açacaksın”, dedi”,<sup>171</sup> şeklinde beyan etmektedir.

**Zemzem (ماء زمزم):** Ebû Cemre Nasr b. İmrân’ın anlattığına göre o, Mekke’de iken İbn Abbâs ile oturuyormuş. Ebû Cemre’yi sıtma (humma) tutmuş. İbn Abbâs da ona, “(Ateşini) zemzem suyu ile soğut” demiş. Akabinde şu hadis nakledilmiştir: “Resûlullâh buyurdu ki, “Hummâ cehennem alevinden bir parçadır. Onu su veya zemzem suyu ile soğutun”.<sup>172</sup>

<sup>164</sup> Hâkim, *Müstedrek*, V, 289, nr. 7532.

<sup>165</sup> Kadınlara hitaben lafız *Kenzü’l-ummâl*’de geçmekteyken diğer kaynaklarda bu özel ifadeye rastlamadık.

<sup>166</sup> *Buhâri*, “Tıb”, 10, nr. 5692; *Kenzü’l-ummâl*, X, 28166.

<sup>167</sup> İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, III, 198.

<sup>168</sup> İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5647; *en-Nihâye*, II, 123.

<sup>169</sup> *Tirmizî*, “Tıb”, 28, nr. 2078.

<sup>170</sup> *Tirmizî*, “Tıb”, 28, nr. 2078; Hâkim, *Müstedrek*, V, 284, nr. 7520. Katâde, Resûlullâh kendisi de ledûd yaptırdı ve bunu da şikâyetçi olduğu tarafından yaptırdı, demektir. Tirmizî muhakkiki Kemâl Yûsuf el-Hût’un beyanına göre ‘vers’, kadınların yüzlerine sürdükleri safranın ham maddesi olup Yemen’de yetişir.

<sup>171</sup> İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5655.

<sup>172</sup> *Buhâri*, “Bed’u’l-Halk”, 10, nr. 3261; *Müslim*, “Selâm”, V, 55, nr. 76–80; İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5653. Bu tarihte yukarıdaki vakia ile birlikte nakledilen hadisin sonunda “فأبردها” ibaresi yer almakta ve bunun

Nebî (a.s.) bir tavsiyesinde; “*Birinize hummâ isabet ederse, hummâ ateşten bir parçadır. Onu su ile söndürün. Akarsuya girip akıntıya karşı durup serinlesin ve şu duayı okusun: اللهم اشفِ عبدك وصدق رسولك. Bu uygulamayı sabah namazından sonra, güneş doğmadan önce yapsın. Üç gün süre ile ve her gün üçer defa dalarak bunu yapsın. Üç defada iyileşmezse beş defa, bunda da iyileşmezse yedi defa, bunda da iyi olmazsa dokuz defa yapsın. İnşallah dokuzu geçmez*”<sup>173</sup> buyurmuştur. “Esmâ’ya titreyen (mev’ûke, hummalı) bir kadın getirildi. O da su istedi. Suyu kadının koynuna döktü ve “Resûlullâh, “*Onu (hummâyı) su ile soğutun, o cehennem ateşindedir*” dediğini nakletti.<sup>174</sup>

İbn Mâce, Tıp, 18’in bâb başlığı “Hummâ” olmasına rağmen, yukarıdaki hadislerle yer vermemiş olup iki hadisten birisi; “hummâyâ sövmemek” gerektiğini zira onunla günahların yok edildiği diğeri de; “hummâyı Allah’ın mümin kuluna musallat edip bununla kulun âhiretteki cehennem azabına kefarete olduğu” ile ilgilidir. Bu durumda, İbn Mâce, hummâ konusunda meseleyi tevekkül, rızâ ve sabır boyutuyla telakki etmiştir diyebiliriz. Fakat yine İbn Mâce, Tıp, 19. Babı yine hummâyâ ayırmış ve başlığını tıbbî açıdan “باب الحما من فيح جهنم فأبردوها بالماء” olarak belirlemiştir. Buradaki hadisler, “*Hummâ cehennem ateşinden bir parçadır, onu su ile soğutun*”,<sup>175</sup> şeklindedir.

Burada dikkate değer başka bir urum da İbn Mâce’nin hummâ konusuna “باب ما يعوذ به من الحما” diyerek üçüncü başlığı koymasındır. Bu başlığın maksadı da muhtevasında mevcuttur. Bu kısımda musannif, hummâ için dua meselesine yer vermekte ve birinci rivâyette Resûlullâh’ın, hummâ ve bilumum ıstıraplara karşı okunması için ashâbına öğrettiği, “بسم الله الكبير أعوذ بالله العظيم من شر عرق التعار ومن شر حر النار/Büyük Allah’ın ismiyle, kan fişkirtan damarın ve ateşin hararetinin şerrinden yüce Allah’a sığınıyorum)<sup>176</sup> duasını naklederken diğer hadis de “باسم الله أرقيك من كل شر يؤزيك من” “Titremesi tutan Hz. Peygamber’e Cibril’in gelerek, “بسم الله أرقيك من كل شر يؤزيك من كل عين اللهم يشفيك/Besmele ile seni üzen her şeye, hasetçinin hasedine ve her türlü nazara karşı sana rukye yapıyorum. Allah sana şifa verir),<sup>177</sup>

Hemmâm’ın şüpheinden kaynaklandığı bildirilmektedir. Hadisin diğer tarikleri için bkz. *Buhârî*, “Bed’u’l-Halk”, 10, nr. 3262–3264, “Tıb”, 28, nr. 5723–5726; *Tirmizî*, “Tıb”, 25, nr. 2073–2074. Bu rivâyetlerde sadece “بالماء” geçmekte; “ززم” zikredilmemektedir. Buhârî ve Tirmizî’nin rivâyetlerinde “فيح جهنم” tabir edilirken Tirmizî’nin son hadisinde “فور من نار” denilmektedir. *Müslim*, “Selâm”, V, 59, nr. 82–83’de de “فور (من) نار” denilmiştir.

<sup>173</sup> *Tirmizî*, “Tıb”, 33, nr. 2084; İbnü’l-Esir, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5653–5654.

<sup>174</sup> *Müslim*, “Selâm”, V, 58, nr. 81. Bu hadisin Ebû Üsâme’den gelen şeklinde “من فيح جهنم” tabiri zikredilmedi denilmektedir.

<sup>175</sup> *İbn Mâce*, “Tıb”, 19, nr. 3471–3473. “Tıb”, 19, nr. 3474. Hadis ise aynı rivâyetin maktûb şeklidir. 3473. Hadisin sonuna ise Resûlullâh’ın, “Ammâr’ın oğlunu ziyarete gittiği ve “اكشف الباس رب الناس إله الناس” diye dua ettiği hususu ilave edilmiştir. 3475. Rivâyette ise İbn Mâce, hadisin değişik lafızdaki tarikini; “الحما كير من كير جهنم فنحوها عنكم بالماء البارد” şeklinde nakletmiştir.

<sup>176</sup> *İbn Mâce*, “Tıb”, 37, nr. 3526.

<sup>177</sup> *İbn Mâce*, “Tıb”, 37, nr. 3527.

diyerek rukye yaptığı rivâyettir. Böylece İbn Mâce, diğer musanniflere nispetle hummâ konusunu, hadislerdeki ayrıntısına göre tasnif etme marifetini sergilemiştir.

**Zeytin yağ** (الزيت): Zeytinyağı'nın ilaç olarak önerildiği hadislere birkaç örnek şöyledir: “Peygamberimiz zâtü'l-cenb hastalığına karşı zeytinyağı ve vers önerdi”. Katâde de ağzının ağrıyan tarafından ludd yaptırmış olduğunu nakletmektedir. <sup>178</sup> “Resûlullâh zâtü'l-cenb için el-kustu'l-bahrî ve zeyt ile tedavi olmamızı emretti.”<sup>179</sup>

### III. Sonuç

Bilim ve sanat dallarının tanınması ve o dalda araştırma yapılması veya o sahaya dair bilgilerin anlaşılması ve aktarılması için lâzım olan vasıtalardan birinin terminoloji/kavramlar haritası olduğu bilinmektedir. Bu durum günümüzde ne kadar geçerli ise o bilim ve sanat dallarının tarihçesi için de önem arz etmektedir. Bu önemine binâen, hakkında şimdiye kadar klâsik ve modern çalışmalar yapılmış olan Tıbb-ı Nebevî'yi daha iyi tanımak ve tanıtmak amacıyla terimlerini ve sağlığa dair rivâyetlerde özel anlamda kullanılmış olan kelimeleri tespit etmek istedik.

Makalenin bütününde kullanılmış olan kelimelerin hepsinin, bilhassa hadislerin vürûd döneminde kavram olarak kullanılmış olduğu iddiasında değiliz. Ancak, ilgili rivâyetlerde aynı şekilde kullanılan, gerek Câhiliyye gerekse Hz. Peygamber zamanında genel kabul görmüş ve kendisiyle ne kastedildiği çoğunluğun malumu olan kelimeleri kavram olarak değerlendirmede bir mahzur bulunmadığı âşikârdır.

Söz kavramlardan açılmışken, yapmış olduğumuz tespitlere ek olarak Resûlullâh'ın ve ashâbının dilinde sağlık anlamında veya sağlık tavsiyelerinde yer almış olan, “akşam öğünü, çorba, bulamaç, cinin bulaşması veya şeytanın şerri” gibi kelimeleri de arz ettik. Zira bunun, söz konusu kelimelerin Tıbb-ı Nebevî hadisleri içerisinde geçme sebeplerine dair anlamlı ve önemli yaklaşımlara veya açılımlara vesile olması muhtemeldir.

Kelimelerin geneli müşterek kullanım durumunda iken bazı kelimelerin, farklı telâffuzlarının ve eş anlamlısının nakledildiği de görülmektedir. Mahallî isimle anılan çoğu hastalıkların tedavisi için Hz. Peygamber'in bir hekim gibi davranmadığı; tecrübî bilgiyle hareket ettiği kanaatindeyiz. Çünkü sahâbîlerin, O'nun bu konulardaki tavsiye veya emrettiği tedavi şekline ve önerdiği ilaca

<sup>178</sup> *Tirmizî*, “Tıb”, 28, nr. 2078. Vers, alaçehre veya Yemen safranı denilen ve Yemen'de çok yetişen bir tür bitkinin adıdır.

<sup>179</sup> *Tirmizî*, “Tıb”, 28, nr. 2079; *İbn Mâce*, “Tıb”, 17, nr. 3467; *Taberânî*, *Kebîr*, V, 202, nr. 5090; *Hâkim*, *Müstedrek*, V, 284–285, nr. 7520–7523; *İbnü'l-Esir*, *Câmi'u'l-usûl*, VII, nr. 5662. Süyûtî, *Cem'u'l-cevâmi'*de nakletmiştir.

yönelik soru sormadıklarını görüyoruz. Eğer bu öneriler sadece Hz. Peygamber'in bildiği ama ashâbın bilmediği şeyler olsaydı, ilacın mahiyeti, nerede yetiştiği, hangi hastalık için ve ne kadar kullanacaklarına dair mükerrer ve detaylı sorular da sormaları beklenirdi. Resûlullâh'ın sağlığı koruma esasına bağlı olarak önerdiği ilaçlar ve tedavi şekline rağmen, bazı hastaları hekime göndermesinin, tedavi meselesinin, nübüvvet ve risâletin gereği olmadığını göstermede yeterli olduğunu düşünüyoruz. Zaten yapılan tetkikler sonucunda Resûlullâh'ın tavsiyeleri arasında, hekimlik mesleğinin gereği olan teşhis, hastalıkların tanımı, tarifi ve sebepleri, ilaçların muhtevası, hassaları ve terkibi gibi konulara dair bilginin bulunmadığı görülmüştür. Hadislerde sağlık açısından faydalı olduğuna işaret edilen, yemek türlerinden nebâtî (drog) vasıtalarına ve hacâmat, dağlama, pansuman ve iltihaplı organın sıkılarak boşaltılması denemelerinin, rivâyetler arasında ihtilafa yer kalmayacak şekilde nakledilmesi, bunların genel kabulde uygulandığını göstermektedir. Şu kadar var ki, Resûlullâh bunların veya uygulanma şekillerinin bir kısmını, itikâdî mülâhazalarla değil, insana eziyet verici olması nedeniyle tasvip etmeyerek, buna mukabil birçok bitkisel ve hayvansal ilaçların kullanımını teşvik etmiştir.

*Kütüb-i Sitte* başta olmak üzere, bu merkezde teşekkül etmiş olan şerh ve derlemecilik devri eserlerinden câmi' ve zevâid kitaplarının verdiği kavramsal çerçeve, konuyla ilgili diğer hadislerin genelini temsil edebilecek miktarı oluşturmaktadır. Bunlar dışında elde edilecek veriler, ya mevcudun tekrarı ya da genel manzarayı değiştirmeyecek ilaveler kabilindedir. Bahsedilen sınırlı kaynakların en sahih veya mu'teber kaynakçayı teşkil ettiği kabul edilecektir. Bu eserler çerçevesinde derlenmiş kelime ve kavramlar ile bunların yer aldığı hadislerin büyük oranda sahih rivâyetler olduğunu müşahade edilmektedir.

#### “Hadislerde Geçen Şifalı Yöntemler ve İlaç Adları”

**Özet:** İslâm'ın ilk asırlarından günümüze kadar hakkında eser yazılmış ve ilgi çekmiş konulardan birisi de Tıbb-ı Nebevî adıyla bilinen, Hz. Peygamber'in sağlıkla ilgili söz ve uygulamalarıdır. Buna rağmen hadislerde geçen sağlık terimlerini, derli toplu tanıtan lügat tarzı çalışmalara rastlanmamaktadır. Bu konuda yazılmış olan Arapça veya Türkçe çalışmalarda ise, ilgili kavramların yer aldığı hadislere yeterince atıfta bulunulmadığı; o kavramla ilgili bir veya iki hadisle yetinildiği görülmüştür. Hâlihazırdaki çalışmada, başka yorum ve ilâvelere yer vermeksizin hadislerde geçen tıbbî terimlerin hadis kaynaklarını tespit etmekle yetinilmiştir. Bu çerçevede aynı kavramın geçtiği hadisin farklı tarikleri veya bağlantıları varsa onlar da müstakil birer hadis olarak kabul edilerek kaynaklarına işaret edilmiştir.

**Atıf:** Veli ATMACA, “Hadislerde Geçen Şifalı Yöntemler ve İlaç Adları”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IX/1, 2011, ss. 67–94.

**Anahtar Kelimeler:** Tıbb-ı Nebevî, hacâmat, dağlama, hurma, çörek otu, bal.

## Kadîm Yazma Eserlerdeki Semâ' İcâzetleri

Salâhuddîn el-MÜNECCİD\*

Çev. Arafat AYDIN\*\*

Kadîm<sup>1</sup> el yazmalarının başında ya da sonunda eserin bir veya daha fazla kişi tarafından semâ' yoluyla rivâyet izni alındığını beyan eden pek çok icâzetle karşılaşırız. Karşılaştığımız bu icâzetler ya eserin müellifinden veyahut da âlim ve sika olan başka bir hocadan (şeyh) alınmış icâzetlerdir. Bir eserdeki semâ' icâzetinin sayısı bazen sadece bir tane iken bazen de ona hatta yirmilere kadar çıkabilmektedir. Çok sayıda icâzetin bulunduğu bu tür eserlerde bu icâzetler peş peşe yer almakta ve her birinin arasına da birbirlerinden ayırt edilebilmeleri için çizgi çekilmektedir. Bu icâzetlere “semâ' icâzetleri” denilmiştir. Ancak “semâ'lar” (semâ'ât) olarak adlandırılanı da çoktur.

Yazmalarla iştigal eden pek çok kişinin, semâ' kayıtlarının kıymetini idrak edememiş olmaları üzücüdür. Onlar, üzerinde semâ' kaydı bulunan eserleri neşrettiklerinde çeşitli yönlerden büyük ilmî değeri bulunmasına rağmen eserin bu kısmını ya ihmal etmekte veya semâ' kaydının tam metnini vermeksizin ona işaret etmekle yetinmektedirler.

\* Hayatını Arapça yazma eserlerin tahkiki ve fihristlerinin hazırlanmasına adanmış olan Salâhuddîn el-Müneccid, doktorasını devletler hukuku alanında Sorbonne Üniversitesi'nde tamamladıktan sonra Suriye, Lübnan, Suudi Arabistan, Mısır ve Almanya gibi çeşitli ülkelerdeki üniversite ve kütüphanelerde araştırmacı ve yönetici olarak çalışmıştır. Arap dünyasında “Ebu'l-Mahtûtât” veya “Simbadu'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye” lakaplarıyla tanınan Dr. Salâhuddîn el-Müneccid, 19 Ocak 2010 Salı günü Riyad'da vefat etmiştir.

\*\* Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis (arafataydin@gmail.com)

<sup>1</sup> Bu çalışma “İcâzâtü's-semâ' fi'l-mahtûtâti'l-kadîme” adıyla *Mecelletü'l-Ma'hedi'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye*'nin I. cildinin 2. sayısında 232-251 sayfaları arasında neşredilmiştir. (Kahire, Rebiülevvel 1375/Kasım 1955).

[Müellif başlıkta yer alan “semâ' icâzeti” ibaresiyle aşağıda da görüleceği üzere “talebenin hocadan işitmesi yoluyla hadis alması” anlamına gelen ilk dönemlerdeki semâ' metodundan farklı olarak özellikle hicri beşinci asırdan sonra, içerisinde rivâyet izni veren hocanın yanında okuyan kimsenin de bulunduğu kalabalık meclislere katılmak suretiyle kitabı dinleyen talebenin rivâyet izni almasını ve bunun da kitabın sonuna kaydedilmesini kastetmektedir. Çev.]

Semâ' kayıtları hakikatte kadîm ulemânın takdir ettiği gibi günümüzde verilen ilmî diplomaların bir türüdür. Diplomalarla arasındaki fark ise semâ' kayıtları tek bir kitabın semâ' yoluyla rivâyet izni alındığını belgeleyen ferdî bir sertifika iken diplomaların herhangi bir şart aranmaksızın talebenin okuduğu tüm dersler için verilen bir belge niteliğinde olmasıdır.

Hicrî ilk dört asırda ilmî faaliyetler şifâhî rivâyete bağlı olarak yürütülüyordu. "Falan kimse falandan nakletti, falandan aldı, falan kimseye okudu veya tefakkuh etti." şeklinde kayıtlar düşülmekteydi. Bu ifadeleri bizzat hocanın kendisinin yazdığı icâzetle veya bir talebenin yazıp hocanın onayladığı icâzetle (yazıyla) kayıt altına alma yoluna gitmediler. Karşılaştığımız [232] yazma eserlerde hicrî ilk üç veya dört asra ait herhangi bir semâ' icâzetine rastlayabilmiş değiliz. Ancak dördüncü asra ait bir tane kıraat icâzeti<sup>2</sup> bulabildik.<sup>3</sup>

Hicrî beşinci asırda medreseler kuruldu ve bu medreselerde talebelerin okuyacağı kitapların vakfedildiği kütüphaneler oluşturuldu. Aynı şekilde insanların okuyabilmesi için de camilere kitaplar vakfedildi. Bu asırda yeni bir usûl olarak kitabın başında veya sonunda eseri müellifinden işitenlerin veya hut da [kitabı okutan]<sup>4</sup> başka âlim bir hocadan dinleyenlerin isimlerinin kaydedilmesi metodu geliştirildi. Ayrıca kitaplar medreselerin kütüphanelerinde ve camilerde muhafaza edilmeye başlandı. Bir kitap bazen bir, iki veya üç defa okunabilirdi. Her birinde de talebeler ve diğer insanlar işitirler ve isimleri de kitabın kaçınıcı defa semâ' meclisleri yoluyla işitildiğine işaret edilmek üzere tabakalar hâlinde kayıt edilirdi. Daha önce zikrettiğimiz gibi bu tabakaların sayısı yirmiye kadar çıkabilirdi.

Bir talebe medresenin kütüphanesinde veya camide mahfuz bulunan bir kitabı istinsah ettiğinde kitaptaki semâ' kayıtlarını da nakledirdi. (bkz. Örnek 3'teki Ebû Şâme'nin kitabının [Ravzateyn] semâ'ı)

Netice olarak semâ' icâzetleri her bir talebenin işittiği kitabın kayıt altına alınması ve bununla o talebenin o kitapları rivâyet edebilme ve okutabilme hakkına sahip olabilmesini sağlamak için -bence- medreselerin kurulması ve talebelerinin çoğalmasıyla ortaya çıkmıştır. Sonra da semâ' kayıtlarının tutulması, ayrıntısı zikredileceği üzere medreselerde, camilerde, evlerde ve başka mekânlarda kitabın okutulması esnasında uyulan ve takip edilen bir metot

<sup>2</sup> Abdüsselâm Hârûn'un *Tahkiku'n-nusûs* isimli eserinin 79. sayfasına bakılabilir. Orada hicrî 372 senesinde İbn Fâris'e kıraat edilen icâzet örneği vardır. Müellif hata olarak bu icâzeti semâ' olarak zikretmiştir.

<sup>3</sup> Semâ' icâzeti ile kıraat icâzetini birbirinden ayırmak gerekmektedir. Kıraat icâzetinde şeyh yalnızca talebeye kitabı okutur veya talebe şeyhe bu kitabı okur. Semâ' icâzetinde ise okuyan dışında dinleyicilerin de olması gerekir. Bkz. İbn Mühendis'in *Tehzîbü'l-Kemâl* icâzeti (örnek, 1) ve Tebrîzî'nin icâzeti (örnek, 2)

<sup>4</sup> Köşeli parantez [ ] içerisinde sunulan bilgiler metni daha anlaşılır kılabilmek için tarafımızca eklenmiştir. Çev.



hâline gelmiştir. Altıncı ve yedinci asırlarda bu metot çok yaygınlaşmıştır. Semâ' kayıtlarının en çok görüldüğü eserler ise Dımeşk'te İslâm'ın ilk dâruhlâdisini kuran Nûruddîn'in [Zengî ö. 569/1174] tesiriyle altıncı asırdan beri insanların teveccühünü kazanan hadis kitaplarıydı. Semâ' kayıtlarının en çok görüldüğü hadis kitaplarını [233] tarih ve tabakât kitapları takip etmiştir. Sonra ise dil ve edebiyat kitapları gelir.

Anlayabildiğimiz kadarıyla semâ' kayıtlarının ortaya çıkması ilim merkezlerinin teşekkülü ve muhtelif yerlerin ilim merkezi hâline gelmesiyle olmuştur. Biz burada yalnızca Irak, Şam ve Mısır bölgesini zikretmekle yetineceğiz. Bağdat'ta beşinci asra ait çok sayıda semâ' kaydı bulabiliriz ancak aynı dönemde Dımeşk'te bir tane dahi bulamayız. Zira bu dönemde Bağdat hilafetin ve ilmin merkeziyken Dımeşk Fâtımilerin zulmüyle inlemekteydi. Altıncı asırda Selçukluların ve Nûruddîn'in ortaya çıkması, Sâlihiyye semtinin ve medreselerin tesis edilmesiyle Dımeşk'te de semâ' kayıtları görülmeye başlandı. Altıncı asırda semâ' meclisleri Bağdat'ta zayıflarken Dımeşk'te yükselişe geçti. Aynı dönemde Kâhire'de ise semâ' meclisleri yeni yeni görülmeye başlanmıştır. Medreselerin kurulması Dımeşk'te Kahire'den daha önce olduğundan Dımeşk'te semâ' kayıtları Kâhire'den daha önce ortaya çıkmıştır.

\*\*\*

Semâ' kayıtlarının mahiyeti, çeşitleri ve taşımaları gereken şartlar için şunları söyleyebiliriz: Araştırıldığında da görüleceği üzere üç çeşit semâ' kaydı vardır.

1. Musannifin kendi hattıyla, talebesinin kitabı kendisine semâ' ettiğini bildirmesi.

2. Kitabı musannifinden semâ' ettiğini talebenin bildirmesi.

3. Musannif dışındaki bir hocaya semâ' edildiğinin bildirilmesi.

Bu semâ' kaydı türlerinin en kapsamlısı üçüncüsüdür. Bu türdeki bir semâ' icâzeti görüleceği üzere icâzetin yapısı bakımından daha tam olanıdır.

Semâ' kaydı metninin taşınması gereken şartlar ise:

1. İster musannif olsun isterse başkası semâ' yoluyla rivâyet izni veren hocaların (müsmi') ismi. Eğer bu kimse musannif değilse o hâlde kitabı okutma yetkisi aldığı isnadı zikreder.

2. Erkek, kadın ve küçük çocuklardan eseri işitenlerin isimleri. Küçüklerin yaşlarının, kölelerin de isimlerinin zikredilmesi. [234]

3. Mecliste bulunanların nereyi dinleyip nereyi kaçırdıklarının beyanı.

4. Okuyan kişinin (kâri') ismi.

5. Mecliste okunan ve hazır bulunanların dinledikleri nüshanın zikredilmesi.

6. Semâ' kaydını tutan kişinin ismi.
  7. Meclistekilerin ismini zikrettikten sonra "sahihdir." ve "sâbittir." (صح وثبت) lafızlarının zikredilmesi.
  8. Semâ' meclisinin kurulduğu mekânın zikredilmesi.
  9. Semâ'ın tarihi ve müddeti.
  10. Semâ' yoluyla rivâyet izni veren hocanın zikri geçen bilgilerin doğru olduğunu kendi el yazısıyla onaylaması.
- Şimdi toplu bir şekilde sıraladığımız bu şartları birer birer izah edelim.

### 1. Semâ' Yoluyla Rivâyet İzni Veren Hocanın (Müsmî') İsmi:

a. Semâ' yoluyla rivâyet izni veren hoca eğer eserin musannifi ise ve semâ' kaydını onaylayan bir yazı yazmışsa ibare şu şekilde olur: "Bu cüzü benden falan ve falan kimse işitti." Semâ' kaydı şu ibarelerle son bulur: "Bu eserin musannifi olan falan kimse yazdı." (bkz. Örnek 4'teki Mizzi'nin semâ'ı ve Örnek 5'teki Safedî'nin semâ'ı)

b. Semâ' yoluyla rivâyet izni veren hoca eğer eserin musannifi ise ve semâ' kaydını kendisi yazmamışsa ibare şu şekilde olur: "... isimli kitabın tamamını müellifi olan falan kimseden semâ' yoluyla rivâyet izni aldı." Semâ' kaydının sonuna genellikle müellifin hattıyla "Bu semâ' sahihtir. Falan kimse (müellifin ismi) yazdı." ibaresi eklenir. (bkz. Örnek 6'daki İbnü'l-Cevzi'nin semâ'ı)

c. Semâ' yoluyla rivâyet izni veren hoca eğer eserin musannifi değilse ve kendi hattıyla semâ' kaydını yazmışsa ibare şu şekilde olur: [235] "Bu ... isimli kitap semâ' edilmiştir. Okuyan ... isimli kimsedir. Rivâyet edebilme hakkını ... (okutanın senedi) isnadıyla almıştır. Onun bu okuyuşunu işitenler: (semâ' yoluyla rivâyet izni alanların isimleri)" Semâ' kaydı şu lafızlarla sona erer: "Falan kimse (semâ' yoluyla rivâyet izni veren hocanın ismi) yazdı." (bkz. Örnek 7'deki Kindî'nin semâ'ı)

d. Semâ' yoluyla rivâyet izni veren hoca eğer eserin musannifi değilse ve kendi hattıyla semâ' kaydını yazmamışsa ibarenin baş tarafı aynen bir önceki maddede olduğu gibidir. Ancak semâ' kaydı rivâyet izni veren hocanın şu lafızlarıyla nihayet bulur: "Bu sahihtir.", "Açıklandığı ve tavsif edildiği üzere bu sahihtir.", "Semâ' ve icâzet sahihtir.", "Sahih bir semâ'dır." (bkz. Örnek 8 ve 9'daki İbn Taberzed ve İbnü'l-Muğayyer'in semâ'ları)

e. Bazen rivâyet izni veren kimse kadın olabilir ve ilgili yere ismi yazılır. Dimeşk'te Hanbelî kadınların semâ' yoluyla rivâyet izni verdiklerine dair epey malumat vardır. Eyyûbiler döneminde hadislerin yayılmasında Hanbelîlerin üstünlüğü söz konusudur. Büyük âlimlerin yanında meşhur kadın âlimleri de görürüz. Bu kadın âlimler Hanbelî eğitim kurumlarında ya da Kasyon Da-

ğ'nın eteklerindeki meskenlerinde rivâyet izni verirlerdi. (bkz. Örnek 10 ve 11'deki Hediye'nin semâ' kaydı ile Ümmü'l-Fazl Hâcir'in semâ'ı)

f. Bazen semâ' yoluyla rivâyet izni veren hoca bir kişi değil de üç kişi olabilir. Yani aynı mecliste üç âlimden birden kitaptakiler iştirilebilir. İbn Asâkir'in *Târîhu Dîmeşk*'i için bu şekilde sözkonusu olan önemli bir icâzet mevcuttur. Bu semâ' kaydının sonunda üç kişi birlikte icâzet vermişlerdir. (bkz. Örnek 12)

## 2. İşitenlerin İsimleri

Kitabı işitenlerin isimleri babalarının ve bazen yakın kuşaktaki bazen de ön plana çıkan dedelerinin isimleriyle beraber tek tek sıralanır. Bu isimlerin peşine “şeyh, sûfi, hakîm”, “hatîb”, “kâdi” ya da [236] “fakîh, fâzıl” gibi sıfatlar da eklenir. İşitenlerden birisi bir isimle ma'rûf olmuşsa bu “şu ismiyle meşhur olan veya şu kimsenin oğlu olarak bilinen falan kimse” şeklinde ifade edilir. İsmi peşine o kişinin “Erbîlî”, “Mavsîlî”, “Mâlikî el-Endelüsî”, “Mizzî”, “Fârûkî” şeklinde gelen nisbesi de eklenir. Aynı zamanda “altıncı”, “kuyumcu”, “falan medresenin bekçisi” şeklindeki meslekleri de zikredilir. (bkz. Örnek 13'teki Mizzi'nin semâ'ı) Kadınlarla erkeklerin isimleri ise birlikte zikrolunur. (bkz. Örnek 10'daki Hediye'nin semâ'ı)

Eğer meliste varsa bebeklerin ve küçük çocukların isimleri de [semâ' kayıtlarında zikredilir.] Hem isimleri hem de yaşları belirtilir. Yaşlarının zikredilmesinde yıl ve aya varıncaya kadar aşırı titizlik gösterilir. (bkz. Örnek 11'deki Ümmü'l-Fazl Hâcir'in semâ'ı ve Örnek 10'daki Hediye'nin semâ'ı) Ayrıca küçük çocukların o esnada dinledikleri veya oyun oynadıkları hususu da belirtilir.

Semâ' kayıtlarında küçük çocukların isimlerinin zikredilmesi, yaşı küçük olanın rivâyetine cevaz verenler nezdinde bir anlam ifade eder. Altı yaşında semâ' meclisinde bulunan İbn Asâkir, beş yaşında semâ' meclisinde bulunan Humeydî ve başkaları gibi âlimlerden pek çok kimse çok küçük yaşlarda semâ' meclislerinde bulunmuşlardır.<sup>5</sup>

Semâ' meclislerine çok sayıda köle de gelmekteydi. Çünkü yöneticiler ve âlimler ilim meclislerine gelirken hizmetçileri de onlara eşlik etmekteydiler. Dîmeşk medreselerinde Eyyûbîler döneminde tertib edilen semâ' meclislerine pek çok kölenin katıldığı görülür. Bu, ilmî gelişimin o dönemde her tabakadan insanı kapsadığını gösteren işaretlerden biridir. “Falan kimse ve falan kimsenin hizmetçisi mecliste hazır bulundu.” şeklinde ifade edilen pek çok köle ismine şahit oluruz. (bkz. Örnek 11 ve 5'teki Ümmü'l-Fazl Hâcir ile Safedî'nin semâ'ları) [237]

<sup>5</sup> İbn Asâkir'in tarafımızca tahkiki yapılan *Târîhu Dîmeşk*'inin birinci cildindeki mukaddime bölümüne bakılabilir.

Semâ' meclisinde bulunanların sayısı semâ' kayıtlarına göre çeşitlilik arzeder. Bu sayı bazen iki kişi olabildiği gibi bazen de her bir tabakadan 80'er kişiye ulaşabilir. Semâ' kaydını yazan kişi bir kısmının isimlerini zikredemeyebilir. Bu durumda ibare şu şekildedir: "İsimlerini bilmediğim birçok kişi."<sup>6</sup>

### 3. Semâ' Meclisinde Bulunanların Metnin Ne Kadarını İştiklerinin Beyanı

İlmin korunmasının gerekliliği, insanları mecliste bulunanların hem nereyi işittiklerini ve hem de içlerinden birinin semâ' etmede geç kalıp da kaçırdığı yerleri beyan etmelerine sevk etmiştir. Şöyle ifade etmişlerdir: "Kaçırdığı kısımlar olmakla birlikte işitmiştir." ya da "Son kısımdan şurayı işitememiştir." (bkz. Örnek 11'de Ümmü'l-Fazl'ın semâ'ı) Ya da şöyle bir lafızla kayıt düşülmüştür: "Bu cildin bir kısmını işitti." (bkz. Örnek 5'te Safedî'nin semâ'ı) Veyahut da şu lafızlarla : "Çok az bir kısmı hariç işitmiştir." (bkz. Örnek 7'de Kindî'nin semâ'ı) Bazen metnin işitmeye başlandığı yer de belirtilir ve şu lafızlarla ifade edilir: "[Müellifin] Şu sözünden başlayarak kitabın sonuna kadar işitti." (bkz. Örnek 14'te Zehebî'nin semâ'ı)

El yazması nüshaların kenarlarına düşülmüş notlar olarak "Falan kimse buradan başladı." -yani işitmeye- şeklindeki ifadelere çokça rastlarız. Semâ' kaydında da şöyle denilir: "Belirttiğim yerden kitabın sonuna kadar işitti." Eğer bir kimse kaçırdığı kısmı yeni baştan dinlerse semâ' kaydına şu şekilde not düşülür: "Falan kimse kaçırdığı kısmı dinleyip eksikliğini tamamladı. Semâ'ı sahihtir ve sabittir." (bkz. Örnek 15'te Hasan b. Muhammed eş-Şâfi'nin semâ'ı). Şunu özellikle ifade etmek gerekir ki, genellikle önce kitabı tam olarak işitenlerin isimleri zikredilerek başlanır sonra da eksik işitenlerin isimleri sıralanır.

Bazen sayfanın kenarına talebenin okumaya başladığı yeri göstermek amacıyla bir işaret konulur. Ve buna semâ' kaydında da değinilir. (bkz. Örnek 16'ta Sehâvî'nin semâ'ı) [238]

### 4. Okuyanın (Kâri') İsmi

Okuyan kişinin isminin belirtilmesi gerekmektedir. Kıraat için genellikle okuyuşu güzel ve bilgili şahıslar seçilir ve denilir ki: "Falan kimsenin okuyuşuyla..." Okuyanın ismi bazen işitenlerin isminden önce semâ' kaydının başına yazılır. Bazen de işitenlerin ismi zikredildikten sonra bırakılır.

### 5. Okunan Nüsha

Bazı semâ' kayıtlarında, mecliste okunan ve orada hazır bulunanların işittikleri nüshanın zikredildiğini görürüz. Sibeveyh'in kitabı için Kindî'nin semâ'

<sup>6</sup> İbn Asâkir, *Târihu Dımeşk*, I, 643.

kaydında dinleyenlerin ismi zikredilirken “Bu nüshanın sahibi olan şeyh, imâm Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali b. Ebû Bekir Atık b. İsmail el-Kurtubî” denilmiştir. (bkz. Paris, 5068, vr. 181b.)

Burada bazı musanniflerin ortaya çıkardıkları önemli bir husus vardır. Onlar bir kitap telif ederler, sonra o kitaba ilavede bulunurlar. Böylelikle eser yeni bir kitap hâline gelir. Nitekim okunan nüshanın yeni olduğu belirtilen *Târîhu Dimeşk*'in 559 senesi hadiselerinin [anlatıldığı cildinin] semâ' kaydında olduğu üzere semâ' kayıtlarında bazen nüshanın yeni olduğunun beyan edildiğini görürüz.

## 6. Semâ' Kaydını Yazan

Semâ' kaydının sonunda kaydı tutan kişinin (kâtib) ismi zikredilir. Aynı zamanda işitenlerin arasında da ismi zikredilir ve peşinden “Bu yazı onundur.” denilir. Bu kişi bazen “müsbit” olarak isimlendirilebildiği gibi bazen de çoğulu tıbâk olan “tabaka yazarı” olarak da isimlendirilmiştir. Biyografi eserlerinde “Falan kimse tabaka yazarıdır.” ifadesiyle çokça karşılaşırız ve bu, o kimsenin sika, zabt sahibi ve yazısının güzel olduğuna bir işarettir.

Semâ' kaydı yazan kimseleri araştırmada aşırı dikkatli davranılmıştır. Zira verdiği bilgi yanlışsa bu sahtekârlık olur. Bundan dolayı semâ' kaydını yazan kimse sika veya yalancı olarak vasıflandırılmıştır. Nitekim *Fezâilü's-Şâm ve Dimeşk* isimli kitabın müellifi olan Rib'î sema kayıtlarına yanlış bilgiler yazmıştır.

Nüshayı okuyan kimse ile semâ' kaydını tutan kimsenin bazen aynı kişi olduklarını da belirtmemiz gerekmektedir. Nitekim Kâsım el-Birzâlî (v. 739) pek çok semâ'ında bu şekildedir. [239]

## 7. “Sahîh ve Sâbittir” (صح وثبت) Lafızları

Semâ' edenlerin ismi zikredildikten sonra ama tarih düşülmeden önce “sahîh ve sâbittir.” kaydının düşülmesi gerekmektedir. Bu, dinleyenlerin her birinin okudukları yerlerin belirtilmesi ve isimlerinin de doğru olduğu noktasında kâtime güvenilebileceği anlamını taşımaktadır.

## 8. Semâ' Meclisinin Bulunduğu Mekân

Semâ' kayıtlarında kitabın semâ' meclisinin kurulduğu yer de zikredilmektedir. Hicrî beşinci asır ve öncesi dönemlerdeki semâ' kayıtlarında herhangi bir mekânın zikrinin geçtiğini görememekteyiz -en azından bizim karşılaştığımız semâ' kayıtlarında durum bu şekildedir-. Ancak altıncı ve yedinci asırlardaki semâ' kayıtlarında ise mekân ismi zikredilmeyenlerinin sayısı oldukça azdır. İlginçtir ki bu dönemde -özellikle hadisçiler- her yerde semâ' meclisi kurmuşlardır. Şam Zahirîye Kütüphanesi'ndeki mevcut semâ' kayıtlarını şöyle

bir taradığımızda medrese, cami, han, ev, konak, yol, mescidlerin damları, binnek üzeri ve bahçe gibi muhtelif mekânlarda semâ' meclisleri kurulduğuna şahit olmaktadır.

Semâ' kayıtlarında mekânların zikredilmesi yer isimlerinin, imlâsının ve hudutlarının bilinmesi noktasında oldukça faydalıdır. Bu kayıtlardan Şam'daki eski mekânları tanıma noktasında istifade ettiğimi belirtmeliyim.

## 9. Semâ'ın Tarihi ve Müddeti

Allah Teâlâ'ya hamd veya Resûlüne salavât getirmeden önce tarih zikredilerek semâ' kaydı nihayete erdirilir. Tarih gün, ay ve yıl olarak ifade edilir. Semâ' müddeti ise bazen: "Falan tarih itibariyle şu kadar sürede..." bazen de meclis adedi esas alınarak "İki mecliste vayahut da dokuz mecliste" lafızlarıyla ifade edilir. Meclis lafzı yerine İbn Asâkir'in *Târîh*'inin semâ' kaydında olduğu gibi "iki nevede/mecliste" denilerek "nevbe" lafzı kullanılabilir.

