

SÜHA Danışmanlık Araştırma Yayıncılık adına Sahibi ve Genel Yayın Yönetmeni/Owner and Publisher

Dr. Ataullah ŞAHYAR asahyar@hadisevi.com

Editör/Editor in Chief

Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU (Uludağ Üniv., Bursa) ihatiboglu@uludag.edu.tr

Editör Yardımcısı/Associate Editor

Yrd. Doç. Dr. Erdiç 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. Mustafa el-A'ZAMİ (Câmiatü Melik b. Süüd, Riyad), Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU (Marmara Üniv., İstanbul), Prof.

Dr. Ali CUM'Â (Câmiatü'l-Ezher, Kahire), Prof. Dr. İsmail L. ÇAKAN (Marmara Üniv., İstanbul), Prof. Dr. Yasin DUTTON (Edinburgh Univ., Edinburg), Prof. Dr. Nureddin ITR (Câmiatü Dımaşk, Şam), Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR (McGill University, Montreal), Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK (Marmara Üniv., İstanbul), Doç. Dr. Bedî Seyyid LAHHÂM (Câmiatü Dımaşk, Şam), Prof. Dr. Selahattin POLAT (Erciyes Üniv., Kayseri), Prof. Dr. İbrahim M. ABU RABI (Hartford Seminary, Hartford, CT) Prof. Dr. Kemal SANDIKÇI (Karadeniz Teknik Üniv., Rize), Prof. Dr. M.

Abdüşşehid NU'MÂNİ (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 (Sakarya Üniv., Adapazarı)

Tashih/Proof Reading

Abdülkadir ŞENEL (İSAM, İstanbul), Fatma KIZIL (Uludağ Üniv., SBE, Bursa)

Düzeltilmeler/Corrections

Dr. İshak Emin AKTEPE (SÜHA, İstanbul), Dr. Huriye MARTI (Selçuk Üniv., Konya), Dr. Ayşe Esra ŞAHYAR (Marmara Üniv., İstanbul), Serkan DEMİR (İnönü Üniv., Malatya)

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

SÜHA Danışmanlık Araştırma Yayıncılık, Toygar Hamza Mah., Hacı Mutlu sok. No: 5

34672 Üsküdar/İSTANBUL/TÜRKİYE, 00 90 (216) 334 82 07, 00 90 (216) 391 89 55 (Fax)

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

© SÜHA Danışmanlık Araştırma Yayıncılık, İstanbul 2009

HADİS TETKİKLERİ DERGİSİ

JOURNAL OF HADITH STUDIES/مجلة بحوث الحديث

VII * 2 * 2009

Hesap No/Bank Account: Akbank Kadıköy Şub.: 170-251-3 (Ataullah ŞAHYAR)
Fiyatı/Price: Türkiye: 10 YTL (2009 Yılı abone/Subscription Rates for 2009 kurumlar: 20 YTL, normal: 17,5 YTL, öğrenci-öğretmen 15 YTL, yurtdışı/abroad: 60 \$ veya 50 €)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS/المحتوى

Editörden/Editorial/من رئيس التحرير

İbrahim HATİBOĞLU, İhtisas Dergiciliğinin Uluslararası Boyutu... ✦ 5–6

Makaleler/Articles/مقالات

Huriye MARTI, Tirmizî'nin Zevâidi ve Sıhhat Analizi: –Kütüb-i Sitte Merkezli Bir Mukayese–/Tirmidhi's Zawâid and Analysis of its Reliability: –al-Kutub al-Sittah Centred Comparison– ✦ 7–17

Hasan Muzaffar er-RIZZO, Dirâsa nakdiyya li-menheci İbn Hibbân fi kitâbihî al-Majrûhîna min al-muhaddisîn al-du'afâ wa al-matrûkîn/İbn Hibbân'ın el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîni'd-du'afâ ve'l-metrûkîn Adlı Kitabındaki Metodunun Eleştirel Analizi ✦ 19–44

Fatma KIZIL, Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği/Hadith and Sunnah in Orientalist Literature From Goldziher to Schacht: Living Tradition of a School ✦ 45–62

Yusuf SUİÇMEZ, Hadisin Güncelleştirilmesi ve Yorumun Hadisleşmesi/Updating Traditions and Transformation of Comments into Traditions ✦ 63–84

Ali KUZUDİŞLİ, Rivâyetlerin Yapısal Analizine Giriş: İbn Sayyâd ile İlgili Rivâyetler Üzerine Bir Yöntem Uygulaması/Introduction to the Structural Analysis of Transmissions: Application of Method to the Transmissios on Ibn Sayyâd ✦ 85–128

İbrahim KUTLUAY, Zeyd b. Sâbit'e Yahudi Yazısını/Dilini Öğretme Talimatı Verilmesi İle İlgili Rivâyetler Üzerine/The Analysis of Hadiths Related to the Order of Prophet Muhammad to Zayd b. Sabit to Learn Jewish Alphabet/Jewish Language, Syriac ✦ 129–157

Tercüme/Translation/ترجمة

Carl BROCKELMANN, Almanya'da Oryantalistik Çalışmalar/ Die morgenländischen Studien in Deutschland (Çev. Bekir EZER) ✦ 159–169

Araştırma Notları/Review Articles/ملاحظات دراسية

Muhammed Enes TOPGÜL, İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet Adlı Eser Üzerine ✦ 171–188

Mülâkât/Interview/حوار

İbrahim HATİBOĞLU, Interview with Prof. G. H. A. Juynboll on His Scholarly Life, Latest Work and His Reflections on the Tradition of Orientalism/ Prof. G. H. A. Juynboll ile İlmî Hayatı, Son Eseri ve Şarkiyat Geleneğine Bakışı Üzerine ✦ 189–194

Sempozyum-Konferans/Symposium-Conference/ندوات-مؤتمرات

“Sünnetin Tespiti ve Dindeki Yeri” Paneli, Fırat Kültür Merkezi (FKM), 25 Ekim 2008, Çemberlitaş/İSTANBUL (Haz. Arafat AYDIN) ✦ 195–200
VIII. Hadis Meclisi: “Günümüzde Hadis Yorumu”, 18–19 Temmuz 2009; Gerede/BOLU (Haz. Zeynep Şüheda SAĞMAN) ✦ 201–203

Kitap Tanıtımı/Book Reviews/نقد كتب

Adil YAVUZ, Hadislerde Mekiklik ve Medenilik, (Haz. Rukiye ÇALIŞKAN) ✦ 205–207

Dr. Ebubekir SİFİL, Hz. Ömer ve Nebvî Sünnet, (Haz. Esra KOCATÜRK) ✦ 209–211

Casim AVCI (Editör), Son Peygamber Hz. Muhammed, (Hayatı, Şahsiyeti, İslam Dini ve Kültüründeki Yeri), (Haz. Fatma Hatice SİS) ✦ 213–218
Salahattin POLAT, Habil NAZLIGÜL, Süleyman DOĞANAY, Hadis Araştırma ve Tenkit Kılavuzu, (Haz. Yasemin AKTAŞ) ✦ 219–224

Vefeyât/Obituary/تذراء

Prof. Dr. İbrahim CANAN (Ermenek 1940–14 Ekim 2009), (Haz. Fatma AKBULUT) ✦ 225–227

Hadis Dünyasından Haberler/News on Hadith/أخبار عن عالم الحديث
Hadis ve Sîret Araştırmaları ve Hadis ve Sîrete Hizmet Onur Ödülleri ✦ 229–230

Kitaplar-Tezler/Books and Thesis/كتب وأطروحات ✦ 231–232

Hadis Tetkikleri Dergisi Hakkında/About Journal of Hadith Studies/ حول مجلة بحوث الحديث ✦ 233–234

İhtisas Dergiciliğinin Uluslararası Boyutu ...

Uzun soluklu bir ihtisas dergisi olma yolunda emin adımlarla ilerleyen *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* yeni bir sayısı ile daha karşınızdadır. Bütün zorluklara rağmen yayın hayatının aksatılmadan sürdürülmesinde elbette *HTD*'nin ideolojik bir yayın politikası izlemeyişinin önemli bir yeri vardır. Yayın ekibi olarak, bir yandan kendi fikrî yapımızı ve birikimimizi dergi zemininde ortaya koyarken, bir yandan da farklı yaklaşımlara sahip araştırmacıların birikimlerini dergimiz vasıtasıyla okuyucularımıza ulaştırmanın gayreti içindediriz.

İzlediğimiz bu yayın politikası sayesinde *HTD*'nin yurt dışından gün geçtikçe daha çok talep gördüğünü büyük bir coşkuyla ifade etmeliyiz. Elbette, medeniyetler arası farklılıkların aydınlatılmasına vararak, gelen yazıları, şekli unsurlarda birliği sağlamak kaydıyla dergimizde yayımlamayı önemli bir vazife sayıyoruz. Ancak burada şuna işaret edilmelidir ki, yurt dışından *HTD*'ne gelen araştırmalara paralel oranda uluslar arası dillerde yayımlanan yerli araştırmacılarımıza ait araştırmalar dergimizde yer almamakta. Bu da ülkemiz birikiminin Batılı meslektaşlarımız tarafından yeterince takip edilmemesine neden olmaktadır. Kanaatimizce, gerek uluslar arası nitelikli makale yazmadaki öz güven eksikliğimiz, gerekse yabancı dillerde yazma konusundaki tereddütlerimiz bu konuda nispeten çekingen davranmamıza neden olmaktadır.

Bu sayıda *Hadis Tetkikleri Dergisi*'nin içeriğine bakıldığında, ağırlıklı olarak tek hadis üzerine yapılan tetkiklerin varlığı dikkat çekecektir. Özellikle bu tür çalışmalara dergimizde yer vermemiz, benzeri uluslar arası nitelikli yazılarla mukayeseye imkân sunmaktır. Nitekim Batı'dan yapılan çevirilerde de bu tür tek hadis ağırlıklı çalışmalar da sayfalarımızda yer bulmaktadır.

Önceki sayılarımızda da dikkat çektiğimiz gibi, *Hadis Tetkikleri Dergisi*'nin aralıksız ve aksamadan yayın hayatını sürdürmesi, yurt içi ve yurt dışından akademisyenlerin yoğun ilgisine mazhar olması yanında akademik tecrübelerini arttırmış genç nesil hadis araştırmacılarının katkılarıyla da mümkün olacaktır.

tır. Bu anlayışla meslektaşlarımızın gerek kendilerinin gerekse yetiştirmekte oldukları talebelerinin birikimiyle *HTD*'ni buluşturmalarını arzu ediyoruz. Eminiz ki bugünün bu mütevazı katkıları İslâm toplumuna nitelikli mütefekkirler kazandırılmasının öncüsü olacaktır. Yetişmekte olan hadis araştırmacıları bu heyecanı hissetmemizin en önemli sebebidirler.

Dergimiz'in yedinci yayının bu son sayısında da hadise dair önemli bilimsel ürünler ve etkinlik haberleriyle karşınıza çıktık. *HTD*'nin makaleler bölümünde ilk olarak Tirmizi'nin zevâidinin sıhhat analizine yer veren bir tetkik ile okuyucularımızın huzuruna çıktık. İkinci olarak İbn Hibbân'ın zayıf ve metrûk râvîlerin cerhine dair yöntemini ele alan Arapça bir makaleyi, ardından da şarkiyatçıların hadis ve sünnet tetkiklerinde meydana getirdiği geleneğe dikkat çeken bir makaleyi ilginize sunduk. Geleneksel hadis ilmüne yönelik ciddi eleştiriler içeren erken dönem rivayet tarihine dair bir makalenin ardından, biri İbn Sayyâd hadisi diğeri Zeyd b. Sâbit'in İbrâniceyi öğrenmesi ile ilgili iki tek hadis tetkiki de yine bu sayımızda yer verilen tetkikler arasındadır.