## Semâ'ın Önemi ve Faydası

Semâ' kayıtlarının büyük bir öneme sahip olduğu konusunda herhangi bir şüphe yoktur. Zira pek çok açıdan önem taşımaktadırlar. Öncelikle semâ' kayıtları, ulemanın takip ettiği ilmî hassasiyete bir örnektir. İkinci olarak semâ' kayıtları önceki âlimlerin hangi kitapları semâ' edip okudukları hususundaki oluşmuş kültüre işaret eden sağlam vesikalardır. [240] Ayrıca Müslümanların biyografilerine yönelik kaynak niteliğindedirler. Meşhur biyografi eserlerinde isimleri zikredilmeyen ve haklarında herhangi bir bilgi bulamayacağımız pek çok âlimin isimleri bu semâ' kayıtlarında görülebilmektedir. Bazen bir âlimin ismi birkaç semâ' kaydında zikredilir. Hangi kitapları işittiğinden, hangi hocalarla görüştüğünden, ilim talep ederken kimlerle arkadaşlık ettiğinden ve hangi şehirleri ziyaret ettiğinden hareketle bu kayıtları esas alarak onun hakkında bir biyografi oluşturmak mümkündür. Şayet birisi bu bakış açısıyla araştırırsa, biyografi eserlerinde zikri geçmeyen binlerce kişiyi semâ' kayıtlarından tespit edebilir.

Semâ' kayıtları aynı zamanda İslam dünyasındaki ilim merkezlerinin bilinmesine vesile olduğu gibi şahısların muhtelif beldeler arasındaki ilmi hareketliliklerine de işaret etmektedir. Nitekim Zekî el-Birzâlî'nin Dimeşk mescidinde 662 yılındaki semâ'ına baktığımızda semâ' eden kişilerin "ez-Zinâti, es-Sıkillî, el-Mursî, el-Hicâzî, es-Sinhâcî, el-Ba'lebekkî, el-Me'arrî, el-Bağdâdî, el-Makdisî, el-Basrâvî, el-Hemedânî, el-Kifriknî"<sup>7</sup> gibi muhtelif nisbelerle zikredildiklerini görürüz. Tüm bu şahıslar ilim tahsil etmek üzere hep birlikte Dı-

<sup>7</sup> Bkz. *el-Fevâidü'l-müntekât 'an İbni'l-'Abbâs Muhammed b. Ya'kûb el-Esamm* (Yazma, Dimeşk, Zâhiriye Kütüphanesi, 28 numaralı mecmuanın beşinci risâlesi, vr. 56a)

meşk'te bulunmuşlardır. Bu da Eyyübiler dönemindeki ilmî gelişmişlik düzeyini açıkça göstermektedir.

Semâ' kayıtlarının taşıdığı bir başka önem ise kadim el yazmaları üzerine yapılan çalışmalarda ortaya çıkmaktadır. Bir kitap üzerindeki semâ' kaydı o kitabın sıhhatine, ne kadar yıl önce ve hangi tarihte telif edildiğine, nasıl korunduğuna dair bir delildir. Bunun için de el yazması eserler neşredildiklerinde bu semâ' kayıtlarının da tam metin olarak neşredilmesi gerekmektedir.

İnşallah diğer icâzet örnekleri üzerine de çalışmaya muvaffak oluruz. Zira el yazması eserlerde kıraat icâzeti, münâvele icâzeti, arz icâzeti gibi muhtelif icâzet örnekleri görebilmekteyiz.<sup>8</sup> [241]

## Semâ' Kaydı Örnekleri

### Örnek 1: Mizzî'nin *Tehzîbü'l-Kemâl*'inin El Yazması – Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye

(1. satır) Bu cildin tamamını bu eserin musannifi olan şeyh, imâm, hâfiz, münekkid ve huccet Cemâlüddîn Ebu'l-Haccâc

(2. satır) Yûsuf b. Zekî Abdurrahman el-Mizzî'ye (Allah onu korusun ve ömrünü uzatsın) kıraat ettim. Nûshamı arz ettim. (صح) kaydını düştüğü yer ve tarih: son meclisin kurulduğu pazartesi günü

(3. satır) 717 yılının Zilhicce ayının üçüncü günü, Dimeşk'teki Banyâsî yoludur. Bu kaydı Muhammed b. İbrahim b. Ganâyim b. el-Mühendis yazdı.

### Örnek 2: el-Me'arri'nin *Saktu'z-zend*'inin El Yazması – Cambridge

Şeyh, edib Ebu'l-Kâsım Ali b. Hüseyin b. Ali el-Kânây "Komşumuza tassaddukta bulunmadım." diye başlayan beytin sonuna kadar bu kitabı bana kıraat etti. Geri kalanını ise başkasının sahih ve anlaşılır kıraati ile semâ' yoluyla aldı.

<sup>8</sup> Bu makaledeki usulümüz üzere semâ' icâzetleri üzerine yapılmış herhangi bir çalışmaya rastlayamadık. Ancak şu çalışmaları zikretmemiz gerekmektedir: Prof. H. Ritter bazı semâ' ve icâzetler üzerine çalışmış ve şu başlığı taşıyan güzel bir makale yazmıştır: "Autographs in Turkish Libraries", *dans Oriens*, VI, 1953, 63-90. Prof. G. Vajda ise yazması Paris'te bulunan Yahya b. Âdem'in *Kitâbu'l-harâc*'ının semâ' kayıtları üzerine şu çalışmayı yapmıştır. "Quelques certificats de lecture dans les Manuscrits arabes de la B. N. De Paris", *dans Arabica*, 3, 1954, 337-342. Ayrıca Prof. S. M. Stern de *Saktu'z-zend* ve *Şerhu Lüzûmu mâ lâ yelzem* isimli kitapların semâ' kayıtları üzerine şu çalışmayı yapmıştır: "Some manuscripts of Abu'l-'alâ' el-Me'arri", *dans Oriens* VII, 1954, 322-347.

Bu kaydı Yahyâ b. Ali et-Tebrîzî Allah'a hamd ederek, Resûlüne ve âline salavât getirerek 475 yılında yazdı.<sup>9</sup>

### Örnek 3: *Ravzateyn*'in El Yazması – Leiden Kütüphanesi

(1. satır) Bu nüshanın şimdiiye kadar nakledile gelen asıl nüshadan olduğuna şahidim. Bu nüshanın tamamı Kâdî'l-kudât olan

(2. satır) Necmüddîn b. Sasrî eş-Şâfi'î'nin hattıyla (rh.a.) yazıldı. O yazıda şu ifade edilmiştir: Birinci cildinin sonuna kadar olan kısmın

(3. satır) şimdiiye kadar nakledile gelen asıl nüshadan olduğuna şahidim. Müellif hattıyla şöyle yazılmıştır: "*Ravzateyn* kitabının ilk cildinin sonu" [242]

(4. satır) Müellif bu nüshanın yazımını 651 yılının mübarek Ramazan ayının on birinci gününde bitirmiştir.

(5. satır) İstinsah edilmiş olan bu nüsha bu tarihten önceki nüshaların kaçırıkları, onlarda yer almayan bir takım ziyadeler içermektedir.

(6. satır) Bu tarih, müsveddelerde nakledilmiştir. Bu nüshadan nakledilenler kendilerine dayanılıp güvenilebilecek asıl nüsha niteliğindedirler.

(7. satır) Her türlü işte muvaffak kılan Allah'tır. Allah'ın salât ve selâmı Efendimiz ve onun âlinin üzerine olsun.

(8. satır) Bu kaydı bu eserin musannifi olan Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim eş-Şâfi'î (Allah onu affetsin) yazmıştır.

### Örnek 4: *Mizzî'nin Tehzîbü'l-Kemâl*'inin El Yazması – Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye

(1. satır) Bu cildi ve bunun peşinden gelen iki cildi İmâm Cemâlüddîn

(2. satır) Ebû Muhammed Râfi' Ebû Muhammed b. Muhammed b. Şâfi' es-Selâmî'nin kıraatiyle şu isimler işitmiştir: Oğlu Muhammed, Alâeddîn

(3. satır) Ebû Sa'îd Taybers b. Abdullah el-Fârûhî, iki evladı

(4. satır) Muhammed ve Zeyneb, o ikisinin kardeşinin oğlu Ömer b. Abdurrahman, kız kardeşi Hatice ve dayılarının kızı olan

(5. satır) Âsiye bint Muhammed b. İbrahim b. Sıddîk es-Sülemî. (صح) kaydının düşüldüğü tarih: Perşembe günü olan

(6. satır) 714 yılının Cemâziyelevvel ayının on altıncı günüdür.

(7. satır) Bu kaydı bu eserin musannifi Yusuf b. Zekî Abdurrahman b. Yusuf el-Mizzî yazmıştır. [243]

<sup>9</sup> Bu icâzet Prof. S. M. Stern'in az önce zikri geçen makalesinin 326. sayfasından aktarılmıştır.



### Örnek 5: Safedî'nin A'yânü'l-'asr'ının El Yazması – El Escorial [İspanya]

(1. satır) Mevlâ, şeyh, imâm, muhaddis, belâgat ve düzgün telaffuz sahibi Nureddin Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Ebu'l-Feth

(2. satır) el-Münzirî el-Hanefî (İbnü'l-Maksûs olarak ma'rûf) A'yânü'l-'asr ve A'vânü'n-nasr kitaplarının bu ciltten önceki kısımlarını bana kıraat etti.

(3. satır) Yedinci cilt olan bu cildin tamamını mezkûr tarihte almış oldu. Bu eserin başından sonuna kadar tamamını

(4. satır) künyeleri Ebû Abdullah ve Ebû Bekir olan iki Muhammed'in babası ve Esenbuğâ b. Abdullah et-Türki işittiler. Bu cildi

(5. satır) Şihâbüddîn Ahmed b. eş-Şeyh Şemsüddîn eş-Şâir el-Hayyât ed-Dimeşkî el-Hanefî de işitti. Bu cildin bir kısmını mevlâ,

(6. satır) eş-şeyh Kemâleddîn Muhammed b. eş-Şeyh el-İmâm el-Allâme Şerefüddîn Hüseyin b. Selâm eş-Şâfi'î işitti. Bu semâ' meclisi kuzey tarafındaki duvarının ordaydı

(7. satır) Allah'ın zikriyle imar edilmiş olan korunmuş Dimeşk'in Emevî Camiinin. Bu meclis Rebiulevvel ayının başına kadar sürdü

(8. satır) 758 senesinin. Semâ' yoluyla rivâyet izni vermem caiz olan bu kitabı onların hepsine icâzet yoluyla verdim. Bu kaydı yazan

(9. satır) Halîl b. Eybek<sup>10</sup> b. Abdullah es-Safedî

(10. satır) hamd ederek ve salâvat getirerek.

(11. satır) Tarihe dair bu eserin başından sonuna kadar biyografilerini zikrettiğim şahıslar içerisinde vefat tarihleri kıraat tarihinden sonraya denk gelenler

(12. satır) bana kıraatte bulunmamışlardır. [244]

### Örnek 6: İbnü'l-Cevzî'nin A'mârü'l-A'yân'ının El Yazması – Seyyid Sâmî el-Hâncî

(1. satır) A'mârü'l-A'yân kitabının tamamını müellifi Cemâlüddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b.

(2. satır) el-Cevzî'den (Allah ömrünü uzatsın) Abdülvehhâb b. Me'âlî b. Vişâh'ın kıraatiyle -ki bu yazı da onundur-

(3. satır) onun arkadaşı olan fakîh, imâm, âlim, eşsiz olan Necmeddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Ebû Bekir el-Makdisî ve Ebû

<sup>10</sup> [Müellif bu kısmı Ebik şeklinde okumuştur. Doğrusu Eybek'dir. Çev.]

(4. satır) Tâhir Ahmed b. Ömer b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî semâ' yoluyla aldı. Ayrıca fakîh, imâm, âlim, önder ve şerefli Necmeddin

(5. satır) Ebû Muhammed Abdülmün'im b. Ali b. Nasr b. Mansur b. es-Saffâr el-Harrânî de işitti. Tek bir mecliste semâ' edildi. 18

(6. satır) Şevvâl 585 tarihinde korunmuş bir belde olan Bağdat'ta Şeyh Şâtîye'nin evinde oldu bu semâ'. Sahih ve sabit oldu.

(7. satır) Bu semâ' kaydı 592 senesinin Ramazan ayının sonlarında benim nüshamdan nakledildi.

Bu semâ' sahihtir. Bunu yazan: Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî.

### **Örnek 7: Sîbeveyh'in Kitabının El Yazması – Paris Ulusal Kütüphanesi (Bibliothèque Nationale de France)**

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla. Sîbeveyh'in kitabının tamamını bana semâ' ve kıraat edenler: Şeyh, imâm, âlim ve vera sahibi Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali b. İsmail el-Kurtubî'nin iki oğlu şeyh, iffetli, fâzıl Ebu'l-Hasan Muhammed ve kardeşi küçük yaştaki, seçkin Ebu'l-Hüseyn İsmaildir (Allah onları, rızasını kazananlardan eylesin). Babaları da icâzetini verdiğim çok az bir kısmını onlarla birlikte işitmiştir. Bu bilgi kitabın sonundaki semâ' kaydında zikredilmiştir. Bu eseri Sîbeveyh'e kadar ulaşan muttasıl bir isnadla imam ve bilgin olan hocam Ebû Muhammed Abdullah b. Ali [245] en-Nahvî el-Mukrî'den aldığım rivâyet yetkisine dayanarak [icâzet verdim]. Ben ondan bu eseri iki defa işittim. İlki zikri geçen tarihten öncedir. Bu kaydı yazan: Zeyd b. Asan b. Zeyd el-Kindî. Sene: 595. Ehlinin yaptığı üzere hamd Allah Teâlâ'yadır. Onun salât ve selâmı ise mahlûkatının en üstünü olan Mustafa'yadır.

### **Örnek 8: İbnü'l-Mübârek'in ez-Zühd ve'r-Rakâik'inin On Birinci Cildinin Semâ' Kaydı – Dâru'l-Kütüb El Yazması**

Bu, sahih bir semâ'dır. Bu kaydı Ömer b. Muhammed b. Taberzed el-Bağdâdî yazdı.

### **Örnek 9: Şeyh, Celîl Ebû Tâhir Muhammed b. Ahmed b. Ebi'-Sakr el-Enbârî'nin Hadislerinin Yer Aldığı Cüzün Semâ' Kaydı – Dâru'l-Kütüb El Yazması**

Sahihi bir semâ'dır. Bu kaydı İbnü'l-Muğayyer yazdı.

### Örnek 10: Bir Hadis Cüzü – Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye

(1. satır) Bu cüz âlim ve sâlihâ bir kadın olan Ümmü Muhammed Hediyye bint Ali b. Asker el-Bağdâdî'den semâ' yoluyla alınmıştır.

(2. satır) O, semâ' yoluyla rivâyet izni verebilme yetkisini Ca'fer el-Hemedânî isnadıyla almıştır. Kıraati yapan kişi fakîh, fâzıl, Salâhuddîn Halîl b. Bedreddîn Keykeledî b. Alâî'dir.

(3. satır) İşitenler ise: Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed b. Yusuf İbnü'l-Birzâlî – bu yazı da onundur.-, onun kız kardeşi Fâtıma, o ikisinin annesi Dünya bint Hasan b. Belbân es-Sülûkî,

(4. satır) hizmetçileri olan Yâkût b. Abdullah, Latîfe bint eş-Şeyh Muhammed b. İmrân b. Âmir el-Harrânî el-Mukrî ed-darîr'dir. (صح) kaydının düşüldüğü tarih

(5. satır) 701 yılının Cemâziyelâhir ayının altıncı günü olan salı günüdür. Hamd âlemlerin rabbi olan Allah'adır.

(6. satır) Zikri geçen Fâtıma ve Latîfe beşinci tabakadandırlar. Bilinsin ki bu şekliyle yazan Kârî Halîl b. Keykelidî el-Alâî'dir. Allah onu affetsin. [246]

### Örnek 11: [Hamza el-Kinânî'nin] Cüz'ü'l-bitâka'sının El Yazması – Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye

Hamd Allah'adır.

(1. satır) Cüz'ü'l-bitâka'yı şeyh Şerefüddîn Muhammed b. Muhammed el-Kudsî'nin kızı olan Ümmü'l-Fazl Hâcir işitmiştir.

(2. satır) Semâ' yetkisini veren İmâm Ebu'l-Hafs Ömer b. Rslân el-Bulkînîdir.

(3. satır) 799 senesinin Safer ayının başlarında. Ebu'l-Feth Muhammed b. Muhammed b. İbrahim el-Meydûmî senedini bildirdi.

(4. satır) Ebu'l-Fazl Abdurrahman b. Ahmed b. İsmail b. el-Kalkaşendî'nin -bu yazı da onundur- kıraat ettiği senedde yer alanlar:

(5. satır) Üç yıl yedi aylık olan oğlu Muhammed Ebu'l-Bekâ Şerefüddîn

(6. satır) Allah ömür versin, annesi Ümâme bint Şeyh Şerefüddîn İsâ el-Mevlûd ve hizmetçi

(7. satır) ve eserin son kısımlarını kaçırın Muvaffak b. Abdullah el-Habeşî'dir. (صح) kaydının düşüldüğü yer ve tarih: Cuma günü olan 14

(8. satır) Zilhicce 868, Halîlî'nin hânının yakınındaki evimdir.

(9. asır) Ve icâzet vermiştir. Evvelinde ve nihayetinde hamd Allah'adır. Allah'ın salât ve selâmı ise Hz. Muhammed'e, âline ve tüm sahâbîsinedir.

(10. satır) Kendisinden bu cildi işitenleri de haber vermiştir. Bu cildi kıraat eden Ümmü'l-Hasan Fâtıma bint Halil

(11. satır) b. Ahmed el-Hanbeliyye'dir. Meydûmî senediyle kendisine ulaşan icâzetle. Bunu söyleyen bu kaydı yazan Abdurrahman b. el-Kalkaşendî'dir. Allah onu affetsin. [247]

### **Örnek 12: İbn Asâkir'in *Târîhu Dimeşk'inin* El Yazması – el-Ezher Kütüphanesi**

(1. satır) Hâfız Ebu'l-Kâsım İbn Asâkir'in *Târîhu Dimeşk'inin* iki kapağı arasında yer alan bu beşinci cildi/cüzü şu iki hocadan semâ' yoluyla alınmıştır:

(2. satır) Emîn, âdil, Şihâbüddin Ebu'l-Mehâsin Süleyman b. el-Fazl b. Süleyman b. el-Bânyâsî ve Nûru'd-devle Ebu'l-Hasan

(3. satır) Ali b. Abdülkerim b. el-Küveys b. el-Bey'. Her ikisi de müelliften işitmişlerdir. Ayrıca eş-Şerîf el-İmâm Necmüddîn Ebû Abdullah

(4. satır) Muhammed b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî'den de semâ' yoluyla alınmıştır ki o, eseri müelliften icâzet yoluyla almıştır. İmamların efendisi...

### **Örnek 13: Mizzî'nin *Tehzîbü'l-Kemâl'inin* El Yazması – Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye**

(1. satır) 25. cildin 200. sayfasından itibaren ve peşinden gelen 26. cildin

(2. satır) 200. sayfasından itibaren bu *Tehzîbü'l-Kemâl'in* rivâyet izni, müellifi olan şeyh, imâm, âlim, hâfız, zâhid, vera sahibi, huccet, önder, münekkid,

(3. satır) mahir, muhaddislerin hocası, hâfızların önderi, önceki âlimlerin takipçisi Cemâlüddîn Ebu'l-Haccâc Yusuf b. ez-Zekî Abdurrahman b. Yusuf el-Mizzî'den semâ' yoluyla alınmıştır. Allah onunla fayda ihsan etsin.

(4. satır) Kıraat eden Kâsım b. Muhammed b. Yusuf el-Birzâlî'dir. Bu yazı da onundur. [Semâ' eden] Fazilet sahibi kimseler ise Şemsüddîn Ebu'l-Hasan Muhammed b. Muhammed b.

(5. satır) Hasan b. Nebâte el-Mısri, sufi ve tabîb olan İzzeddin Ebû Ali Hasan b. Ahmed b. Züfer el-Erbîlî, Nâsîrüddin Ebu'l-Feth Muhammed b. Tuğrîl b. Abdullah [248]

(6. satır) es-Sayrafî, Şerefüddîn Muhammed b. Ahmed b. eş-Şeyh Zeynüddîn Ebûbekir b. Yusuf b. Ebûbekir el-Mizzî, Takiyyüddîn Ömer b. Abdülazîz b. eş-Şeyh

(7. satır) el-Allâme Zeynüddîn Abdullah b. Mervan el-Fârûkî. (صح) kaydının düşüldüğü yer ve tarih: 19 Şaban 721 pazartesi günü,

(8. satır) emîn bir belde olan Dımeşk'teki Eşrefiyye Dârulhadîsi'dir. Hamd âlemlerin rabbi olan Allah'a, O'nun salât ve selâmı ise Efendimiz Muhammed'e, âline ve sahâbesinin üzerine olsun.

#### **Örnek 14: Zehebi'nin *el-Kâşif*inin El Yazması – Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye**

(1. satır) Bu *el-Kâşif* isimli kitabı başından sonuna kadar müellifi şeyhimiz imâm, âlim, âmil, hâfız,

(2. satır) mâhir, münekkîd, muhaddislerin hocası, uzman âlimlerin takipçisi tarihçilerin önderi, Şam'ın bereketi, ilim ehlinin efendisi Şemsüddîn

(3. satır) Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. ez-Zehebi'ye -Allah ömrünü uzun kılsın ve mevcudiyetiyle ümmeti faydalandırsın- kıraat ettim. Tamamını işiten ise babası Kaymeriyye'nin bekçisi olan Ebu'l-Hayr Salih b.

(4. satır) Abdullah es-Sasrevî'dir. Ebu'l-Hasen el-Askalanî'nin künyesinin bahsinin geçtiği yerden eserin sonuna kadar da

(5. satır) fakih, imâm âlim, fâzıl, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah eş-Şibli el-Hanefî işitmıştır. Semâ' dokuz mecliste sahîh ve sabit olmuştur.

(6. meclis) Son meclis 14 Zilhicce 734 Perşembe günü Dımeşk'teki Sadriyye Medresesi'nde yapılmıştır.

(7. satır) Allah Dımeşk'i muhafaza buyursun. Rivâyet etme yetkisini bize icâzet verdi. Bunu söyleyen ve bu kaydı yazan Hüseyin b. Ömer el-Hasan b. Ömer b. Habîb'dir. Allah onu affetsin. [249]

#### **Örnek 15. *Târîhu Medineti Dımeşk*'in 4. Cildinin El Yazması – el-Ezheriyye Kütüphanesi**

(1. satır) Bu cildin tamamını rivâyet edebilme yetkisi asil ve faziletli Şeyh Şam'ın muhaddisi

(2. satır) Ebu'l-Berekât Hasan b. Muhammed b. Hasan b. Hibetullâh eş-Şafîî'den -Allah ömrünü uzun kılsın- semâ' yoluyla alınmıştır.

(3. satır) O, bu cildin bir kısmını musannifinden semâ' yoluyla, semâ' ile alamadığı kısımları ise icâzetle almıştır.

(4. satır) Semâ' edenler: Onun iki oğlu Ebu Ali Abdullatîf ve Ebu Said Abdullah, sûfi Mahmûd b. Abd

(5. satır) b. Ca' ve el-Hemezânî, Muhammed b. Yusuf b. Muhammed b. Ebu Beddâs

(6. satır) el-Birzalî el-İşbilî'dir. Kıraat eden ve bu semâ' kaydını yazan da odur. Süleymân b. Abdurrahîm

(7. satır) b. Abdurrahman ise cildin sonunda belirttiğim kısımdan itibaren işitmiştir. (صح) kaydının düşüldüğü yer ve tarih:

(8. satır) 13 Receb 616 Salı günü

(9. satır) Dımeşk Camii'nin Nâtıfiyyîn kapısıdır. Allah Dımeşk'i muhafaza buyursun.

Süleyman kaçırdığı kısmı tamamlamıştır. Böylelikle semâ'î sahîh ve sabit olmuştur.

### Örnek 16: Hadise Dair Bir Mecmua – Daru'l-Kütübî'l-Mısriyye

(1. satır) Hamd Allah'a, salât ve selam ise Efendimiz Muhammed'edir.

(2. satır) Sonra en âli senede sahip olan Efendimiz Mevlana ve Şeyhimiz Şeyhu'l-İslam Ebu'l-Fazl Şihâbü'l- [250]

(3. satır) mille ve'd-dîn Ahmed b. Ali b. Hacer Askalânî'ye -Allah ömrünü uzun kılsın- nüshasını kıraat etmiştir.

(4. satır) Tamamını semâ'î eden el-Fâzıl Nureddin Ali b. Dâvud es-Sayrafi el-Hanefî'dir.

(5. satır) Başladıkları yerde işaret bulunan yerden itibaren semâ'î edenler ise Şemsüddîn Muhammed b. Veliyyüddîn Ahmed el-Muhallâ el-Hatîb

(6. satır) el-Ğamrî ve eş-Şerîf Şerefüddîn Musa b. Şihâbüddîn Ahmed b. Musa

(7. satır) es-Sersenâî el-Hüseyn'dir. Semâ'î yoluyla rivayet izni veren hoca tüm rivâyetleri hakkında icâzet vermiştir. (صح) kaydının düşüldüğü tarih

(8. satır) tek bir mecliste 14 Recep 850 Perşembe günüdür.

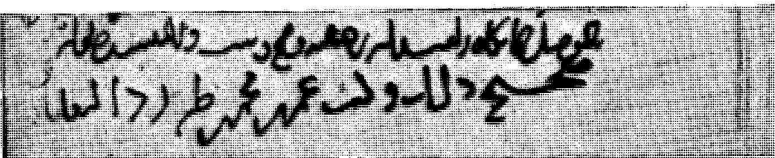
(9. satır) Bunu söyleyen ve bu kaydı yazan Ebu'l-Hasan Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed es-Sehâvî'dir. Allah onu affetsin. [251]



Resim 2: Salâh es-Safedî'nin yazısı (Örnek 5)



Resim 3: İbn Taberzed'in yazısı (Örnek 8)





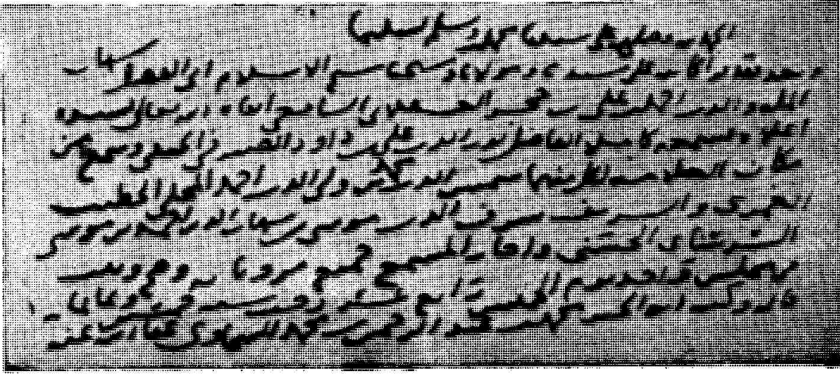




Resim 8: Zehebî ve İbn Habîb'in yazıları (Örnek 14)



Resim 9: Sehâvî'nin yazısı (Örnek 16)



## İmâm Şâfiî ve Mürsel Hadis: Çağdaşçı Yaklaşımlara Dair Birkaç Mülâhaza

Mansur KOÇINKAĞ\*

Hadis ilmi söz konusu olduğunda, tâbiîn döneminden İmâm Şâfiî'ye kadar en çok tartışılan konulardan biri, mürsel ve munkatı' rivâyetler olmuş ve günümüze kadar da bu tür rivâyetlerin değeri tartışıla gelmiştir. Fakat İmâm Şâfiî ile birlikte mürsel hadisin değeri ve hücciyeti hususundaki eğilimler farklılık arz etmiştir. Bu sebeple mürsel hadisin mâhiyetini ve hücciyetini tespit etmede Şâfiî önemli bir yer mevkiye sahiptir. Bu çalışmada mürsel hadisin mâhiyeti ve hücciyeti, Şâfiî'nin tenkit etmesine rağmen eserlerinde mürsel hadislere yer vermesinin nedeni ve bu hususta özellikle günümüzde, Şâfiî'ye yöneltilen bazı tenkitler ele alınacaktır.

### I. Mürsel Hadisin Tarifi

Mürsel hadis, ilk dönemlerde munkatı' anlamında kullanılsa da genelde geleneksel hadis usûlü ilminde anlaşıldığı üzere tâbiînin, doğrudan Hz. Peygamber'den yaptığı rivâyetler anlamında kullanılmaktadır.<sup>1</sup> Sahâbenin munkatı' rivâyetlerine ise *mürselü's-sahâbe* denilmektedir. Sahâbenin ve büyük tâbiînin mürselleri diğerlerine nazaran farklılık arz etmektedir. Sahâbe mürsellerinde daha yaygın olmakla beraber, ikisinde de düşen râvî, genelde sahâbîdir. Tüm sahâbîler de hadis rivâyeti hususunda âdil/udül kabul edilmektedir. Fakat büyük tâbiînin mürselleri bazı hususlarda sahâbe mürsellerine benzese de onlardan daha aşağı bir mertebededir. Orta ve küçük tâbiînin mürselleri ise genelde kibâr-ı tâbiînden yapılan rivâyetlerden ibaret olduğundan bu tür rivâyetlerin, mürsel hadis kategorisine girip girmediği

\* Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Hadis, ÇANAKKALE.

<sup>1</sup> el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*, (thk. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut, 1405/1985, s. 39; Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Takrîb*, (thk. Muhammed Eymen, *Tedrib* ile beraber), Kahire, 2002; Abdullâh Sirâcuddîn, *Şerhu'l-menâzûmeti'l-beykûniyye*, Halep, ts., s. 106; Nuruddîn Itr, *Menhecû'n-nakd*, Dimaşk, 1401/1981, s.370.

âlimler tarafından tartışılmıştır.

Şafîî, kendinden önceki birçok müctehidin aksine mürsel hadisi zayıf hadis kategorisinde ele almaktadır. Şâfiî öncesi dönemde âlimlerin, mürsel hadisi kabul ettiği bilinmekte ve bu durum, İmâm Mâlik'in, İmâm Ebû Yûsuf'un ve İmâm Muhammed'in eserlerinden de anlaşılmaktadır. Fakat mürsel hadisi kabul etmeleri, müsned hadis gibi delil değerini yüksek gördükleri anlamına gelmez. Sözelimi İmâm Muhammed, mürsel hadisle amel etse de mürsel hadisin muttasıl hadisler gibi sahîh olmadığını Mâlik'i tenkit ederken şu şekilde vurgulamaktadır:

“Bu hadisi, sadece Mâlik, Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan mürsel şekilde rivâyet etmiştir. Hz. Sa'd ise bunu ne müsned olarak ne de başka birinden rivâyet etmiştir.”<sup>2</sup>

Mürsel hadisin hücciyeti hususunda bize bilgi veren Ebû Dâvûd ve Tirmizî'nin sözleri birbirine zıt gibi görünse de, ikisinin arkadaş olduğu ve aynı dönemde yaşadığı göz önünde bulundurulduğunda farklı şeylerden bahsettikleri anlaşılmaktadır. Ebû Dâvûd, mürsel hadisin hücciyeti hususunda şöyle demiştir:

“Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes ve Evzâî gibi önceki âlimler, mürsel hadislerle ihticâc ederlerdi. Bu durum Şafîî gelene kadar devam etti. Şafîî, mürsel hadisi tenkit etti. Akabinde Ahmed b. Hanbel ve başkaları da ona tâbi oldu.”<sup>3</sup>

Tirmizî ise *el-İlel* adlı eserinde bu hususta şöyle demiştir:

“Hadis, mürsel ise hadisçilerin geneline göre sahîh değildir, birçok kişi mürsel hadisin zayıf olduğunu belirtmiştir”.<sup>4</sup>

Burada görüleceği üzere, Ebû Dâvûd, Şafîî'den önce mürsel hadisi tenkit eden hiç kimsenin olmadığını söylemekte, Tirmizî ise ehl-i hadisin geneline göre mürsel hadisin zayıf olduğunu belirtmektedir. Aslında Şafîî'den evvel de hadisin muttasıl ve isnadlı şekilde rivâyet edilmesini şart koşanların varlığı bilindiği için Ebû Dâvûd'un sözü, Şafîî'nin tenkitinin dönüşümü sağlamada etkili olduğuna hamledebilir. Çünkü Şafîî'den önce, her ne kadar mürsel hadisi tenkit eden olmuşsa da bu tenkitler, fazla etkili olmamış ve hadis âlimlerinin ve fakihlerin çoğu mürsel hadisi rivâyet edip onunla amel etmeye devam etmiştir. Fakat Şafîî ile beraber mürsel hadisin delil kabul edilmesi düşüncesi ciddi anlamda zayıflamıştır. Tirmizî, sözüne dayanak olarak Şafîî öncesi âlimlerden delil getirirse de söz konusu çoğunluğun Şafîî sonrasında ortaya çıkan eğilimden kaynaklandığı veya ricâl ilmi ile uğraşan ve isnada büyük önem veren hadisçileri kastettiği anlaşılır.

<sup>2</sup> Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Hucce 'alâ ehlî'l-Medîne*, (thk. Mehdi Hasan el-Geylânî), Beyrut, 1403/1983, I, 220.

<sup>3</sup> Ebû Dâvûd, *Risâle*, (*Selâsu resâil* içinde), Riyâd, 1416, s. 32.

<sup>4</sup> Tirmizî, Muhammed b. İsa Ebû İsa, *el-İlel* (İbn Receb şerhi ile beraber), (thk. Subhî es-Sâmerrâî), Beyrut, 1416/1996, s. 171.

## II. Şâfiî’de Mürsel Hadisin Hücciyeti

Her ne kadar farklı kanaatler ileri sürülmüşse de, İmâm Şâfiî, mürsel hadisi mutlak şekilde reddetmemekte, ancak kabul edilebilmesi için bazı şartlar öne sürmektedir. Bu bağlamda, onun ileri sürdüğü şartlardan üçü mürsil ile, dördü de mürsel hadis ile ilgilidir. Şâfiî mürsil râvînin; (a) rivâyeti kabul edilmeyen; mecrûh veya mechûl kimselerden rivâyette bulunan biri olmamasını; (b) rivâyetlerinde hadis hâfızlarına muhâlefet etmemesini ve (c) mürsil râvînin kibâr-ı tâbiünden olmasını şart koşmuştur.<sup>5</sup>

Şâfiî mürsel hadisin sahîh kabul edilebilmesi için ise; (a) söz konusu hadisin, bir başka tarikle müsned şekilde rivâyet edilmesini;<sup>6</sup> (b) mürsel hadisin başka bir mürsel hadisle desteklenip kuvvet bulmasını;<sup>7</sup> (c) sahâbe kavliyle desteklenip güçlenmesini<sup>8</sup> ve (d) âlimlerin genelinin mürsel rivâyet edilmiş hadis doğrultusunda fetvâ vermesini şart koşmuştur.<sup>9</sup>

Şâfiî mezhebine mensup âlimler İmâm Şâfiî’nin mürsel hadise dair sözlerini farklı değerlendirmektedirler. Beyhakî (ö. 458/1066), el-Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ve Nevevî (ö. 676/1277), İbn Müseyyeb (ö. 94/713) ile diğer büyük tâbiînin mürselleri arasında fark olmadığını, Hafız Alâî ise Şâfiî’nin İbn

<sup>5</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, (thk. Ahmed M. Şâkir), Kahire, 1426/2005, s. 463–465. Kırbaşoğlu’nun, Şâfiî’nin nassların alanını genişlettiğine dair açtığı paragrafta kibâr-ı tâbiînin mürsellerini kabul etmesi hususunda Ahmed Muhammed Şâkir’in tenkidini aktarması birkaç yönden doğru gözükmemektedir. 1) Ahmed M. Şâkir’in haklı olup olmadığına girmeden, bu tenkidini Şâfiî nassın alanını genişlettiği için değil, -çünkü o, Şâfiî’nin kendisinden evvelki döneme göre nassın alanını daha da daralttığı bilincindedir- sadece Şâfiî’nin mürsele yaptığı tenkidi daha da ileriye götürmek üzere yönelmiştir. 2) Ahmed Muhammed Şâkir’in tenkidi, Şâfiî’den ziyade diğer İmâmlara özellikle de Ebû Hanife ve Mâlik’e yapılan bir itiraz olarak kabul edilmelidir. Çünkü Şâfiî’den evvelki İmamlar mürseli mutlak şekilde kabul etmekte, Şâfiî ise Ebû Dâvûd’un da belirttiği üzere, mürseli ilk defa tenkit eden kişi konumunda yer almaktadır. 3) Şâfiî’nin tâbiîni kibâr ve sığâr diye ayırıp onların mürsellerini farklı değerlendirmesini eleştiren Ahmed Muhammed Şâkir’in tenkitinin de yerinde olmadığı görülür. Zira bu taksimin gelişmiş güzel yapılmadığı, ciddi bir araştırma sonucu bu kanaate varıldığı Şâfiî’nin şu cümlelerinden anlaşılmalıdır:

“Bu kimseler (sığâr-ı tâbiîn) içinde mürseli kabul edilen kimse bilmiyorum. Kabul edilmemesinin nedeni şudur: a) Rivâyette buldukları kimseler hususunda haddi aşırırlar b) Mürsel hadislerine bakıldığında kaynağının zayıf olduğuna dair alametler taşımaktadır c) Çok ihâlâ yapmaktadırlar ve bu da kaynağının zayıf ve hataya daha müsait olmasına sebep olmaktadır.” Ayrıca şöyle demektedir: “Kim iyi ve dikkatli şekilde kibâr-ı tâbiîn dışındakilerin mürsellerine bakacak olursa (hadislerin zayıf olduğuna dair) açık birçok delille hayrete kapılır” (Şâfiî, *a.g.e.*, s. 463- 465).

<sup>6</sup> Şâfiî, *a.g.e.*, s. 391. İmâm Şâfiî, mürsel hadisin ayrı bir ‘mürsel’ ile güçlendiğinde kaynaklarının aynı olabileceğinden dolayı “müsned” bir hadisle güçlenen mürsel hadisten daha aşağı bir mertebede olacağını belirtmektedir (*er-Risâle*, s. 461, 463).

<sup>7</sup> Şâfiî, *a.g.e.*, s. 361.

<sup>8</sup> Şâfiî, *a.g.e.*, s. 361.

<sup>9</sup> Şâfiî, *a.g.e.*, s. 362.