Hadis Tetkikleri Dergisi'nin ikinci kısmında da ilgiyle okunabilecek çalışmalar bulunmaktadır. Tanınmış Alman Doğu Dilleri uzmanı ve şarkiyatçı Carl Brockelmann'ın bir makalesinin çevirisi ve Ebû Hanîfe'nin usûl anlayışında sünnetin yerine dair bir eserin tahliline dair bir çalışma da bu sayımızda yer almaktadır. Bu sayımızdaki mülâkât bölümümüzde ise, yaşayan en büyük şarkiyatçılardan birisi olan ve ülkemizde de pek çok eseri tercüme edilmiş bulunan G. H. A. Juynboll ile yaptığımız bir mülâkâta yer verdik. Yurt dışında da okunacak olması dolayısıyla bu mülâkâtı İngilizce ve Türkçe çevirisiyle sizlere takdim etmeyi uygun bulduk.

Bu sayımızın ilmi toplantılar bölümünde ise önce Sünnetin Tespiti ve Dindeki Yeri konusundaki bir panele ardında da her yıl mutad olarak Gerede'de düzenlenen hadis meclisine yer verdik. Ayrıca bu sayımızda zengin bir kitap tanıtımı bölümünü ilginize sunarak dört ayrı çalışmayı tanıttık. Vefeyât bölümümüzü ise elim bir trafik kazasında kaybettiğimiz hocamız, gönül insanı İbrahim Canan'ın biyografisine tahsis ettik. Son olarak ise, bu yıl ikincisi düzenlenen www.sonpeygamber.info web portalının sîret ve sünnet araştırmaları ve hizmet onur ödülleriine dair bir habere yer vererek sayımızı tamamladık.

Son olarak, meslektaş ve okuyucularımızın akademik birikimlerini paylaşma hususundaki davetimizi yineleyerek, hadisçiler başta olmak üzere bütün akademisyenlerin desteklerini beklediğimizi bir kez daha ifade ediyoruz.

Aynı doyurucu içerikle birlikte bir sonraki sayımızda görüşmek dileğiyle...

Saygılarımızla...

İbrahim HATİBOĞLU

Tirmizî'nin Zevâidi ve Sıhhat Analizi: –Kütüb-i Sitte Merkezli Bir Mukayese–

Huriye MARTI, Dr.*

“Tirmidhi's Zawâid and Analysis
of its Reliability: –al-Kutub al-
Sittah Centred Comparison–”

Abstract: The determination of the differences by the comparison of Hadith books, i.e. the zawiid studies, constitutes the first step of endeavors for gathering all hadith collections together by purifying from the repetitions. In this study written among the scope of zawiid literature that has lost its outstanding period caught in the 8th and 9th centuries, but regained its vigorousness by today's academic studies, Tirmidhi's *Câmi'* has been accepted as the basis and the other five books forming the Kutub al-Sittah have been used as the criterion book. The number of zawiid hadiths existing in *Câmi'* but not existing in *Sahihayn* and three *Sunan* is 1280. While the 96% (1231 narratives) of them were marfu' hadiths, 49 narratives (4%) were mawkuf or maktu' hadiths. Tirmidhi has judged on 1084 (i.e. 88%) of the 1231 marfu' narratives and made no evaluations on the 12% of them (147 hadiths). In the table obtained by the tahrir and reviews, the Tirmidhi zawiid was particularly formed by the hadiths of garib (22%), hasen-garib (22%) and hasen-sahih (21%). When this situation was compared with the whole *Câmi'*, the average reliability was less than that of *Câmi'*.

Citation: Huriye MARTI, “Tirmizî'nin Zevâidi ve Sıhhat Analizi: –Kütüb-i Sitte Merkezli Bir Mukayese–” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VII/2, 2009, pp. 7-17.

Key words: Tirmidhi, *Câmi'*, *Sunan*, *Zawâid*, *Kutub al-Sittah*.

I. Giriş

Hadis ilimlerinde zevâid, hem hadis mecmualarının birbirleriyle mukayese-si sonucu aralarındaki rivayet farklarının tespiti mantığıyla oluşturulan eserlere, hem de tespit edilen farklı rivayetlere verilen ortak isimdir.¹ Zevâid eseri

kaleme alınırken, ‘zevâide esas olan’ bir hadis kitabı, ‘kıstas’ olarak kabul edilen bir ya da birden çok hadis kitabı ile karşılaştırılmakta, ilkinde olduğu halde ikinci grupta yer almayan rivayetler derlenmektedir. Zevâid çalışmaları ale'l-ebvâb tertip edilmekte, kıstas kitap olarak *Sahihayn* başta olmak üzere muteber kaynaklar seçilmekte, karşılaştırmalarda senedlerin taşıdığı öneme binaen senedleriyle birlikte zikredilen rivayetler, sıhhat durumlarına göre bir ayrıma tabi tutulmaksızın sıralanmaktadır. Bir anlamda ikmâl çalışmaları olarak değerlendirilen ve aralarında hoca-talebe ilişkisi bulunan Mısırlı âlimler² tarafından ilk örnekleri sunulan zevâid edebiyatı ürünleri, hadis külliyyatının tamamını tekrarlardan arındırmak suretiyle bir araya getirme gayretlerinin de ilk adımını oluşturmaktadır.