Müseyyeb'in mürselleri ile diğer tâbiünün mürsellerini ayırdığını ve İbn Müseyyeb'in mürsellerini mutlak şekilde kabul ettiğini belirtmektedir.<sup>10</sup> Hafız Alâ'nin (ö.761/1359) de ifade ettiği üzere, İmâm Şâfi'nin İbn Müseyyeb'in mürsellerine özel bir değer atfettiği müşâhede edilir. Şâfi'nin sözlerinden anlaşıldığına göre o, İbn Müseyyeb'in mürsellerini diğer tâbiünün mürsellerinden ayırmaktadır. Ne var ki, bunu gelişi güzel şekilde yapmadığını, onun mürsellerini özel bir araştırmaya tâbi tutup, sıhhatini tespit ettiğinden dolayı doğrudan kabul ettiğini bizzat kendisi belirtmektedir. Bunun gerekçesini ise kitabında şöyle açıklamaktadır:

“Neden İbn Müseyyeb'in munkatı' hadislerini kabul ediyorsunuz da başkalarının hadislerini kabul etmiyorsunuz” denirse onlara şöyle cevap veririz: İbn Müseyyeb'den rivâyet edilen hangi munkatı' hadisi gördüysek onun doğru olduğunu ve sadece sika, ma'rûf kişilerden hadis rivâyet ettiğini gördük. Kimin durumu böyle ise onun *munkatı'* hadislerini kabul ederiz.<sup>11</sup>

### III. Şâfi'nin Eserlerinde Mürsel Hadise Yer Vermesi

Mürsel hadisin zayıf kabul edilmesi ile mürsel hadisin rivâyeti birbirinden farklı meselelerdir. Çünkü Şâfi'ye göre zayıf kategorisinde olan mürsel hadis, rivâyet edilen başka bir mürsel hadisle desteklenmesi durumunda hüccet olarak kabul edilebilmektedir. Dolayısıyla eserlerinde mürsel rivâyetlere yer vermesi nedeniyle Şâfi'yi tenkit edenler, çoğu kere hadis rivâyeti ile hadisin delil olması meselesini birbirine karıştırmaktadır. Bazı araştırmacılar aceleci bir şekilde, Şâfi'nin mürsel hadisi kabul etmemesine rağmen eserlerinde bu tür rivâyetleri zikredip bunlarla amel etmesinin metodolojik bir hata olduğunu belirtmekteyse de, dile getirilen itirazlara bakıldığında bunların, Şâfi'nin metodolojisinin doğru bilinmemesinden kaynaklanan haksız tenkitlerden ibaret olduğu görülür. Ayrıca Şâfi, eserlerinde mürsel hadisleri zikretme sebeplerini açıklarken; (a) “zikrettiğim her munkatı' hadisi, muttasıl veya birçok tarikle rivâyet edilen meşhur bir hadis olarak işittim”; (b) “güzel şekilde hıfzımda bulunmayan hadisleri zikretmeyi uygun bulmadım, onların yerine sağlam şekilde ezberimde olan mürsel hadisleri zikrettim”; (c) “bazı kitaplarım yanımda bulunmadığından bu tür hadisleri zikretmek zorunda kaldım”; (d) “kitabın uzamasından korktuğum için isnadları zikretmedim”; (e) “bir kez isnadı zikretmişsem tekrar etmeyerek bunu yeterli gördüm”<sup>12</sup> şeklinde açıklamalarda bulunmuştur.

<sup>10</sup> Haldûn el-Ahdeb, *el-Hadisü'l-mürsel*, Cidde, 1403/1982, s. 70.

<sup>11</sup> Şâfi, *el-Ümm*, Beyrut, 1403/1983, III, 192.

<sup>12</sup> Şâfi, *er-Risâle*, s. 437.



#### IV. İmâm Şâfiî'ye Yöneltilen Bazı Tenkitlerin Değerlendirilmesi

Eserlerinde, yukarıda işaret edilen hususlar açıkça yer almasına rağmen, mürsel hadis hususunda İmâm Şâfiî'ye bazı tenkitler yöneltilmektedir. Aşağıda özellikle son dönemde Şâfiî'ye mürsel ve munkatı' hadise yaklaşımı konusunda yöneltilen bazı tenkitler ele alınacak ve tenkit edenlerin haklı olup olmadıkları değerlendirilmeye çalışılacaktır.

1) İmâm Şâfiî'nin, "Vârise vasiyet yoktur" hadisini kabul etmesi nedeniyle "Şâfiî ilmî tutarlık yerine ideolojik kabullerini esas almış, sırf görüşünü desteklemek için -kendi yöntemine aykırı olarak- kaynağı muğlak ve munkatı' rivâyetlere dayanmıştır" ve "Bu hadisin Kur'ân'ı neshedebilecek güçte olmadığını Ahmed Muhammed Şâkir'in tetkikinde de açıkça görmek mümkündür" denilmektedir. Ayrıca Şâfiî'nin, sahîh hadisin *merfû* olmasını şart koştuğu iddia edilmektedir.<sup>13</sup>

Burada dile getirilen itirazın doğru olabilmesi için Şâfiî'nin mürsel hadisi hiçbir durumda kabul etmemesi gerekmektedir. Hâlbuki Şâfiî, mürsel hadisin kabul edilmesi için belli şartlar koşmaktadır ve bunlardan birisi de âlimlerin hadisle amel etmesidir.<sup>14</sup> Şâfiî'nin de belirttiği üzere -Hanefiler dâhil- âlimlerin hepsi bu hadisle amel etmektedir. Ayrıca "Hadisin Kur'ân'ı neshedecek güçte olmadığını" vurgulamak, Şâfiî için bir anlam ifade etmemektedir. Çünkü Şâfiî'ye göre sünnet, asla Kur'ân'ı neshedemez. İmâm Şâfiî'ye yönelik bu itirazın, onun için değil, olsa olsa İmâm Ebû Hanîfe için geçerli olabileceği görülmektedir. Ayrıca Şâfiî'nin sahîh hadisin *merfû* olmasını şart koştuğunu söylemenin hiçbir izahı bulunmamaktadır. Bu iddianın, Şâfiî'nin sünnet ve hadisi eşanlamlı kullandığına dair yanlış ve yaygın olan bir düşünceden kaynaklandığını söylemek mümkündür.<sup>15</sup>

2) Bir diğer eleştiride, İmâm Şâfiî'nin, kölelerin mirasta payının olmaması hususundaki hadisi kabul ettiği, Ebû Hanîfe'nin ise kabul etmediği belirtilmekte ve "Hanefilerin yaklaşımının, insana değer veren, dolayısıyla, gerçekten İslâm'ın ruhuna uygun bir yaklaşım olduğunu burada hatırlamak yerinde olur" denilmektedir.<sup>16</sup>

İkinci itirazda araştırmacının, İmâm Şâfiî'ye yüklenip İmâm Ebû Hanîfe'nin bu görüşte olmadığını vurgulaması gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü Ebû Hanîfe

<sup>13</sup> M. Hayri Kırbasoğlu, "Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi", *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, Ankara, 2003, s. 231, 232.

<sup>14</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 462.

<sup>15</sup> Ayrıca bkz. Abdulkadir Yılmaz, "er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi" isimli Makale bağlamında Hayri Kırbasoğlu Eleştirisi, *Rihle Dergisi*, (2009), II, s. 144, 145.

<sup>16</sup> Kırbasoğlu, *a.g.e.*, s. 234. Ayrıca aynı iddia için bkz. Nasr, Hâmid Ebû Zeyd, "İmâm Şâfiî ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi", *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, Ankara, 2003, s. 107, 108.

dâhil tüm mezhep İmâmlarına göre köle, mirasçı olmamaktadır.<sup>17</sup> Bu yanlış bilgiye dayanarak Hanefîlerin insana değer veren, dolayısıyla gerçekten İslâm'ın ruhuna uygun bir yaklaşım benimsediğinin ifade edilmesi, öte taraftan İmâm Şâfiî'nin ise aksi yönde tavsîfinin acele verilmiş bir iddia ve Şâfiî'ye yapılan büyük bir haksızlık olduğu görülmektedir.

3) Kâtîlin mirastan mahrum olduğuna dair hadisi kabul eden Şâfiî için "...tek bir hadise, hem de munkatı' bir hadise dayanarak, kâtîlin mirastan mahrum olduğunu savunması da, aynı şekilde, çok ciddi bir metodolojik zaafın söz konusu olduğunu gözler önüne sermektedir" denilmektedir.<sup>18</sup>

Bu tenkit de Şâfiî'nin mürseli her hâlükarda hüccet olarak kabul etmediği varsayımına dayanmaktadır. Hâlbuki durumun böyle olmadığı bilinmektedir. Şâfiî, açıkça âlimlerin böyle bir husus üzerinde ittifak ettiklerini belirtmektedir.<sup>19</sup> Onun usûl sistematığına göre mürsel hadis âlimlerin fetvasıyla desteklendiğinde hüccet olarak kabul edilmekte, bu da iddianın aksine usûlünün kendi içinde tutarlı olduğunu göstermektedir. Tenkitte Ebû Hanîfe'nin bu görüşte olmadığına dair bir izlenim verilmeye çalışılsa da durumun böyle olmadığı,<sup>20</sup> dört mezhep İmamının da bu görüşte olduğu bilinmektedir.<sup>21</sup> Bu hadisin, Kur'ân'ın açık beyanına ters olduğunu iddia etmek ise usûl ilminde âmmin delâleti ile ilgili bir husustur. İmâm Şâfiî'ye göre de yakın değil, zann ifade eden bu tür lafızların rivâyetle tahsîs ve takyîd edilmesi mümkündür. Ayrıca bu rivâyet, usûlcüler tarafından bir usûl kaidesi olarak kabul edilmiş ve Mecelle'nin 99. maddesi olarak da kanunlaşmıştır.

4) Şâfiî hakkında "Dinde aklın alanını daraltıp, nassların alanını olabildiğine genişletme projesi uyarınca, munkatı' -mürsel rivâyetlerin bile delil olabileceğini göstermek için pek çok gerekçe gösterir ve bunların reddedilmemeleri için elinden gelen çabayı gösterir" denmektedir.<sup>22</sup>

Bu iddiayı Nasr Hâmîd Ebû Zeyd de *eş-Şâfiî ve Tesîsu'l-eydûlûciyyeti'l-vasatiyye* adlı makalesinin birçok yerinde dile getirmektedir. Fakat söz konusu iddianın doğru olması güçtür. Çünkü İmâm Şâfiî döneminde yaşayan ehl-i re'y ve ehl-i hadis âlimleri mürsel, munkatı' ve mevkûf hadisleri kabul edip bunu kıyâsa takdim etmektedirler. Mürsel ve mevkûf hadisler de büyük bir yekûn oluşturmaktadır. Şâfiî ise kıyasın alanını daha da genişleterek bunlarla amel edilemeyeceğini, bunların kıyasa takdim edilemeyeceğini vurgulamaktadır.

<sup>17</sup> İbn Hazm, *Merâtibu'l-icmâ*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrût, t.s, s. 97; Kâsânî, Alâuddin Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâi'u's-sanâi fi tertibi's-şerâi*, Beyrut, 1406/1986, V, 241.

<sup>18</sup> Kırbaçoğlu, a.g.e., s. 234.

<sup>19</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 233.

<sup>20</sup> Kudûrî, *Kitâb*, 665; Abdulganî el-Guneymî, *el-Lübâb*, s. 665.

<sup>21</sup> İbn Hazm, a.g.e., s. 98; İbn Munzir, *el-İcmâ*, (thk. Fuâd Abdulmun'im), 1425/2004, s. 74.

<sup>22</sup> Kırbaçoğlu, a.g.e., s. 256.

Ayrıca Hanefilerin kıyasa kapalı gördüğü birçok hususta; hadlerde, kısasta, keffaretlerde, kurala aykırı olarak sâbit olan hükümler gibi birçok hususta Şâfiî, kıyası câiz görmektedir.<sup>23</sup> Hanefî mezhebinin büyük usûlcüsü Serahsî'nin sözü de Şâfiî'nin kıyasın alanını ne denli genişlettiğini ortaya koymaktadır:

“Aslında sünnete ve re'ye yapışan bizim mezhep âlimlerimizdir (Hanefilerdir). Onların sünneti ta'zim ettiği kadar ehl-i hadis olduğunu iddia eden hiç kimse tazim etmemiştir. Çünkü mezhep âlimlerimiz, derecesinin güçlü olmasından dolayı sünnetle Kur'ân'ın neshedilebileceğini, mürsellerle amel etmeyi caiz görmekte, meçhûlün rivâyetini ve sahâbe kavlini kıyasa takdim etmektedir.”<sup>24</sup>

Tüm bu bilgilerden sonra Nasr Hâmîd Ebû Zeyd ve M. Hayri Kırbâşoğlu'nun Şâfiî hakkındaki makalelerinde neredeyse her sayfada “Şâfiî'nin nassların alanını genişlettiği ve aklın fonksiyonunu daralttığı” şeklindeki iddialarının kabul edilecek bir iddia olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Soner Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, İstanbul, 2009, s. 126-132.

<sup>24</sup> Serahsî, *Usûl*, (thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî), Beyrut, 1414/1993, III, 209.

<sup>25</sup> Ayrıca “Şâfiî'nin metin tenkitine hiç de sıcak bakmadığına daha önce işaret edilmişti. Bunun bir örneği, onun Hızır ile ilgili hadisi eserine almasında görülür... Şâfiî'nin Hızır ile ilgili hadislerin sahîh olamayacağını savunanların –meselâ İbn Kayyim el-Cevziyye'nin- hadisçilik düzeyinin çok altında kaldığı görülür” (Kırbâşoğlu, *a.g.e.*, s. 256) tarzındaki iddianın ise çıkarılan sonucu destelemeyecek basit bir mukayese olmanın yanı sıra gerçeği yansıtmadığı ve yanlış anlamaktan kaynaklanan bir itiraz olduğu görülmektedir. Şâfiî, Hz. Hızır'ın hayatta olduğuna dair bir hadis rivâyet etmişçesine konunun uzatılması ayrıca anlamsız gözükmektedir. Öncelikle bilinmesi gereken husus, Hz. Hızır ile alâkalı rivâyetlerin hepsinin mevzû veya isrâiliyyât olmadığıdır. Çünkü araştırıldığında Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'inde de Hızır ile alâkalı bâb başlıkları ve rivâyetler görülmektedir (Buhârî, Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-müsnedu's-sahîhu'l-muhtasar*, thk. Mustafa Dîb Buğâ, Beyrut, 1407/1987, “İlim”, 16, Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut, ts., “Cihâd, 138, “Fedâil, 170). Hz. Hızır'la alâkalı hadislerin bütünüyle isrâiliyyât olmadığı en sahîh iki eserden yapılan alıntılarla ispat edildikten sonra İbn Kayyim'in gerçekten Hızır'la alâkalı tüm hadislere mevzû deyip demediği üzerinde ayrıca durmak gerekmektedir. İbn Kayyim el-Cevziyye konuya şöyle bir başlık atmaktadır:

“الأحاديث التي يذكر فيها الخضر وحياته كلها كذب ولا يصح في حياته حديث واحد /Hz. Hızır'ın ismi zikredilip hayatta olduğuna dair tüm hadisler mevzûdür. Hayatta olduğuna dair sahîh tek bir hadis yoktur.” Nitekim İbn Kayyim, konunun devamında Buhârî, İbn Teymiyye ve başkalarından yaptığı nakillerle Hz. Hızır'ın hayatta olduğuna dair rivâyetleri ele alıp tenkit etmektedir (İbn Kayyim, *el-Menârü'l-münîf*, thk. Abdulfettâh Ebû Guddê, Halep, t.s., 67 vd.). Fakat araştırmacı, İbn Kayyim'in mutlak şekilde Hızır'la alâkalı tüm hadislere mevzû dediğini zannettiğinden İmâm Şâfiî ve onun arasında bir mukayese yapmakta ve buna binâen Şâfiî'nin zikrettiği hadisin isrâiliyyât olduğuna baştan hükmetmektedir. Şâfiî'nin rivâyet ettiği hadisin Hz. Hızır'ın hayatta olduğuna delâlet eden bir hadis olduğu akla gelebilirirse de esasen Şâfiî'nin rivâyet ettiği hadis bu hususla alâkalı değildir. Çünkü İmâm Şâfiî, haber-i vâhîde dair delilleri zikrederken Sa'îd b. Cübeyr'den söz konusu olan şu hadisi rivâyet etmektedir: “İbn Abbâs'a Nevf el-Bikâli'nin Hz. Hızır'a arkadaşlık eden Musa'nın, İsrâiloğullarına gönderilen Musa olmadığını iddia ettiğini söyledim. İbn Abbâs da ‘Allah'ın düşmanı yalan söylemiştir. Übeyy b. Ka'b'ın bana verdiği habere göre Hz. Peygamber hutbe vermiştir...’ dedi ve İsrâiloğullarına gönderilen Hz. Musa'nın, Hz. Hızır'la arkadaşlık eden Musa

5) Şâfiî'nin, Süleymân b. Yesâr'dan rivâyet ettiği mürsel hadis hakkında "ittisâli şart koşan Şâfiî'nin kendi şartına iltifat etmediği" belirtilmektedir.<sup>26</sup> Ahmed Muhammed Şâkir'in, bu hadisin birçok tarîkini zikretmesine ve ayrıca dört sahâbîden rivâyet edilen sahîh bir hadis olduğunu belirtmesine rağmen Şâfiî için bunun bir çelişki olmaktan çıkmadığı iddia edilmektedir.<sup>27</sup> Hâlbuki Şâfiî, mürsel hadisin, mürsel, müsned veya amel ile desteklendiğinde hüccet olabileceğini kabul etmekte, burada ise hadisin birçok tarîki bulunmakta ve ayrıca birçok sahâbeden aktarılan sahîh bir hadis olduğu görülmektedir. Bu da Şâfiî için bir çelişki değil, bilâkis usûlünün kendi içinde ne denli tutarlı olduğunu gösteren bir delildir.

Yukarıda da belirtildiği üzere bütün bu itirazlar, Şâfiî'nin mürsel rivâyetler hususundaki tutumunun bilinmemesinden veya başka bir nedenden kaynaklanmaktadır. Çünkü Şâfiî'ye göre mürsel hadisin, başka bir mürsel hadisle, müsned hadisle, sahâbe kavliyle veya âlimlerin amel etmesiyle güçlenip hüccet durumuna yükseleceği bilinmektedir. Ayrıca daha önce de işaret edildiği üzere, bu tür isabetsiz tenkitlere dayanarak Şâfiî'nin usûl hatası yaptığının ve onun asıl amacının dinde aklın alanını sınırlamak olduğunun öne sürülmesi bilimsellikten uzak isabetsiz iddialar ve Şâfiî gibi büyük bir ilim adamına yapılan bir haksızlık olarak değerlendirilmelidir.

## Sonuç

Bilindiği üzere İmâm Şâfiî, fıkıh ve hadis usûlünde bir dönüm noktasıdır. İmâm Şâfiî'den evvel furû-ı fıkha dair birçok mesele hakkında fetva bulunsa da usûl-i fıkha dair bir metodoloji bulunmamaktaydı. Usûl-i hadiste de durum bundan farklı değildi. Rivâyetler hususunda ciddi bir zenginlik bulunsa da hangi tür rivâyetlerin zayıf kategorisinde olduğu veya hüccet olarak kabul edilmediği yeterince bilinmemekteydi. Dolayısıyla İmâm Şâfiî öncesinde mürsel ve munkatî' gibi zayıf kategorisinde olması gereken rivâyetlerin, Hanefî ve Mâlikî imamlar tarafından tenkit edilmediği ve hüccet olarak kabul edildiğine dair delillere işaret edildi. Ancak Şâfiî ile birlikte bu tür rivâyetler yaygın şekilde zayıf kabul edilmiş; Şâfiî sonrasında da genel eğilim bu yönde

---

olduğuna delâlet eden bir hadis aktardı." İmâm Şâfiî, bu rivâyeti aktarıldıktan sonra İbn Abbâs'ın, sadece Hz. Übeyy'in rivâyetine dayanarak Nevf el-Bikâlî'yi tekzip ettiğini belirtmekte ve bunun haber-i vâhidin hüccet olduğuna delâlet ettiğini söylemektedir. Şâfiî'nin rivâyet ettiği bu hadisin zayıf veya mevzû olabileceği akla gelebilir de yapılan basit bir araştırmada bu hadisin müttefekun aleyh olan sahîh bir hadis olduğu görülecektir (Buhârî, "İlim", 16, Müslim, "Cihâd, 138, "Fedâil, 170). Tüm bu bilgiler, bir hususta yapılacak araştırmaların, ön yargılardan uzak olması gerektiği, yoksa çok çaba sarf edilmiş bir çalışmada bile ciddi hatalara sebebiyet vererek insanların yanlış yönlendirilebileceğini göstermektedir.

<sup>26</sup> Kırbaçoğlu, *a.g.e.*, s. 259.

<sup>27</sup> Kırbaçoğlu, *a.g.e.*, s. 259.

şekillenmiştir.

Her ne kadar, ilk dönem müctehid imâmlar, mürsel ve munkatı' gibi hadislerin hüccet olacağı kanaatini dile getirseler de, bu tür rivâyetlerin zayıf hadis kategorisinde olduğunu savunanlar da bulunmaktaydı. Fakat Şâfiî ile beraber âlimlerin geneli, bu tür hadislerin zayıf olduğunu daha yaygın bir biçimde ifade etmeye başlamışlardır. Bazı araştırmacılar, Şâfiî'nin, dinde aklın alanını daraltıp, nasların alanını olabildiğine genişletmek için munkatı'-mürsel rivâyetlerin dahi delil olabileceğini göstermek için çok çaba gösterdiğini, ayrıca Şâfiî'nin mürselleri hüccet olarak kabul etmemesine rağmen eserlerinde bunları zikredip bunlarla amel etmesinin metodolojik bir hata olduğunu iddia etmekteyse de yapılan itirazlar incelendiğinde bunların, Şâfiî'nin usûlünün doğru bilinmemesinden kaynaklandığı görülmektedir. Çünkü Şâfiî, kendi dönemine kadar mutlak şekilde hüccet olarak kabul edilen munkatı' ve mürsel yolla rivâyet edilmiş hadislerin zayıf kategorisinde olduğunu ve hüccet olarak kullanılamayacağını savunmaktadır. Bu bilgiden yola çıkıldığında, çıkarımın tam tersi yönde olması gerekirdi. Diğer bir ifadeyle Şâfiî'nin, aklın alanını genişletmek için büyük yekûn tutan mürsel ve munkatı' rivâyetleri feda ettiği söylenmeliydi. Öte yandan, Şâfiî'nin mürsel hadisleri eserlerine almasını tenkit edenler, rivâyet ve hücceti birbirine karıştırmaktadır. Çünkü Şâfiî mürselin rivâyetine karşı çıkmamakta, bilâkis teşvik etmektedir. Zira Şâfiî, mürsel hadisin, başka bir mürsel hadis veya başka bir şeyle desteklendiğinde delil olarak kullanılabileceği kanaatindedir.



Muhammed Salih EKİNCİ  
Hoca ile Medrese Sistemi, Hadis  
Eğitimi, Hadis ve Sünnetin  
Dindeki Yeri ve Eser Neşri  
Üzerine...

Yard. Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK\*

**Murat Şimşek: Bismillâhirrahmânirrahîm. Muhterem Hocam! Mülâkât isteğimizi kabul ettiğiniz için *Hadis Tetkikleri Dergisi* olarak sizlere şükranlarımızı sunuyoruz.\*\***

**Muhammed Salih Ekinci:** Biz de teşekkür ederiz. E'ûzü billâhi's-semî'î'l-'alîmi mine'ş-şeytâni'r-racîm, bismillâhirrahmâni'r-rahîm. Elhamdü lillâhi nahmedühû ve neste'înüühû ve nesteğfirühû ve nestehdîhi ve netûbü ileyh ve ne'ûzü billâhi min şürûri enfûsinâ ve min seyyiâti a'mâlinâ men yehdihi'llâhü felâ mudille lehû ve men yudlil felâ hâdiye lehû ve neşhedü enlâ ilâhe illallâhü vahdehû lâ şerîke leh ve neşhedü enne seyyidenâ Muhammeden 'abduhû ve rasûlühû erselehü'llâhü bi'l-hüdâ ve dîni'l-hakkı li-yüzhirahû 'ale'd-dîni küllihî velev kerihe'l-müşkirûn.

**Şimşek: Muhterem hocam! Bizlere şahsî ve ilmî geçmişinizden bahsedebilir misiniz?**

**Ekinci:** Bence bu konu hem zaman alır, hem de kanaatimce fazla üzerinde durmaya gerek yoktur.

\* Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, muratsimsek76@hotmail.com

\*\* Bu mülâkât M. Salih Ekinci Hoca ile 27 Mart 2011 tarihinde Konya'da gerçekleştirilmiştir. Mülâkâtın randevu ayarlaması ve ses-görüntü çekiminde yardımcılarından dolayı Selçuk Eğitim Merkezi Müdürü Sayın Süleyman SARI beye şükranlarımı sunuyorum. Ayrıca kendisiyle mülâkât yapılan Muhterem Muhammed Salih Ekinci'nin, röportaj esnasında Osmanlıca ve Arapça ağırlıklı bir dil kullanması sebebiyle, onun haberi ve kontrolü dâhilinde mülâkât mümkün mertebe sadeleştirilmiştir. Bu konuda bizlere yardımcı olan Muhammed Ateş beye teşekkür ederim.

**Şimşek: Muhterem hocam! Yine de arzu ettiğiniz kadar özellikle de ilmî geçmişinizden bahsederseniz memnun oluruz.**

**Ekinci:** Cenâb-ı Hak bize iyi bir baba nasip etti. Salih, ehli tarik ve ehli zikir bir insandı. Bizi daha çocukken ilme yönlendirdi. Yaklaşık on yaşlarındayken bizi medreselere ve hocalara yönlendirdi. Hatta bunun bir hatırası vardır: İyi hatırlıyorum yaklaşık altı yedi yaşındaydım, köyümüzde bir kızamık salgını baş göstermişti. Tabi o zaman doktor, ilaç falan yoktu. Köyümüz yüz hanelik büyük bir köydü. Bu hastalıktan dolayı köyün çocuklarının takriben yarısı öldü. Karşı komşumuzun bizimle yaşıt ya da bizden daha küçük üç ya da dört oğlu vefat etmişti. Yanılmıyorsam biz de o zaman yedi veya sekiz kardeş idik. Babam o hazin salgında bizim için hep dua ederdi. Yaptığı dua hâlâ hafızamda taptaze duruyor. Bir sabah namazı sonrası dersimizi bitirdiğimizde bu duayı yine yapmıştı. *“Ya Rabbi, demişti, eğer bu çocuklarımı muhafaza edersen, sana söz veriyorum ki, bunları ilim yoluna yönlendirip okutacağım”*. Cenâb-ı Hak da bizi bu vesileyle muhafaza etti. O hastalık çok ağır ve acayip bir hastalıktı. Ne ilaç ne de başka bir şey vardı. Hiçbir şey yoktu. Allah’ım muhafaza ediyor işte.

Babam vaadini yerine getirmeye çok gayret etti. Beni ve kardeşlerimden o zaman mevcut olanları tamamen ilme yönlendirdi. Ama bazılarımız okuyup tahsillerini tamamladı, bazılarımız da yarıda bıraktı, tamamlayamadı. Herkes ilme muvaffak olamıyor, ama babam elinden gelen bütün çabayı sarf etti. Tabi babamın bu fazileti ve emeğinden dolayı Cenab-ı Hak bizi ilme yönlendirdi. Küçükken ilme başladık, okuduk, değişik hocalardan ders aldık. Memlekette dolaştık, iyi hoca nerede ise onlardan ders aldık. İlim tahsilimize ara vermeksizin devam ettik, Cenâb-ı Hak da -elhamdülillah- bizi muvaffak kıldı. O dönemde ilim talebelerinin içinde buldukları ağır şartlara karşın emsallerimize göre daha kısa zamanda medreseyi bitirip icâzetnâme aldık. Mezun olduğumda ise daha on sekiz yaşındaydım. Sonrasında “müderreslik” dönemimiz başladı, onu da -şükür ki- başarıyla sürdürdük. En önemli ilimleri, en önemli klâsik kaynakları okuyup okuttuk.

Bu kitapların büyük bir bölümünü, güzide hocamız Şeyh Muhammed Arapkendî’de okuduk. Çok büyük bir zat idi. Hiç mübalağa etmeksizin diyebilirim ki o, İslâm tarihinde ender bulunan âlimlerdendi. İlmi, ameli, ahlakı, fedakârlığı, tasavvufî terbiyesi, aklı, idaresi, hâsılı her şeyde Cenâb-ı Hak ona bir üstünlük bahşetmişti. İlmî yetkinliği normal olan büyük hocalar veya sıradan müellifler seviyesinde değil; tarihte “muhakkik” diye anılan seçkin âlimlerin mertebesindeydi. Bize okuttuğu kitaplarda çok seçiciydi; öyle ki üstün bir tahkik yetisine sahip olmayan müelliflerin eserlerini okutmaz, onlara ehemmiyet vermezdi. Tahkik seviyesi düşük kitapların ne haşiyelerine önem verirdi ne de onları okuturdu, bu kitabı yazanlar bu konuları anlamaz, derdi. Kaldı ki büyük muhakkiklerin kitaplarını okuturken onların görüşlerini müthiş bir tahlile tâbi



tutar ve her söylediklerini de teslim etmez; bilâkis tenkit eder, kabul eder, red-deder, tercih ederdi. Yani onun tedris metodu bu şekildeydi. Devamlı da <sup>1</sup> کم ترک الأولى لآخرین sözünü kullanırdı. Âlimlerin içerisinde bu sözü kullanan çok nadirdir, hep <sup>2</sup> ما ترک الأولى لآخرین sözünü kullanırlar. Âlimler tarih boyunca zihniyet bakımından iki kısma ayrılmıştır. Çoğunluk muhafazakâr olanlardır ki ما ترک الأولى لآخرین sözünü benimserler; fakat müceddid ve büyük zekâ sahibi olanlar ise کم ترک الأولى لآخرین ifadesini şiar edinirler. Hocam da bu ikinci gruptandı; nitekim bu az ama ehl-i tahkik grup, ما ترک الأولى لآخرین kadar ilme zarar veren bir söz yoktur, derler. Bu tutucu düşünce yapısı, insanın aklını, kabiliyetini, zekâsını bastırıyor, atıl bırakıyor, analitik kafa yapısına engel oluyor. Rabbim muvaffak etti; biz de ilimde önemli kitapları o zattan okuduk. Medreseyi bitirdikten sonra da onun gözetiminde tedrisâta başladık. Zaten daha ilk gittiğim de önemli sayılacak dersleri bize verdirtirdi, sonraları hastalığı ve birçok meşgalesi olduğundan tedrisâtı tamamen bize bıraktı.

### **Şimşek: O zaman medrese neredeydi hocam?**

**Ekinci:** Diyarbakır Bismil kazasında Arapkend köyündeydi. Ama tabi şimdi medrese dediğimizde akla büyük binası olan bir şey geliyor, fakat o zaman durum böyle değildi. Âlimler ve ilim talebeleri imkânsızlık ve fakirlik içinde idi; o derece ki, talebelerin barınak olarak kullandıkları mekân cami ile bir de yanındaki bir oda idi. O camide, o odada bizim hocamızın kırk ila elli arasında talebesi vardı. O talebelerin iâşesini de kendisi temin ediyordu. Ama zengin miydi? Hayır, hiçbir şeyi yoktu, hiçbir şeyi yoktu. Köyün fahri imamıydı. Köylüler yazın zekâtının bir kısmını ona verirdi. O da bu zekâtı sıkı bir tutumlulukla peyderpey talebenin iâşesi için harcardı. Ancak bazen öyle zamanlar olurdu ki ne talebeye ne de kendisine bir şey kalırdı. Hem de her şey kendi emeği ileydi. Hamuru hazırlamak, ekmeği pişirmek, yemeği yapmak, bulaşıkları yıkamak gibi her şeyi ailesi ve o yapıyorlardı. Hizmetçi de yoktu. O, ailesi ile birlikte talebelerine böyle bir emek verdi. O emeğinden dolayı Cenâb-ı Hak ona gani gani rahmet eylesin!

En son usûle göre ilmimizi orada bitirdik, tedrisâta başladık. Şu da var ki, hocamız Nakşibendî tarikatında büyük bir mürşitti. Onun iâretiyile tarikat çalışmasına başladık. Onda da usûle göre bir şeyler yaptık. Elhamdülillah Cenâb-ı Hak bize o zatla yirmi küsur sene beraber olmayı -hem de ona en yakın insan olarak- nasip etti. İşte, elhamdülillah onunla beraber o vefat edene kadar beraber devam ettik. Vefat ettiğinde de onunla beraberdim. Tahsil yaşamımı kısaca bu şekilde ifade edebilirim.

### **Şimşek: Arapkendî hocaefendi ile hangi kitapları okudunuz hocam?**

<sup>1</sup> Önceki âlimler, sonra gelenlere keşf ve tahkik edilmesi gereken nice meseleler bırakmıştır.

<sup>2</sup> Önceki âlimler, sonrakilere hiçbir şey bırakmamıştır.

**Ekinci:** Bizim medrese usûlünde belli bir sıra kitaplarımız vardır. Biz iki-üç sene münâzara kitabımız vardı onu okuduk. Bir de istiârede meşhur *Şerh li-İsâmüddin 'ale'l-Feride* vardır, onu okuduk. Nahiv ilminde de Birgivi'nin *İmtihânü'l-ezkiyâ* adlı kitabı vardır, bilir misiniz, çok zor bir kitaptır; bu kitaptan Bahsu'l-asvât'a kadar okuduk ama tamamlayamadık. Hocamızın bir işi vardı, sefere çıktı, devam ettik birkaç ay esvât mevzusuna kadar gelebildik. Yani yarısından fazlasını okuduk. Bir buçuk ayda falan – *İmtihânü'l-ezkiyâ* çok derin, çok ince, çok zor bir kitaptır. Hakikaten Birgivi isminden de anlaşıldığı gibi imtihan için yazmıştır.

Hocamız âdeti gereği ne derse hazırlanıyor, ne de önceden bakıyordu. Sabah gelip derse başlıyordu. Hazırlanmasına gerek yoktu. En zor kitabı hem okuyor, hem tenkid ediyor, hem de reddiyeler yapıyordu. Böyle durmadan, düşünmeden, takılmadan *İmtihânü'l-ezkiyâ* gibi bir kitabı okutuyordu. Sonradan bizim medresenin usûlü gereği Molla Câmi'nin hâşiyeleri okunuyordu, biz onları değiştirdik. Mesela Molla Câmi'nin hâşiyelerinden Abdülğafûr el-Larî, Abdülhakim es-Siyelkufî vardır, onlar okunuyordu. Biz de bu kitapları merfuât bâbına kadar okuduk. Ondan sonra *Şerhu's-Şemsiyye*'yi, *Muhtasaru'l-Me'ânî*'yi okuduk. Sonra *Şerhu 'Akâidi'n-Nesefiyye*'yi Hayâlî'nin üzerine yazdığı hâşiyeye beraber okuduk. Daha sonra *Cem'u'l-cevâmi*'nin Mahallî Şerhi'nden de bir bölüm okuduk.

Tabii, o zamanlar hadis dersi yoktu bizim medreselerde. Elimizde ne kitap bulunuyordu, ne de hadis metni. O zaman kitaplar da piyasada bulunmuyordu; sadece belli kitaplar vardı. Bizim hadis ilmindeki çalışmalarımız özel çabamızla olmuştur, hocalardan değil.

**Şimşek:** Peki hocam medreselerin bu durumunu da konuşacağız ama önce Konya'ya gelişinizden bahsedelim, Bismil'den sonra nasıl bir seyahatiniz oldu?

**Ekinci:** Tabi biz Bismil Arapkend'de sürekli devam etmedik. Belirli yerlerde, köylerde imamlık yapıyordum. Arada sırada ayda bir sefer vs. gelip hocamızı ziyaret ediyorduk. Uygun mevsimlerde, bayramlarda, nisan aylarında toplantılar oluyordu, hocamızın yanında bir ay kalıyorduk. Orada ona yardımcı oluyorduk, çünkü âlimlerin şeyhiydi, tarikatında cahiller fazla yoktu. Hem medresede yetiştirdiği hocalar, hem de başka mıntıkaların büyük hocaları tarikat açısından hep ona intisap etti. O mevsimlerde bu hocalar toplanıyordu ve bu hocalara, talimat ve ders vermeye çok ihtiyaç hâsıl oluyordu. Ben de sürekli yardımcı oluyordum. Bana mütemediyen talimatlar veriyor ve tedrisât için bazılarını bana yönlendiriyordu. Bu toplantılar yaklaşık bir ay sürüyordu. Biz de hem köylerde müderrislik ve imamlık vazifesini deruhte ediyor, hem de belli aralıklarla hocamıza gidip geliyor ve orada bazı vazifeler üstleniyorduk.

Hocam, ben Konya'ya gelmeden beş sene önce vefat etti. O vefat ettikten sonra ben Kızıltepe'ye yerleştim. Zaten aslen Kızıltepe'liyim. Orada bir camide kaldık, talebeler topladık ve bir medrese meydana getirdik. Orada yanımızda sürekli elli, altmış talebemiz vardı ve bu minval üzere beş sene devam ettik. Ne var ki, o yıllarda durum karışmaya başladı. Bir taraftan PKK, bir taraftan da Hizbullah'ın cenderesi altında kaldık. Baktık ki bu iş artık burada yürümeyecektir. Çünkü medrese nelerden ibarettir? Gençlerden. Gençler herkesin dikkatini çeker. Herkes onları elde etmeye çalışır. Ortalığın çok karışacağını da öngörebiliyordum; çünkü ufku siyah bulutlar bürümüştü. Bizim seydâmız da bizi hep uzak diyarlara gitmeye teşvik ederdi. Bu teşvikin etkisiyle, bir de artık kaldığımız yerde tedris faaliyetinin sağlıklı bir şekilde yürütmesine imkân kalmayınca hicreti uygun gördük. Nereye gidebiliriz diye düşündük. Daha önce birçok defa geldiğimiz Konya sakin bir yerdi, bu yüzden bizim için cazipti. Erbakan hocaya gittik. Erbakan hoca siyaset arenasına çıktığından beri ona yardımcı oluyorduk, bizim hocamız da devamlı ona yardımcı oluyor, onu tavsiye ediyor ve ona dua ediyorlardı. Gidip onlara böyle bir niyette olduğumuzu ve Konya'ya gitmeyi düşündüğümüzü söyledik. O dönemde Mardin milletvekili Fehim Adak vardı onunla muhatap olduk. O bu duruma olumlu baktı ve o zamanki belediye başkanı Halil Ürün'ü aradı; ona "arkadaşlar gelecek, yardımcı olun" dedi.

### **Şimşek: Hangi yıllar hocam, kaç sene önce buraya geldiniz?**

**Ekinci:** Konya'ya 1991 yılının Aralık ayının 1'inde taşındık. Önceden bazı hazırlıklar yapmıştık. Geldiğimizde herkes -Allah razı olsun- yardımcı oldu bir şekilde. İmkânı olan arkadaşlar, Elmas Eğitim Kurumu gibi kuruluşlar yardımcı oldular. Bazı şeyler almaya imkânı olanlar da yardımcı olmaya söz verdiler. Önce bize bir yer tahsis ettiler. Bu şekilde Konya'yı mesken edinip tedrisâtı sürdürmeyi Cenâb-ı Hak bize nasip etti. Yaklaşık yirmi yıldır Konya'dayız. Gelmemizin en önemli sebeplerinden birisi de budur ve şartlar da bu şekilde gelişmiştir.

**Şimşek: Muhterem hocam! Biz, sizinle ilgili şöyle bir durumdan haberdarız: Medrese eğitiminde yenilik sayılabilecek olan, ders müfredatında birtakım farklı kitaplar takip ettiğinizi; eski müfredatta ihtiyaç olan kısımlara yeni dersler koyduğunuzu duyuyoruz. Bu minvalde eskiden almış olduğunuz eğitim ve şu an hâlâ Doğu ve Güneydoğu'da devam eden eğitim ve sizin şu anda verdiğiniz eğitim arasında tecrübelerinizle bir mukayese yapabilir misiniz?**

**Ekinci:** Tabii ki, bu mesele önemli bir meseledir. İsterseniz bu meseleyi daha eskiden alalım. Çünkü bu tarihî bir meseledir. İslâm âleminin çoğu yerinde yaklaşık 400 sene önceden tedrisâtla ilgili oturmuş bir sistem vardır. Gördü-

gümüz o ki, bu sistem İslâm âleminin çoğu yerinde, aynı olmasa da, birbirine yakın olarak sürmekteydi. Birçok aynı kitap her yerde okunuyordu. Bu kitaplar, bizim doğuda, Pakistan'da, Afganistan'da, Hindistan'da hatta Ezher'de, Osmanlı'da okunuyordu. Bu metodu o zamanın âlimleri kendi asırlarına göre uygun görmüşler ve bundan dolayı onu sistematize etmişlerdi. Medreselerde takip edilen metodun asıl kurucusu, XII. yüzyılda Hindistan'da yaşayan Şeyh Nizameddin adında bir zat. Metodu, ya doğrudan kendisi yahut kontrolü altında bir heyetle koymuştur. Bu menhec daha çok âli ve aklî ilimlere ağırlık verir. Naklî ilimler, bhusus hadis ilimleri bu menhecde zayıftır. İşte, bu menhec bizim Osmanlı'ya, Doğu'ya ve Ezher'e de ulaşmıştır. Hindistan'da ise Şah Veliyyullah Dehlevî aynı dönemde bu işe koyulmuş ve o menheci biraz değiştirmiş, Kitab'a ve Sünnet'e ağırlık vermiştir. Zaten Şeyh Nizameddin ile aynı asırda yaşıyorlardı; ancak Şah Veliyyullah Dehlevî'nin çok etkisi olmuştur. O, medreselerde takip edilen menheci biraz değiştirmiştir. Bundan dolayı da hadis ilmi Hindistan coğrafyasında son üç-dört yüzyıldır çok kuvvetli bir hâl almıştır. Bu da Şah Veliyyullah Dehlevî'nin etkisidir. Şeyh Nizameddin'in etkisi değildir. Şeyh Nizameddin'in menhecinde hadis ya yoktu ya da varsa da zayıftı. Ama esefle belirtmeliyim ki, bize intikal eden medrese eğitim metodu, Şah Veliyyullah Dehlevî'nin geliştirdiği Kur'ân ve Sünnet ağırlıklı metot değil, Şeyh Nizameddin'in koyduğu aklî ilimler ağırlıklı metot olmuştur.