Hicrî VIII. ve IX. asırlarda en parlak dönemini yaşayan zevâid edebiyatının, X. asırdan sonra ciddi anlamda sekteye uğradığı, ancak günümüzde akademik çalışmalar ile yeniden canlandığı görülmektedir. Tarihi süreç içerisinde zevâid türüne konu olan eserlerden birisi de Tirmizî'nin (279/892) *el-Câmiu's-Sahih*'idir. Kütüb-i Sitte içerisinde yer almasından dolayı, özellikle mu'cem ve müsnedlerin Kütüb-i Sitte'yle mukayese üzerine yoğunlaşan zevâid edebiyatını ‘kıstas kitap’ olarak besleyen *Câmi'*,³ aynı zamanda ‘zevâide esas kitap’ kabul edilerek de işlenmiştir. Onun zevâide esas olarak ele alındığı çalışmaların ilki İbnü'l-Mülakkîn'in (804/1401), *Şerhu Zevâidi't-Tirmizî ale's-selâse* adlı eseridir. *Câmi'*, *Sahihayn* ve *Sünen-i Ebî Dâvûd* ile mukayese ederek zevâidini çıkaran İbnü'l-Mülakkîn, zâid hadisleri şerh etmeye başlamış, ancak bu çalışmasını tamamlayamamıştır.⁴

*Câmi'*in zevâidini derleyen ikinci eser ise, *et-Tasrih bi zevâidi'l-Câmi'i's-sahih* adını taşımakta olup, Mahmûd Nassâr tarafından hazırlanan çağdaş bir çalışmadır.⁵ İki cilt halinde yayınlanan ve bu makalenin yazımı esnasında da kullanılan eser, Tirmizî'nin bâb tertibine ve Ahmed Muhammed Şâkir'in tahkiki ile başlayan *Câmi'* baskısının hadis numaralarına uymaktadır. Zevâid olarak 1280 hadisin tespit edildiği çalışmada, Mizzi'nin (741/1340) *Tuhfetü'l-eşraf* isimli etraf kitabına dayanılmış, her rivayetin bu eserdeki numarası zikredilmiş, hadislerin tahriri ve sıhhat değerlendirmeleri hakkında kısıtlı bilgiye yer verilirken, ortaya çıkan genel tablo hakkında bir değerlendirme

* Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis, KONYA, asistan96@hotmail.com

¹ Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, (1857-1927), *er-Risâletü'l-Mustatraf li beyâni meşhûri kütübi's-sünneti'l-musannefe*, thk. Muhammed el-Muntasir Muhammed ez-Zemezemi el-Kettânî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1986, s. 172; İsmail L. Çakan, *Hadis Edebiyatı – Çeşitleri, Özellikleri, Faydalanma Usulleri-*, İFAV Yayınları, İstanbul 1989, s. 118; Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, TDV Yayınları, Ankara 1996, s. 324; Abdullah Karahan, “Hadis Edebiyatında Zevaidler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 13, sy. 1, yıl: 2004, ss. 91-138, s. 90.

² İlk zevâid müellifi olan Moğoltay b. Kılıç'tan (762/1361) başlamak üzere İbnü'l-Mülakkîn (804/1401), Heysemî (807/1404), Bûsürî (840/1436), İbn Hacer (852/1448) ve Süyûtî (911/1505) çizgisinde devam eden bu ilişki ağı için bkz. Karahan, “Hadis Edebiyatında Zevaidler”, s. 92-93. Adı geçen müelliflerin zevâid eserlerine dair tanıtımlar için bkz. Karahan, “Hadis Edebiyatında Zevaidler”, s. 97 vd.

³ Örnekler için bkz. Kettânî, *Risâle*, s. 172-176, Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, s. 325-326.

⁴ Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahmân es-Sehâvî, (902/1496), *ed-Dav'u'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi*, I-XII, Dâru'l-Hayât, Beyrut ts., VI, 102.

⁵ Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.

yapılmamıştır.

Tirmizî'nin zevâidini konu edinen bu makalede de *Câmi'*, zevâide esas kitap kabul edilmiş, onun haricinde Kütüb-i Sitte'ye dâhil olan beş eser, yani Buhârî (256/870) ve Müslim'in (261/874) *Sahîh*leri ile Ebû Dâvûd (275/888), Nesâî (303/915) ve İbn Mâce'nin (273/886) *Sünen*leri ise kıstas kitap olarak seçilmiştir. Zevâidin tespitinde sened ve metinde yer alan her türlü farklılık dikkate alınmış, metni beş kitap içerisinde bulunmasına rağmen sadece senedi farklılık arz eden rivayetler ile hem sened hem de metin bakımından zevâid olan rivayetler ayrı ayrı sınıflanmıştır. Makalenin amacı salt tespitten öte değerlendirme yapmaktır. Bu sebeple zevâidin hadis numaralarını ihtiva eden bir tablo vermekle yetinilmemiş, özellikle zevâidin sıhhat durumu ve *Câmi'* hadislerinin bütününe kıyasla bu durumun değerlendirilmesi üzerinde durulmuştur. Söz konusu değerlendirmelere geçmeden önce, Tirmizî ve eseri hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır.

II- İmam Tirmizî

Muhammed b. İsâ b. Sevre Ebû İsâ es-Sülemî ed-Darîr et-Tirmizî, 210/825 senesinde Tirmiz'de dünyaya gelmiş ve bu şehirde büyümüştür. "Dedem Merv'li idi, Leys b. Seyyâr zamanında Merv'den göç etmiş" diyen Tirmizî'nin sosyal hayatı ve ailesi hakkında bilgi bulunmamaktadır.⁶ Hadis tedvininin en parlak çağında yetişen Tirmizî, çoğunluğu Tirmiz'li olan hocalarından memleketinde tahsil gördükten sonra, takriben 235/849 yılında ilim yolculuklarına başlamış, Horasanlı, Iraklı ve Hicazlı âlimlerden ders almış, ancak Mısır ve Şam bölgesine gitmemiştir.⁷ Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvûd ile görüşmüş,⁸ aralarında Kuteybe b. Saîd (240/854), Muhammed b. Beşşâr (252/866), Mahmûd b. Ğaylân (249/863) ve Hennâd b. es-Seriyy'in (243/857) bulunduğu en meşhur 9 hocasının her birinden *Câmi'*inde 100'er hadisten fazla rivayette bulunmuştur ki, toplamda bu 2547 hadis, bir diğer ifadeyle *Câmi'* hacminin yarısı etmektedir.⁹ Kendisinden hadis dinleyen Buhârî'nin "Senin benden faydalandığın çok, ben senden faydalandım" dediğini nakleden Tirmizî¹⁰ için "Muhammed b. İsmail (Buhârî) öldü, ardında ilim ve vera' bakımından

Ebû İsâ gibi birisini bırakmadı" denilmiştir.¹¹ Çok ağlamaktan ömrünün son yıllarında gözleri kör olan ve Tirmiz'de 279/892 senesinde vefat eden Tirmizî'nin, ilmî mirasını sürdüren evlâdı olmamış, öğrencilerinin isimleri zikredilmekteyse de o, gerçek anlamda eserleriyle ön plana çıkmıştır.¹²

Tirmizî'nin tamamı hadis ilmine dair olan eserlerini üç ana çizgide toplamak mümkündür. Ricâl alanında *et-Târîh* ve *Esmâü's-sahâbe*; ilel alanında *el-İlelü's-sağîr* ve *el-İlelü'l-kebir*; rivayetü'l-hadis alanında ise *el-Câmi'u's-sahîh* ve *eş-Şemâil* örnek olarak sayılabilir.¹³ Gününün üst düzey ilim çevrelerine sunup, takdir topladıktan sonra "Kimin evinde bu kitap bulunursa, orada konuşmakta olan Peygamber var demektir" diyerek takdim ettiği *Câmi'*i, onun başeseridir.

III- el-Câmiu's-Sahîh

Sünenü't-Tirmizî, *Câmi'u't-Tirmizî* ve *Sahîhu't-Tirmizî* gibi isimlerle tanınan eserin İbn Hayr el-İşbilî'nin (575/1179) *Fihrist*'inde yer alan tam adı *el-Câmiu'l-muhtasar mine's-sünen an Rasûlillâh ve ma'rifeti's-sahîh ve'l-malûl ve mâ aleyhi'l-amel* dir.¹⁴ Ahkâm konularını aşan muhtevasıyla sünenden ziyade *Câmi'* vasfı taşıyan eser, sonunda yer alan ilel bahsiyle birlikte kırk altı bölüm (ebvâb/kitâb) içinde 2496 bâb ve A. Muhammed Şâkir baskısına göre 3956,¹⁵ *Tuhfetü'l-ahvezî* ile birlikte yayımlanan baskıya göre 4051,¹⁶ Şuayb el-Arnaûd başkanlığında tahkik ve tahriri yapılan baskıya göre ise 4300 hadis ihtiva etmektedir.¹⁷

Bölüm adlarını 'kitâb' değil de 'ebvâb' olarak adlandıran Tirmizî, eserini 'Tahâret' bölümü ile başlatmış ve isminden de açıkça anlaşılacağı üzere hadis usûlü prensiplerini fûrua tatbik ederek iki alanı birleştiren bir çalışma kaleme

⁶ Adâb Mahmûd el-Hamş, *el-İmâm et-Tirmizî ve menhecühü fi kitâbihi'l-Câmi' -Dirâse Nakdiyye Tatbikiyye-*, I-III, Dâru'l-Feth, Amman 2003, I, 66-68.

⁷ Yûsuf b. ez-Zekî el-Mizzî, (742/1341), *Tehzîbü'l-Kemâl*, I-XXXV, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1980, XXVI, 250-251.

⁸ Nuruddîn Itr, *el-İmâm et-Tirmizî ve'l-müvâzene beyne Câmihi ve beyne's-Sahîhayn*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1988, s. 26-27.

⁹ Hocaları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Câmi'u's-sahîh*, (Mukaddime) I, 80-83; Hamş, *el-İmâm et-Tirmizî*, I, 73-111; Şuayb el-Arnaûd, "Mukaddime", *el-Câmi'u'l-kebir*, I-VI, thk. ve thr. Şuayb el-Arnaûd-Abdüllatîf Hırzullah, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrut 2009, I, 31-41.

¹⁰ Itr, *el-İmâm et-Tirmizî*, s. 28.

¹¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, (748/1347), *Tezkiratu'l-huffâz*, I-IV, Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, trs., II, 634.

¹² Tirmizî'nin hayatı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Muhammed İbn Hibbân el-Büstî (354/965), *es-Sikât*, I-IX, thk. es-Seyyid Şerefüddin Ahmed, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1975, IX, 153; Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî (562/1167), *el-Ensâb*, I-V, tkd. ve tlk. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Dâru'l-Cinân, Beyrut 1988, I, 459; Ebu'l-Abbâs Şemsüddin İbn Hallikân (681/1282), *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâi ebnâi'z-zamân*, I-VII, thk. İhsân Abbâs, Dâru Sâdir, Beyrut trs., IV, 278.

¹³ Eserlerinin tanıtımı için bkz. Itr, *el-İmâm et-Tirmizî*, s. 375-395; Hamş, *el-İmâm et-Tirmizî*, I, 123-144.

¹⁴ Ebû Bekir Muhammed b. Hayr el-İşbilî (575/1179), *Fihrist*, thk. Muhammed Fuâd Mansûr, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1998, s. 98.

¹⁵ Bkz. Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Câmi'u's-sahîh*, V, 691.

¹⁶ Bkz. Mübârekpûri (1934/1352), *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmi't-Tirmizî*, I-X+2 cilt Mukaddime, thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf-Abdurrahman Muhammed Osman, Matbaatü'l-Medenî, Kahire 1963, X, 457.

¹⁷ Bkz. Şuayb el-Arnaûd, *el-Câmi'u'l-kebir*, 438. Adâb Mahmûd el-Hamş bu sayının bilgisayar desteği ile yapılan sayımda 3891 olduğunu, mükerrerlerin çıkarılmasıyla kalan hadis sayısının ise 3367 olduğunu belirtmektedir. Bkz. Hamş, *el-İmâm et-Tirmizî*, I, 165-166.

almıştır. Dolayısıyla *Câmi'*, sadece hadis metinleri değil, bu metinlere dair sıhhat değerlendirmeleri, sened/metin tenkitleri ve râvî bilgileri de ihtiva etmekle hadis ilmine dair zengin bir uygulama alanı sergilemektedir. Tirmizî'nin "ve fi'l-bâb an..." kalıbıyla, kimi zaman sayıları on yediye ulaşan sahâbînin ismini zikretmek suretiyle yaptığı tahrirler arasında halen kaynağına ulaşamayan rivayetlerin bulunması,¹⁸ eserin kaynak bakımından zenginliğine işaret eden ayrı bir değerdir. Diğer taraftan hadisi naklettikten sonra " قال أبو عيسى/Ebû İsâ der ki:" şeklinde söze başlayan Tirmizî, illel, muhtelifü'l-hadîs ve garîbü'l-hadîs gibi ilim dallarına dair bilgilere de yer vermektedir. Onun fikhu'l-hadîs konusundaki derinliği, rivayetlerin ardından mezheb görüşlerindeki farklılıklara değindiği ve icmâa işaret ettiği satırlarda açıkça okunmaktadır.¹⁹