**Şimşek: Ama Şah Veliyyullah'ın metodu Hindistan'da uygulanmıştır öyle mi muhterem hocam?**

**Ekinci:** Evet, Pakistan, Hindistan, Keşmir, Bangladeş vs. bütün kıtada uygulanmıştır. Zannediyorum bu menhecin bize ulaşmamasının nedeni de coğrafi olarak bizimle Hindistan arasında İran'ın var olmasıdır. İran burada hayra engel olmuştur. Çünkü onların Kur'ân ve hadise ehliyetleri hiç yoktur. Bundan dolayı onlar akliyâta ve felsefeye ehemmiyet vermişler ve coğrafi etkileşimin, kültürel ve eğitimle ilgili şeylerin yansıması sonucu, Hindistan'daki uygulama bize intikal etmemiştir. Takdir edersiniz ki, o zaman ulaşım imkânları yaygın değildi, bu yüzden Şah Veliyyullah'ın metodu bizim bölgemize ulaşmamıştır.

**Şimşek: Belki de hocam, bu taraftakiler de Şia ve İran'la mücadele edebilmek için aklî ilimlere daha fazla önem verdiler.**

**Ekinci:** Olabilir tabii, ama alâ külli hâl aramızda bir engel vardır ve kanaatime göre Şah Veliyyullah'ın metodunun bize ulaşmama nedeni budur. Tabii günümüze yaklaştıkça hadis ilmine ve Kitap ilmine ihtiyaç arttı. Çünkü eskiden insanlar -bhusus İslâm âleminin halkı- mukallitti. Yani bir hoca bir şey dediği zaman hemen kabul ediyorlardı. Özellikle de kitap dediği zaman mesele bitiyordu. Ama yüz, yüz elli sene önceden beridir ki, insanlar aklaniyete/rasyoniliteye kaydı. Her şeyi yadırgamaya, soruşturmaya, illetini ve sebebini

istemeye başladı. Bundan dolayı âlimin de asra uygun, asrın ihtiyaç ve problemlerine cevap verecek şekilde yetişmesi lâzımdır. Artık insana Kitap'tan, Sünnet'ten uzak sadece aklı ilimlerle uğraşmak kâfi gelmiyor, ihtiyacı temin etmiyor. *İslâm'da da asra uygun, asrın ihtiyaçlarına cevap verebilecek âlimlerin bulunması, yetiştirilmesi veya yetişmesi Müslümanlar üzerine farz-ı kifâyedir.* Büyük âlimler bunu düşünmüşler. Âlim de medresede yetiştiği için yüz sene önceki bu eski yöntemin asra tam cevap veremediğini büyük âlimler, zeki insanlar tespit etmişler. Yenilemeye başlamışlar. Mesela Hindistan'da Şibli Numânî, Süleyman en-Nedvî vs. bunlar ve arkadaşları bu yönde tecdide başlamışlardır. Bizim Osmanlı'da Islâh-ı medâris hareketi başlamıştır. Niçin? Çünkü bu ihtiyacı görmüşler; zira bu zarurî bir ihtiyaçtır. Mesela bu Islâh-ı medâris en çok Konya'da oluşmuştur. Bir de bizim doğuda Bediüzzaman bunun farkında olmuş ve bundan dolayı Medresetü'z-zehrâ'yı teşkil etmeye ihtiyaç duymuş, buna teşebbüs etmiştir. Ne var ki, birinci dünya savaşının patlak vermesi, cumhuriyetin ilanı ve sonrasındaki yasaklar bu medresenin kurulmasına engel teşkil etmiştir. Bundan dolayı da bu tecdîd Türkiye'de gerçekleşemedi. İşte, bu gibi sebeplerle Islâh-ı medâris ve Bediüzzaman'ın Medresetü'z-zehrâ'sının önü kesilince Türkiye'de tedrisât bakımından medreseler ve eğitim kurumlarını ıslah etme meselesi sekteye uğradı. Ama bizim doğuda medreseler devam etti. Fakat çok ağır şartlar altında sürdürülebildi. Bu yüzden âlimler, mevcudu koruma derdine düştüler, başka bir şey düşünme imkân ve fırsatları olmadı; teslim edelim ki o dönem için mevcudu muhafaza etmek en büyük kahramanlık ve fedakârlıktı. Netice de onlar mevcut olanı muhafaza edip bize kadar devam etmesini sağladılar.

Hem malumunuzdur ki, Bediüzzaman'ın icmâlî bir metot niteliğinde meşhur bir sözü vardır. O bu konuda şöyle der: *"Fünûn-i medeniyye aklın ziyasıdır. Ulûm-i diniyye ise kalbin nurudur. İçtimasıyla hakikat tecelli eder. Sadece ulûm-i şer'î olursa taassup meydana getirir, sadece fünûn-i medeniyye ise ilhâd ve şüpheler meydana getirir."* Bu büyük bir tespittir ve büyük bir metottur. Ama tabii o, bu metodu tafsili olarak ortaya koyamadı; çünkü ideal saydığı medreseyi kuramadı. Düşüncesi teoride kaldı, onu tatbik edemedi. Hâsılı, İslâm âleminin büyükleri yüz küsur sene önceden bu ıslah ve tecdîdin önemini farkındaydılar. Fakat ıslah ve tecdîd girişimleri bazı ülkelerde gerçekleşiyse de bizim Türkiye'de gerçekleşmedi.

Bizim düşüncemize gelince, daha medreseden mezun olur olmaz Cenâb-ı Hak aklımıza böyle bir ihtiyacın olduğunu verdi. Yani bizim çabamızla değil. O zamandan itibaren de değiştirmeye ve yenilemeye başladık.

**Şimşek:** Bir de muhterem hocam, sizler bu müfredatı tatbik edince eksikleri gördünüz.

**Ekinci:** Tabii, ihtiyaçları fark ediyoruz. İsterseniz size bizzat yaşadığım bir anekdot aktarayım: Birkaç yıl evvel Suudi Arabistan'dan arkadaşlar beni davet etti, davete icabet ettim ve orada bir hafta kaldım. İhsa kentinde dersler verdim. Oradaki arkadaşlar bana, buradaki hocalar sizin okuttuğunuz müfredatı merak ediyorlar, bu konu hakkında onlara bir konuşma yapabilir misiniz, diye ricada bulundular. Tamam, dedim. Bir akşam bir hurma bahçesindeki piknik alanında büyük bir çadır kurup yüz küsur hocayı davet ettiler. Benden okuttuğumuz kitapları tek tek anlatmamı istediler. Ben de baştan anlattım, tek tek, kitap kitap. Her kitabı, müellifiyle ve sahip olduğu özelliklerle tanıttım. Tabii müfredatımızın büyük bir bölümünü nahiv ilmi oluşturmakta. Bu da dikkatlerini çekti. Onlar, bu kadar nahiv okumuyor. Buna fazla ehemmiyet vermiyorlar. Konuşmamı bitirdikten sonra Şeyh Abdullah Felah isminde şakacı bir arkadaş, yanıma gelip şöyle dedi: “Ya Seyyidî, senede kaç tane Sibeveyh mezun ediyorsunuz?”

Tabii bu dikkat çeken bir durumdur. Nahiv ilmi elbette ki çok önemli bir ilimdir. Ağırlık vermemiz de lazımdır. Özellikle de acemler içindir. Fakat Araplar için o kadar fazla ihtiyaç değildir. Bizim metodumuzda fazla nahiv kitabı vardır. Örneğin doğu medrese müfredatında “*Şerhu'l- Müğni*”, “*Hallu'l Me'akid*” gibi kitaplar vardır. Ben, tedrisâta başladığımdan itibaren ders yapmak şöyle dursun bu kitapların varlığını medresemde yasakladım. Bu kitaplar ancak onları yasakladığımızdan haberdar olmayan talebeler aracılığıyla medreseye girebiliyor, bir bakıma kaçak olarak yani. Tedrisata başladığımız 40 ya da 45 seneden beri bu kitapların varlığını yasakladım. Çünkü düşük kitaplar bunlar. İbn Hişâm'ın kitapları varken, hem üslûp hem de muhteva açısından çok daha nitelikli kitaplar varken niye bu yanlış kitaplarla boşuna vakit harcayalım. Ama ne yazık ki bu tür kitaplar hâlâ okunuyor.

### **Şimşek: Ama diğer medreselerde hâlâ okunuyor değil mi?**

**Ekinci:** Tabii, bizden etkilenen veya bizim talebelerimizin ders verdiği medreselerin haricindeki medreselerde okutuluyor hâlâ. Bunun dışında meselâ müfredatta mantık ilmine gereğinden çok fazla yer veriliyor; oysa talebeye mantık ilminden bir metin ve muhtasar bir şerh yeter ve mantığa olan ihtiyacı tamamen karşılar. Bunun yanı sıra tümünden ihmal edilip okutulmayan ya da çok az ve zayıf okutulan önemli ilimler var. Öyle ki, bazı medrese müfredatları asrın ihtiyacına cevap verecek durumda değildir. Biz bunları değiştirmeye gayret ediyoruz. Bazı kitapları kaldırıyor, yerine ondan daha iyi bir kitap ve ihmal edilen, fakat hayatî önemi haiz ilimleri koyuyoruz. İşin başından bunları değiştirmeye gayret ettik. Hâlâ da gayret ediyoruz. Dediğim gibi bu konuda değiştirmemiz, tecdîdimiz oldu. Fakat henüz istediğimiz düzeydedir, mükemmeldir diyemiyoruz.

**Şimşek:** Hadise gelecek olursak Hocam, hadis ilimleri medreselerde hemen hemen yok denecek kadar azdı veya hiç yoktu demiştiniz. Burada yeni müfredatınızda hadis açısından bir ıslahat yaptınız mı? Varsa okuttuğunuz kitapları da söyler misiniz Hocam?

**Ekinci:** Elbette ki, başta hadis usûlü olmak üzere üç kitap okutuyoruz. Bunlar sırasıyla: *Beykûniyye'nin metni*, sonra *şerhlerinden birini*, ardından İmam Nevevî'nin *Takrîb*'ini *Tedrîb*'in bir kısmıyla birlikte okutuyoruz. En sonda *Nüzhetü'n-nazar*'ı okutuyoruz.

**Şimşek:** *Nüzhetü'n-nazar*'ı kendi yaptığınız şerhinizle okutuyorsunuz, bu Hadis usûlü dersinde en son kitap değil mi Hocam?

**Ekinci:** Evet, genelde haşiye ile birlikte okutuyoruz. Şu anda da bu kitaptan iki dersimiz var. Hadis metinlerinde ise başta talebelere İmam Nevevî'nin "*Erbâîn*"ini okutuyoruz. *Ehadisu'l-kısâr* var, onu okutuyoruz. *Riyâzu's-sâlihîn*'i okutuyoruz. En son okuduğumuz *İhkamu'l-ahkâm şerhu 'Umdeti'l-ahkâm*. Makdisî kitabı üzerine İbn Dakîk'in şerhi. Çok ünlü, çok ilmî bir kitaptır. Ben âcizane tenkitçi bir insanım. Her kitabı beğenmiyorum. Birçok kitabın üzerine tenkidimiz var. Ama *İhkamu'l-ahkâm* kadar ilmî açıdan derin ve insaflı bir kitap görmedim. Acayip, çok zor bir kitaptır, kapalı bir kitaptır. Onu baştan sona kadar okutuyoruz ama bazen yarıya kadar okuttuğumuz oluyor. Üzerine haşiyelerimiz, muğlak yerleri üzerine izahlarımız vardır. Şimdi Mısır'da bizim haşiyelerimizle birlikte basılıyor. Onu okutuyoruz. Bir ara *Sahîh-i Müslim'e* başladık. Ama şimdi Müslim ile Buhârî'nin cem'i olan *el-Vâfi* adlı kitabı okutuyoruz. Burada her talebe mutlaka *Sahîhayn* (Buhari ve Müslim) kitaplarını görmüş olacak. En azından *Sahîhayn*'dan haberdar olacaktır. Bunu da takrir ettik. Şimdilik hadisten bu kadar.

**Şimşek:** Tabii bunlar aşamalı olarak okunuyor değil mi Hocam? *Erbâîn*'den başlıyor *İhkâm'a* geliyor *İhkâm*'la birlikte *Vâfi*'yi okuyor.

**Ekinci:** Erbaîn daha küçük iken okutuluyor, ezberletiliyor. *İhkâm* ise yüksek seviyede. Beş altı seneden sonra *İhkâm'a* geçiliyor. Medresenin metodunda oturttuğumuz bir kitaptır. Medrese talebesi *Sahîhayn* kitaplarını görmesi lazımdır.

**Şimşek:** Önceki dönemlerde medreselerde hiç yok iken, hem hadis usûlü okuyor, hem de bizatihi hadis metinlerine ilk zamandan basit metinlerden başlıyor, daha sonra ahkâm konularına kadar okuyor. Çok güzel bir hadis eğitimi. Peki muhterem Hocam! Şimdi hadis ile ilgili özel alan konularına geçmek istiyorum. Hadis ve sünnetin İslâm dinindeki konumu nedir? Bu konudaki fikirleriniz nelerdir? Sizden dinlemek isteriz.

**Ekinci:** Tabii aslında bu soru, normal İslâmî şartlarda abes bir sorudur.

## Şimşek: Ama çağımız bu soruyu sormayı gerekli kılıyor Hocam!

**Ekinci:** Bu, normal şartlarda abes bir sorudur. Çünkü bu, zaruriyât-ı diniyye'den bir şeydir. Âlimi, cahili herkes sünnetin yeri ve değerinin İslâm'da ne kadar büyük olduğunu tafsilen bilmese de, icmâlen bilir. Yine herkes bilir ki, Hz. Muhammed (sav) bir peygamberdir, son peygamberdir. Bir Kur'ân gelmiştir, onun üzerine inmiştir, bir de onun hadisleri vardır. Hadislerinin bağlayıcı olduğunun da zaruriyât-ı diniyye'den olduğunu herkes bilir. Hangi Müslümana sorarsanız, hadis böyle diyorsa tamamdır der. Peygamber demişse tamam başımın üzerine der. Bu normal şartlarda abes bir sorudur; ama maalesef bazı sözde ilmî çevreler, gayri müslimlerden etkilenecek, müsteşriklerden etkilenecek, İslâm'ın asıl kaynaklarını önemsemediğinden, okumadığından, okuyamadığından, İslâm'ın büyük âlimlerinin kitaplarını okuyamadıklarından ve sadece müsteşriklerin kitaplarını okuduklarından bu konuda bazı şeyler söylüyorlar. Hâlbuki onlara talebelik, onların taklitçiliğini yapıyorlar, bunun da ötesine geçemiyorlar, öne sürdükleri düşünceler kendi özgün düşünceleri bile değil. Kaldı ki müsteşriklerden sadece bu konuda değil, başka birçok konuda da etkileniyorlar. Öylesine sahte bir hava estiriyorlar ki, sanki ilim sadece oryantalistlerdedir. Avrupa'da İslâm ilmi düşmanın elindedir. İslâm alemindeki bu türdilerin estirdikleri bu sahte havaya kapılırsanız, zannedersiniz ki, oryantalistler İslâm'ı öğrenmiş, ama İslâm âlimleri İslâm'ı öğrenmemişlerdir. Haşa! Akledemiyorlar, insan bir şeyi düşmanından öğrenirse ne kadar sağlıklı öğrenebilir? Sadece bu mantığı yürütmek bile durumun anlaşılması için kâfidir. Ne yazık ki, estirilen bu sahte hava birçok etkenden dolayı bir etki alanı yakaladı ve artık günümüzde insanlar bu türden abes sorular sorma gereksinimi duyuyorlar. Yoksa aslında bu sorunun cevabı olarak bu kadarı, ilmî olarak da akli olarak da yeterlidir.

Peygamberimiz (sav): “Bir zaman gelecek, karnı tok, sırtı pek, koltuğuna gerilmiş birileri ‘Kur'ân bize yeter’ diyecekler; dikkat ediniz, bana kitap ve onunla birlikte bir misli daha verildi.” diye buyurmuştur. Hadisin son kısmının Arapça aslı şöyledir: “ألا وإني أوتيت الكتاب ومثله معه”. Dikkat buyurun, “Kur'ân'ın misli” diyor. Bu hadisin anlamını derinlemesine bir analize tabi tuttuğunuzda vardığınız netice, Peygamber Efendimiz'in (sav) hadisi, Kur'ân'a genel anlamda eşdeğer gördüğüdür. Bu konuda meselenin can alıcı noktalarından biri de bizzat hadislerde sünnetin teşriide müstakil olduğu görüşünü desteklemek üzere Kur'ân'da olmayan, sadece sünnetle sabit olan örnekler verilmesidir. Az çok ilimle ilgili olan herkesin malumu olduğu üzere Kur'ân-ı Kerim sarâhaten İslâm'ın tüm ahkâmını şamil değildir. Evet, Kur'ân akideye müteallik meseleleri tamamen tafsil etmiştir. Hem de akli delilleri ile birlikte tafsil etmiştir. Ahlakın temellerini de ayrıntısı ile zikretmiştir; çünkü bunlar hem çok detaylı değil, hem de tüm Peygamberlerin getirdiği şeriatlerde aynı



olan, farklılık arz etmeyen hususlardır. Akait ve ahlak ilkeleri, tarih boyunca tüm hanîf dinlerin asıllarını oluşturan ve tabiatı gereği zamana göre bir değişime konu olma lüzumunun bulunmadığı ilkelerdir. Ama fikhî hükümlerde durum farklıdır; zira bu hükümlerde hem çok teferruat var ve hem de bu hükümlerin bir bölümü zaman ve zemine göre değişiklik arz etme zorunluluğu var. Bu nedenledir ki, Cenab-ı Hakk, Kur’ân’ı Kerîm’de fikhî meselelerin temel hükümlerini beyan etmiştir. Ahkâmla ilgili meselelerden teferruatlı bir şekilde beyan edilen sadece mirastır. Kur’ân-ı Kerîm’de “miras” konusunda verilen detaylar gibi teferruatıyla açıklanan başka bir ahkâm meselesi yoktur. Varsayalım ki, Kur’ân bütün hükümleri bütün teferruatıyla zikretti, karşımıza nasıl bir tablo çıkardı? İlk emri “oku” olan yüz ciltlik bir ansiklopedi. Kaldı ki, ahkâm meselelerinin çoğu, içtihâdî meselelerdir. Yenilenmeye kabildir; öyle ki aynı müçtehit âlimin daha hayattayken fikhî görüşlerinin değiştiğini biliyoruz. Meselâ İmam Şafî’ın bazı kavilleri “kadîm” ve “cedîd” diye ikiye ayrılır; yani aynı mesele hakkında önce verdiği hükmü sonradan değiştirdiği olmuştur. İmameyn (İmam Muhammed ve İmam Ebû Yusuf), İmam Ebu Hanife’ye ne kadar muhalefet etmiştir? Görüşlerinin takriben yüzde altmışına muhalefet etmişler, dersek abartmış olmayız. Tabii bu muhalefetlerin çoğu, içtihâd ile ilgili, yani zaman ve mekana ilişkin meselelerde idi.

Hâsılı, eğer Cenâb-ı Hak fikhin teferruâtına ait hükümler koysaydı, o zaman İslâm zamanlara sirayet edemeyecek, evrensel bir nitelik kazanamayacaktı; her asra cevap verme salahiyetini haiz olamayacaktı. Hatta meselâ birçok Şafî’ âlim, İmam Şafî’ye bazı meselelerde muhalefet edip ardından da bu meselelerde : “لو كان الشافعي حيا لأفتى به” (**Şafî’ bu asırda yaşasaydı bu şekilde fetva verirdi**) diye eklemeye bulunuyorlar.

Bütün bu sebeplerden dolayı Kur’ân-ı Kerîm ahkâm konusunda temel hükümleri beyan etmiş; geri kalanı ise sünnete bırakmıştır. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’in kendisi bu durumu şöyle ifade etmiştir: [ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ ] {الأعراف: ١٥٧}, { آل عمران: ٣١ }, { النساء: ٥٩ } Bu son ayet-i kerîmede dikkat ederseniz, “ve ulû’l-emr” denildi, “وأطيعوا أولي الأمر” denilmedi yani “itaat edin” manasındaki emir tekrarlanmadı; çünkü ulû’l-emre Kur’ân ve sünnetin dışında müstakil ve mutlak bir itaat yoktur; ancak Allah ve Resûlü’nün koyduğu hükümlere muhalif olmayan durumlarda olanlara itaat vardır. Ama mezkûr ayet, Peygamber’e özel olarak “itaat edin” emrini koymuştur; çünkü Peygamber’in özel bir tahlil

ve tahrîm yetkisi vardır. Şunu da hemen belirtmeliyiz ki, asıl şari' Allah'tır, zira sünnet de vahiy yoluyla geliyor ve Kur'ân'da olmayan hükümleri beyan ediyor.

Sünnetin beyanı kavramının anlam alanına -gerek sünnet-i müeyyide olsun, gerek sünnet-i şâriha olsun ve gerekse sünneti müstakil bi't-teşri olsun-sünnetin bütün kısımları girer. Binaenaleyh Kur'ân'a inanan insan mecburen sünnetin teşri kaynağı olduğuna iman edecektir. İnanmasa Kitap'a iman etmiyor demektir. Bu iki kaynağı birbirinden ayırma imkânı yoktur. Çünkü bizzat Kur'ân'ın kendisi sünnetin beyan edici dolayısıyla bağlayıcı olduğunu ifade etmiş ve böylece birçok hükmü ona bırakmıştır.

Bir de mantikî bir tahlil yapalım, diyelim ki teşri kaynağı yalnızca Kur'ân'dır, bu durumda Kur'ân'ın akâidi ve ahlakı beyan ettiğini ve fakat amelleri beyan etmediğini görürüz. O halde Kur'ân niçin inmiştir? Sırf akîdeyi ve ahlakı beyan etmek içinse, bunları zaten eski peygamberler de beyan etmişler ve daha önce de belirttiğimiz gibi akâid ve ahlak hak dinlerde farklılık arz etmez. Malumunuz olduğu üzere ahkâm, Resullerin dönemine göre değişir, değişmeyen az bir kısım var ise de onlar bize sahîh olarak ulaşamamış ve tahrife uğramıştır. Kurduğumuz bu mantığın neticesi, Kur'ân'ın kendisiyle amel edilme imkânı olmayan bir kitap, İslâm'ın ise muamelâtla ilgisi bulunmayan bir din hâline geldiğidir. Uygulanmayacaksa Cenab-ı Hak bu dini niçin indirdi o zaman? Hâşâ! Allah'ın dini bu mertebelerde olacak hâşâ!

Şu da var ki, Kur'ân'ı Kerîm'de Müslümanın münakaşa ettiği her meselede Peygamber'e müracaat etmesi gerektiğini ve verdiği hükmü büyük bir teslimiyet ve hoşnutlukla kabul etmeleri lüzumunu belirten ayetler vardır. Yüce Allah buyurur ki: [النساء: ٥٩] {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ} [النساء: ٦٥] {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا} Son ayette geçen فيما شجر sözündeki ما usûl ilmince elfâz-ı umûmdandır, genellik ifade eder, yani nizâa düştüğünüz her meselede ona başvurun anlamındadır. İslâmî hükümler sadece Kur'ân'da mevcut bulunanlar ise, bu demek oluyor ki birçok " ما شجر " yani ihtilafî konunun hükmü yoktur. O zaman nasıl Müslüman olacağız ki? Peygamber nasıl hüküm verecek ki?

Netice-i kelim, Kur'ân'la amel etmemiz için sünnetle amel etmeye mecburuz. Yoksa Kur'ân'la amel etme imkânımız olamaz. Kur'ân'ın inmesi -hâşâ!- abes gibi bir şey olur. Sünnetin hücciyet değeri konusunda kısaca bunları söyleyebiliriz.

**Şimşek:** Hadisin diğer İslâm ilimleriyle münasebeti konusunda neler söylemek istersiniz? Tefsir ile Hadis, Fıkıh ile Hadis, Akâid ile Hadis, veya diğer İslâmî ilimlerle ilişkisi nedir? Bir diğer ifadeyle bir tefsir hocası, bir akâid hocası, hadislerle ne kadar iştiğal etmeli? Onun için hadis ve sünnetin önemi ve değeri nedir, bu konu ile ilgili neler söylemek istersiniz?

**Ekinci:** Bu sorunuz, önceki sorunuza bina edilir. Sünnet İslâm'da ikinci kaynaktır. Hatta şunu da ilave edelim, Kitap ve sünnetten hangisinin hangisine daha fazla ihtiyacı vardır? Kitap'ın sünnete olan ihtiyacı kadar sünnetin Kitap'a ihtiyacı yoktur. Çünkü sünnette her şey teferruatıyla beyan edilmiştir. Kur'an'da ise beyan edilmemiştir. "الكتاب أحوج إلى السنة منها إلى الكتاب". Bundan dolayı "السنة قاضية على الكتاب" denilmiştir. Kimi âlimler bu tabirleri "ifade" açısından ağır bularak kullanmaktan kaçınmışsa da mana olarak herkes sahîh kabul etmiştir. Ama cumhûr-u ulemâ bu tabiri kullanmaktan çekinmemiştir.

Durum böyle olunca, sünnete İslâmî ilimlerde ne kadar ihtiyaç olduğu çok aşîkârdır. Bir İslâm âlimi için sünnetsiz bir İslâm mümkün olmadığı gibi, İslâmî ilimlerde bir şeyi öğrenmesi, bir seviyeye gelmesi de mümkün değildir. Tefsiri tamamen öğrenmesi mümkün değildir. 'Tamamen' diyoruz; çünkü Kur'an Arapça nazil olmuştur ve tefsire ilişkin çok hadis vardır; mesela hadis kitaplarında özel olarak uzun uzadıya "kitabu't-tefsir" diye bölümler vardır. Kur'an Arapça olduğundan dolayı ağırlık Arapça bilmeye, bu dili tüm incelikleriyle hazmetmeye bağlıdır. Birinci derece budur. Hadis ise ikinci mertebeye gelir. Hadisin sahîh tefsirde büyük rolü vardır. Başka ilimler ise mesela fıkıhın delilleri takriben yüzde doksan dokuz oranında hadistendir. Elbette ki ahkâm ayetleri vardır, kıyas vardır, icmâ vardır. İcmâ diyoruz ama icmâa da dayanak lazımdır. Dayanağı da çoğunlukla sünnettir. Dayanağı bilinmezse o ayrı, ancak dayanağı olması lazım. Dayanağı olmazsa icmâ keyfi olur. O zaman laiklik olur. Laiklik budur zaten. Alâ külli hâl fıkıh ilminin tamamen dayanağı, en büyük kaynağı hadistir. Asıldır demiyoruz, çünkü her şeyin aslı Kur'an'dır. En büyük delili teşkil eden hadistir. Bundan dolayı zaten sünnetsiz fıkıh olamaz; zira sünnetsiz bir ictihâd imkânı olamaz. Müctehidlerin en önemli şartlarından biri sünneti bilmektir. Sünneti bilmeyenin ictihâdî geçerli değildir; çünkü o müctehid değildir. Eğer sünnetsiz ictihâd iddia ederse az önce de söylediğimiz gibi bu İslâm değil, laiklik olur. Tabii bahusus müdellel fıkıh kitaplarına, mukayeseli fıkıh eserlerine –buna klâsik kaynaklarda *hilâf-ı âli* denilir, yani mezhepler arasındaki ihtilaf, *hilâf-ı nâzil* ise mezhebin kendi içindeki ihtilafı ifade eder- işte bu eserlere baktığımızda delillerin yüzde doksanının hadis olduğunu müşahede ederiz. İctihâdların çoğu hadis temelinde yapılmıştır. Hadissiz ne ictihâd mümkündür, ne de hüküm çıkarmak. Çünkü Kur'an vardır; ama hadis onu açıklamıştır, beyan etmiştir, şerh etmiştir; her şeyini beyan etmiştir. Kur'an'ın, demin de söylediğimiz gibi, sünnete ihtiyacı şiddetlidir. Nitekim Kur'an'ın bizzat kendisi bu durumu beyan etmiştir: لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ... İnsanlara beyan etmen için...

Ahlakla ilgili olan ilkeler zaten açıktır. Ama önemli bir mesele vardır, akâid meselesi. Kelamcılar arasında meşhur biz söz vardır: "Haber-i âhâd akâidede

hüccet değildir.” Âhâd da -tabii biliyorsunuz- mütevâtir olmayan hadislerdir. Âhâd, tek senedle gelen değildir. O, garîbdir.

Bu arada tekrar sünnetin hüccet değeri ile ilgili bir şey söylemek istiyorum. Sünnetin üçüncü kısmının müstakil bi't-teşrî (başlı başına hüküm koyan sünnet) olduğunu söyledik. Sünnet-i müstakil bi't-teşrî olmadan İslâm'ın kendisi sabit olamaz. Kur'ân'ın kendisi de sabit olamaz. Şöyle ki, Hz. Muhammed (sav) geldi, mucizeler gösterdi. Ama “ben peygamberim” demese idi, nübüvveti sabit olur muydu? Olmazdı. “Ben nebîyim” demesi nedir? Sünnet değil midir? Sünnettir. Sünnet-i müstakil bi't-teşrî'dir. Dini getirdiğinde nübüvveti iddia etti. Nübüvveti iddia etmesi sözlüdür ve kendi sözüdür. Cenabı Hak'ın sözü değildir, Kur'ân değildir. Kur'ân'da sonradan ayet inmiştir, [ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَهُ ] {التَّيِّبِينَ} {الأحزاب: ٤٠} diye. Peygamberlerin sonuncusu olması Kur'ân'da sonradan indirilmiştir. “Ben peygamberim” sözüyle nübüvveti sabit oluyor. İslâm'ın temeli sünnet-i müstakil bi't-teşrî üzerine kurulmuştur. Kur'ân'ın hak olduğu da bu sözün üzerine temellenmiştir. Kur'ân'ın Allah'ın kelamı olduğunu söylemesi onun sözüdür; eğer bunu söylemeseydi Kur'ân sabit olur muydu? Bu da nedir? Sünnet-i müstakil bi't-teşrî'dir. Sünnet-i müstakil bi't-teşrî yoktur dersek İslâm sabit olmaz, nübüvvet sabit olmaz, Kur'ân sabit olmaz, hiç bir şey sabit olmaz. Sünnet-i müstakil bi't-teşrî öylesine hayâtî bir öneme sahiptir ki, nübüvvetin sübûtu, İslâm'ın hak din oluşu, Kur'ân'ın Allah kelamı olduğunun ispatı, tüm bunlar onunla sabit olmuştur. Bu birinci husustur.

İkincisi ise, sünnet, sünnet-i mütevâtir ve sünnet-i âhâd diye iki kısma ayrılır. Zaten sünnet-i âhâd bellidir. Mütevâtirin de iki kısmı vardır:

Birincisi tevâtürü'l-esânîd ile gelendir. Genelde ilmi istilahlarda “mütevâtir” denildiğinde bu kısım kastedilir. Tevâtürü'l-esânîdin mütevâtir olduğunu herkes bilemez, ancak büyük muhaddisler bilir. Bizler ise “filan hadis mütevâtirdir” dediğimizde, bunu taklit ederek söylüyoruz; zira biz yirmi, otuz, elli senedi, o senedlerin ricâlini araştırıp da hüküm vermiş değiliz. Bunun tespiti ancak büyük muhaddislere mahsus bir şeydir. Kişinin, kesin bilmesi gerekir. Biz ise taklit yoluyla biliyoruz. Hatta her muhaddis de bunu yapamaz, nitekim bazı muhaddisler sünnet-i mütevâtirin varlığını inkâr etmişler. Niçin? Çünkü İbn Hacer el-Askalânî'nin dediği gibi “ ذلك نشأ من قلة اطلاعهم على كثرة الأسانيد ومعرفة الرجال ” Bazı büyük muhaddisler de senedlere ve ricâl bilgilerine yeterince vâkıf olamamışlar. Yani bu tevâtürü'l-esânîd meselesi avamın veya sıradan bir âlimin bileceği bir şey değildir. Bundan dolayı bizim kanaatimiz şudur ki, tevâtürü'l-esânîdle sabit olan hadislerin muktezalarını inkar etmek küfür değil, bid'attir. Çünkü bizde tevâtür sabit değildir, biz mukallidiz. Evvelki İslâm âlimleri tekfir meselesinde çok titiz davranmışlar, tekfir etmemeye çalışmışlar. Bu meselede de selevin bu tutumunu benimsemeyi doğru buluyoruz, örneğin “filan hadis mütevâtirdir inkârı küfürdür” deniliyor. Tamam, inkârı küfürdür;

fakat şu şartla: eğer inkâr eden hadisin tevâtür olduğunu ispatladığı halde inkâr ediyorsa küfürdür, yani: “بعد ثبوت التواتر عند المنكر لمن ثبت عنده التواتر”. Günümüz de inkâr edenler azımsanmayacak sayıda ise de biz tekfir etmiyoruz, bid’at diyoruz ve onları sika kabul etmiyoruz.

Mütevâtirin ikinci kısmı ise “*tevâtüru’t-tabakât*” yoluyla gelmiştir. Yani Kur’ân-ı Kerim’in bize ulaşma şekliyle gelen tevâtürdür. Bu rivâyet şekli tartışmaya açık değildir. Kur’ân’ın hücciyetini hiç kimse tartışmıyor, çünkü bize *tevâtüru’t-tabakât* yoluyla ulaşmıştır. Kaynaklarda ki ifadesi: “رواه جمع كثير يعني عامة” şeklindedir. Bu nedenle bu tevâtürün müstakil bir senedi yok; çünkü zaten herkesin zihninde vardır; bundan dolayı kesin oluyor, kat’îleşiyor. Nasıl ki Kur’ân-ı Kerim bu yolla bize ulaşmışsa, zaruriyât-ı diniyenin tümü bu yolla bize ulaşmıştır. Kitapla ya da sünnetle tafsilatlı müstakil deliller ayrıdır, bu delil (*tevâtüru’t-tabakât*) ise kitaptan daha kuvvetlidir, sünnetten daha kuvvetlidir, sünnet-i mütevâtirden de daha kuvvetlidir. Çünkü Kur’ân-ı Kerim’in kendisi bu yolla sabit olmuştur. Bu aynı Kur’ân-ı Kerim’in sabit olduğu yoldan İslâmî zaruriyyâtı ve bir çok ahkâmı –ki sünnet-i amelî de derler veya *tevâtüru’t-tabakât* veya tevâtüru’l-‘âmme “نقل العامة عن العامة” denilir- bu yolla sabit olmuştur. Bundan dolayı bu yolla sabit olan şeylerin inkârı küfürdür, diyoruz. Tevâtüru’l-esânîd yoluyla gelen rivayetlerin inkârı küfürdür demiyoruz; ama *tevâtüru’t-tabakât* yoluyla “نقل العامة عن العامة” yoluyla sabit olan hükümlerin inkârı küfürdür diyoruz. Nasıl Kur’ân-ı Kerim’in inkârı küfürdür; bunun hükmü de aynıdır; zira bu aynı Kur’ân-ı Kerim’in sabit olduğu yoldan sabit olmuştur. Çünkü bu durumun dinden olduğunu kesin/ilm-i kat’î ile biliyoruz.

İslâm âlimleri tekfir konusunda önemli bir kural koymuşlar. İnsan ne zaman kâfir olur? el-cevap: الدين بالضرورة وكان معلوما من الدين بالضرورة. Bizim münkirler hakkındaki görüşümüz de dayanağını bu kaideden alıyor. Mücmeun aleyh olup الدين بالضرورة dinden olduğu zarureten bilinenleri inkâr etmek küfürdür. Bazı insanlar çıkıp “namaz Kur’ân-ı Kerim’de beş vakit değildir” diyorlar. Tamam, açıkça yoktur ama Kur’ân-ı Kerim’in bize sabit olduğu aynı yoldan, namazın da beş vakit olduğu sabit olmuştur. Siz bunu inkâr ederseniz o zaman Kur’ân-ı Kerim’i de inkâr etmiş olursunuz; çünkü ikisi de aynı yoldan sabit olmuştur. Bunun benzeri çok yanlış görüşler vardır; bunlar küfre götüren görüşlerdir. Kimisi de kalkıp “الحج أشهر معلومات” öyleyse hacc herhangi üç ayda olsun, serbest olsun diyor; bu da aynı meseledir, küfre götüren bir görüştür. Bunun çok örnekleri vardır. Hatta meselâ misvakın sünnet olduğu buna dahildir; ama teferruatı ayrı bir konudur, asıl sünnet olduğu bu kısımdandır. Yani bazı sünnetler, İslâm’ın temel hükmü olmayan bazı hususlar da bu kısımdandır. İslâm’ın temelini teşkil etmemesiyle beraber الدين بالضرورة olduğundan

dolayı الكافة عن الكافة نقل olduğundan dolayı inkârı küfrü gerektirir. Bu iki, bunu açıklamak istedik.

**Şimşek: Muhterem Hocam, tekrar yukarıdaki konumuza gelirse, haber-i âhâd konusunda kalmıştık. Haber-i âhâd'ın özellikle itikâdî konulardaki değeri konusundan da bahseder misiniz?**

**Ekinci:** Haberi üç kısma ayırdık, birincisi âhâd yani tevâtür yoluyla gelmeyen rivâyetlerdir. Nedir? Yani, bir senedi, iki senedi, üç senedi, beş senedi var ve fakat tevâtür derecesine ulaşamıyor; tevâtüre ulaşmadıkça âhâddır. Tevâtürü de iki kısma ayırdık. *Tevâtüru'l-esânîd* ve *tevâtüru't-tabakât*. Kesinliği ifade eden *tevâtüru't-tabakât*tür. *Tevâtüru'l-esânîd* ancak mütevâtir olduğu kendisine sabit olan kimse için “kesinlik/ ilm-i kat’î” ifade eder. Yani لمن ثبت عنده التواتر. O da az ve nadirdir.