Müellifi tarafından "İki tanesi hariç, bu kitapta bulunan hadislerin tamamı kendisiyle amel edilmeye elverişlidir." şeklinde takdim edilen *Câmi'*in gerek tertibi gerekse muhtevası açısından sahip olduğu meziyetlerini uzun uzadıya sıralamak mümkündür.²⁰ Ancak hiç şüphesiz başta 'hasen' teriminin kullanımı olmak üzere, eserde yer alan sıhhat değerlendirmelerine dair terkipler nadidedir. Tirmizî'nin değerlendirmede kullandığı doksan altı farklı ifade, onun hassasiyetini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.²¹ Hadislerin sıhhati hakkında konuşurken 'sahih', 'hasen', 'garîb' ve 'zayıf' gibi tek terimler kullanmasının yanı sıra, çoğunlukla 'hasen-sahih', 'hasen-garîb', 'sahih-garîb' ve 'hasen-sahih-garîb' gibi çoklu ifadeler ve 'esahh', 'ahsen' ve 'ecved' gibi ism-i tafidiller kullanmayı tercih eden Tirmizî'nin bunlarla neyi kastettiğine birkaç cümle ile değinmek anlamlı olacaktır.

Hasen-sahih tabiri, Tirmizî nezdinde en üst düzey sıhhat tanımlamalarından birisidir. Hadisin birden fazla senedi ile sahih derecesine eriştiği anlamına geldiği gibi, bir senedden sahih, bir başka senedden hasen olarak nakledildiği anlamını da taşıyan bu ifade *Câmi'*de 1641 hadis için kullanılmıştır.

Tirmizî nezdinde garâbetin, metnin yalnızca bir tarikten nakledilmiş olması, râvînin metne ziyadesinin bulunması ve senedde garîb râvînin yer alması gibi farklı anlamlara geldiği dikkate alınmalıdır. Dolayısıyla garîb terimi eserde farklı terkiplerle sunulmaktadır. 557 hadis hasen-garîb olarak değerlendirilir-

¹⁸ Hasen b. Muhammed b. Haydar el-Vâilî, *Nüzhətü'l-elbâb fi kavli't-Tirmizî ve fi'l-bâb*, I-VI, Dâru İbnî'l-Cevzî, Suudi Arabistan 1426, I, 6, 15.

¹⁹ Itr, *el-İmâm et-Tirmizî*, s. 339 vd.

²⁰ Bkz. Itr, *el-İmâm et-Tirmizî*, s. 230; Muhammed b. Ahmed Ken'ân, *Fikhu'l-hadîs inde eimmeti's-selef bi-rivâyeti'l-İmâm et-Tirmizî*, I-II, Müessesetü'l-Meârif, Beyrut 1998, I, 10 vd.; Hamş, *el-İmâm et-Tirmizî*, I, 149 vd.; Şuayb el-Arnaûd, *el-Câmi'u'l-kebir*, (Mukaddime) I, 77 vd.; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 68-72; amlf., "el-Câmi'u's-sahih", *DİA*, VII, 129-132.

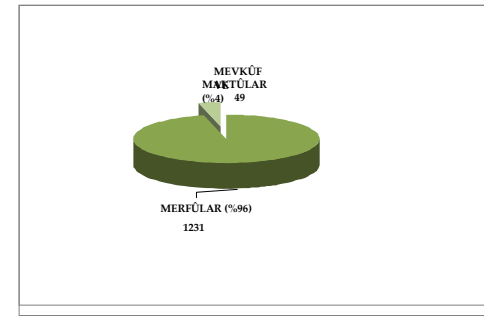
²¹ Bu ifadeleri sıhhat bakımından en güçlüsünden zayıfına doğru sıralayan Dr. Hamş, anlamları hakkında kıymetli açıklamalarda bulunmaktadır. Bkz. Hamş, *el-İmâm et-Tirmizî*, s. I, 365 vd. Ayrıca bkz. Itr, *el-İmâm et-Tirmizî*, s. 170 vd.

ken, 18 hadis sahih-garîb, 321 hadis ise hasen-sahih-garîb terimiyle değerlendirilmektedir. Müellifin sahih ve hasen kaydı olmaksızın sadece garîb dediği 362 hadis ise, zayıftır.²²

Yaygın kanaate göre Tirmizî'nin *Câmi'*i, Kütüb-i Sitte içinde Ebû Dâvûd'un *Sünen'*inden sonra dördüncü sırayı almakta ise de, eserin *Sahîhayn'*dan sonra üçüncü sırada yer alması gerektiği yönünde görüşler mevcuttur.²³ *Câmi'*in Kütüb-i Sitte'yi oluşturan diğer beş eser ile mukayesesi sonucunda, toplam 1280 hadisın zevâid olduğu ortaya çıkmaktadır. A. Muhammed Şakir baskısındaki 3956 hadisten oluşan toplam sayıyı esas alacak olursak, *Câmi'*deki zevâid oranı % 32'dir. Bu hadislerin çeşitli değerlendirmelere göre tasnifi, zevâidin karakteri hakkında kanaat oluşturacaktır.