Şimdi ahbâr-ı âhâda gelince, akîdede ahbâr-ı âhâdın değeri konusunda az önce söylediğimiz şeyi tekrar söylemek istiyoruz ki akîdenin temellerini Cenâb-ı Hak Kur’ân-ı Kerîm’de tekrarlayarak ve akli delillerle birlikte açıklamıştır ve bu konuda neredeyse sünnete bir ihtiyaç bırakmamıştır. Temel olduğundan dolayı da teferruatı fazla yoktur. Asıl olduğundan dolayı onun açıklamasını Cenâb-ı Hak tekeffül etmiştir. Bir de önemli bir konuya dikkat çekmek istiyoruz; “Akîdede hüccet nedir?” el-cevap: Kur’ân, sünnet ve icmâdir. Kıyas akîde de delil değildir. Daha önce de belirttiğimiz gibi “icmâ” da mutlaka bir delile dayanması gerektiğinden delil olabiliyor. Ve zaten icmâ ile sabit olan akîdevî hükümler çok azdır. Bu hükümlerin kahir ekseriyeti Kur’ân’la sabittir; sünnetle sabit olan da azdır. Ama icmâ kadar az değildir. İcmâın inkârı da küfrü gerektirmez. Ama إذا لم يكن معلوما من الدين بالضرورة kaydı burada da geçerlidir; zira bu genel bir şarttır. Zira icmâ sadece âlimlerden bir grup tarafından sübût buluyor, çünkü kimi zaman sübûtu ifade edilen icmâın bazı âlimler tarafından teslim edilmediğini görebiliyoruz. Örneğin ehl-i sünnet icmâ etmişken mutezile muhalefet edebiliyor. Bundan dolayı bu meselede tekfir söz konusu olamaz. Ancak akîdenin ekserisi Kur’ân’la sabit olunca, bu mesele büyük oranda hilafa medar olmaktan çıkıyor. Bir de az önce söylediğimiz gibi akîdenin temelleri tevâtür yoluyla sabittir, العامة عن العامة نقل yolu ile yani. Bu yollarla sabit olan şeylerin inkârı zaten küfürdür.

Gelelim haberi âhâdın akîdede değeri meselesine, kelamcılar arasında meşhur bir söz vardır, “haber-i âhâd akîdede hüccet değildir.” Bu söz çok meşhurdur. Fakat bu sözle ne kastetmişler, işte meselenin can alıcı noktası budur. Yani sünnetin hiçbir değeri yok mudur? Yoksa başka bir anlam mı kastetmişler?

Kelamcılar elbette ki, sünnetin hiç değeri olmadığını kastetmemişler. Nitekim başta da söylediğimiz gibi Cenab-ı Hak Kur’ân-ı Kerîm’de sünnetin delil olduğunu beyan etmiştir. Müstakil bi’t-teşrî sünnetlerin varlığını Kur’ân-ı

Kerîm beyan ediyor; o olmazsa zaten İslâm'ın sübûtu olmaz. İkincisi, mütekellimlerin kitaplarını okuduğumuz zaman görüyoruz ki birçok meselede hadis-i âhâd ile delil getiriyorlar. Üçüncüsü, bhusus sem'îyyât bölümünde hadisler delil olarak kullanılmıştır, sem'îyyât bölümünde zaten delillerin birçoğu sünnettir, haber-i âhâddır. Bir de genel olarak mütekellimlerin tamamına baktığımız zaman onlara göre İslâm'da akîdenin kaynağı nedir? Akîdenin kaynağı Kitap'tır, sünnettir ve icmâdır, diyorlar. Mütekellimler kendi metotlarını beyan ederken bunu açıkça ifade ediyorlar. İmam Eş'arî neredeyse yazdığı bütün kitaplarda akîdesini yazarken bu metodunu beyan ediyor. Bizim kaynağımız Kitap'tır, sünnettir; Rasulullah'dan ne sabit olduysa onu kabul ediyoruz şeklinde bunu açıkça ifade ediyor ve birçok yerde tekrarlıyor. *İbâne*'nin başında ve *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'de ehl-i sünnetin akîdesini beyan ederken vardır bu. Bunu tekrar tekrar birçok yerde zikrediyor. Hem metot olarak beyan ediyor, hem delil olarak kullanıyor. O zaman bu söz, “haber-i âhâdın akîdede hiçbir değeri yoktur” manasında değildir. O halde bu sözle ne murad edilmiştir?

Bu sözle kastedilen anlam tam olarak şudur: *ليست بحجة يجب القطع بها ويكفر مخالفتها*. Yani, “*Âhâd haberler, ilm-i kat'î ifade eden ve muhalifi kafir olan bir delil değildir*”. Mütevâtir gibi katıyyet ifade etmez, bundan dolayı inkarı küfrü gerektirmez. Hiçbir hüccet değeri taşımadığı manasında değildir. Kaldı ki kelam âlimleri, belirttiğimiz gibi, metotlarını beyan ederken bunu ifade ediyorlar, delil getirmede bu yönde yöntem belirliyorlar. Hatta Allâme Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*'de bu söylediğimizi açıkça ifade ediyor ve diyor ki: Bu söz, *âhâd haberlerin hiçbir hüccet değeri olmadığı* manasında değildir. Bilakis bu sözün manası *ليست حجة قطعية يجب الايمان بمقتضاها ويكفر من لم يؤمن بها* şeklindedir. Zira haber-i âhâd zannî bir hüccettir. Yani, *فيجب اعتقاد مقتضاها ويفسق ويبدع من لم يؤمن بها*, “*ifade ettiği manaya inanmak vâcib ve fakat ona inanmayanın küfrünü değil, fîskını ve bid'at ehli olmasını gerektirir.*” Eğer muarızı yoksa ve sabit ise âhâd hadis delil sayılır. Bu sözün manası kesinlikle budur, Allahu a'lem.

Hasıl-ı kelam, *âhâd haberler*, istidlâl değeri bakımından nasıl sünnet içinde mütevâtirden sonra gelip ilm-i zannî ifade ediyorsa, aynen öyle hüciyyeti de zannîdir. Mütevâtir kat'î bilgi ifade ettiğinden dolayı kat'î delildir. Âhâd da zannî bilgi ifade ettiğinden dolayı zannî delildir. Haber-i âhâdın gereğine inanmak şer'an vaciptir. Ancak *ويبدع من لم يؤمن به بل يفسق ويبدع*, yani inkar eden dinden çıkmaz; fasık ya da bid'atçı olur.

**Şimşek:** Muhterem Hocam! Hadis usûlüyle ilgili muasır dönemde, kısmen Mısır'da ve ülkemizde bazı araştırmacılar yeni bir hadis usûlü ilmine ihtiyaç olduğunu söylemektedirler. Meselâ Mısır'dan Muhammed Gazzâlî'nin hadisi anlamada “aklı” çok faal bir şekilde hadis usûlünde işleterek, sırf akla muhalefetin hadisin kabulünde ölçü alınması gerektiğiyle ilgili görüşler var. Ülkemizde de bazı araştırmacılar, klâsik hadis usûlü ye-

## **terli değildir; yeni bir usûl geliştirilmelidir, diyorlar, bu konudaki görüşleriniz nelerdir?**

**Ekinci:** Hemen belirtmek gerekir ki, bu konuda kayda değer düşünceler öne süren âlimlerin bahis konusu ettikleri mütevâtir hadis değil, âhâd hadislerdir. Çünkü mütevâtir sabit olduktan sonra hakkında bir şüphe kalmaz. Mu-haddisler hadisi üç kısma ayırmışlar: sahîh, hasen, zayıf; hatta mütekaddimlere göre sadece sahîh ve zayıf vardır. Tabii bu, onların ıstılahlarında hasen hadis hiç yoktu anlamına gelmez; ama bu ıstılah onların döneminde çok az kullanılmıştır. “Hasen hadis” ıstılahını yaygınlaştıran Tirmizî’dir. Bu üçlü taksimi oturtan ise Hattâbî’dir. Biz konumuzla ilgili sahîh ve zayıfı ele alalım; çünkü o zaman konu daha kısa ve daha anlaşılır olur. Sahîh hadis için hangi şartları koymuşlar? Beş şart koşmuşlardır. Acaba akıl, bu beş şarttan daha fazla bir şartı düşünebilir mi? Nedir bu şartlar? “*Râvîler âdil, zâbit olacak, sened muttasıl olacak, şâz olmayacak, bir de muallle olmayacak.*” Akıl bundan başka, zan yoluyla, nakledilecek haber için neyi şart koşabilir? Bir haberin sahîh olması için belirlenecek en ağır şartlar bunlardır. Başka bir şart düşünülemez; ama mu-haddisler bu konuda daha da titiz davranmış, şâz ve muallle olmama şartlarını açıklarken meseleyi ele almış ve kurallar koymuşlardır. İşte bu kurallardan daha üstün, daha mantıklı kurallar konulamaz.

**Şimşek: Muhterem Hocam! Klâsik hadis usûlü yeterli değil düşüncesini savunan bu grubun en belirgin iddialarından biri, hadis tenkidine yönelik muhaddislerin belirlediği yöntemin yeterli olmadığı, dolayısıyla tenkidin hakkını veremediği ve bu yüzden de hadis tenkidinde yeni bir metoda ihtiyacımız olduğu şeklindedir. Bu hususta sizin yorumunuz nedir?**

**Ekinci:** Belirttiğimiz gibi hadis usûlü kitaplarından -uzun olanları bırakın-muhtasar bir kitap okuyan ve bu ilmin ıstılahlarına vakıf olan bir kimse, mu-haddislerin hadisi koruma adına ne denli titiz bir çaba içine girdiklerini, dâhi-yane yöntemler belirleyip mükemmel bir sistemle işleyen bir usûl ortaya koyduklarını teslim eder. Dünya tarihinde ne bir peygamberin, ne bir filozofun ne de tarih büyüklerinden birinin sözleri için böylesine dakik, titiz, akılları hayran ve hayrette bırakan bir metodoloji geliştirilmemiştir. Müslümanlara has olan eşsiz ve benzersiz bir ilimdir bu. Hak ya da batıl diğer dinlerin hiçbirinde “kendi peygamber veya kurucularının sözlerini” muhafaza adına bırakın böylesine ilmî ve aklî bir ilmin geliştirilmesini, buna yakın diyebileceğimiz bir çaba bile yoktur.

Bu metoda alternatif daha kuvvetli ve daha yerinde yeni bir metod geliştirilmesi iddiasında bulunanlara gelince, ben onlara şu iki ayet-i kerîmeyi okumakla yetineceğim:



“Kulumuza indirdiğimiz kitap hakkında bir şüphe içindeyseniz ona benzer yalnızca bir sure getirin, Allah’tan başka ilah edindiklerinizi de yardıma çağırabilirsiniz. Eğer dürüst kimselerseniz (bu meydan okuma karşısında kılıca sarılmaz, kendi görüşünüzü ispata yeltenirsiniz)” (Bakara: 123).

“Madem yapamadınız –ki yapamayacaksınız da- öyleyse yakıtı insanlar ve taşlar olan ve kâfirler için hazırlanan cehennemden sakınınız.” (Bakara: 124).

Bu ilmî meselenin devamını Arapça ifade etmek istiyorum zira bu, düşüncelerimi daha kolay ifade etmemi sağlayacak.

السؤال: هناك طائفة يزعمون أنهم يعتقدون السنة كمصدر للتشريع، ثم هم ينتقدون بعض الأحاديث التي تلقاها الأمة بالقبول خلفا عن سلف، بإعتبار أن هذه الروايات: تتعارض مع القرآن، أو تتعارض مع العقل، أو لا تتلائم مع معطيات العصر، أو بإعتبار أنها تاريخية. ويسندون بعض هذه المزاعم إلى أصول المذاهب الحنفي، فما رأيكم في هذا الأمر؟

الجواب: أقول: قد عد أئمة الحديث من علامات وضع الحديث أن يكون مناقضا لنص القرآن، أو لسنة المتواترة، أو للإجماع القطعي، أو لصريح العقل، أو للأصول الشرعية والقواعد المقررة والمفاهيم والتصورات التي عهدت من الشارع، أو كون الحديث مخالفا للوقائع والمعلومات التاريخية المقررة، أو كون الحديث ركيك المعنى سخيقة مما يعلم أنه لا يقوله النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم، أو كون الحديث مشتملا على أمر منكر أو مستحيل، وكل هذه الأمور عددها المحدثون من أمارات وضع الحديث لكن بشرط أن لا يقبل الحديث التأويل القريب. ومن ثمة قال الحافظ الناقد أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي: "كل حديث رأيت يخالف المعقول أو يناقض الأصول فلا تعتبر به فإنه موضوع".

ثم أقول: قد قرر أئمة الأصول أن الحديث إنما يكون تشريعا عاما إذا لم يكن مبنيا على مصلحة موقته أو علة طارئة، وإلا لم يكن تشريعا عاما، بل يكون حكمه مربوطا بوجود هذه المصلحة وتحقق هذه العلة فكلما وجدت المصلحة أو العلة وجد الحكم وكلما فقدت فقد، وهذا هو المعنى الصحيح للتاريخية. وهذا النوع من الأحاديث قلة قليلة جدا، هذا ما قرره المحققون من أئمة الإسلام من الأصول والقواعد، وهي قواعد علمية محكمة متقنة محررة لمعرفة الموضوع من الحديث ولمعرفة ما هو تاريخي منه، لكن والحمد لله لا يوجد في الأحاديث التي تلقاها علماء الأمة بالقبول شئ من هذا النوع، والحكم بأحد هذه الأمور على شئ من الأحاديث التي تلقاها الأمة بالقبول لا يصدر إلا ممن في قلبه غل وحقد، أو في عقله مرض فقد البصيرة، فإن المريض قد يدرك الحلو مرا والتمين غثا.

فهذه القواعد التي قررها المحققون من الأئمة قواعد علمية محررة لكن إسقاطها على الأحاديث التي تلقاها العلماء بالقبول هو الخطأ الجسيم. ثم إن هذه القواعد قواعد عامة، وليست خاصة بمذهب من المذاهب.

وأما المذهب الحنفي فهو - كسائر المذاهب - له من الأصول والقواعد ما هو خاص به، فإن الإمام أبا حنيفة رحمه الله تعالى مع تساهله في الأخذ من جانب كتفديمه للحديث الضعيف القريب من الصحيح على الرأي، وكأخذه بالحديث المرسل، فقد تشدد في الأخذ بالحديث من جانب آخر، حيث شرط في الأخذ بالحديث الصحيح أن لا يكون راويه قد عمل بخلافه، ولا أفتى بخلافه، وشرط في الأخذ بالحديث الوارد في القضايا التي يعم الإبتلاء بها أن يأتي بطريق التواتر، ولا يأخذ في هذه القضايا بخبر الواحد، هذا ما أدى إليه إجتهد هذا الإمام العظيم، وهو رأي له وجاهاته.

فإن كانت هذه الطائفة قد قصدت التقيد بهذه الضوابط، وعدم الأخذ ببعض الأحاديث الصحيحة بناء عليها، فهذا تقليد منضبط لإمام معتبر، وهو أمر حميد، وأما إذا كانت هذه الطائفة قد قصدت إستغلال هذه الأصول والضوابط للتسيب وعدم انضباط في رد الأحاديث الصحيحة، وقصدت إستغلالها للظعن في ما لا يروها من الأحاديث الصحيحة، فهذا مروق من الدين، وخروج على الإسلام.

نقرأ هنا من هذا الفصل الثالث: في بيان أن أخبار الأحاد قد نالت حظها من النقد:

الذي له إمام بجهد المحدثين في خدمة السنة النبوية يتحقق من أن الجهابذ من المحدثين قد خدموا السنة خدمة كبرى، أفنوا أعمارهم في خدمة الحديث النبوي، وبذلوا في سبيله النفس والنفس، وأصلوا الأصول، وقعدوا القواعد، ووضعوا المقاييس التي لا يتصور للعقل البشري أن يأتي بما هو أصح منها ولا أن يأتي بديل لها في باب نقد الأخبار وتمييز صحيحها من سقيمها، ثم حاولوا نقد الأحاديث سندا ومتنا بعرضها على المحك الصادق الذي تفردوا بوضعه، وأتوا في ذلك بالعجب العجائب الذي يدesh الألباب.

وهناك أناس يعترفون بأن المحدثين قد قرروا لنقد سند الحديث ومثنه قواعد علمية كافية، وركائز نقدية وافية، لكنهم يدعون أن المحدثين قد وفوا أسانيد الأحاديث حقها من النقد أو قاربوا، وأما متون الأحاديث فلم يوفوا حقها من النقد، ولم يتوسعوا في تطبيق هذه الأسس والركائز العلمية على المتون، وبهذه الطريقة يشكك هذا الفريق من الناس في صحة أخبار الأحاد تشكيكا إجماليا وبهذه الطريقة يحاول هذا الفريق إسقاط الثقة عن جميع أخبار الأحاد.

وأقول جوابا على هذا التشكيك أولا: أما نقد متن الحديث، فالأصل أنه ليس من مهمة المحدثين، بل هو من مهمة الفقهاء المحدثين (أي المجتهدين)، فإن واجب المجتهدين - بعد التأكد من صحة الأسانيد- هو النظر في المتون والمقارنة بينها وترجيح بعضها على بعض وقبول بعضها ورد البعض الآخر حسب اجتهادهم حتى يمكنوا من استنباط الأحكام منها. وهذا هو نقد المتن. وأما المحدثون - فبالرغم من أن الأصل أن هذا النقد ليس من مهمتهم - فقد تدخلوا في هذا النقد وتوسعوا فيه إلى حد ما. وأصدق شاهد على هذا ما كتبه المحدثون من الكتب الكثيرة العظيمة في الأحاديث الموضوعية، والأحاديث الضعيفة، والأحاديث المشتهرة، فإن جملة كبيرة من أحكامهم عليها بالوضع والضعف مبني على نقد المتن، وأصدق شاهد على هذا ما كتبه المجتهدون في بيان مذهبهم من الكتب العظيمة،

وما كتبه من أتى بعدهم من الكتب في «علم الخلاف العالي»، وهو ما يسمى اليوم «بالفقه المقارن»، وكذلك ما كتبه المحققون من المحدثين في علم مختلف الحديث ومشكل الحديث، فإن هذا العلم مبني على دراسة المتون ونقدها.

نعم هؤلاء العلماء محدثين كانوا أم فقهاء مجتهدون مأجورون على عملهم هذا وليسوا بمعصومين من الخطأ. ومن أجل ذلك جرى بينهم الخلاف في نقد بعض الأحاديث وفي قبولها وردّها، فيجوز أن يكون قد أخطأ بعضهم في نقد بعض الأحاديث أو قبولها، كما يجوز أن يكون قد فاتهم شيء من الأحاديث التي تستحق النقد، فلم ينتقدوها.

فإذا جاء واحد من العلماء المحدثين وهو مستجمع لشروط الاجتهاد في هذا المجال متجرد عن الأهواء والنزعات الباطلة، غير متأثر بالجو الموبوء والوسط المحموم، وأثبت لنا بطريقة علمية أن الحديث الفلاني -مما لم ينتقده أحد من العلماء المرجوع إليهم في هذا المجال- حديث منتقد قبلنا منه إنتقاده وشكرناه على ذلك، ودعونا الله أن يوفقه إلى المزيد من هذا العمل، وما إليه من الأعمال الصالحة.

لكنه ينبغي التنبيه هنا على أمور أربعة:

الأول: أن الكثرة الساحقة من المشتغلين بنقد الحديث في هذا العصر المدعين أن متون الأحاديث لم تأخذ حظها الكامل من النقد ليس عندهم من العلم في هذا المجال ما يؤهلهم لهذا النقد، ويظهر عليهم التأثير بالطريقة الإستشراقية، والاتباع للأهواء والنزعات، والتأثر بالجو الموبوء والوسط المحموم.

الثاني: أنه -في حد ما وصل إليه علمنا- لم ينتقد هؤلاء المدعون حديثاً إلا وقد تكلم عليه العلماء والمحققون من المحدثين والفقهاء، إما نقداً أو رداً على من إنتقده. وينبغي مراجعة هذه الأحاديث من مظانها، وقد حاول كثير من العلماء المعاصرين جمعها مع الكلام عليها في كتب كتبوها.

الثالث: أن هؤلاء المدعين لم يستطيعوا في تقديمهم لما ينتقدونه من الأحاديث أن يخرجوا عن هذا المقاييس والركائز التي قررها المحدثون، فاعتمدوا عليها كل الاعتماد وإن كانوا قد لا يتظاهرون بالاعتماد عليها، أو لا يعلمون أنهم قد اعتمدوا عليها. ولكنهم أساءوا تطبيقها.

الرابع: أن هؤلاء المشككين يدعون أن قسماً كبيراً من السنة لم ينل حظه من النقد، وأن هذا القسم لو نقد حق النقد لنزل عن وصف الصحة إلى الضعف أو الوضع، وهذه دعوى خطيرة، تقتضي القضاء على الإسلام، وعدم الوثوق بالسنة، وأن الله تعالى قد ترك دينه ملتبساً فيه الحق بالباطل، مختلطاً فيه الحابل بالنابل مثل الأديان السابقة بعد تحريف المحرفين لها، وهذا ما نعاه الله على أهل الأديان السابقة، فقال: {يا أهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل} ونزه الله تعالى عنه الإسلام بقوله: {إننا نحن نزلنا الذكر وإننا له لحافظون}، وذلك لأن المقصود من حفظ القرآن حفظ الإسلام كله كتابه وسنته، وإلا فأى فائدة في حفظ الكتاب بدون حفظ السنة المقيدة لمطلقه، والمفسر لمبهميه، والمفصلة

لمجمله، وقد استدل الإمام الجليل عبد الله بن المبارك بهذه الآية الكريمة على حفظ السنة حينما قيل له: هذه الأحاديث الموضوعية؟ فقال: تعيش لها الجهابذة {إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون}. والله سبحانه وتعالى أعلم.

[Soru: Bir grup araştırmacı vardır ki onlar, sünnetin bir teşrî kaynağı olduğuna inanmakla birlikte Kur'ân'la veya akılla çeliştiği, asrın verilerine uymadığı ve tarihsel olduğu gerekçesiyle halefin seleften kabulle telakki ettikleri bazı rivâyet ve hadisleri tenkit etmektedirler. Bu iddialarını da Hanefî usûlüne dayandırmaktadırlar. Bu konuda görüşünüz nedir?

Cevap: Kanaatimce muhaddisler, hadisin mevzu olduğuna alamet olarak bazı ölçüler koymuşlardır. Bunlar: rivâyetin Kur'ân nassına, mütevâtir sünnete, kat'î icmâa, sarîh akla, dini asıllara, yerleşik kaidelere ve de Şârî tarafından konulan kavram ve algılara aykırı olması; realiteye ve kabul görmüş tarihî gerçeklere muhalif olması; Hz. Peygamber'in söylemeyeceğini gösterecek derecede manası bozuk saçma olması ve de münker görülen ve imkânsız olan bir durumu içermesidir. Bütün bu sayılanlar, hadisçilerin makul (karîb) te'vili kabul etmemesi şartıyla hadisin uydurma olduğuna alamet olarak saydıkları şeylerdir. Nitekim tenkit ehli hafız Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî şöyle demiştir: "Akla muhalif ve asıllara munakız gördüğün hiçbir hadise itibar etme, çünkü o mevzudur/uydurmadır."

Yine kanaatimce usûl âlimleri şunu tespit etmişlerdir ki, hadis, zamanla sınırlı (muvakkat) veya yeni meydana gelen bir illete mebni olmadığı sürece genel teşrî ifade eder, değilse genel teşrî ifade etmez. Bilakis hükmü bu maslahatın varlığına ve illetin gerçekleşmesine bağlı olur. Dolayısıyla maslahat ve illet her gerçekleştiğinde, hüküm gerçekleşir, bu şartlar kaybolduğunda, hüküm de kaybolur. Tarihselliğin gerçek anlamı budur. Bu nevi hadisler, gerçekten çok azdır. İşte bu yukarıda sayılanlar, İslâm ümmetinin muhakkik imamlarının ortaya koydukları usûl ve kaidelerdir. Bunlar, hadislerin uydurma ve ya tarihsel olduğunu bilmek için ilmî, sağlam, kesin ve kayıt altına alınmış kurallardır. Fakat -Allah'a şükür- ümmet âlimlerinin kabulle karşıladığı hadislerde bu tür şeyler bulunmamaktadır. Ümmetin kabulle karşıladığı hadislerden herhangi birine bunlardan biriyle hüküm vermek, ancak kalbinde kin ve nefret bulunan veya aklında basiretini kaybetme hastalığı bulunan kişilerden sâdir olur. Çünkü hasta, bazen tatlıyı acı, değerliyi değersiz algılayabilir.

Ümmetin muhakkik âlimlerinin ortaya koyduğu bu kaideler, ilmî ve kayıt altına alınmış ilkelerdir ancak bunları ümmetin kabulle karşıladığı hadislerin ıskâtında kullanmak büyük bir hatadır. Ayrıca bunlar, özel bir mezhebin kuralları değildir; genel kurallardır.

Diğer mezheplerde olduğu gibi Hanefî mezhebinin de kendine has usûl ve kaideleri vardır. Nitekim İmam Ebû Hanîfe (r.a.), sahîhe yakın derecede zayıf hadisi, re'ye tercih etmesi ve mürsel hadisle amel etmesi vb. açılardan mütesâhil olmakla birlikte, onun, sahîh hadisi delil alma şartı olarak râvisinin rivâyet hilafına amel etmemiş ve fetva vermemiş olmasını, herkesin maruz kalacağı bir durumun haber-i vâhid olarak rivâyetini yeterli görmeyerek tevâtür yoluyla gelmesini ileri sürmesi gibi tavizsiz davrandığı durumlar da vardır. İşte bu, büyük imamın ictihâdının kendisini ulaştırdığı ve kendi yaklaşımını gösteren görüşüdür. Eğer bu görüşte olanlar yukarıda sayılan kaidelerle uyum içinde olduklarını ve bu kurallara dayalı olarak bazı hadisleri delil almadıklarını kastediyorlarsa; bu, muteber bir imamı taklittir ve övülecek bir işittir. Ancak onlar bununla sahîh hadisleri reddetmede disiplinsiz ve geçersiz şekilde bu usûl ve kuralları sömürmeyi, sahîh hadislerin taşımayacağı şekilde onları tenkit etmeyi kastediyorlarsa işte bu okun yaydan çıktığı gibi dinden çıkmaktır.

Muhaddislerin Hz. Peygamber'in sünnetine yönelik çalışmalarındaki gayretlerine aşına olan kimse, onların sünnete yapılması gereken en büyük hizmeti yaptıkları kanaatine varır. Tarih boyunca da sünnete en büyük ve emsalsiz hizmeti muhaddisler yapmıştır. Nebevî hadise hizmet etmek için ömürlerini harcayan onlardır. Onlar ki bu yol uğruna canını ve cananını ortaya koyarlardı. İnsan aklının daha doğrusunu kavrayamayacağı, doğru ile yanlış birbirinden ayırmak ve tenkit edilmesi gereken haberleri tenkit etmek için öyle ölçüler belirlediler ki onlarla usûl ve kaideler oluşturdular. Sonra hadisleri, oluşturdıkları bu doğru kaidelere sunarak sened ve metin tenkidi yaptılar. Böylesi çalışmalarla akılları hayret içinde bırakan mükemmel neticeler sergilediler.

Muhaddislerin metin ve sened tenkidi yapmak için yeterli ilmî esaslar ve kapsamlı titiz dayanaklar tespit ettiklerini birçok kişi itiraf etmekte, ancak bu ilme dayalı esas ve dayanakların sened tenkidinde gereğince veya buna yakın uygulanmakla birlikte metin tenkidinde kafi derecede uygulanmadığını; dolayısıyla sahîh diye bilinen birçok hadis metninin tenkit edilmesi gerektiğini iddia ederler. Bu düşüncedekiler genel bir bakışla ahâd haberin sahîhliği konusunda kuşkuya kapılıp, tümünün güvenilirliğini iskât etmeye kalkıştılar. Bu kuşkuya ben cevap olarak derim ki:

Metin tenkidine gelince, aslında bu, muhaddislerin ifâ edecekleri bir vazife değil; aksine, muhaddis fakîhlerin yani müctehidlerin üstlendiği bir görevdir. Binâenaleyh –sened bakımından hadisin sıhhatini tespitten sonra- müctehidin görevi hadis metinlerini inceleyip karşılaştırmak, hadisler arasında tercihte bulunmak ve kendi ictihadına uygun olarak bir hükme varabilmek için hadislerin bir kısmını kabul edip bir kısmını reddetmektir. İşte asıl metin tenkidi de budur.

Asıl görevleri bu olmamakla beraber muhaddisler, bir ölçüde metin tenkidi faaliyetinde bulunmuşlardır. Bunun en açık şahidi muhaddislerin meşhur, zayıf ve mevzu hadisler konusunda yazdıkları çok sayıdaki muazzam eserlerdir. Zira bu kitaplarda hadislerin zayıf veya mevzu oluşuyla ilgili verilen hükümlerin çoğu metin tenkidi esasına dayanır. Özellikle burada büyük muhaddislerin *ilelü'l-hadîs* konusunda yazdıkları eserleri anmakta fayda vardır. Bunun diğer bir tanığı da müctehidlerin kendi mezhep ve görüşlerini beyan etmek için kaleme aldıkları devasa eserlerle daha sonra gelenlerin telif ettiği *ilm-i hilâfa* (*'ilmu'l-hilâfil-âli*) –günümüzdeki adıyla mukayeseli fıkha- dair yazdıkları kitaplardır. Muhakkik hadisçilerin *muhtelifu'l-hadîs* ve *müşkilü'l hadîs* alanında yazdıkları eserler de bu gerçeğin bir başka şahididir. Zira bu ilimler, metinlerin incelenmesi ve değerlendirmesine dayanır.

Evet, ister muhaddis olsun ister fakîh olsun bu âlimler, yaptıkları çalışmalarla ilahî ecir kazanmış müctehidlerdir. Ama hatadan masum değillerdir. Bu nedenle aralarında bazı hadislerin tenkidi, kabulü, ya da reddi konusunda bir takım görüş ayrılıkları olmuştur. Onlardan bir kısmı bazı hadisleri tenkit etmiş veya kabulünde hata etmiş olabilirler. Keza, tenkite muhtaç bazı hadisleri tenkit etmemiş olabilirler. Binâenaleyh ictihâd için gerekli donanıma sahip muhaddis âlimlerden biri çıkar da temelsiz arzu ve eğilimlerden uzak olarak, bozuk ortamların etkisinde kalmadan ilmî bir yöntemle ehli tarafından tenkit edilmeyen falanca hadisin tenkit edilmesi gerektiğini ispat ederse kendisini şükran ve takdirle karşılar, Cenab-ı Hakk'ın kendisini bu tür salih amellerden daha fazlasına muvaffak kılması için duada bulunuruz.

Bütün bunlarla birlikte burada şu dört hususa işaret etmek gerekir:

1- Bu asırda metin tenkidi ile meşgul olup hadis metinlerinin yeterince tenkit edilmediğini iddia edenlerin elinde kendilerini bu sahaya ehil kılacak ilim bulunmamaktadır. Onlara müsteşriklerin metotlarından etkilenme, arzu ve meyillere ittibâ, hastalıklı atmosferin ve ateşli çevrelerin tesirinde kalma, bas-kın gelmiştir.

2- Bilebildiğimiz kadarıyla bunu iddia edenler, gerek tenkit gerekse red konusunda sadece daha önceden âlimlerin, muhakkik muhaddis ve fakîhlerin hakkında konuştukları rivâyetleri tenkit etmektedirler. Bunun için ilgili hadislerin bulanabileceği yerlere müracaat etmek gerekir. Muasır araştırmacıların çoğu yazdıkları kitaplarda bu tür rivâyetleri, hakkında hüküm vermek suretiyle toplamaya çalışmışlardır.

3- Yine onlar, hadisleri tenkit ederlerken, muhaddislerin ortaya koyduğu kıstas ve dayanaklar haricine çıkamamışlar; her ne kadar onlara dayanmıyor gibi görünmeye çalışsalar veya onlara dayandıklarının farkında olmasalar da

tamamen onlara dayanmışlardır. Ancak bu kıstasların tatbikinde de başarısız olmuşlardır.

4- Bu şüpheçiler sünnetin büyük bir kısmının yeterince tenkit edilmediğini, eğer ki bu kısım yeterince tenkit edilmiş olsaydı “sahîh” derecesinden “zayıf” veya “mevzu” (uydurma) derecesine düşeceğini iddia etmektedirler. Bu, İslâm dinini yıkmaya ve sünneti güvensiz kılmaya götürecek tehlikeli bir iddiadır. Allah’ın (cc) göndermiş olduğu dini, geçmiş dinler gibi muharriflerin tahrifâtına uğratmış ve hak ile batıl arasında karışıklığa terk etmiş olduğuna götürecek kadar tehlikelidir. Allah (cc) geçmiş din sahiplerinin hatalarını şöyle bildirir: “Ey Ehl-i Kitap! Neden hakla batılı birbirine karıştırıyorsunuz?”. İslâm dinini ise bu karışıklıktan tenzih ettiğini şöyle bildirir: “Şüphesiz ki, zikri (Kur’ân’ı) biz indirdik ve onu koruyacak olan da biziz.” Burada Kur’ân-ı Kerim’i korumaktan maksadın kitap ve sünnet olmakla İslâm’ın tümünü korumak olduğu açıktır. Değilse Kur’ân-ı Kerim’deki bir takım mutlak ifadeleri bir kayda bağlayan, müphemî (belirsizliği) açıklayan ve mücmeli (genel kavramı) birbirinden ayıran sünneti korumaksızın sade Kur’ân-ı Kerim’i korumanın ne tür bir faydası olabilir? Büyük imam Abdullah b. el-Mübârek’e “bu mevzu (uydurma) hadisler hakkında ne demeli?” diye sorulduğunda “onların tespiti için uzmanlar yaşayacaktır” diyerek şu ayeti sünnetin korunuyor olduğuna delil gösterir: “Şüphesiz ki zikri biz indirdik ve onu koruyacak olanda biziz.” Tüm noksanlıklardan münezze ve yüce olan Allah en iyi bilendir.]

**Şimşek: Muhterem Hocam! Bu Arapça izah üzerine konuyla ilgili şu soruyu da daha açıklayıcı olması için sormak istiyorum. Buhârî ve Müslim de uydurma hadis olduğunu iddia eden var. İnsaflı olanlar zayıf hadislerin bulunduğunu iddia ederken, aşırı giden bazıları ise imalî şekilde ‘Buhârî’de de sahîh hadis vardır’ diyerek çoğunun zayıf veya uydurma olduğunu ileri sürmektedir. Ümmetin telakkî bi’l-kabûl eylediği iki kitap Buhârî ve Müslim’in Sahîh’leri ile ilgili bir değerlendirme yapacak olursanız, neler söylemek istersiniz?**

**Ekinci:** Buhârî ve Müslim’in hadislerinin sahîh olduğu konusunda İslâm âlimleri icmâ etmişlerdir. Ancak tenkit edilenler müstesna. İkisinden toplam iki yüze yakın hadisi bazı muhaddisler tenkit etmişlerdir. Tenkide konu olan bu hadislerin sıhhati üzerine icmâ yoktur, dikkat buyurun, zayıftır demiyoruz, icmâ-i sıhhat yoktur, diyoruz. Tenkit edilen bu hadislerin de sahîh olduklarını büyük muhaddisler beyan etmişler; üzerine araştırma yaptıktan sonra tenkitlerin doğru olmadığını belirtmişler. Tenkit edilen hadis icmân dışında kalıyor; sıhhatin dışında kaldığını kastetmiyoruz. Bunlar da sahîhtir. Âlimler her bir hadis üzerine araştırma yapmışlar, cevaplar beyan etmişler ve icmâlî bir cevap vermişlerdir. İbn Hacer el-Askalânî *Fethu’l-bârî*’nin mukaddimesinde bunların hepsini beyan etmiştir ama biz tek tek beyan edemiyoruz. İcmâlî delil ortaya

koyanlar da vardır. İbnü'l-Medîni, Yahya b. Ma'în, Ebû Zür'a vs. vardı. Ancak yine de herkes bunları en büyük muhaddisler olarak kabul etmişlerdir. Buhârî, hocası İbn-i Ma'în hakkında diyor ki: "Ondan başka kimsenin yanında kendimi küçük görmedim". O zaman demek ki Buhârî kendini kibire kaptırmamıştır. Buhârî ve Müslim'den sonraki âlimler de icmâ etmişler ki onlar hem ricâlde hem metinde ve hem de ilelde en büyük muhaddistirler. İkisinin de, onları tenkit edenlerden çok üstün oldukları konusunda da icmâ vardır. Mesele Dârekutnî gibi birkaç tane muhaddis onların bazı hadislerini tenkit etmişler ama Buhârî ve Müslim onlardan çok daha üstün, çok daha titiz idiler. Onların da sıhhatte ağır şartlar koştüğünü herkes kabul ediyor. Netice, madem ma'rifetü'l-hadîste, 'ulûmu'l-hadîste, 'ilelü'l-hadîste ve ricâlü'l-hadîste çok üstündürler ve de kitaplarında da normal şartlar koşmamışlar; tersine daha ağır şartlar koşmuşlar demek ki şimdiki tenkit edenlerden de daha çok üstündürler. Bu konuda o zaman tashihleri tenkit edenlerden mukaddemdir - على تضعيف من -  
مقدم إجمالاً delil budur. Çok da mantıklı, ilmî, akli bir delildir. Yani alâ külli hâl Buhârî ve Müslim'in tüm hadisleri sahihtir. Ama bakın sahih demek, tüm hadislerinin mamûlün bih olduğu manasına gelmez.

Şu da var ki muhaddisler arasında müttetekun aleyh olsun, münferit rivâyet olsun Sahîhain hadîslerinin kat'iyet ifade edip etmediği konusunda ihtilaf vardır. İbnü's-Salâh ve bir grup âlim, Buhârî ve Müslim hadîslerinin kat'iyet ifade ettiğini iddia ediyorlar. Mütevâtir değildir ama karînelerle kuşatılmış haber hükmündedir. İki haber yakîn ifade eder, veya üç haber diyelim. Birincisi, haber-i sâdik yani Allah Teâla'nın ve peygamberinin haberi; ikincisi mütevâtir haber; üçüncüsü ise karînelerle kuşatılmış âhad haber (الخبر المحتف بالفرائض). Bir grup âlim bu kanaattedir, ki İbnü's-Salah ve İbn Hacer Askalânî de bu görüştedirler. Ama âlimlerin büyük kısmı zannî olduğunu iddia ediyorlar. İmam Nevevî gibi.

Yine vurgulamalıyım ki, bir hadîsin sahih olmasının manası o hadîs kesinlikle "ma'mûlün bih"dir değildir. Yani "nisbetühu ilâ kâilîhi" açısından sahihtir. Ama içinde ma'mûlün bih olmayan hadîsler çoktur. Mensûh olan vardır, aralarında zahiren tearuz olanları vardır. Çelişkiler olduğu zaman ya'melü bi'r-râcihi ve lâ ya'melü bi'l-mercûhi (tercihe şayan olanla amel edilir, diğeri ile amel edilmez). Buhârî'de ve Müslim'de bazı imamların amel edip bazılarının amel etmediği birçok hadîs vardır. Amel etmemenin de birçok sebepleri vardır. Mesela sahih hadîslerin şartlarından birisi, şâz olmamasıdır. Bu şartı müteahhirîn, yani sonraki dönem âlimleri koşmuşlardır, mutekaddimûnda böyle bir şart yoktur. Bundan dolayı Buhârî ve Müslim'de bazı şâz hadîsler vardır. Onlar sahih kabul etmişler. İbn Hacer el-Askalânî bunu ifade ediyor *en-Nüket'te*, yani sahihtir ama şâzdır, diyor. Yani mutekaddimler adem-i şüzûz şartı koşmamışlar. Böyle ilmî bir şekilde mesele açıklanırsa makbuldür. Toptan reddetmek ise



zaten ilme de aykırıdır, İslâm'a da çok aykırıdır. Akıllı insan da bunu diyemez. Böylesine büyük muhakkikler, büyük âlimler o kadar araştırmışlar, hadisleri tek tek teftiş etmişler. Her hadisin ricâlini tek tek tahkik etmişler, illetleri olup olmadığını, şâz olup olmadığını tamamen beyan etmişler. Siz ne biliyorsunuz, siz ne yaptınız?! Buyurun kaç ricâl biliyorsunuz! Kaç metin ezberinizde vardır! Bu nedir? Bu hastalıktır. Müsteşrikleri ve dinsizleri taklid etmektir. Neticesi çok kötü olan bir hastalıktır. Tabii, bunun Allah huzurunda büyük mesuliyeti ve vebali vardır.