IV- Tirmizî'nin Zevâidi

Sahîhayn ve *Üç Sünen'*de bulunmadığı halde Tirmizî'nin *Câmi'*inde yer alan zâid rivayetlerin 1231'i merfû, 49'u ise mevkûf ya da maktû'dur. Bu durumda merfû hadisler zevâidin %96'sını oluştururken, mevkûf ve maktûlar %4'lük bir orana sahiptir. Esas itibarıyla Tirmizî, eserinde mevkûf ve maktû hadisleri sadece merfûları değerlendirme sadedinde zikretmiştir. Eserde bulunan 84 mevkûf, 16 maktû rivayet,²⁴ toplamda *Câmi'* hadislerinin %2.52'sini oluşturmaktadır. Dolayısıyla zevâidin mevkûf ve maktû oranı, eserin geneliyle kıyaslandığında yüksektir. Zevâidin ref durumu şöyle bir tablo ile gösterilebilir:



Tablo 1 Tirmizî Zevâidinin Ref Durumu

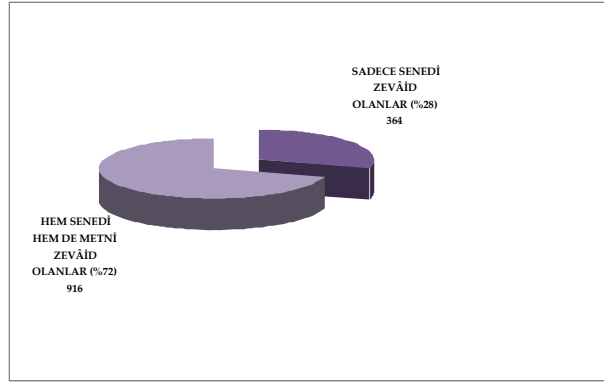
Zevâid çalışması yapılırken sened ve metin bakımından farklılık arz eden rivayetlerin yanı sıra metinleri diğer beş eserde aynen bulunmasına rağmen *Câmi'*de sadece senedi farklı olarak nakledilen rivayetler de tarafımızdan tespit edilmiştir. Böyle bir tespit ancak zevâid hadislerin tahriri ile mümkün olabilir-

²² Hadis sayıları Dr. Hamş'ın eserinden alınmıştır.

²³ Bkz. Kâtib Çelebi (1067/1657), *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, I-II, nşr. Şerafettin Yaltkaya, Maarif Vekâleti Yay., Maarif Matbaası, 1941, I, 559; Itr, *el-İmâm et-Tirmizî*, s. 64-65.

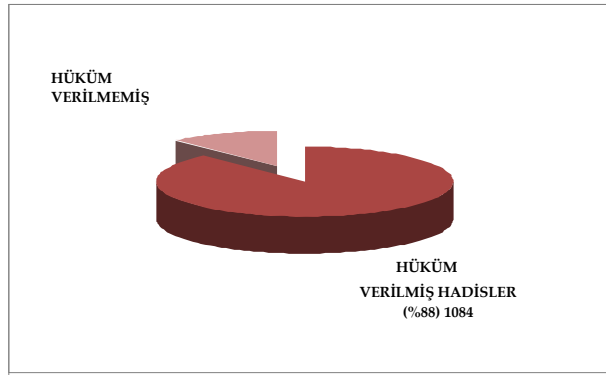
²⁴ Hamş, *el-İmâm et-Tirmizî*, I, 166.

mektedir. Tahric sonrası ortaya çıkan tabloda hem sened hem de metin olarak zevâid olan rivayet sayısı 916 (%72) iken, sadece senedi zevâid olan hadis sayısı 364 (%28) olarak görülmektedir.



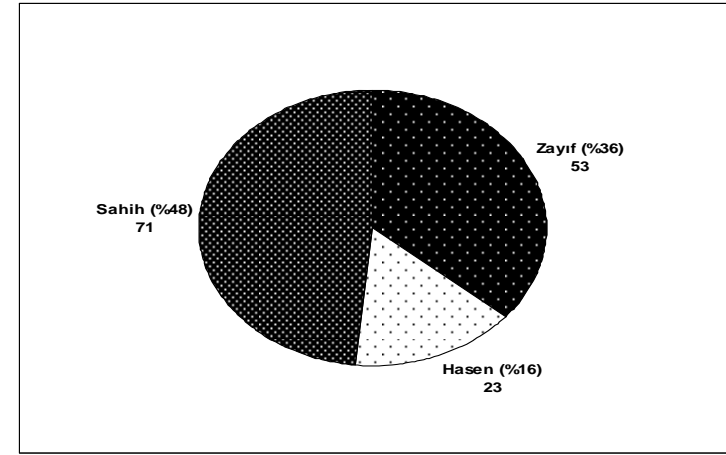
Tablo 2 Tirmizî Zevâidinin Sened-Metin Durumu

Zevâid hadislerin sıhhat durumları mercək altına alındığında, Tirmizî'nin, ekseriyeti hakkında sıhhat değerlendirmesinde bulunmasına rağmen, bir kısmını naklettikten sonra sustuğu görülmektedir. Mevkûf ve maktû rivayetleri dâhil etmediğimiz bir sayımla toplam 1231 merfû rivayetinin 1084'ü yani %88'i hakkında hüküm veren Tirmizî, % 12'lik dilimi oluşturan 147'si hakkında değerlendirme yapmamaktadır. Bu durumda karşımıza çıkan tablo şu şekildedir:



Tablo 3 Tirmizî'nin Zevâidine Hüküm Verme Durumu

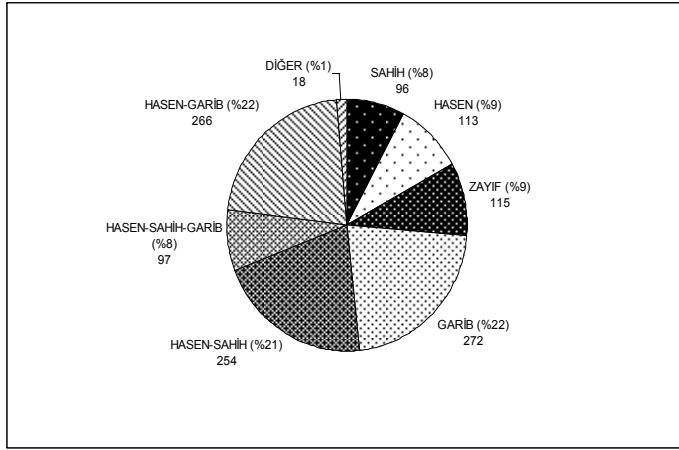
Tirmizî'nin hüküm vermediği 147 hadisin 71 tanesi (%48) sahih, 53 tanesi (%36) zayıf, 23 tanesi (%16) ise hasendir. Bu durumda müellifin sıhhat değerlendirmesinde bulunmayışının ağırlıklı nedeni, rivayetinin sıhhatine olan güveni şeklinde algılanabilir. Zira aşağıdaki tabloda da görüldüğü üzere, sahih ve hasen rivayetlerin toplamı %64 ile yarıyı aşmaktadır.