**Şimşek: Muhterem Hocam! Ülkemizde ve diğer İslâm ülkelerinde hadis kitaplarının tahkikli neşrinde durum nedir? İslâm ülkelerinde nasıl yapılıyor? Ülkemizde var mıdır, yeterli midir? Bu konudaki önerileriniz, tavsiyeleriniz nelerdir? Bundan bahseder misiniz?**

**Ekinci:** Bu hadis kitaplarını mahtûtâtta çıkarıp matbû hâle getirmek elbette ki büyük bir hizmettir, zira hadis-i şerif Kur'ân'ın bir mislidir (أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ (الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ)). Tahkik denen bir şey vardır. Asıl tahkik şudur: musannifin yazdığı şekilde piyasaya çıkarmak, bastırmak, insanlara ulaştırmaktır. Eğer o mümkün değil ise en yakın bir şekilde yapmaktır. Bunun için gerekli olan şey, en eski nüshaları bulmak ve onlara ulaşmaktır. Bir de nüshaları karşılaştırmak, başka kitaplarla mukayese etmektir. Bu büyük bir gayrettir ve gerekli olan bir hizmettir. Asıl tahkik budur.

Bunun dışında da yapılması gerekenler vardır. Meselâ nüsha veya rivâyet farklılıklarını beyan etmek; ikinci mertebede ise eğer hadis tahrîce muhtaç ise hadisleri tahrîc etmek. Mesela Müslim ve Buhârî'de geçen bir hadis ise neyini tahrîc edeceksin, tahrîce ihtiyaç yoktur. Ama hadis tamamen sahîh değil ise meselâ Sünen türü kaynaklarda geçiyorsa tahrîce ihtiyacı vardır. Tahrîc işi de zor bir iştir; tahrîc, sadece yerleri beyan etmek olsa, bu zor bir iş değildir. Bilgisayar çıktıktan sonra kolaylaştı; hüküm vermek, sahîh, zayıf, hasen olduğunu söylemek, bhusus hasen ise neden hasen, zayıf ise neden zayıf? Kâdîh nedir? Bu tabii ki büyük muhaddislerin yapabileceği çok zor bir iş olduğundan, bunu yapabilenler nadirdir. Bunun dışında başka bir şeye daha ihtiyaç vardır. Gerekli yerlere açıklama ve şerhler yazmak; şiddetle ihtiyaç bulunan yerlere izahat yapmak. Meselâ garîbü'l-hadîs konusu bir kelime ise, mücmel bir ibare ise, açıklamaya muhtaç müşkil bir ibare ise böyle şeyleri de dipnotlara almak.

Tahkik denilen şey asıl ihrâctır. إخراجه على الصورة التي ألفها المؤلف أو قريبا منها. Öbürlerine tahkik denilmesi tebeandır. Bunlara da çok ihtiyaç vardır. Tabii İslâm aleminde böyle hizmetler verilmiştir. Muhakkiklerin birçoğu güzel hizmetler vermiştir. Ne var ki, birçok eserin de tam hakkı verilmemiştir; ancak orta veya zayıf seviyede tahkik edilmiştir. İslâm âleminde hadis ilmi gelişti. Yüz sene önceye göre daha umut vaad edici, daha kuvvetlidir. Başta Hindistan olmak üzere

hadise büyük bir yöneliş başlamıştır; Mısır'da Ahmed Şâkir bu işi başlatmıştır, İmam Ahmed'in *Müsned*'ini ve Müslim'in bir kısmını tahrir etmiştir. Daha sonra diğerleri ondan öğrenmişlerdir. Ama Türkiye'nin özel bir durumu vardır. Türkiye'de medreseler, ilimler uzun zamandan beri yasak olduğundan ilim sahalarında, bahusus hadis sahasında maalesef hemen hemen insan yetişmemiştir denilecek kadar azdır veya hiç yoktur. Zaten Osmanlı döneminde hadis ilmi kuvvetli değildi. Bahusus yasaklar çıktıktan sonra tabii ki bu inkitâa uğradı. Sonradan üniversitelerde bu iş başladı. Ama maalesef bu da tam ve kuvvetli bir şekilde gerçekleşmedi.

Bir de karışık bir şekilde gerçekleşti. Demin söylediğimiz gibi bu sahada etkinlik gösterenlerin birçoğu müsteşriklerin fikirlerinden etkilenmiştir. Muhaddistir diye ya da ihtisası hadis diye insanlara bakıyoruz; tanık olduğumuz husus, bu kimselerin -senedleri ve ricâli açıklayabilme yetkinliğini bir tarafa bırakın- birçok hadisin açıklamasında aciz kaldıklarıdır. Yahut da muhaddistir deniliyor, vahimdir ki, bir Buhârî okumamıştır; bırak ki ezber olsun. Meselâ yüz tane hadis ezberinde değildir. Bu nasıl muhaddisliktir, nasıl hadis ihtisasıdır?

Ben geçenlerde İstanbul'da tedrisâtla ilgili bir konferansta konuştum. 100-150 hoca vardı. Dedim ben kendimden -Allah biliyor; tevazu olarak söylemiyorum- çok utanıyorum. Niçin? Şimdi İslâm âlimi için neler lazımdır. Başta, Kur'ân'ı Kerim önünde bir sahife gibi olmalıdır. İsteddiği zaman hemen ayeti alır, söyler; ayetleri peş peşe söyleyebilir. Maalesef ben hafız da değilim. Bırak ki ayetler önümüzde bir sahife gibi olsun. İkincisi ise bir İslâm âliminin en az *Sahîhayn* hadislerini ezber olması lazım. Maalesef böyle bir şey yoktur. Bunlar muhaddislerin şartları değildir, normal bir âlimin şartlarıdır. Şimdi muhaddisim diyen insanlara bakıyoruz, maalesef ezberinde yüz hadis bile yoktur. Hadiste biraz muğlak bir ibare geldiği zaman içinden çıkamıyor. Bırak senedleri, tenkitleri, ricâli, temyizleri ve hüküm vermeyi. Maalesef Türkiye'nin gerçekleri böyle gelişmiştir. Bir de en kötüsü bütün bunlara rağmen çok büyük iddialar vardır. Daha da kötüsü müsteşriklerden etkilenmeler vardır, bu tabii çok üzücü bir durumdur. Bunu imkân nispetinde telafi etmemiz lazım.

**Şimşek: Muhterem Hocam! Klâsik eserlerimiz Arapça olduğu için ülkemizde neşir yeterli miktarda yapılmıyor. Tahkikle uğraşan çok az belki birkaç kişi var. Şu an itibariyle İslâm dünyasında gerek hadis olsun gerek diğer İslâmî ilimler olsun, klâsik kaynaklar neşrediliyor. Bu neşirleri nasıl buluyorsunuz?**

**Ekinci: Mesele esasında kitabı mahtûtta matbûa çıkaran kişinin seviyesine yani muhakkikin durumuna bağlıdır. Gayretli bir insan ise, güzel tahkikler ve hizmetler verir. En güzel bir şekilde piyasaya sürer. Ondan sonra da nâşirin**

rolü vardır. Tashih ve düzenlemeye ehemmiyet verirse kitap daha sahîh ve düzenli çıkar. Fakat asıl rol muhakkikindir. Onların seviyesi değişik olduğundan kitaplar da değişik seviyelerde çıkıyor. Bu hususta bir de yayınevlerinin esere verdiği ehemmiyet ve onların hedefleri de önemlidir. Mesela bazıları ticari kaygı taşımaz; İslâmî daveti neşretmek üzerinde durur ve her müellifin ve muhakkikin kitaplarını neşretmezler; kitabı yayımdan önce defalarca okutuyorlar; düzenlemelerini güzel yapıyorlar. Bazılarının ise hedefleri sadece ticarettir. Kitap ellerine geçer geçmez alıp basıyorlar, piyasaya sürüyorlar. Eser allak bulak oluyor. Ya da kitap yama oluyor. İnsan da ondan istifade edemiyor. Bunlar hakikatte kendilerine de kötülük yapıyorlar, çünkü isimleri kötüye çıkıyor. Eskiden daha titizlik vardı. Âlimler, Allah'tan daha çok korkuyor ve daha dikkatli davranıyorlardı. Ehil olmayan bu işe karışmıyordu. Ama şimdi böyle değil. Allah korkusu kalmadığı gibi ticaret ve şöhret ağır basıyor.

**Şimşek: Muhterem Hocam! Yayınladığınız eserlerinizden bahsedecek olursak, hangi alanlarda eser yazdınız,?**

**Ekinci:** Tabii bu Cenab-ı Hakk'ın fazlı ve keremidir. Yani Cenab-ı Hak istediği zaman bazı insanları bazı yerlerde kullanıyor. (إن الله يغرس في هذا الدين غرسا ) (يستعمله في مرضاته). Üzerimizde Cenab-ı Hakk'ın bir fazlı, bir keremi vardır. Başta bizi ilme yöneltmiştir. Sonradan tedrisâta, ilim ehlini yetiştirmede bize keremini göstermiştir, bu lutf-u ilahidir. Devamlı bunun şuurundayız Elhamdülillah. Cenab-ı Hak bizi bir takım kitaplar yazmaya muvaffak kıldı. O tarafa meylettirdi. Böylece bazı kitaplarımız İslâm âleminin piyasasına girdi. Elhamdülillah çok da değer kazandı, bazı çevrelerde asıl kaynak olarak kabul edilen kitaplar hâline geldi. Tabii bu Allah'ın fazlı ve keremidir.

**Şimşek: Hocam! Kitaplarınızın tamamı Arapça mı? Türkçe yazdığınız var mı?**

**Ekinci:** Kitaplarımın tamamı Arapçadır. Tabii çevirileri yapıyor. Benim Türkçem kitap yazabilecek seviyede değil. Ayrıca Arapça kitap dünya ölçeğinde istifadeye medar oluyor. Türkçe kitap ise sadece Türklere hitap ediyor ve Türkiye'de mahsur kalıyor.

**Şimşek: Hadisle ilgili hangi çalışmalarınız var hocam?**

**Ekinci:** Başta sünnetin değeri hakkında bir kitabımız vardır. Türkçeye çevrilip Rağbet yayınlarında yayınlanmıştır. Elhamdülillah faydası olmuştur. Sünnetle ilgili birinci çalışmamız budur. İkincisi ise mustalahu'l-hadîs konusunda *Nüzhetü'n-nazar* üzerine *en-Nüketü'l-gurar* kitabını yazmaya Allah bize muvaffak kıldı. *Nüzhetü'n-nazar* üzerine açıklamadır, tamamlamadır. Tabii *Nüzhetü'n-nazar* kitabı hemen hemen *Mustalah*'tan sonra ikinci kitap haline gelmiştir. İslâm âlimleri değer vermiştir; üzerine çokça çalışma yapılmıştır. Biz de

böyle bir çalışma yaptık. Önceki çalışmaların birçoğunu elden geçirdik. Bazı eksiklerin var olduğunu tespit ettik, bundan dolayı böyle bir ihtiyaç hissettik. Hadis üzerine bir de makalelerim vardır.

### **Şimşek: Akâid üzerine çalışmalarınız var mı hocam?**

**Ekinci:** Akâid üzerine daha fazla çalışmamız var. Bâcurrî'nin *Cevheratü't-tevhîd* şerhi *Tuhfetü'l-murîd* üzerine geniş bir ta'likâtımız var. Birçok kelam meselesi burada tahlil edilmiştir. Bir de Bacurrî'ye epey tenkitler vardır. Yaptığımız şerhin ismi *et-Tahrîru'l-hamîd li mesâili 'ilmi't-tevhîd* dir.

Bir de *Menhecü'l-Eşâ'ire fi'l-'akîde beyne'l-hakâiki ve'l-evhâm* kitabımız vardır. Bu kitap da güzel bir kaynak haline gelmiştir ve İslâm âlemine faydalı olmuştur. Bu kitap, Suudi Arabistan'dan bir hoca efendinin Eş'arî akîdesini tenkit etmek için yazdığı *Menhecü'l-Eşâ'ire fi'l-'akîde* isimli kitaba reddiyedir. Bu hoca efendi yazdığı kitapta Eş'arî akîdesinin baştan sona sünnete aykırı olduğunu ispat etmeye çalışmış ve kitabı çok yayılmıştır, öyle ki milyonlarca insana ulaşmıştır. Ele alınan kelamî meseleler de çok derin, günümüzde ilmî derinlikte bu meselelere vâkîf çok az âlim var, hatta tenkide kalkışan bu hocanın kendisi de bu meseleleri bilmiyor. Kitabı okuyan Eş'arîlerden maazallah diyor. Kitabın 30-35 sahifesini ele aldım. Tamamı 50 sayfa idi. Ele aldığımız 35 sayfa da 300 ilmî hata tespit ettik. İlmî bir şekilde, ona sataşmadan, onu kötülemekten, bilakis onu överek hatalarını beyan ettik, çünkü şahsiyet olarak iyi bir insandır, hizmetleri vardır; şahsiyet ayrı, ilim ayrıdır. Basıldığı günden bir hafta sonrada kitap o yazara ulaşmıştır. Bu ekolün âdetidir, onların hakkında bir kitap yazıldığı zaman iki-üç ay geçmeden hemen cevap ve reddiye içeren bir kitap çıkarırlar. Yazdığımız reddiye üzerinden yaklaşık beş sene geçti; fakat hâlâ bir kelime bile yayımlamadılar. Bu noktadan da çok faydası olmuştur. Kitap bu konuda kaynak haline gelmiştir.

Üçüncü ise *Akîdetü'l-İmâm Eş'arî eyne min 'akaidi's-selef* kitabı vardır. İsmi de ifade ettiği gibi, Eş'arî akîdesi selefin neresindedir. Kendisindedir. Kendisidir. İspat etmişizdir.

Bir de İbn-i Hümâm'ın *Müsâmere*'sini talabesi Şafîi fukahâsından İbn Ebî Şerîf, *Müsâyere şerhu Müsâmere* adıyla şerh etmiştir. Biz onu senelerdir medresede okutuyoruz. Üzerine de bir haşiye yazdık ama henüz basılmamıştır. Başka eserlerimiz de vardır. On civarında. Hepsi müstakil bir konudur. Dihlevî üzerine kitabımız vardır. Ahlakla ilgili vardır, mesela *Menhecü'l-kâsîd; Sebîlü men enâbe ilallâh* vardır. Bunlar ahlakla ilgilidir. Bunların Türkçe çevirileri de vardır.

**Şimşek:** Son olarak Muhterem Hocam! Şahsınız adına yapmayı arzu ettiğiniz ya da hadisçiler tarafından veya İslâm araştırmacıları tarafından yapılmasını tavsiye edeceğiniz projeler nelerdir?

**Ekinci:** Türkiye'yle ilgili iki önemli düşüncemiz vardır. Birincisi Türkiye'de İslâm âlimlerinin bir cemiyet veya vakıf adı altında bir araya getirilmesi ve kurumsallaşmaları. Burada hem tedrisât usûlünü, hem davet ve terbiye usûlünü birleştirmek, hem de amel ve ahlak üzerine beraber çalışmak, aynı metotta insanlara hizmetler vermek, seviyeleri yükseltmek, bilinçlendirmek. Şu an düşünce hâlinindedir, gerçekleşmemiştir. İkincisi ise bizim okuduğumuz, insanların yetiştirildiği bu medrese müessesesi ile ilahiyatın birbirlerini tamamlayacak şekilde birbirine yardımcı olabilecek hâle getirilmesidir. Cenab-ı Hak bizleri muvaffak eylesin. Bu noktada dualarınızı bekliyoruz. Çünkü buna çok ihtiyaç vardır. Bu ihtiyacı zaman gösterecek. Gerçekleştikten sonra ne kadar faydalı olacağını Allah Teala gösterecek. Temennimiz bu iki konuda muvaffak olmaktır. Sizin de yardımınızı istiyoruz. Bir elin nesi iki elin sesi vardır. Cemaatle büyük işler yapılır.

**Şimşek:** Özel olarak bir hadis araştırmacısına özellikle gençlere neler tavsiye etmek istersiniz? Eser, düşünce ve yöntem olarak neler söylemek istersiniz?

**Ekinci:** Başta mustalahı bilmesi elzemdir. İlim öğrenmenin merhale olarak metotları vardır. Bir ilmi öğrenmemiz için o ilmi üç merhale üzerine kurmamız lazım. İmam Gazzâlî bunun ismini şöyle koymuştur: İktisâr, iktisâd, istiksâ. Başta en küçük kitapla başlamak gerekir. Mümkünse ezberlemek, ezberlemesek de tamamen meseleleri kalpte oturtmak yani özümsemek gerekir. Çünkü en küçük kitap ilmin anahtarıdır, ana hatları oturtuyor, böylece zemin hazır oluyor. İkinci merhaledeki kitaba geçtiğimiz zaman oradaki teferruatlar bu zemin üzerine oturuyor. Ondan sonra tafsilâtli kitaplara geçtiğimiz zaman onların zemini de hazır olmuş oluyor. İlim öğrenmenin metodu budur. Bu olmadan insan teferruatlı kitapları senelerce okusa da bir temel sahibi olamıyor. Malumât sahibi oluyor fakat ilmin özünü alamıyor, künhüne vakıf olamıyor, yalnızca o ilimde genel kültür sahibi oluyor. Bu merhalelere çok dikkat etmesi lazımdır. İlk küçük kitaba diğerlerinden daha çok önem vermelidir. Çünkü bununla ilmin şeması oturuyor.

Hâkeza hadis metinleri de böyledir. Biz burada *Erbain*'den başlıyoruz. Sonra da "kısârû'l-hadis" kitabı var. Bunda 300 kısa sahîh hadis vardır. Sonra *Riyâzu's-sâlihîn* okutuyoruz. Sonra da *Bulûğu'l-merâm* gibi veya *Umdetü'l-ahkâm* gibi kitaplara geçiyoruz. Ondan sonra *Mişkâtü'l-Mesâbih* gibi cem' kitapları okutuyoruz. Bundan sonra asıl kitaplar dediğimiz *Kütüb-i Sitte*'ye geçi-

yoruz. Çalışmalara bu şekilde devam edilirse, tedrici bir metot olur, çok faydalı ve sağlıklı olur.

**Şimşek:** Muhterem hocam! *Hadis Tetkikleri Dergisi* adına bize ayırdığınız vakit için çok teşekkür ediyoruz. Allah çalışmalarınızı bereketli kılsın. Allah, yetiştirdiğiniz talebelerin, yazdığınız eserlerin hizmetlerini daim eylesin.

**Ekinci:** Allah sizleri ve bizleri muvaffak kılsın. Bizler de gösterdiğiniz ilgi-den dolayı sizlere çok teşekkür ediyoruz. Ve'sselâmu aleyküm.

## Uluslararası Serahsî Sempozyumu, 15-17 Ekim 2010, SAKARYA

İslâm dünyasının yetiştirdiği önde gelen âlim ve hukukçulardan biri olan Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî (ö. 483/1090) Hanefî mezhebi içinde hukuk düşüncesi ve doktrini açısından son derece önemli bir yere sahiptir. Hanefî mezhebinin görüşlerinin gerek usûl gerekse furû‘ sahasında sistematikleştirilerek doktrin hâline getirilmesine ciddi katkıları olan ve Şemsü’l-aimme olarak tanınan Serahsî, usûlcülüğü yanında Kelâm ve Münâzara sahaslarında da yetkin bir âlimdir. Bugün Merv ve Meşhed şehirleri arasında, Türkmenistan ile İran sınırında, eski bir Horasan beldesi olan ‘Serahs’ veya civarında 400/1009 tarihinde dünyaya gelmiş olan Serahsî, en büyük ve en meşhur eseri *el-Mebsût*’u talebelerine imlâ ettirmiş, bu büyük eserle çağlar boyu devam eden bir etki ve üne sahip olmuştur. Modern dönemde birçok akademik çalışmaya konu olması, ayrıca ölümünün 900. yılı münasebetiyle 1964 yılında Ankara’da bir konferans düzenlenmesi ve uluslararası hukuk alanındaki şerh çalışmasının Unesco’nun tavsiyesiyle Muhammed Hamidullah tarafından Fransızca’ya çevrilmiş olması Serahsî’nin önemini teyit etmektedir.

15-17 Ekim 2010 tarihinde Sakarya’da, SAÜ İlahiyat Fakültesi ve Serahsî’nin ansiklopedik fıkıh eseri *el-Mebsût*’u Türkçeye kazandıran Gaye Vakfı’nın maddî destekleriyle uluslararası bir sempozyum gerçekleştirildi. Hukukçularının modern literatürde hak ettikleri yeri çeşitli sebeplerle alamamış olmalarının ortaya çıkardığı boşluğu doldurmaya yönelik bir katkıda bulunmak amacıyla düzenlenen sempozyuma yurtiçi ve yurtdışından yirmi iki tebliğci katıldı. İlahiyat Fakültesi konferans salonunda gerçekleştirilen sempozyuma Sakarya Valisi Mustafa Büyük, SAÜ Rektör Vekili Prof. Dr. Muzaffer Elmas, Mısır Arap Cumhuriyeti Müftüsü Prof. Dr. Ali Cuma, Sakarya Müftüsü Sinan Cihan, Suriye Dâmeşk Üniversitesi Şeriat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Badi al-Lahhâm, aynı üniversitenin Öğretim Üyesi Prof. Dr. Wehbe al-Zuhayli, SAÜ İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ali Erbaş, Gaye Vakfı Mütevelli Heyeti

Başkanı Prof. Dr. Cevat Akşit, Türk ve İslâm dünyasından din adamları ve öğrenciler katıldı.

Saygı duruşu ve İstiklal Marşı'nın okunmasının ardından Kur'ân-ı Kerîm tilaveti ile başlayan sempozyumda açılış konuşmasını Sempozyum Tertip Heyeti Başkanı Prof. Dr. Faruk Beşer yaptı. Beşer konuşmasında, Serahsî'nin biyografisi, ilmî kişiliği, din-siyaset ilişkisi ve konumu, hukuk doktrini, hukuk teorisi, uluslararası hukuka katkıları gibi konuların Mısır'dan gelen ve Türkiye'de bulunan din adamları ile birlikte tartışılacağını söyledi. SAÜ İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ali Erbaş, Serahsî'nin ruhunu şâd etmek üzere toplandıklarını belirterek, Serahsî'nin bu yıl 1001. doğum yılının kutlandığını söyledi.

Açılışın ardından sempozyumun onur konuğu Mısır Arap Cumhuriyeti Müftüsü Prof. Dr. Ali Cuma'ya, Serahsî'nin hayat tarzı, ilmi kişiliği, biyografisi, din-siyaset ilişkisi ve İslâm hukukundaki yeri, teorileri ve uluslararası hukuka katkıları hakkında bilgi verdi. Cuma yaptığı kısa konuşmada ilmin ve bilginin beş temel ögesi bulunduğunu belirterek, "Bu beş öge hoca, talebe, metot, kitap ve bütün bunları kuşatan bilimsel bir atmosferin varlığıdır." dedi. Cuma Serahsî'nin İslâm fihhına çok önemli katkılar yaptığını kaydetti. Dımeşk Üniversitesi Şeriat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Badi al-Lahham da Serahsî'nin İslâm dünyasında etkileri ile İslâm hukukundaki yerini anlattı. Yine aynı fakülteden Prof. Dr. Wahba al-Zuhayli ise Serahsî'nin İslâm fihhi açısından son derece önemli bir isim olduğunu ifade etti. Zuhayli şöyle konuştu:

"Allah, Kur'ân-ı Kerîm'de "Sizden savaşa gidenler olduğu zaman bir grup savaşa gitmesin, onlar ilim tahsiline devam etsinler ve savaşa gidenler geri döndüklerinde onlara bilimsel verileri aktarmaya, öğüt vermeye böylelikle imkân bulsunlar" diyerek fıkıhla, İslâm hukukuyla meşgul olanları ayrıcalıklı bir kategoride tutmaktadır. Diğer yandan, Hazreti Peygamber "Allah kime hayır murat etmişse, onu dinde fakih kılar" ifadesiyle, fıkıhla uğraşanların Allah'ın kendilerine hayır murat ettiği kişiler olduğunu söylemiştir. Serahsî sayesinde İslâm hukuku, her zamanda ve mekânda uygulanabilecek bir hukuk sistemi öngörmektedir"

Açılış konferansı için kürsüye gelen Cevat Akşit, Serahsî tarafından yazılan el-Mebsût'un Türkçe'ye çevirisinin kendileri tarafından yapıldığını ifade ederek, Serahsî'nin İslâm hukukuna verdiği önemi dile getirdi.

İlk oturum Prof. Dr. Raşit Küçük başkanlığında gerçekleştirildi. Bu oturumda ilk olarak Dr. Osman Aydın'ın "İmam Serahsî'nin Yaşadığı IV/XI. Asırda Mâverâünnehir'de Siyâsî ve Kültürel Durum" adlı tebliğini sundu. Tebliğinde İmam Serahsî'nin yaşadığı dönemde Mâverâünnehir'deki siyâsî ve kültürel duruma genel olarak yer verdikten sonra bu dönemde Sâmânîler zamanında en üst derecede itibar gören Mâverâünnehir âlimleri ile Karahanlı hükümdarları arasında ciddi sıkıntılar ve mücadeleler yaşandığına değinen Aydın, İmam



Serahsî'nin hâpiste geçirdiği yıllara da kaynakların el verdiği ölçüde değindi. Oturumun ikinci tebliğini Prof. Dr. Tahsin Görgün sundu. Görgün'ün "*Serahsî'de Kesb Kavramı ve Nizam-ı Alem İle İrtibatı: İslâm Medeniyetinin Temeli Olarak Kesb*" adlı tebliği dinleyiciler tarafından büyük bir ilgi ile dinlendi. Oturumun sonunda ise Birleşik Arap Emirlikleri'nden sempozyuma katılan Doç. Dr. Mahmud Mahran "*الإمام السرخسي من خلال شرحه علي كتاب السير الكبير*" adlı tebliğini sundu.

İkinci oturumun başkanlığını Prof. Dr. Mehmet Erkal yaptı. İlk olarak Prof. Dr. Abdullah Kahraman "*Serahsî'de Helal Kazanç ve İktisadî Hayata Etkileri*" adlı tebliğini sundu. Tebliğinde Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı ansiklopedik fıkıh kitabının son cildinin bir bölümü olan *Kitâbu'l-kesb*'in tahlilini yapan Kahraman, *Kitâbu'l-kesb* tarzında yazılan eserlerin İslâm'ın oluşturmak istediği iktisat zihniyeti ve sistemi üzerinde olumlu yönde etkili olduğunu dile getirdi. Kahraman ayrıca, her ne kadar kesb türü eserler temelde zâhidane bir yaklaşıma sahip olsalar da genel Müslüman nüfusuna oranla bu tavrı sürdürenlerin sayısının sınırlı olduğunu, fıkıh kitaplarının verdiği bilgileri, iktisattan geri kalmanın bahanesi olarak değil de, dünyaya aşırı meyledip hırsla hareket etmeme yolunda bir urayı olarak değerlendirmenin daha doğru olacağına işaret etti. Daha sonra Yrd. Doç. Dr. Ahmet Hamdi Furat "*Serahsî'nin el-Câmi'u's-Sağîr Şerhi*" adlı tebliğini sundu. Tebliğinde İmam Muhammed'in, Ebu Yusuf vasıtasıyla Ebu Hanîfe'nin kendisine ulaşan görüşlerini derleyerek oluşturduğu, *el-Câmi'u's-Sağîr* adlı eseri ve bu eser üzerine yazılan şerhler hakkında bilgi veren Furat, Serahsî'nin şerhinin yazma nüshasından bahsedip eserin Serahsî'ye aidiyetine işaret etti. Son olarak ise Özbekistan'dan gelerek sempozyuma iştirak eden Dr. Shovosil Ziyadov "*Şemsül-aimma Sarahsî'nin "Mebsût" Eseri ve Eserin Orta Asya'daki Vakıf Kütüphanelerinde Bulunan Nüshaları*" adlı tebliğini Özbek lehçesiyle sundu. Sempozyumda simültane çeviri yapılmasına rağmen Özbek lehçesinin Türkçeye tercüme edilmemesi tebliğin anlaşılmasında sıkıntıya sebep oldu.

Sempozyumun ikinci günü gerçekleştirilen üçüncü oturumun başkanlığını Prof. Dr. Recep Şentürk yaptı. Dr. Ahmed Mohsen al-Dawoudy (Mısır) "*al-Sarakhsî's Contribution to The Islamic Law of War*"; Dr. Omar Alaani (Bahreyn) "*استشرافات فقهية في التمثيل الدبلوماسي*"; Doç. Dr. Özcan Hıdır "*Şer'u Men Kablenâ*" *Prensibi Bağlamında Serahsî'nin İslâm Öncesi Dinlerin Hüküm ve Uygulamalarına Bakışı*" başlıklı tebliğlerini sundular. al-Dawoudy Serahsî ile diğer fakihler arasındaki İslâm savaş hukuku alanındaki ihtilaflara değindi ve tebliğinde İslâm'ın terörizm ile bağdaşamayacağına da vurgu yaptı. Hıdır, hakkında Kur'ân ve Sünnet'in açıklamada bulunmadığı hüküm ve bilgiler konusunda geçmiş ümmetlerin hükümlerinin İslâm'da delil olup olmaması konusu hakkında bilgi verdikten sonra Serahsî'nin "*şer'u men kablenâ*" prensibi ile alakalı nispeten farklı olduğu ifade edilen görüşünü ve bu bağlamda İslâm öncesi din

ve kültürlere ait bilgi ve hükümlere bakışını açıklığa kavuşturmak amacı ile bu konuyu incelediğini ifade etti. Meseleyi recm cezası bağlamında ele alarak İmam Serahsî'nin bakışını dile getirdi. Ayrıca “şer'u men kablenâ” olduğunda şüphe olmayan “recm cezası” için, meseleyi izah edici tarihi-kronolojik ve hukuki bilgi ve tahlillerinin, aynı zamanda “şer'u men ba'denâ” yani “şer'u men ba'del-İslâm” da olup olmadığını tayin edici ve bu konudaki tartışmaları nispeten giderici mahiyette olacağına işaret etti.

Dördüncü oturum Prof. Dr. Orhan Çeker başkanlığında gerçekleşti. Doç. Dr. Mehmet Özşenel “*Usûl'ü Çerçevesinde Serahsî'nin Hadis ve Sünnete Bakışı*”, Harun Abacı “*Serahsî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*” adlı tebliğlerini sundular. Özşenel tebliğinde Serahsî'nin hadis ve sünnet anlayışını konu edinirken, Abacı Serahsî'nin Kur'an'a yaklaşımının Hanefilerin ve Ehl-i sünnetin paralelinde olduğunu belirtti. Prof. Dr. Enbiya Yıldırım ise bu oturuma katılmadı ancak tebliğini son oturumda sunma imkânı buldu.

Beşinci oturumun başkanlığını Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez yaptı. Bu oturumda Doç. Dr. Abdurrahman Haçkalı, “*Serahsî ve Şâtıbî'nin İstikrâya Dayanan Kâideler Bakımından Fıkıh Usûlü Metodları: Benzerlik ve Farklılıklar*”; Doç. Dr. Hüseyin Esen “*Serahsî'nin Nesih Anlayışı*”; Yrd. Doç. Dr. Ali İhsan Pala “*Serahsî'nin İhtiyat Anlayışı*” başlıklı tebliğlerini sundular. Haçkalı tebliğinde Serahsî özelinde Fıkıhçı usûl yazım tarzı ile Şâtıbî'nin Fıkıh usûlü telifinde esas almaya çalıştığı tutum ve yöntemlerin benzerlikleri ve farklılıkları üzerinde durdu. Hanefi fıkıh usûlü geleneğinde istikrâ sonucu asıllara ulaşılması, Kelâm ve dolayısıyla mantığın etkisine mesafeli durması gibi özellikleri Şâtıbî'nin usûlünde dikkate aldığını ve bu yaklaşımdan istifade ettiğini belirtti. Esen ise tebliğinde İmam Serahsî'nin *el-Usûl* adlı eserini temel alarak onun nesih görüşünü ele aldı. Serahsî'nin neshin belirli konularda hem caiz hem de fiilen vâki olduğu görüşüne sahip olduğunu belirtti. Oturumun son konuşmacısı Pala ise Serahsî'nin ihtiyat konusundaki yaklaşımını incelemek, bu kavramın bir “asıl” veya bir “kâide” olup olmadığını tespit etmek suretiyle onun kullandığı ihtiyatın teorik çerçevesini belirlemeyi amaçladığı tebliğini *el-Mebsût*'tan aldığı örnekler ile sundu. Serahsî'nin ihtiyatı teorik olarak ele almadığına, furû konularında ise ihtiyata sıkça atıf yaptığını işaret etti.

Sempozyumda ikinci günün son oturumu Prof. Dr. Yunus Apaydın yönetiminde gerçekleşti. Doç. Dr. Kaşif Hamdi Okur “*Serahsî'nin Referans Kaynağı Olarak Kur'an'a Bakışı ve İbadet Dili Anlayışı*” başlıklı tebliğinde Kur'an'ın icâzı meselesine de değinerek Mushaf-ı Osmânî'ye girmemiş meşhur kıraatlerin kaynak değeri ve namazda ayetlerin çevirisinin okunabilmesi hususunda Serahsî'nin Hanefilerin, özellikle de Ebu Hanîfe'nin yaklaşımlarını fikhin imkânları çerçevesinde savunduğunu ve temellendirmeye çalıştığını ifade etti. Doç. Dr. Halit Çalış ise, “*Serahsî'de İlim-Zan Bakımından Şer'î Deliller ve Yoruma Yansımaları*” adlı tebliğinde Serahsî'nin *el-Usûl*'ü çerçevesinde ilim-zan

ifade etme bakımından delillerin tasnifi ve bunun yorumu yansımalarını ele aldı. Oturumun ve ikinci günün sonunda ise Dr. Osman Güman “*Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eseri Çerçevesinde Sözün Hakikat Anlamının Terkedilmesini Gerektiren Durumlar*” başlıklı tebliğini sundu. Fıkıh usûlü kitaplarında geniş yer alan dil tartışmalarına değinerek sunumuna başlayan Güman, Hanefî fakihlerinin, hukuki işlemlerde kullanılan lafızları hakikat-mecaz ilişkisi bağlamında yorumlarken nasıl bir yöntem izlediklerini *Serahsî'nin el-Mebsût*'u çerçevesinde ana hatlarıyla dile getirdi. Mecâza göre hakikî anlam ne ise, hakikî anlama göre de örfî anlamın o olduğu tespitinde bulundu.

Sempozyumun son gününde ise tek oturum gerçekleştirildi. Sempozyumun en yoğun oturumunun başkanlığını Prof. Dr. Salim Öğüt yaptı. Son oturumda Yrd. Doç. Dr. Abdullah Özcan “*Serahsî'de Şurût İlmi*”, Dr. Soner Duman “*Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eseri Çerçevesinde Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Takdirî Hüküm Olgusu*”, Dr. Mustafa Demiray “*Serahsî'ye Göre Haksız İktisapta Fakirleşme Şartı*”, Necmettin Kızılkaya “*Serahsî'nin el-Mebsût'undaki Ceza Bahisleri Çerçevesinde Fikhî Kâidelerin Fonksiyonu*” adlı tebliğlerini sundu. Prof. Dr. Enbiya Yıldırım'ın da tebliğciler arasında yer alması ile oldukça zengin bir oturum gerçekleşti. Özcan *Serahsî'nin el-Mebsût* adlı eserinin *Kitabu'ş-şurût* adlı bölümü çerçevesinde sunumunu yaparken Soner Duman “takdirî dayalı hüküm olgusu”nun Hanefiler tarafından nasıl kabul edilip uygulandığını *Serahsî'nin el-Mebsût* adlı eseri çerçevesinde ele aldı. “Var olan bir şeye yok hükmünü vermek” şeklinde olabileceği gibi “yok olan bir şeye var hükmünü vermek” şeklinde de olabilen takdirî hüküm konusunun Hanefî mezhebi usûl literatüründe teorik düzeyde ele alınmadığına ancak Hanefî mezhebi imamlarının prensip olarak takdirî hüküm vermeyi kabul ettiğine işaret etti. Demiray'ın tebliği ile devam eden oturumda Demiray, *Serahsî'nin* fakirleşme unsurunu haksız iktisabın varlığı için bir şart olarak vaz' etmediği, üçüncü bir şahsın fakirleşmesinin karşılığı olmasa da kişinin meşru şekilde elde etmediği her iktisabın haksız iktisap teşkil ettiğini belirtti. Talep edecek bir alacaklısı, iadeyi alacak muayyen bir tarafı bulunmasa da zimmetten çıkarılması gereken haksız iktisabın, fikhî hukuktan ayıran hususiyetlerle ilgili olduğuna işaret etti. Kızılkaya ise fikhî kâidelerin şerh türü eserlerde daha fonksiyonel olarak kullanıldığını söyleyerek *Serahsî'nin el-Mebsût* adlı eserinde kâidelere fikhî görüşleri yorumlayıcı ve destekleyici argümanlar olarak başvurduğunu, fikhî kâidelerin yanı sıra fikhî dâbitlarla usûl ve dil kâidelerine de sıkça müracaat ettiğini belirtti. Son olarak Yıldırım ise, “*Yer Verdiği Rivâyetler Işığında Serahsî'nin Hadisçiliği*” adlı tebliğinde *el-Mebsût*'un içerdiği hadisleri birkaç açıdan ele aldı. *Mebûsût*'ta yer alan rivâyetlerin çok önemli bir bölümünün mütedavil hadis kitaplarında yer aldığını, bunların sıhhat durumunun diğer mezheplere ait fıkıh kitaplarındaki hadisler ile aynı olduğunu belirterek hadislerin sıhhati noktasında verilen kararların ictihâdî olduğuna vurgu yaptı.

Sempozyum Faruk Beşer'in başkanlığını yaptığı değerlendirme oturumu ile sona erdi. Cevat Akşit, Yunus Apaydın, Recep Şentürk, Salim Öğüt, Ali Cuma'nın da katılmış olduğu oturumda söz alan konuşmacılar, genel olarak sempozyumun verimli ve faydalı geçtiğini dile getirdiler. Özellikle İmâm Serahsî'nin önemi ve değeri üzerine vurgu yapılan konuşmalarda, Serahsî gibi tarihimizde öne çıkmış şahsiyetler üzerine çalışmalar yapılmasına ihtiyaç duyulduğuna dikkat çekildi.

Üç gün boyunca yararlı müzakereler, soru-cevaplar ve hoş sohbetlerle geçen sempozyumda başta sempozyum tertip heyetinin değerli üyelerine olmak üzere emeği geçen herkese tebrik ve teşekkürlerimizi sunarız.

**Ayşe YILMAZGÖZ**

MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslâm Hukuku, İSTANBUL

*Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler*

*Tartışmalar-Gerçekler,*

Dr. Mehmet EFENDİOĞLU, İstanbul:

İFAV Yayınları 2011,

472 sayfa

Sahâbe-i kirâm, Kur'ân-ı Kerîm'in inmeye başlamasıyla birlikte vahye muhatap kılınan ilk Müslümanlar olmaları, Resûlüllâh'ın (s.a.v.) rahle-i tadrîsin-den geçmeleri ve Kur'ân ile Sünneti sonraki nesillere aktarma uğrunda büyük fedakârlıklar göstermeleri hasebiyle hususiyet kazanmış müstesna bir nesildir. Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet-i Seniyye bünyesinde, sahâbenin adâlet ve faziletini ortaya koyan çok sayıda nassın mevcut bulunması ise sahâbilerin, ümmetin diğer fertlerine nazaran daha özel bir mevkie sahip olduklarını gösteren bir diğer husustur.

Söz konusu vasıflarına binâen İslâm ümmeti için büyük önem arz eden sahâbiler, ilk asırlardan itibaren başta muhaddisler olmak üzere bazı ilmî çevreler tarafından çeşitli zaviyelerden inceleme konusu edilmişlerdir. Bu doğrultuda kaleme alınan eserler arasında, sahâbilerin terceme-i hâllerini sunmakla birlikte İslâm'a bağlılıklarının birer göstergesi olan hizmet ve fedakârlıklarını da gözler önüne seren tabakât ve fezâil türü müellefât büyük bir yekûn tutmaktadır. Buna karşılık, sahâbilere geçmişte ve günümüzde yöneltilen eleştirileri mercek altına alan ve bu eleştirilere cevap verme gayesini taşıyan akademik nitelikli müstakil eser sayısının yok denecek kadar az olması dikkat çekmektedir.

Ehline bilindiği üzere, erken dönemde Ehl-i sünnet çizgisinden uzak Havâric, Şîa ve Mu'tezile gibi bir takım fırkaların mensuplarınca başlatılan sahâbeyi tenkit hareketi, Nebvî sünnetin asılsızlığını iddia eden müsteşrikler ve onların İslâm toplumundaki takipçileri tarafından son asırlarda da sürdürülmüştür. Hâl böyle iken, günümüze kadar intikal etmiş bulunan ve bazı çevrelerce yaygınlaştırılmaya çalışılan bu tenkitleri ilmî bir yaklaşımla ele alan ve sahâbenin adâletini delilleriyle izah eden çağdaş bir çalışmanın yokluğu da

bilinen bir gerçektir. Sahâbe konusundaki nitelikli çalışmalarıyla tanınan Dr. Mehmet Efendioğlu tarafından esasen doktora tezi olarak hazırlanan *Sahâbe-ye Yöneltilen Tenkitler Tartışmalar-Gerçekler* isimli çalışma, Kur’ân ve Sünnet verileri ışığında ashâbın konumunu tespit etmek, onların hadis rivâyeti açısından güvenilirlik durumlarını incelemek ve yoğun bir biçimde eleştirilen râvî sahâbiler hakkındaki iddialarda doğruluk payı bulunup bulunmadığını ortaya çıkarmak suretiyle bu alandaki boşluğun giderilmesine katkıda bulunmak amacıyla matuf olarak kaleme alınmıştır.

Bir giriş, iki bölüm ve sonuç kısmından müteşekkil eserin “Sahâbe Bilgisi” başlıklı girişinin ilk kısmında öncelikle, lugavî ve istilâhî manası açısından sahâbe terimi incelenmiş; ardından sahâbeyi tanıma yolları, sahâbenin tabakaları ve sayısı gibi usûle dair konular hakkında muhtasar bir biçimde malumat verilmiştir. Bu çerçevede müellif, kaynaklarda yer alan sahâbî tarifleri arasında kapsam açısından farklılıklar bulunduğuna işaret etmiş ve sahâbî terimine dair en çok kabul gören tanımın Hâfız İbn Hacer el-Askalânî’ye (v. 852/1448) ait olduğunu beyân etmiştir. Yazarın belirttiği üzere, Hz. Peygamber’e (s.a.v.) mümin iken mülâkî olan ve iman üzere ölen kimselerin sahâbî sıfatına sahip olduklarını ifade eden bu tarif, daha sonraki âlimlerin genel kabulüne mazhar olmuş ve ulemânın çoğunluğu da bu görüşü benimsemiştir. Girişin ikinci kısmında ise sahâbenin adâleti meselesini ele alan müellif, sahâbenin tamamının âdil oldukları şeklindeki kâideden ne anlaşılması gerektiği hususuna açıklık getirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda müellif, söz konusu kâidenin sahâbilerin hatalardan berî ve masum oldukları gibi bir manayı içermediğini vurgulayarak burada kastedilenin, sahâbilerin Hz. Peygamber (s.a.v.) adına hadis uydurmadıkları ve hadis rivâyeti konusunda yalan söylemedikleri hususu olduğunu altını çizmiştir.

“Kur’ân ve Sünnete Göre Sahâbe” başlığı altında sunulan birinci bölümde öncelikle, “Kur’ân’a Göre Sahâbe” alt başlığını taşıyan kısma yer verilmiştir. Mezkûr başlığın da çağrıştırdığı üzere bu kısım çerçevesinde, gerek topluca gerekse bir takım vasıflarına göre özel gruplar hâlinde ashâb-ı kirâmı konu edinen bazı ayetler ele alınmış; buna ek olarak söz konusu ayetler müfessir ve muhaddislerin açıklamaları doğrultusunda değerlendirilmeye çalışılmıştır. Müellifin verdiği malumâtta da açıkça anlaşıldığı üzere Kur’ân-ı Kerîm, genel olarak sahâbeyi veya muhâcîrûn, ensâr, ehl-i Bedr, ehl-i Uhud, ehl-i Bey’ati’r-rıdvân gibi bazı sahâbî gruplarını tanıtırken onların seçkin, sâdik ve hayırlı bir topluluk olduklarını, diğer ümmetlere örnek kıldıklarını, Allah’ın dinine ve Hz. Peygamber’e (s.a.v.) yardım etmek adına büyük fedakârlıklarda olduklarını haber vermiş; zikredilen bu vasıfları dolayısıyla Cenâb-ı Hakk ashâbdan razı olduğunu, tövbelerini kabul ederek onları bağışladığını ve onlar için ebedî kalacakları cennetler hazırladığını bildirmiştir. Bu tespitler ışığında müellif, tezi hazırlama aşamasında kendisi için hareket noktası teşkil eden

unsurlardan biri olarak beyan ettiği “Kur’ân-ı Kerîm’de, sahâbenin konumu ve değeri noktasındaki ihtilafları giderecek nitelikte ayetler var mıdır?” şeklindeki soruya cevaben, sahâbenin adâlet ve faziletinin Kur’ân-ı Kerîm tarafından net bir biçimde onaylandığı neticesine varmıştır.

Ardından yeni bir fasıla geçiş yapan müellif, yine “Kur’ân’a Göre Sahâbe” başlığına sahip kısım dâhilinde olmak üzere, Kur’ân-ı Kerîm açısından sahâbe ve münâfıkların durumu konusuna temas etmiştir. Söz konusu meseleye eser bünyesinde hayli geniş sayılabilecek bir yer tahsis etmekle yazar, sahâbilerin bir bölümünün münâfık olduğu iddiasında bulunan birtakım kişilere cevap vermeyi amaçlamıştır. Bahsi geçen kişiler, Müslüman hüviyetine sahip olmakla birlikte açıkça veya dolaylı biçimde müsteşriklerin fikir ve anlayışlarını benimseyen; hatta İslâmî değerler konusunda ortaya attıkları iddialarla müsteşrikleri geride bırakan Ahmed Emin, Mahmud Ebû Reyve ve Tâhâ Hüseyin gibi XX. yüzyıl ortalarında etkili olmuş ve İslâm dünyasında fikirleri yaygınlık kazanmış Mısırlı kimselerdir. Bunlardan Ebû Reyve, sahâbenin âdil ve fâzıl olduğu gerçeğinin üzerini örterek sünneti tartışmaya açma gayesiyle yola çıkmış ve münâfıkları konu edinen bazı ayetler ile el-Münâfıkûn Suresi’ni delil göstererek, sahâbiler arasında çok sayıda münâfığın bulunduğunu iddia etmiştir. Yazar Mehmet Efendioğlu ise ortaya atılan bu iddianın Kur’ân-ı Kerîm, Sünnet-i seniyye ve sahîh kaynaklar ışığında irdelenmesi gerekliliğinden hareketle, münâfıklarla ilgili ayetler ile onlar merkezli hadiseleri mercek altına almıştır. İncelemeleri neticesinde Efendioğlu, Allah’ın çeşitli denemeler vesilesiyle münâfıkları sahâbeden ayırdığı, Hz. Peygamber’e (s.a.v.) hiçbir münâfığın gizli kalmadığı, Kur’ân ayetlerinde münâfıkların çok sayıda olumsuz özelliğinin zikredildiği ve bu sayede onların ashâb-ı kirâm tarafından da bilindiği gibi tespitlerde bulunmuştur. Bunun bir devamı olarak da fazilet ve kıymeti son derece aşîkâr olan sahâbilerin, ilk İslâm toplumunda itibar görmeyen bir azınlık şeklinde ortaya çıkan ve çeşitli alâmetler vasıtasıyla çoğunluk tarafından tanınan münâfıklarla aynı konumda bulunmaktan çok uzak oldukları gerçeğinin altını çizmiştir. Dolayısıyla müellif, Ebû Reyve ve benzeri kimseler tarafından ortaya atılan iddiaların sağlam delillere dayanmaktan yoksun ve tutarsız olduklarını itiraza mahal bırakmayacak bir biçimde ortaya koymuştur.

Birinci bölüm çerçevesindeki bir diğer alt başlık “Sünnete Göre Sahâbe” şeklindedir. Bu kısımda, Kur’ân-ı Kerîm’de fazilet ehli bir nesil olarak takdim edilen ashâb-ı kirâmın, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sünnetinde hangi şekilde değerlendirildiği hususuna açıklık getirmek amacıyla, sahâbeyi öven ve sahip oldukları ulvî mertebeye işaret eden bazı sahîh hadisler ile bunların izahlarına yer verilmiştir. Önceki bölümde ayetlerin ele alınış biçimi ile benzerlik arz edecek şekilde, burada serd edilen hadisler de ashâb-ı kirâmı topluca konu edinenler ve bir takım vasıflarına göre özel gruplar hâlinde konu edinenler

şeklinde taksime tâbi tutulmuştur. Bu rivâyetler bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde görüldüğü üzere Resûlüllâh (s.a.v.) sahâbenin en hayırlı nesil olduğunu belirtmiş, onları cennetle müjdelemiş, onlara dil uzatmayı yasaklamış ve ashâb-ı kirâm sevgisinin kendi zâtını sevmenin bir gereği olduğuna işaret etmiştir. Bu durumda husûle gelen netice, müellifin de beyan ettiği üzere, sahâbilerin dindeki konumları ve örneklikleri itibariyle ümmetin diğer fertlerinden çok daha üstün bir konuma sahip buldukları ve onların faziletinin bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından tasdik edildiği şeklindedir. Bu mülâhazaların ardından müellif, birinci bölümün hulâsası mahiyetinde bir “Değerlendirme” yazarak temel tespitlerini özetlemiş ve ashâb-ı kirâma dil uzatmanın, esasında Kur’ân ve sünnete dil uzatmak anlamına geldiğine dikkat çekerek tezin ilk bölümünü nihayete erdirmiştir.

“Tenkit Edilen Sahâbîler ve Hayat, Hizmet ve Rivâyet Açısından Değerleri” başlığıyla sunulan ikinci bölümde müellif, rivâyet ve şahsiyetleri itibariyle en yoğun biçimde eleştirilen sahâbîler üzerinde durarak, kendilerine yöneltilen tenkitleri titiz bir yaklaşımla incelemiştir. Müellif bunu yaparken öncelikle, bahis konusu edilen her bir sahâbînin hayatı, hizmetleri ve değerine dair muteber kaynaklardan derlemiş olduğu bilgileri nakletmiş; sonra da genel tenkitler, fırkaların tenkidi, müsteşriklerin tenkidi gibi başlıklar altında sınıflandırarak irdelediği bir takım eleştirilerin doğruluk derecesini tespit etmeye çalışmıştır. Ebû Hureyre, Hz. Âişe, Abdullâh b. Abbâs, Muâviye b. Ebî Süfyân, Amr b. Âs, Muğîre b. Şu’be, Ebû Süfyân ve Velîd b. Ukbe (r.anhum) bu bağlamda ele alınan sahâbîlerdir. Müellifin belirttiğine göre bu isimler, ashâbın adâletine yönelik umumî eleştirilerin kendileri üzerinden yürütüldüğü sahâbîler oldukları için onların bütün yönleriyle tanıtılması büyük önem arz etmektedir. Ancak çalışmada bu bölüme yer verilmesindeki amacın, söz konusu sahâbîlerin kusursuzluğunu ortaya koymak veya onları temize çıkarmak olmadığı da dikkatlerden kaçmaması gereken bir husustur. Zira tezin bu kısmında müellif, konuya muhaddislerin bakış açısıyla yaklaşmış ve sahâbilerin hadis rivâyetindeki güvenilirlikleri nokta-i nazarından meseleyi ele almıştır.

İkinci ve son bölümü takiben özlü bir “Değerlendirme”ye yer veren müellif burada, tezin büyük bir bölümüne konu teşkil ettiği görülen mezkûr sahâbîlere yönelik eleştirilerden çoğunun zannî yorumlar, güvenilirlikten yoksun bazı haberlere dayalı iddialar ve aşırıya giden iftiralar olduğunun ortaya çıktığını belirtmiştir. Zira bu sahâbîlerin küfür ve irtidâddan son derece uzak oldukları, hadis rivâyetinde yalan söylemedikleri ve Hz. Peygamber (s.a.v.) adına hadis uydurmadıkları gayet açıktır. Binâenaleyh, onları vesile kılarak sahâbenin tamamının adâlet ve faziletini nakzetzemeye çalışmanın yersiz bir çaba olduğunu söylemek mümkündür.

Sonuç kısmında, tezin genelinden hâsıl olan netice anlaşılır ve net bir üslûpla yirmi maddelik bir kompozisyon şeklinde özetlenerek; Kur’ân ve sün-



net bünyesindeki deliller ışığında, sahâbîlere yöneltilen eleştirilerin asılsızlığının ispatlandığı ifade edilmiştir. Bu durumun bir muktezası olarak, Ehl-i sünnet âlimlerinin de beyan ettiği üzere, sahâbenin adâlet ve faziletine inanarak onlara hürmet göstermenin bütün müminler üzerine vacip olduğu hususu vurgulanmıştır.

Uzun soluklu ve titiz bir çalışmanın ürünü olduğu anlaşılan *Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler Tartışmalar- Gerçekler*, zengin dipnotları ve geniş bibliyografyası ile bir yandan tezin geniş ve sağlam kaynaklara dayanılarak hazırlandığını ortaya koyarken, bir yandan da benzer konulara ilgi duyan ve ileri tetkik ihtiyacı hisseden genç araştırmacılara birer işaret taşı vazifesi görecektir. Akıcı bir dil kullanılması, önsözün akabinde araştırmanın konusu ve önemine dair malumatın aktarıldığı bir kısma yer verilmesi, her bölümün başında konuyla ilgili ön bilgilerin sunulduğu bir girizgâhın bulunması ve bölüm sonlarında ulaşılan sonuçları değerlendirmesi eserin anlaşılmasını kolaylaştıran unsurlar olarak göze çarpmaktadır. Aynı zamanda çalışmanın tez aşamasında danışmanlığını yürüten Prof. Dr. Mehmet Yaşar Kandemir'in kaleme aldığı takdim vesilesiyle ayrı bir değer kazanan eser, bu alandaki mühim bir eksikliği kısmen de olsa gidermesi ve gelecek yeni araştırmalara kapı aralaması bakımından büyük bir boşluk doldurmuştur.

**Ayşe Nur YAMANUS**

MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, Üsküdar, İSTANBUL



*Metin Tenkidi,*  
Prof. Dr. Salahattin Polat, İFAV  
Yayımları, İstanbul 2010,  
345 sayfa

Metin tenkidi, sözün gerek dilden dile gerekse yazılı şekillerdeki aktarımı esnasında uğrayabileceği değişim ve bozulmaları, bunu önlemek üzere alınan önlemleri ve metinde oluşan bozulmaların düzeltilmesine dair çalışmaları kapsamaktadır. Bu açıdan metin tenkidi geçmişin doğru şekilde geleceğe aktarılması için bir gerekliliktir. Metin tenkidi geçmiş ile gelecek arasındaki bağın otantikliğinin korunması açısından büyük öneme sahip bir disiplin olmanın yanında “bir bilinç meselesidir”. Nitekim Salahattin Polat tarafından kaleme alınan *Metin Tenkidi* adlı eser, bu bilinçlenme çabasının somut bir yansıması olarak görülebilir.

Yazarın akademik birikiminin bir ürünü olan eser, İngiltere'nin değişik üniversite ve kütüphanelerinde yürütülen bir yıllık yoğun bir çalışma neticesinde ortaya çıkmıştır. Metin tenkidiyle ilgili teorik ve pratik bilgileri bir arada içeren bu kitap, yazarın kendi ifadesiyle metin tenkidi konusunda mesai harcayacak kişilerin başvurabileceği bir giriş kitabı, rehber ve başvuru kaynağı olarak hazırlanmıştır. Eser bireysel çalışmalarda bulunacaklar için olduğu kadar, hadis ilminin bir alt dalı olarak düşünülmesi gereken “Hadis Tenkidi” (veya Hadiste Metin Tenkidi) derslerinde de kaynak olarak kullanılabilir.

Türkiye’de ve İslâm dünyasında metin tenkidi ile ilgili çalışmaların çoğu içerik olarak genellikle dünyadaki birikimi görmezden gelmektedirler. Bu açıdan *Metin Tenkidi*, İslâm dünyasındaki metin tenkidi çalışmalarının Batı’daki metin tenkidi çalışmalarından ayrı düşünülmemeyeceğini ortaya koyan, Batı’yı özümseyerek İslâm dünyasındaki ve Batı’daki metin tenkidi faaliyetlerini değerlendiren ve bu ikisini mezc ederek sunmayı başaran ilk eserdir. Yazar eserinde metin tenkidi ile ilgili hem Batı’nın hem de İslâm dünyasının çalışma ve gelişmelerini bir arada sunarken ne sadece Batı’yı ön plâna çıkararak konu hakkındaki en önemli çalışma merkezi olarak sunma gayretinde bulunmuş, ne de sadece İslâm dünyasındaki metin tenkidi çalışmalarını ele almakla yetinmiştir. Bunun yerine kitabın girişinde yer verilen “Tenkit, yüksek bir medeniyetin işaretidir.” sözünden de anlaşılabilir gibi metin tenkidini, medeniyetler arasında ortak yürütülen bir faaliyet olarak görerek bu faaliyetle ilgili teorik bilgileri ve bu bilgilerin pratize edilmiş hâlini kronolojik, karşılaştırmalı

ve eleştirel bir yöntem takip etmek suretiyle sunmuş ve gerektiğinde eleştirmişdir. Yazar metin tenkidine Batı'nın birikimini ve yaptıklarını tamamıyla onaylayan bir bakış açısından öte gerçekçi bir şekilde yaklaşarak, metin tenkidine dair Batı'nın birikimini ana hatlarıyla ortaya koyup bu birikimden faydalanmak gerektiğini ifade etmiştir. Zira yazara göre İslâm dünyasında metin tenkidi ile ilgili temel problem metin tenkidini bilimsel standartlara oturtma açısından yaşanan eksikliklerdir. Batı'nın konu hakkındaki faaliyetlerini görmezden gelmek, metin tenkidiyle ilgili bilimsel standartlara ulaşma yolunda bir engel olarak düşünülebilir.

Dört bölümden müteşekkil eserin ilk bölümü (23-53) genel manada metin tenkidi kavramına ayrılmış ve metin tenkidi kavramının tanımı, mahiyeti, boyutları, diğer tenkit türleriyle ve ilimlerle ilişkisi, metin tenkidi ile ilgili yanlış anlayış ve hatalı indirgemeci tavırlar burada ele alınmıştır. İkinci bölüm (57-168) metin tenkidinin tarihi ile ilgilidir. Bu bölümde yazar metin tenkidinin gelişim serüvenini Batı'da ve İslâm dünyasında olmak üzere iki açıdan ortaya koymaktadır. Yazar metinlerdeki bozulmanın önlenmesini de metin tenkidi faaliyeti kapsamında gördüğü için, metin tenkidi tarihini Antik Yunan ve Latin kültürüne kadar uzanan dönemde metnin korunmasına yönelik faaliyetlerden başlatmış; kâğıdın ve kütüphanelerin de bu amaca hizmet ettiğini göz önüne alarak parşömen ve papirüsün tarihinden kitap formlarına, kütüphanelerin tarihinden Antik Yunan ve Roma döneminde kullanılan yazı malzemelerine kadar pek çok konuda aydınlatıcı bilgiler sunmuştur. Yazar bu şekilde "metinlerdeki bozulmanın önlenmesi ve düzeltilmesi" anlamındaki metin tenkidi faaliyetini M.Ö. 3000'li yıllara dayandırmış olmaktadır.

Batı dünyasındaki metin tenkidi faaliyetleri sadece Kitab-ı Mukaddes tenkidinden ibaret olmamakla birlikte, Batı'daki faaliyetlerin önemli bir boyutunu Kitab-ı Mukaddes'in tenkidi oluşturmaktadır. Hatta bir bakıma Batı'da bilimsel manada metin tenkidinin gelişim tarihi, Kitab-ı Mukaddes ile ilgili metin tenkidi çalışmalarıyla başlatılabilir. Bu sebeple yazar Kitab-ı Mukaddes hakkında yapılan metin tenkidi faaliyetleri kapsamında Batı'nın metin tenkidinde kullandığı pratik yöntemlerin gelişimini ve bu alandaki önemli isimleri ortaya koymaktadır. Daha sonra Batı'nın modern zamanlarda kullandığı tenkit yöntemlerine değinerek bu yöntemlerin özellikle son iki yüzyılda kurum-sallaştığı üzerinde durmaktadır.

Daha sonra yazar İslâm dünyasında metin tenkidi faaliyetlerinin tarihine geçmektedir. Bu bağlamda İslâmî ilimlerde metnin korunmasına yönelik faaliyetler metin tenkidi kapsamında ele alınmış, İslâmî ilimlerin yazıya geçirilme serüvenine değinilmiştir. Metin tenkidini en fazla kullanan ilim olması hasebiyle İslâm dünyasındaki metin tenkidi faaliyetleri daha çok hadis tarihi üzerinden okunmaya çalışılmıştır. Bu açıdan hadis ilmindeki rivâyet yöntemleri, terimler, klâsik hadis usûlü kitaplarındaki yazım kuralları, nüsha karşıla-

tırma ve tashih usûlleri metin tenkidi faaliyeti açısından ele alınıp değerlendirilmiş, metnin korunmasına yönelik telif türlerinden bahsedilmiş ve çeşitli örnekler verilmiştir. Yazar İslâmî eserlerin neşri ve metin tenkidiyle ilgili olmak üzere matbaanın İslâm dünyasındaki serüvenine, İslâm dünyasındaki tahkik çalışmalarına ve tahkikle ilgili önemli kuruluş, kişi, yayın, çalışma, ders ve konferanslara da değinmiştir. Yazar bölümü, metin tenkidinin Türkiye'deki durumundan bahsederek sonlandırmıştır. Yazara göre Türkiye'de metin tenkidi ve tahkik yöntemleri ile ilgili bilimsel çalışmaların azlığı, metin tenkidiyle ilgili bilimsel standartların henüz oluşmamış olduğunun ve birçok metin tenkidi çalışmasının “el yordamı ile” yapıldığının bir göstergesi sayılabilir. Yazar metin tenkidinin bilimsel neşirden öte bir faaliyet olduğunu, günümüzde metin tenkidi adı altında gerçekleştirilen faaliyetlerin teorik açıdan zayıflığını ve tenkitli neşir adı altında yapılan çalışmalarda dahi gerekli ihtimamın gösterilmediğini ifade etmektedir.

Üçüncü bölüm (171-286), metin tenkidinde farklı yaklaşımlar ile metin tenkidi yöntemlerini ve metin tenkidinin aşamalarını ele almaktadır. Bu bölüm pratik boyutta metin tenkidinin uygulanmasından nihai metnin oluşturulmasına ve hatta metnin neşre hazırlanmasına kadar uygulanacak aşamaları konu edinmektedir. Burada yazar metin tenkidiyle ilgili temel terimlere açıklık getirmiş, farklı metin teorileri ile bu teorilerin metin tenkidi yöntemlerine yansımalarını çeşitli açılardan kategorize edip değerlendirmiş ve bu yaklaşımlara yönelik itirazları ele almıştır. Daha sonra metin tenkidi ile ilgili genel ilkelere ve metin tenkidi ile ilgili ön işlemler ayrıntılarıyla anlatmış ve metin tenkidinde bulunacak araştırmacılar için İslâm dünyasındaki yazma eser kütüphaneleri, bu kütüphanelerdeki yazmaların sayısı, durumları ve sorunları gibi konularda önemli bilgiler sunmuştur. Daha sonra müellif nüshası belirlemede dikkat edilecek yöntemler, müellif nüshasının farklı sürümlerinin olmasının yarattığı problemler ve bu konudaki dikkatsizliğin yol açabileceği sonuçlar ile alakalı bilgiler sunulmuş, yazma nüshaların tarihlendirilmesi ve nüsha seçimi ile ilgili konulara da eleştirel bir bakış açısı ile yaklaşılarak konu ile ilgili önemli ayrıntılara yer verilmiştir.

Akabinde yazar metin tenkidinde kullanılabilecek yöntemleri ele almış, metin tenkidi yöntemlerinin birbirinin devamı sayılabileceklerini ifade ederek yöntemlerin zayıf ve güçlü yönlerini belirtmiştir. Yazar bu yöntemlerin İslâm dünyasında yapılan tahkik çalışmalarında kullanılıp kullanılmadığıyla ilgili de ilginç tespitlerde bulunmuştur. Bu yöntemler arasında eserlerdeki hatalarla birlikte başka karinelere yola çıkarak nüshalar arasındaki ilişkiyi bulma imkânı sunan nüsha soyağacı yöntemi çok geniş şekilde ele alınmış ve yöntemi, ilkeleri, uygulanma aşamaları, anlaşılır bir dille ve şemalar yardımıyla farklı örnekler üzerinden anlatmıştır. Daha sonra yazar nüsha ilişkileri belirlenen metinlerdeki hataların düzeltilmesi ve metnin onarılması konusunu;

düzeltilme gerekliliği açısından hataların çeşitleri, metin farklılıkları arasında seçim yaparken uyulması gereken kurallar, metindeki aslî ve ikincil öğelerin ayrımı, metni güncelleme yani modernizasyon problemi hususları üzerinden ele almıştır. Bölümün sonunda nüsha soyağacı yöntemine yöneltilmiş eleştirilere yer verilmiştir.

Son bölümde (289-314) ise yazar, İslâmî ilimlerle ilgili tüm eserlerin metin tenkidine tâbi tutulduktan sonra neşredilmesi, hatta neşredilenlerin gözden geçirilmesi, üniversitelerde metin tenkidiyle ilgili bölümlerin kurulup uzmanların yetiştirilmesi, konu için bilimsel tartışma zemini oluşturulması ve konuyla ilgili projeler oluşturulması önerisinde bulunmaktadır. Hadis ilminin bütün tenkit yöntemleri ile ilgilenmesi bir zorunluluk olduğundan ve ayrıca metin tenkidinin teori ve pratiği İslâmî ilimler içinde hadis ana başlığı altına girdiğinden hadis ilmiyle ilgili metin tenkidi faaliyetleri son bölümde ayrı bir başlık altında işlenmiştir. Bu bağlamda yeni bir hadis metodolojisi sunan yazara göre, hadiste metin, isnad ve içerik tenkidinin aşama aşama uygulanması ve içerik tenkidinden önce hadis metinlerinin tamir ve tashihinin yapılması gerekir. Yazar hadiste metin tenkidi uygulamasının zorlukları ve farklılıklarının yanı sıra hadislerin şifâhî olarak aktarılışı ve mana ile rivâyet gibi metin tenkidi açısından sorun olabilecek konulara da değinmiştir. Bölüm sonunda Türk ve Arap dünyasında yapılmış hadiste metin tenkidi ile alakalı çalışmalara dair zengin bir bibliyografya sunulmuştur.

Çok sayıda yabancı kaynaktan istifade eden Polat, konuya dair ileri düzeyde okuma yapmak isteyen okuyuculara eserin dipnotlarında literatür tavsiyesinde bulunmuştur. Metin tenkidi ile ilgili anahtar kelime ve kavramların anlaşılır ve sade bir üslûpla, farklı dillerdeki karşılıkları ile beraber sunulmuş olması, konuyla üzerinde derinleşecek okuyuculara önemli bir kolaylık sağlayacak niteliktedir.

Akademik bir dille yazılmış olmakla birlikte, birçok okuyucunun ilgi alanına girecek konuları anlaşılır ve akıcı bir üslûpla ele alan eser, okuyucunun metin tenkidinin ana boyutlarını görebileceği ölçüde yeterli ve okuyucuyu sıkmayacak ölçüde dengeli bir bilgi aktarımında bulunmaktadır. Öte yandan *Metin Tenkidi*, okuyucuların konuyla ilgili farklı boyutları görebilmelerine katkı sağlayacak nitelikte ufuk açıcı bir eser olma hususiyetini haizdir.

**F. Betül GÜNEY ALTINTAŞ**

EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, KAYSERİ

## *Hadis Usûlü Yazıları,*

Doç. Dr. Yavuz Köktaş, İstanbul:

Ensar Naşriyat 2010,

303 sayfa

Tarih boyunca ulemâ, hadislerin sağlam bir şekilde sonraki nesillere nakledilmesi ve doğru anlaşılması için son derece ciddi bir çaba içerisinde girerek vüs'atleri ölçüsünde üzerlerine düşen sorumluluğu yerine getirmişler ve bugün klâsik hadis metodolojisi diye bilinen hadis usûlü sistemini ortaya koymuşlardır. Günümüzde hadis usûlüne dair öneriler getirecek kimselerin, bu mesaiyi görmezden gelmemeleri ve önerilerini de bu minval üzere şekillendirmeleri yerinde bir tavır olacaktır. Nitekim klâsik hadis usûlü, bir geleneğin geçmişten günümüze elde ettiği birikimi yansıtmaya açısından göz ardı edilemeyecek değerlendirme ve tenkitleri içermektedir. Benzer düşüncelerden hareketle eserini kaleme alan hâlen Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde görev yapmakta olan Doç. Dr. Yavuz Köktaş'ın *Hadis Usûlü Yazıları* isimli kitabı önsöz ve sekiz bölümden müteşekkildir. Eserin önsözünde, klâsik hadis usûlünün belli bir paradigmasının olduğuna değinilmiş ve söz konusu sistemin, masa başında oluşturulmuş bir sistem değil, aksine bizzat hadislerin içinden ve râvîler arasından süzülerek; tenkitlerle, tartışmalarla, netleşerek teşekkül ettiği dile getirilmiştir. Bunun yanı sıra Ehl-i Sünnet, Mutezile, Şîa gibi her bir grubun kendi metodolojisinin temeline farklı esasları yerleştirdiği, hadis alma ve değerlendirme anlayışlarının da bu sebeple farklılık gösterdiği; dolayısıyla tüm bunlardan eklektik bir yapı çıkarmanın, sistemlerin arkasında yatan paradigmaları görmezden gelmek olacağı belirtilmiştir. Mamafih müellif, söz konusu açıklamaların, hadis usûlünün tenkit edilemezliğini değil; usûle yönelik eleştirilerin ayağı yere basan, geleneği iyi anlayan ve yorumlayan tarzda olmasını temin etmesi gerektiğini vurgulamıştır (s. 9-10).

Birinci bölümde, "Hadis Usûlünün Doğuşu ve Sistemin Temel Kavramları" başlığı altında "vusûlsüzlüğün, usûlsüzlükten kaynaklandığı" sözü zikredi-

lerek, hadis usûlünün gerekliliğine dikkat çekilmiş, içeriği, gayesi ve metodu hakkında bilgi verilmiştir. Akabinde hadis usûlünün tanımı yapılarak, doğuş evresinden günümüze kadar geçirdiği süreçlere değinilmiş; uyanış evresi olarak nitelendirilen dönemde serdedilen eserlerin, oryantalistlerin sünnete yönelik bakışlarına bir tepki niteliği taşıdığı vurgulanmıştır. Ardından hadis usûlünün belli başlı kavramlarını ele alan müellif, günümüzde hadisin, ilk dönem İslam tarihi ve sosyo-kültürel tarih için kaynak olup olamayacağını tartışmış, sünnet kavramı içerisinde ise sünnetin ilk ve temel anlamının “çiğnenmiş, yani uyulacak, takip edilecek yol” olmadığı şeklindeki iddiaya cevap niteliğinde açıklamalar yapmıştır. İlgili kavramların izahı neticesinde, Kur’ân ve sünnetin birliği ve birlikteliğine işaret edilerek, ashâb nazarında önce Kur’ân sonra sünnet şeklinde bir algının bulunmadığı dile getirilmiştir. Yine sünnet-vahiy ilişkisi bağlamında müellif; sünnetin hepsini vahiy kabul edenler, sünneti vahiy kabul etmeyenler ve sünnetin bir kısmını vahiy kabul edenler şeklinde üç farklı görüşü değerlendirerek konuyla irtibatı sebebiyle Hz. Peygamber’in (s.a.v) nebevî ve beşerî yanını ayırmanın zorluğuna temas etmiş ve Hz. Peygamber’in (s.a.v) beşer olması itibarıyla yaptığı tahmin edilen davranışların önemsiz uygulamalar değil, sünnet-i zevâid niteliğinde uygulamalar olduğunu söylemiştir (s. 12-43).

“Hadis Usûlüne Yeniden Bir Bakış” isimli ikinci bölümde müellif, müte-kaddimûn döneminde ulemânın hadise bir bütün olarak bakmak suretiyle senedi ve metni birlikte değerlendirilerek hüküm verdiği; illet, şâz, teferrüd, münker gibi kavramları, sadece senedle ilgili düşünmenin hatalı olabileceğini ifade ederken, müteahhirûn döneminde metin ihmal edilmemekle birlikte sened ve râvî incelemesine ağırlık verildiğini belirtmiştir. Mamafih müellife göre, hadisler üzerinde konuşmak, hadis usûlünü bilmeden mümkün olmadığı gibi; sadece usûl kuralları bilgisine dayanarak hadisler hakkında hüküm vermek de kolay değildir. Söz konusu değerlendirme ancak hadislerle odaklanmak ve orada yoğunlaşmakla mümkündür. Ayrıca Köktaş, bu bölümde hadis usûlüne yönelik telif edilen eserlerde metni anlamaya yönelik ilimlerin, daha geniş bir yekûn tutmasını önermiş, hadis usûlüne olan önemli katkıları açısından İmam Şafii’ye de aynı bölümde yer vererek, Şafii’nin şahsına ve tabiiğine yönelik “hadis usûlüne etki etme” şeklindeki olumsuz mana yüklü iddialara cevap niteliğinde, onu doğru anlama ve yorumlama gayretini bir çözüm önerisi şeklinde getirip, Şafii’nin hadis usûlündeki metoduna temas etmiştir. Diğer taraftan müellif, yer yer hadis usûlünün dinamik yapısına vurgu yapmış ve sika râvînin rivâyetlerinin kimi zaman taz’if edilmesini, kimi zamansa zayıf râvînin rivâyetlerinin tevsik edilmesini bu dinamizmin bir neticesi olarak görmüştür. Nitekim ona göre mevzû hadislerle uygulanan “Kur’ân’a aykırılık, akla, sahîh sünnete, tarihe aykırılık vs.” gibi kriterlerin, mevzû olsun olmasın bütün hadislerle uygulanması gerekmektedir. Zira bu uygulamaya hadis



usûlünde kapı aralayan temel sâik “Senedin sahîh olması metnin de sahîh olmasını gerektirmez” şeklindeki anlayıştır (s. 65). Bu dinamik yapıdan istifade ederek hadislerin sıhhatine hüküm verme konusunda yazar iki farklı anlayıştan söz ederek hadiste metin tenkidi yapılması konusunda ısrar eden anlayışın *Sahîhayn*’ı dahi tenkide tâbi tuttuğunu, diğer anlayışa göre ise hadis ilminde birtakım formüllerin bulunduğunu ve her şeyin yerine yerleştirilmesi sayesinde sonucun elde edileceğini savunduğunu belirtir. Bu ikinci anlayış neticesinde hadis sahîhtir, çünkü ricâli sikadır, hadis hasen li-zatihîdir çünkü, ricâli sadûktur tarzında kesin hükümler verilir. Hâlbuki müellifin ifadesine göre hadislerin sıhhatine hükmetmek bu denli basit bir mesele değildir. Çünkü hadis hakkında hüküm vermek, hadisin iyi bir tahrîcini yapmayı, tüm tarîklerine muttâlî olmayı, tenkidini, rivâyetlerle meşgul olmayı, münekkîd âlimlerin metotlarını ve tashîh-ta’lîl kaidelerini bilmeyi, hadis zevkini, yani bu ilimle yoğrulmayı, Hz. Peygamber’i tanımayı, sîretini bilmeyi, ayrıca Kur’ân’a vâkîf olmayı gerektirir. Benzer bir yaklaşımı, takviye konusunda da sergileyen müellif, zayıf bir râvinin, zayıf başka bir râvî tarafından desteklenmesi neticesinde hadisin hasen li-gayrihî seviyesine çıktığını söylemektense, hadisin metnini nazar-ı itibara alarak hüküm vermeyi önermekte; şayet metin, akla aykırı veya izahı zor bir meseleye değiniyorsa, Hz. Peygamber’in temiz, pak sîret ve üslûbuyla uyuşmuyorsa râvîlerin zayıflığının, hadisin gücünü arttıran değil, aksine zayıflatan bir unsur olacağını belirtmektedir. Diğer taraftan lafzen veya mânen zayıf bir rivâyetin, Kur’ân’la örtüşmesi, İslâm’ın ruhuna, Hz. Peygamber’in muradına, sîretine uyması durumunda ise derecesinin yükselip yükselmeyeceği, zabt konusunda Kur’ân ile desteklenen rivâyetin makbul sayılıp sayılamayacağı hususlarını ise okurun değerlendirmesine bırakmaktadır.

Akabinde mürsel ve münker hadis meselesine değinen Köktaş, bu hadisler hakkında verilecek hükümlerde de, sened ve metnin birlikte değerlendirilmesinin gereğine vurgu yapmıştır. Birinci bölümün alt başlıklarından bir diğeri ise “Mütevâtîr”dir. Müellif burada mütevâtîr ile alâkalı tanımlamalara yer vermiş ve neticede mütevâtîrin herkes tarafından kabul gören bir tanımının olmayışı sebebiyle, mütevâtîri inkar edenin pratikte kafir değil, ancak ehl-i bid’at ya da kültürüne yabancılaşmış insan şeklinde değerlendirileceğini söyleyerek mütevâtîrin daha geniş açıdan değerlendirilmesi gerektiğine temas etmiştir. Köktaş, mevzû hadislere de bu bölümde değinmiş ve Kur’ân’a muvafık şeylerin bulunduğu gerçeğinden hareketle bunlara sahîh hadis denilemeyeceğini ancak muhaddisler tarafından ortaya koyulduğu üzere ‘hadis mevzûdur ama manası sahîhtir’ denilmesinin, daha isabetli olacağını söylemiştir. Kitabın başından itibaren vurgulanan metin tenkidi esnasında müellife göre, metnin doğruluğundan önce haber verenin güvenilirliğinin geldiği, Hz. Peygamber’in (s.a.v) mücmeli takyîd, âmmı tahsîs etme, helal ve haram koyma şeklinde yetkisinin bulunduğu, akli aşan mevzuların da dinde yer aldığı

unutulmamalıdır. Son olarak müellif, illet konusunun hadis usûlünün en önemli konusu olması hasebiyle fazlaca işlenmesi gerektiğine işaret etmiş, illetin gerçek mahiyetinin ortaya koyulması neticesinde hadis tarihinde metin tenkidi yapılmadığı iddialarına anlamlı bir cevap verileceğini dile getirmiştir. Ayrıca vehim, şâz münker, garîb, mahfûz gibi kavramların detaylı çalışılmasının yapılmadığı vurgulanarak her bir münekkîd âlimin kullanımında bu kavramların ne ifade ettiği tek tek tespit edilmeli önerisinde bulunulmuştur ( s. 106–108).

Üçüncü bölümde hadis tarihlerini bir arada değerlendirmenin faydaları üzerinde durulmuştur. Müellif öncelikle, hicrî II. asırda hadislerin sayısının artış gösterdiğini belirterek, III. asır ve sonrasında ise yüz binlere hatta milyonlara ulaştığına temas etmiş ardından çeşitli âlimlerin, hadis tarihlerini bir arada değerlendirmenin önemine dair söylediklerine yer vermiş ve bu amaca yönelik telif edilen eserlerden bahsetmiştir. Daha sonra ise 'itibâr, mutâbaât, şâhid ve âdîd terimleriyle senedleri bir arada değerlendirmenin irtibatına değinmiş ve senedleri bir arada değerlendirme ile alâkalı günümüze yakın zamanlarda yapılan çalışmalara işaret etmiştir. Ayrıca bu bölümde hadis tarihlerini bir arada değerlendirmenin, sened tahlili açısından; hadisin sahîh li-gayrihî, hasen li-gayrihî olmasını, azîz, meşhur ve mütevâtir hadisin bilinmesini temin ederek, hadisin münker, şâz, illetli olduğunu ortaya çıkardığı ve seneddeki kalb, idrâc, ızdırab ve ziyadeyi tespit imkânı sağladığı; metin tahlili açısından ise metnin illetini, idrâcını, kalbini, ıztırâbını, şazlığını, metindeki tashîfi, sikanın ziyâdesini ortaya çıkararak, metindeki müphem isimlerin tasrihini yaptığı, hadisin anlaşılmasını ve metinde meydana gelen mana ihtilaflarının çözülmesini temin ettiği ve sebep-i vürûduna ışık tuttuğu söylenmiştir. Buna ilâveten bu yöntemle hadislerin daha iyi anlaşıldığı ve râvî tasarruflarının tespitinin kolaylaştığı da açıktır (s. 110–142)

“Hadiste İlet: Ümmetin Faziletiyle İlgili Bir Hadisin Değerlendirilmesi” başlığını taşıyan dördüncü bölümde müellif, hadiste metin tenkidi yapıldığını gösteren illet kavramını değerlendirerek “Şüphesiz bu ümmetim rahmete mazhar olmuş bir ümmettir. Onların azabı dünyada kendi elleriyle vuku bulacaktır.” hadisi ve bu hadisin farklı lafızlar eklenerek rivâyet edilmiş şekli hakkında gerek sened gerekse metin tenkidi açısından âlimlerin görüşlerine yer vermiş ve neticede âlimlerin ekseriyetinin bu hadisi te'vil yoluna gittiğini dile getirmesinin yanı sıra, Buhârî'nin, bu hadisin gerek şefaât gerekse ümmetten bir topluluğun cehenneme girip sonra çıkacağına dair hadislerle çeliştiği görüşüne yer vermiştir. Dolayısıyla Buhârî sayı itibarıyla daha çok ve daha açık olan bu hadislerle tearuz etmesi sebebiyle söz konusu hadisi illetli kabul etmiştir. Neticede hadisin kısa lafızlarla yapılan rivâyetinin te'vile imkân verdiği ancak hükmün umumileştirilmiş bulunduğu rivâyetlerin buna imkan

vermediğini söyleyen müellif, muallel hadisin mevzû anlamına gelmediğini vurgulayarak konuyu neticelendirmiştir (s. 143–177).

Dördüncü bölüm, A. Osman Ateş tarafından kaleme alınan *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın* adlı kitabın, müellif tarafından yapılan tenkidini içermektedir. Müellif, kitapta yer verilen bazı sened tenkitlerini yanlı bulmuş ve bu doğrultuda bahsi geçen kitabın müellifinin kitabı yazarken istifa ettiği kaynaklardan bilgileri tashih etmeye çalışmıştır. Kitapta kadınlarla ilgili ‘Kadınların zararlı ve fitne olması’, ‘Kadınların merkeplerle bir tutulması’, ‘Kadının şeytan sûretinde gelip gitmesi’ vb. rivâyetleri tekrar incelemiş ve senedini sahîh bulduğu rivâyetleri anlama yoluna giderek, tenkidin amacını dinde olmayı dine sokmamak, dinde olanı da dinden çıkarmamak şeklinde ifade etmiş ve bölümü neticelendirmiştir (s. 179–205).

“Esbâbu Vurûdi’l-Hadîs İlmi: Kapsamı ve İçeriğine Yeni Bir Bakış” adını taşıyan altıncı bölümde müellif, esbâb-ı vurûdi’l-hadîs ilminin önemine dikkat çekerek üzerinde çokça durulması gerektiğini ifade etmiştir. Akabinde hadislerin vürûdunun gerek rivâyet gerekse dirâyetle belirlendiğini söyleyen müellif, rivâyetin alanını geniş tutmuş ve vürûd sebebinin, hadis kendisinden veya başka bir tarikenden yahut da Arapların mevcut tarihi ve kültürü araştırılarak ortaya konulan sosyal ve psikolojik şartlar sayesinde tespit edilebileceğini, bunun da kaynağının genel anlamda rivâyetler olduğunu dile getirmiştir. Eğer hadise sebep teşkil edecek bir rivâyet yoksa ve bu hususta iki farklı hadisın tearuzu söz konusuysa, akla müracaat edilmesi ve bu yolla hadisın vürûduna bir sebep bulunması dirâyet yoluyla vürûdu tespit şeklinde nitelendirilmiştir. İlgili bölümde konuyla alakalı pek çok hadis ve vürûd sebeplerinin tespitine yer verilmiş, bu sayede teorik bilgi, pratik biçimde vuzûha kavuşturulmuştur (s. 206–235).

Yedinci bölümde müellif, Kaderiye ve Mürcie ile ilgili hadisleri değerlendirmiştir. Sened açısından yapılan değerlendirme neticesinde hadislerin birkaçı mevzû iken ekseriyeti, hafif ya da şiddetli zayıf bulunmuştur. Bazı hadisler ise birbirini desteklemek suretiyle hasen derecesine yükselmiştir. Küllî bir kaide olarak hadislerin doğrudan ya da dolaylı şekilde gelecekte bahsetmeleri onların sıhhatine engel teşkil etmektedir. Nitekim senedlerinin sahîh olmayışı da metin tenkidini desteklemektedir. Bunun dışında metinlerde geçen ifadeler üzerindeki ihtilaf hadislerle amel etmeyi mümkün kılmamaktadır. Neticede müellif Hz. Peygamber’in (s.a.v) “kaderi yalanlayanlar” şeklindeki umumî ifadesinin siyâsî kaygılardan ötürü hususîleştirildiğini belirterek hadis tenkidini sonuçlandırmıştır (s. 237–286).

Kitabın son bölümünde ise müellif, hadislerde geçen ‘sultan’ kelimesinin Kur’ân’daki kullanımına temas etmiş ve bu kullanımın siyâsî bir içerik taşımadığına dikkat çekmiştir. Ardından tarihî süreç içerisinde ‘sultan’ kelimesinin siyâsî bir muhteva kazandığını belirterek emir, halife gibi kavramlarla

aynı anlamda kullanıldığına işaret etmiştir. Sonrasında da hadislerdeki kullanımına yer vererek iki ihtimali gündeme getirmiştir; ya Peygamber (s.a.v) sultan kelimesine Kur'ân'dan farklı bir anlam yükleyerek hadislerde kullanmış ya da tarihî süreç içerisinde kelimenin kullanımında meydana gelen değişiklikler, bu kelimenin kullanımında râvîlerin, tasarrufta bulunmasına neden olmuştur.

Sonuç olarak Köktaş, *Hadis Usûlü Yazıları* adlı eserinde hadis usûlüne dair özellikle ikinci bölümde klâsik usûlden kaynağını alan yeni yöntem ve yorumlamalar getirmiş; illet kavramı ve esbâbu vürûdi'l-hadîs ilmi üzerinde yeni usûl eserlerinde daha fazla durulması gerektiğini vurgulamıştır. Üçüncü bölümden itibaren de illet konusunun ve tarîk değerlendirmelerinin nasıl tatbik edileceği uygulamalı şekilde gösterilmiştir.

**Kübra AKÇAY**

MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, İSTANBUL

## Mair Jacob Kister

(16 Ocak 1914- 16 Ağustos 2010)

Arapça sahasında dünya bilim tarihine önemli katkısı bulunan ve din esaslı bir devlet olarak kurulan İsrail’de gerek üniversitelerde gerekse diğer kurumlarda pek çok araştırmacının Yahudilik’e hizmeti önelemesi sebebiyle, özellikle şarkiyat araştırmaları bu dine hizmet çerçevesinde şekillenmiştir. Ekseriyetle İslâm ilimlerinin ilk dönemlerine yönelik yapılan bu çalışmalarda İslâm’ın kökeninin Yahudilik olduğunu ortaya koymak hedeflenmektedir.

Bu amaçla kurulan Kudüs’teki Hebrew Üniversitesi, pek çok meşhur oryantalistte ev sahipliği yapmıştır. İslâm araştırmaları geleneğini, İslâm’ın Yahudi kökeni teorisi üzerine oturtan ve İslâm’a bu perspektiften bakan J. Horovitz (ö. 1931), İslâm’ın ayıklanmış İbranî kültürü olduğunu iddia ederken bu dinin kökenini Yahudi kültüründe arayan ve bu husustaki görüşlerine yer verdiği müstakil çalışmalar vücuda getiren S. D. Goitein (ö. 1985), derin bir Yahudi geleneği bilgisi yanı sıra Arapça, Latince, Grekçe ve tarih felsefesi birikimini de kendisinde cem eden Berthold Baneth gibi alanında önemli çalışmalara imza atmış çoğu oryantalist Hebrew Üniversitesi’nde görev yapan Doğu bilimcilerinden sadece birkaçını teşkil etmektedir.

Kudüs’te pek çok şarkiyatçının yetişmesinde, Ignaz Goldziher’in 6000 cilt kitabının İsrail Milli Kütüphanesi’ne devredilmesinin rolü büyüktür. Hebrew Üniversitesi’nde görev yapan söz konusu şarkiyatçılardan biri de çalışmalarını daha ziyade İslâm’ın ilk dönemlerine hasretmiş Mair Jacob Kister’dir. Kister, 16 Ocak 1914 tarihinde bugün Ukrayna’da bulunan Galicia’da dünyaya



gelmiştir. Onun doğduğu yıllarda Avusturya-Macar İmparatorluğu'nun bir parçası olan bu bölge birkaç yıl sonra Polonya'ya katılmıştır.

1940'da Hebrew Üniversitesi'nde öğrenime başlayan Kister'in önde gelen hocaları arasında D. S. Baneth ve S. D. Goitein bulunmaktadır. 1945-1946 yılları arasında Beyrut ve Şam'da Polonya hükümeti adına ataşelik yapmıştır. 1949 yılında Ebû Abdurrahmân Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'nin (v. 412/1021) *Adâbu's-suhbe* adlı eserinin edisyon kritiğini master çalışması olarak hazırlayan Kister'in, Temim kabilesinin İslâm öncesi tarihine dair doktora tezini hazırlamasında H. A. R Gibb ve S. M. Stern ilham kaynağı olmuştur. 1968'da Gideon Goldenberg ile birlikte Tel-Aviv Üniversitesi'nde Arapça Kürsüsü kuran meşhur oryantalist, Hayfa Üniversitesi'nde de Arapça kürsüsü kurucuları arasında bulunmaktadır.

Birkaç yıl the Arabic Poetry Concordance projesine iştirak eden Kister, *Israel Oriental Studies* ve *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* dergilerini kurmuştur. "Cahiliyyeden İslâm'a" adlı seminerlere de katılan Kister, 1940'lı yıllarda Max Schloessinger ile birlikte çalışmaya başladığı, Ahmed b. Yahyâ Belâzurî'nin (v. 279/892) *Ensabu'l-eşrâf* adlı eserinin edisyon kritiğini, 1971 yılında yayımlamıştır. 1975 yılında the Israel Academy of Sciences and Humanities teşkilatına katılan Kister, 1981 yılında, her yıl İsrail Bağımsızlık Günü'nde takdim edilen Büyük Onur Ödülü'nün de sahibi olmuştur. Başarıları birçok ödülle mükâfatlandırılan oryantalist, 1984 yılında beşerî bilimler alanında Rothschild Ödülü'nü, 1992 yılında ise Hebrew Üniversitesi tarafından takdim edilen Solomon Bublik Ödülü'nü almaya hak kazanmıştır.

İsrail'de özellikle hadis ve sîret alanındaki çalışmalarıyla tanınan Kister, büyük bir yekûnu makale ve edisyon kritiğin teşkil ettiği seksenden fazla çalışmaya imza atmıştır. Master çalışması olarak hazırladığı es-Sülemî'ye ait eserin edisyon kritiği *Adabü's-suhba*, yine edisyon kritiğini yaptığı Belâzurî'nin *Ensâbü'l-eşrâf*, Ahmed İdris ile birlikte edebî ve tarihî metinlerden derleyerek hazırladıkları *al-Mujtana* Arapça kitapları arasında sayılabilir.

Kister'in müstakil telif eserlerinin yanında, hazırladığı derleme çalışmaları arasında ilk dönem Arap kaynakları ile yayınlanmamış el yazmalarına dayanan ve Arap yarımadasında yaşayan kabilelerin yaşantısı, birbiriyle ilişkileri, ortaya çıkan yeni dine ve gerektirdiklerine adaptasyon sürecine dair çok sayıda bilgi veren makaleleri bir araya getirdiği *Society and Religion from Jahiliyya to Islam* adlı çalışmasından başka câhiliyye devrinden İslâm'a geçiş sürecini ele alan makalelerden müteşekkil *Concepts and Ideas at the Dawn of Islam*'ı ile muhtelif konulara dair çeşitli dergilerde yayınlanmış makalelerini topladığı ve farklı

üniversitelerden hocalar tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiş makalelerin yer aldığı *Studies in Jahiliyya and Early Islam* isimli eserleri zikredilebilir.<sup>1</sup>

İsrail'de birçok şarkiyatçının yetişmesine katkıda bulunan Kister, gerek araştırmalarında gerekse makalelerinde müstakil bir hadisi ele alarak derinlemesine araştırma ve yorumlar getirme yolunu takip etmesi sebebiyle tek hadis şerhçiliğinin temsilcilerinden sayılmaktadır. Hadislere dair yaptığı şerh ve yorumlarda zaman zaman hadislerin güvenilirliği ile hadis malzemesinin temelde Yahudi kültüründen etkilendiğine yönelik şüphelerini dile getirirse de Kister, bazı hadisleri nispeten erken dönemlere tarihlendirebilmekte veya erken tarihli hadislerin varlığını kabul edebilmektedir.

Kister'e göre incelenen hadisin tasnif dönemi eserlerinden birinde yer almasından ziyade rivâyetin ilk kez yer aldığı kaynağı tespit etmek önem arz etmektedir. Zira bu kaynak tespit edilirse hadis ile o dönemin tarihî, sosyal, kültürel olayları arasında bir paralellik kurulup hadisleri tarihî bir zemine oturtma imkânı elde edilecektir. Nitekim bu tutum genel olarak müsteşriklerin hadisleri tarihlendirme metotlarının bir tezahürüdür. Söz konusu yaklaşımının bir sonucu olarak Kister, kullandığı rivâyetlerin tahrîcini yaparken ne kronolojik sırayı ne de muhaddislerce kabul gören itibar sırasını dikkate almaktadır. Bir taraftan hadisin ikinci dereceden kaynaklardaki yerine işaret etmekle yetinerek birinci derecedeki kaynaklardaki yerlerine referans göstermemekle Buhârî ve Müslim'in otoritesine itibar etmediğini izhâr eden Kister, öte taraftan söz konusu eserlerde kendi iddiasını destekler mahiyette bir rivâyet bulunuyorsa bunu bilhassa gündeme getirmektedir.

Diğer oryantalistler gibi Kister de genellemeci bakış açısının bir tezahürü olarak konuyla ilgili tek bir rivâyetten hareketle, söz konusu rivâyetin özel bir durum ya da belirli bir şahsı muhatap olarak söylenmiş olma ihtimalini göz ardı ederek genel ve bütüncül sonuçlar çıkarabilmektedir. Her ne kadar Kister nasıl bir metot izlediğini net bir şekilde belirtmese de çalışmalarının geneli bu konuda birtakım ipuçları vermektedir. Genel itibarıyla Müslümanların hadis kaynaklarına yaklaşımını önyargılı bulan Kister, Müslümanların otorite kabul ettiği kaynaklara eleştirel bir tavır sergilemekte, geleneksel cerh ve ta'dîl metotlarını yetersiz görmekte ve hadisleri tarihlendirmede hadis dışı malzeme kullanmaktadır. Ayrıca Kister, araştırmalarında genellikle muhaddislerce zayıf kabul edilen ya da tasnif sonrası eserlerdeki rivâyetleri kullandığı gibi hadis metinlerini hadis dışı kaynaklardan edindiği bilgiler ışığında değerlendirmekte, kendisinin kullandığı ve çoğunlukla menkıbe olma özelliğine sahip haberleri nadiren sorgulamaktadır. Genellemeci yaklaşımının tezahürü olarak da Kister, aidiyetleri şüpheli bazı haberlerden hareketle hadislerin çoğunun sonraki asırlarda uydurulmuş olabileceği kanaatini taşımaktadır.

<sup>1</sup> M. J. Kister'in akademik çalışmalarının listesi için bakınız: [www.kister.huji.ac.il](http://www.kister.huji.ac.il)

Tespit edilebildiği kadarıyla çalışmalarında sergilediği nispeten objektif tav-  
rı ve meseleleri delilli bir şekilde sunması ile dikkat çeken Kister, İsrail’de hadis  
ve ilk dönem İslm tarihi sahalarında etkin bir şahsiyettir. Onun hadis malze-  
mesine oryantalistik bir bakış açısı ile yaklaştığı gerçeği göz ardı edilmemekle  
birlikte hadis ilmine modern dönemde hayli katkısı bulunan oryantalistlerden  
biri olduğunu söylemek imkn dhilindedir.

**Rabia YANAR**

M Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, İSTANBUL



## Siyer Atölyesi Çalışmaları Devam Ediyor...

Dünyada Hz. Peygamber ile ilgili gündemi takip ederek uluslararası alanda kurumsallaşmış bir internet yayıncılığı yapan ayrıca Hz. Muhammed hakkında güvenilir ve meşhur bir adres olmayı hedefleyen Sonpeygamber.info'nun projesi kapsamında düzenlenen Siyer Atölyesi çalışmaları, siyer sahasında yapılan araştırmaların seyrini ve alana dair temel sorunları disiplinler arası bir yöntemle tartışmak, farklı bakış açıları ile değerlendirerek çeşitli teklifler sunmak amacıyla her yıl farklı bir konuyu masaya yatırmaktadır. 2008 yılı istişare toplantılarının ardından ilki 11 Nisan 2009 tarihinde "Cumhuriyet Devri Akademik Siyer Literatürü" başlığıyla gerçekleştirilen atölye çalışmasında konular disiplinler arası bir perspektiften ele alınmış, "Siyer-Edebiyat İlişkisi" konulu 2010 yılı toplantısında ise siyer yazımında edebiyatın sağlayabileceği imkânlar mevzûbahis edilmiştir.

Siyer Atölyesi çalışmalarının üçüncüsünü teşkil eden "Türkiye'de Popüler Siyer Çalışmaları" toplantısı bu yıl 16-17 Nisan tarihinde Meridyen Destek Derneği binasında çok sayıda katılımcısıyla tahakkuk etti. Düzenlenen oturumlarda ülkemizde popüler sahada ortaya konan siyer çalışmalarının kalitesi ve gidişâtı tartışıldı.

Meridyen Destek Derneği'nin kuruluş amacına değinerek, Siyer Atölyesi çalışmaları kapsamında önümüzdeki yıllarda "Görsellik ve Siyer" ile "Çocuk Yayıncılığı" gibi mevzûları ele almayı amaçladıklarını belirten Meridyen Destek Derneği Yönetim Kurulu Başkanı H. Hümeysra Şahin ile; "Hadis ve Sîret Ödülleri" ve "Siyer Atölyesi" projelerinin yüklendikleri sorumluluk hakkında verdiği bilginin ardından Siyer Atölyesi'nin uzun vadede nitelikli bir eserin ortaya çıkmasına da öncülük etmesini umduklarını vurgulayan Sonpeygamber.info Web Portalı Genel Yayın Yönetmeni Fatma Ekinci'nin açılış konuşmalarıyla başlayan programın ilk oturumuna geçilmeden önce ülkemizin önde gelen yayınevlerinin yöneticileriyle siyer yayıncılığı ve siyer eserleri

hakkında yapılan röportaja yer verildi. Ardından ilk oturum, “Türkiye’de Popüler Kültür” başlığıyla İSAM Başkan Yardımcısı Dr. Eyyüp Said Kaya başkanlığında gerçekleştirildi. .

Birinci oturumun ilk tebliği, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim dalı araştırma görevlisi Rahile Yılmaz tarafından “Cumhuriyet Dönemi Popüler Siyer Kitaplarına Dair Mülâhazalar” başlığıyla takdim edildi. Atölye çalışmasının bir çerçevesini veren bu tebliğde okuyucuları ilgilendiren problemler, müelliflerden kaynaklanan sorunlar, binlerle ifade edilebilecek sayıda baskı yapan kitaplara dair değerlendirilmeler ve popüler siyer alanında bugüne kadar yapılan çalışmalar dile getirildi. Akabinde İstanbul Şehir Üniversitesi Sosyoloji bölümü öğretim görevlisi Yard. Doç. Dr. Nurullah Ardıç “Popüler Kültür: Yozlaşma mı Demokratikleşme mi?” başlıklı sunumuyla konunun kapsamının sınırlarını belirttiikten sonra popüler kültürün tarihi ve kavramsal gelişimi üzerinde durdu. Bu oturumun son tebliğini ise “Medyada Dinin Popüler Temsili” başlığı ise İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Mete Çamdereli tarafından takdim edildi. “Medyanın Dini”, “Medyatik Din” ve “Medyada Din Algısı” başlıkları altında konuyu değerlendiren Çamdereli, medyatik dinin, gerçek dini temsil edemeyeceğini ifade etti.

“Türkiye’de Popüler Siyer Çalışmaları” toplantısının “Popüler Kültür Saha-sında Siyer” başlıklı ikinci oturumunda ise “İfrat ve Tefrit arasında Hz. Peygamber’i Anlatmak”, “Görsel Medyada Siyer”, “Popüler Şiir-Siyer Dinletileri” ve “Sanal Dünya ve Siyer” konuları Fatih Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi Prof. Dr. Adnan Aslan başkanlığında irdelendi. Oturumun ilk konuşmasını “İfrat ve Tefrit arasında Hz. Peygamber’i Anlatmak” başlığı altında siyerin popüler düzeyde temsillerini dile getiren ve bu temsillerdeki problemler hakkında çözümlenelerde bulunan Edebiyat eleştirmeni Ömer Lekesiz yaptı. Ardından söz alan Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Âdem Apak siyerin medyada nasıl konu edildiği, çarpıtmalar ve bunlara karşı ne gibi tedbirler alınması gerektiği üzerinde durdu. “Popüler Şiir-Siyer Dinletileri” konusunu tetkik eden Yard. Doç. Dr. Bahtiyar Aslan ise, günümüzde popüler düzeyde ortaya konan şiir-siyer dinletileri üzerinde tespitlerde bulunarak bu tür yayınların Hz. Peygamber’i anlatmaktan ziyade bir “duygusal boşalma” fonksiyonu icra ettiğini dile getirdi. Oturumun son konuşmacısı Fatih Üniversitesi Öğretim Üyelerinden Doç. Dr. Ali Murat Yel ise sanal dünyada siyer alanındaki araştırmaların ve kaynakların yetersiz kalması hasebiyle bu alanda yapılacak çalışmalara ve bu çalışmaların desteklenmesine ihtiyaç duyulduğu tespitinde bulundu. Oturum başkanının da değerlendirmelerinin ardından ilk günün tebliğleri tamamlandı.

Ertesi gün ise “Türkiye’de Popüler Siyer Yazımı” isimli ilk oturum 29 Mayıs Üniversitesi Öğretim Üyelerinden Doç. Dr. Casim Avcı’nın başkanlığında

gerçekleştirildi. İlk tebliğ sahibi Prof. Dr. Mehmet Özdemir'in programa katılmaması sebebiyle, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi araştırma görevlisi Harun Yılmaz tarafından Özdemir'in "Siyer Yazıcılığı Üzerine" başlıklı makalesinden hareketle hazırlanan bir bildiriye yer verildi. Ardından Dr. Nihal Şahin Utku, "Popüler Siyer Eserlerinde Peygamber Tasavvurları" başlıklı sunumuyla popüler siyer kitaplarının çoğunun amacının Hz. Peygamber'i anlatmak değil, bu vesile ile dinî coşkuyu artırmak olduğunu vurguladı. Oturumun son tebliği Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Fatih Andı tarafından "Popüler Siyer Eserlerinde Dil, Üslup ve Estetik Sorunları" konusu üzerine gerçekleştirildi. Popüler kültür ve popüler edebiyat kavramını ele aldıktan sonra popülerliğin niyete göre olumlu veya olumsuz addedildiğini ifade eden Andı, popüler siyer çalışmalarındaki estetik dikkatsizliklere değinerek siyer yayıncılığının kültür endüstrisi mantığıyla işleyen yapısının günümüzde tehlikeli sonuçlar doğurduğunu örneklerle açıkladı. Atölye çalışmasının öğleden sonraki "Genel Değerlendirme" oturumu Prof. Dr. Fatih Andı başkanlığında Doç. Dr. Adnan Aslan ve Dr. Eyyüp Said Kaya'nın değerlendirmeleri ve katılımcıların öne çıkan başlıklar üzerine mülâhazaları ile devam etti. Tartışmaların akabinde katılımcıların sunduğu tekliflerle program nihayete erdirildi.

Atölye çalışmaları ve sunulan tebliğlere dair tafsilâtlı bilgi edinmek isteyen araştırmacıların istifadesine sunulmak üzere Siyer Atölyesi'nde sunulan tebliğler "Cumhuriyet Devri Akademik Siyer Literatürü" ve "Siyer-Edebiyat İlişkisi" başlıklı siyer atölyesi çalışmalarında olduğu gibi Meridyen Destek Derneği tarafından bir araya getirilerek kitaplaştırılacaktır.



- ✦ Abdullah Oğuz Seki, *Hız. Peygamber'in Hadislerinde Çevre Bilinci*, Fırat Üniv. 2010, 95 s. Yüksek lisans, (dan.) Yrd. Doç. Dr. Veli Atmaca
- ✦ Adem Sadoğlu, *Ali b. Zekerıyyâ el-Menbecî ve el-Lübâb fi'l-cem'i beyne's-sünne ve'l-kitâb Adlı Eserinde Hadis-Fıkıh İlişkisi*, Rize Üniv. 2009, 82 s. Yüksek lisans, (dan.) Doç. Dr. Yavuz Köktaş.
- ✦ Ahmet Aslantaş, *Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hutbelerinde Kullanılan Hadislerin Tahriç ve Tenkîdi (2001-2005)*, Erciyes Üniv. 2009, 158 s. Yüksek lisans, (dan.) Doç. Dr. Habil Nazlıgöl.
- ✦ Ali Rıza Kencik, *Cemâleddin Aksarâyî ve Ona Nispet Edilen Erbaüne Hadisen Adlı Eserin Tahkiki*, Selçuk Üniv. 2009, 93 s. Yüksek lisans, (dan.) Doç. Dr. Adil Yavuz.
- ✦ Ayşe Gül Demirli, *Hız. Peygamber'in Yönetim Anlayışı Bağlamında Siyaset Ahlâkı*, Fırat Üniv. 2010, 218 s. Yüksek lisans, (dan.) Yrd. Doç. Dr. Veli Atmaca.
- ✦ Ayşegül Eroğlu, *İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284) Hadis İlmindeki Yeri*, Selçuk Üniv. 2009, 98 s. Yüksek lisans, (dan.) Doç. Dr. Mehmet Eren.
- ✦ Azamat Zhamashev, *İbnü's-Sünnî'nin (364/975) Hadis İlmindeki Yeri*, Selçuk Üniv. 2009, 116 s. Yüksek lisans, (dan.) Doç. Dr. Mehmet Eren.
- ✦ Babanzâde Ahmed Naim, *Hadis Usûlü ve İstılahları* (haz. Hasan Karayığıt), Düşün Yayınları 2010.
- ✦ Cemal Abdullah Aydın, *Hadiste Tahrîc*, Marmara Üniv. 2009, 266 s. Doktora, (dan.) Prof. Dr. İbrahim Canan.
- ✦ Davut Gazi Benli, *Din Dili Bağlamında 73 Fırka Hadisinin Değerlendirilmesi*, Ondokuz Mayıs Üniv. 2010, 133 s. Yüksek lisans, (dan.) Prof. Dr. Yavuz Ünal.
- ✦ Emine Tankuş, *Müselcel Hadis*, Marmara Üniv. 2010, 126 s. Yüksek lisans, (dan.) Prof. Dr. Emin Âşıkutlu.
- ✦ Emine Tanyıldızı Muz, *Kütüb-i Tis'a Bağlamında Ziyinet ile İlgili Hadislerin Tesbiti ve Değerlendirilmesi*, Fırat Üniv. 2009, 173 s. Yüksek lisans, (dan.) Yrd. Doç. Dr. Veli Atmaca.

- ✦ Emine Zengin, *Suyûti'nin Edebü'l Fütüâ İsimli Eserinin Tahkiki*, Uludağ Üniv. 2010, 99 s. Yüksek lisans, (dan.) Doç. Dr. Salih Karacabey.
- ✦ Erol Aydın, *Ebu'l-Beka'nın el-Külliyat'ındaki Hadislerin Tahrir Ve Değerlendirilmesi*, Marmara Üniv. 2009, 119 s. Yüksek lisans, (dan.) Yrd. Doç. Dr. Hasan Cirit.
- ✦ Fahri Uluocak, *Ebû Hureyre'nin Kur'an'a Arz Ettiği Rivayetler*, Marmara Üniv. 2010, 120 s. Yüksek lisans, (dan.) Prof. Dr. Emin Âşıkkutlu.
- ✦ Faik Akcaoğlu, *Hz. Peygamber'in Kur'an Vahyi Dışında Bilgilendirilmesi*, Marmara Üniv. 2010, 829 s. Doktora, (dan.) Prof. Dr. İsmail Çakan.
- ✦ Faruk Söyler, *Hadislerde Özür Kavramı ve Hz. Peygamber'in Özürlülere Yaklaşımı*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniv. 2010, 61 s. Yüksek lisans, (dan.) Doç. Dr. A. Kadir Evgin.
- ✦ Fatih Bayram, *Ebû Yûsufun Kitâbu'l-Asâr'ının Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi*, Marmara Üniv. 2009, 181 s. Yüksek lisans, (dan.) Prof. Dr. Ahmet Yücel.
- ✦ Fatih Büyükyıldız, *Hadislerde Şehitlik Kavramı*, Atatürk Üniv. 2010, 111 s. Yüksek lisans, (dan.) Prof. Dr. İbrahim Bayraktar.
- ✦ Fatma Sever, *Kendi İfadesiyle Dünya'dan Hz. Peygamber'e Sevdirenlere Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi*, Marmara Üniv. 2009, 123 s. Yüksek lisans, (dan.) Prof. Dr. Nebi Bozkurt.
- ✦ Feyzullah Bayrak, *Hadisler Işığında Kişiyi Cehenneme Götüren Eylemler*, Marmara Üniv. 2009, 113 s. Yüksek lisans, (dan.) Prof. Dr. Raşit Küçük.
- ✦ Fidan Şakir, *İbn İshâk ve Es-sıra'sındaki Hadislerin Tahrirci Ve Değerlendirilmesi*, Selçuk Üniv. 2009, 195 s. Yüksek lisans, (dan.) Doç. Dr. Adil Yavuz.
- ✦ Gregor Schoeler and James E. Montgomery, *The Biography of Muhammad Nature and Authenticity*, Routledge 2010.
- ✦ Hacı Musa Bağcı, *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, Ankara Okulu Yayınları 2010.
- ✦ Hadithstudien: *die Überlieferungen des Propheten im Gespräch: Festschrift für Prof. Dr. Tilman Nagel*, herausgegeben von Rüdiger Lohlker, Hamburg 2009.
- ✦ Harald Motzki, *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghazi Hadith*, Leiden, Boston: Brill 2010.
- ✦ Hayreddin Karaman, *Hadise Dair İlimler ve Hadis Usûlü*, Ensar Neşriyat 2010.
- ✦ Hızır Yağcı, *Hz. Peygamber'in Söz ve Davranışlarında İnsan Kazanma Sanatı*, Yüzüncü Yıl Üniv. 2009, 98 s. Yüksek Lisans Tezi (dan.) Yrd. Doç. Dr. Harun Reşit Demirel.

- ✦ İbrahim Kutluay, *Sünnete Göre Kutsiyet*, Çıra Yayınları 2010.
- ✦ İlyas Uyar, *Tasvir Hadisleri: Tahriç ve Değerlendirme*, Yüzüncü Yıl Üniv. 2009, 206 s. Yüksek lisans, Tez Danışmanı: Doç. Dr. Hüseyin Hansu.
- ✦ İsmail Kurt, *Hadislerde Veba ve Korunma Yolları Bezlü'l-Mâ'ûn Adlı Eser Çerçevesinde*, Sakarya Üniv. 2009, 87 s. Yüksek lisans, (dan.) Doç. Dr. Ayhan Tekineş.
- ✦ Manav Ahmet Başaran, *Edebü'l-Kâdî Adlı Eseri Çerçevesinde Mâverdi'nin Sünnet Anlayışı*, Rize Üniv. 2009, 96 s. Yüksek lisans, (dan.) Doç. Dr. Yavuz Köktaş.
- ✦ Mehmet Avcı, *Hadislerde Sünnet Kavramı*, Sakarya Üniv. 2009, 174 s. Yüksek lisans, (dan.) Doç. Dr. Mehmet Özşenel.
- ✦ Mehmet Ayhan, *Fütûhât-ı Mekkiyye'de Hadisçilerin Metotları Dışında Nakledilen Rivayetler*, Marmara Üniv. 2009, 259 s. Doktora, (dan.) Prof. Dr. Ramazan Ayvalli.
- ✦ Melek Menteşe, *Ubâde b. Sâmit'in (r.a.) Hayatı ve Hadis Rivâyetindeki Yeri*, Sakarya Üniv. 2009, 116 s. Yüksek lisans, (dan.) Yrd. Doç. Dr. Hayati Yılmaz.
- ✦ Merve Özcan, *Kâsım b. Muhammed'in hayatı Ve Hadis İlmindeki Yeri*, Sakarya Üniv. 2009, 142 s. Yüksek lisans, (dan.) Doç. Dr. Mehmet Özşenel.
- ✦ Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Gulâm Kâdir, *el-Elbânî ve menhecü'l-eimmeti'l-mütekaddimîn fi 'ilmi'l-hadîs*, Mektebetü'l-Me'ârif, 2010.
- ✦ Muhammed Akdoğan, *Ahmed Avni Konuk ve Fususu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi adlı eserindeki hadislerin değerlendirilmesi (II, III, IV. ciltler)*, Selçuk Üniv. 2009, 165 s. Yüksek lisans, (dan.) Doç. Dr. Muhittin Uysal.
- ✦ Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı* (çev. Recep Çetintaş), İz Yayınları 2010.
- ✦ Mustafa Ölmez, *Hadis Usûlü Prensiplerinin Kaynağı Olarak Kullanılan Rivayetler*, Marmara Üniv. 2009, 281 s. Yüksek lisans, (dan.) Yrd. Doç. Dr. Aynur Uraler.
- ✦ Nesibe Kazak, *Huzeyfe bin Yeman ve Peygamber Efendimiz'den Öğrendiği Özel Bilgilerle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi*, Fırat Üniv. 2009, 124 s. Yüksek lisans, (dan.) Yrd. Doç. Dr. Veli Atmaca.
- ✦ Osman Serdar Asar, *el-Buhârî'nin el-Edebü'l-Müfred Adlı Eserinde Yer Alan Mevkûf Hadisler*, Çukurova Üniv. 2009, 103 s. Yüksek lisans, (dan.) Doç. Dr. Muhammet Yılmaz.
- ✦ Recep Tuzcu, *el-Esrâr İsimli Eseri Çerçevesinde Ebu Zeyd Ed-Debûsî'nin Hadis Anlayışı*, Ankara Üniv. 2009, 309 s. Doktora, (dan.) Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal.

- ✦ Salahattin Polat, *Metin Tenkidi*, İFAV Yayınları 2010.
- ✦ Selçuk Coşkun, *Sünnet ve Gelenek*, Salkımsöğüt Yayınları 2010.
- ✦ Selim Demirci, *Molla Gürânî ve el-Kevseru'l-Cârî adlı Buhârî Şerhi*, Marmara Üniv. 2009, 144 s. Yüksek lisans, (dan.) Prof. Dr. Emin Aşikkutlu.
- ✦ Semih Acet, *Hadislerde ölüm karşısında Müslüman tavrı*, Marmara Üniv. 2009, 170 s. Yüksek lisans, (dan.) Prof. Dr. İbrahim Canan.
- ✦ Serdar Murat Gürses, *Kütüb-i sittedeki abdest ve çıplak ayağa meshle ilgili hadislerin değerlendirilmesi*, Marmara Üniv. 2009, 200 s. Yüksek lisans, (dan.) Prof. Dr. Ramazan Ayvalli.
- ✦ Şehmus Ünverdi, *Hadis ilmi açısından Aclûnî'nin Keşfü'l-Hafâ adlı eseri üzerine bir inceleme*, Çukurova Üniv. 2009, 88 s. Yüksek lisans, (dan.) Doç. Dr. Muhammet Yılmaz.
- ✦ Şemsettin Kırış, *Beyhakî ve Delâilü'n-Nübüvve'si*, Selçuk Üniv. 2009, 159 s. Doktora, (dan.) Prof. Dr. Bilal Saklan.
- ✦ Taha Çelik, *Ebu'l-Kâsım el-Ka'bi ve Ka'bülü'l-Ahbâr ve Ma'rifetü'r-Ricâl İsimli Eseri*, Selçuk Üniv. 2009, 110 s. Yüksek lisans, (dan.) Prof. Dr. Bilal Saklan.
- ✦ Tarif Khalidi, *Images of Muhammad: Narratives of The Prophet in Islam Across the Centuries*, London: Doubleday 2009.
- ✦ Veli Atmaca, *Hadislerde Rukye/Şifa Hadisleri*, Rağbet Yayınları 2010.
- ✦ Yavuz Horoz, *Mehmet Akif Ersoy'un Safahat'ta Anlam Ve Telmih Olarak Kullandığı Hadislerin İncelenmesi*. 2010, 178 s. Yüksek lisans, Marmara Üniversitesi, (dan.) Prof. Dr. Nebi Bozkurt.Yavuz Köktaş, *Hadis Usûlü Yazıları*, Ensar Neşriyat 2010.
- ✦ Yavuz Köktaş, *İlk Dönem Süfileri ve Hadis*, Gelenek Yayınları 2010.
- ✦ Yavuz Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, Ensar Neşriyat 2010.
- ✦ Zehra Ülgür, *Kadınların Eğitim-Öğretimi Açısından Hz. Peygamber'in Hanımlara Özel Ders Vermesi ile İlgili Rivayetin Tahric ve Tahlili*, Marmara Üniv. 2010, 136 s. Yüksek lisans, (dan.) Prof. Dr. İsmail Lütfi Çakan.
- ✦ Zeynep Yıldırım, *Ümmü Hânî (r.anhâ)'nın Hayatı ve Hadis Rivayetindeki Yeri*, Sakarya Üniv. 2009, 115 s. Yüksek lisans, (dan.) Yrd. Doç. Dr. Hayati Yılmaz.



### **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](http://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](http://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](http://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**

yavuzkotas@hotmail.com  
(464) 214 52 08  
(464) 214 11 22  
(537) 630 39 63

**Sakarya**

**Hayati YILMAZ**

hayatilyilmaz@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

**YURTDIŞI/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