Tablo 4 Tirmizî'nin Hüküm Vermediği Hadislerin Sıhhat Durumu

Zevâid hadislerin sıhhat durumlarına göre dağılımları incelenmek istendiğinde öncelikle Tirmizî'nin hüküm vermediği rivayetlerin sıhhati tespit edilmiştir. Böyle bir tespit A. Muhammed Şâkir ve Şuayb Arnaûd'un değerlendirmeleri belirleyici olmuş, bu muharriclerin tarzıyla da örtüşen bir biçimde sadece merfû rivayetlerin sıhhati irdelenmiştir. Böyle bir çalışmanın ardından ortaya çıkan dağılım şu şekilde listelenebilir:

- Garib, 272 hadis (%22)
- Hasen-garib, 266 hadis (%22)
- Hasen-sahih, 254 hadis (%21)
- Zayıf, 115 hadis (%9)
- Hasen, 113 hadis (%9)
- Hasen-sahih-garib, 97 hadis (%8)
- Sahih, 96 hadis (%8)
- Diğer, 18 hadis (%1) (5 sahih-garib, 4 muzdarib, 7 münker, 2 mürsel)

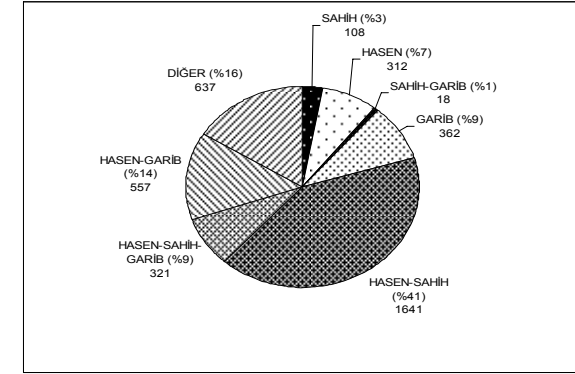


Tablo 5 Tirmizî Zevâidinin Sıhhat Durumuna Göre Dağılımı

Görüldüğü üzere Tirmizî zevâidinin ağırlıklı üç noktasını garib, hasen-garib ve hasen-sahih hadisler oluşturmaktadır. Bu durum *Câmi*'in geneli ile kıyaslandığında sıralamanın hasen-sahih, hasen-garib ve garib olmak üzere yer değiştirdiği görülmektedir. Diğer bir ifade ile zevâidin sıhhat ortalaması *Câmi*' genelinden düşüktür. Zira zevâidde bu üç sınıfın toplamı %65, *Câmi*'de %64'tür; ama zevâidde %22'lik garib hadis oranı *Câmi*'de sadece %9'dur. Öte yandan *Câmi*'in hasen-sahih olarak değerlendirilen hadisleri %41'e ulaşırken, zevâidde bu oran %21'de kalmaktadır. Daha net bir karşılaştırma yapabilmek için *Câmi*' hadislerinin sıhhatine dair şöyle bir liste sunulabilir:

- Hasen-sahih, 1641 hadis (%41)
- Hasen-garib, 557 hadis (%14)
- Garib, 362 hadis (%9)
- Hasen-sahih-garib, 321 hadis (%9)
- Hasen, 312 hadis (%7)
- Sahih, 108 hadis (%3)
- Sahih-garib, 18 hadis (%1)
- Diğer, 637 hadis (%16) (Zevâide dair listede 'zayıf' başlığı altında sınıflanan rivayetler bu kısma girmektedir.)²⁵

²⁵ Listede bulunan hadis sayıları Dr. Hamş'ın tezinden alınmıştır. Detaylı tasnif için bkz. Hamş, *el-İmâm et-Tirmizî*, s. I, 365 vd.



Tablo 6 Tirmizî'nin Câmi'inde Hadislerin Sıhhat Durumuna Göre Dağılımı

V. Sonuç

Kıstas kitap olarak iki *Sahîh* ve üç *Sünen*'in kullanılmasıyla Kütüb-i Sitte merkezli bir kıyaslamada Tirmizî'nin zevâidini tespiti ve bu zevâidin sıhhat analizine yoğunlaşan bu çalışma göstermiştir ki, diğer beş eserde bulunmamasına rağmen Tirmizî'nin *Câmi*'inde bulunan hadisler, 1231'i merfû, 49'u mevkûf ve maktû olmak üzere toplam 1280 adettir. Bu 1280 rivayet, *Câmi*' hadislerinin %32'si etmektedir. İlk bakışta zevâidin mevkûf ve maktû yoğunluğunun *Câmi*'in genelindeki mevkûf ve maktû yoğunluğundan fazla olduğu görülmektedir. 1231 merfû hadislerin %88 gibi büyük bir bölümü hakkında sıhhat değerlendirmesinde bulunan İmam Tirmizî, %22'sinde susmaktadır.

Tirmizî'nin değerlendirmeksizin naklettiği bu rivayetlerin sıhhati araştırıldığında, sahih ve hasen olanların toplamda %64 gibi büyük bir orana sahip olduğu görülmektedir. Bu durum, Tirmizî'nin, sıhhati konusunda şüphe taşıdığı rivayetlerde değil, aksine güven beslediği rivayetlerde değerlendirme yapmadan geçebildiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Hakkında değerlendirme bulunmayan bu hadisleri de ekleyerek yaptığımız bir sayımda, zevâid hadislerin 96 sahih (%8), 113 hasen (%9), 254 hasen-sahih (%21) ve 97 hasen-sahih-garib (%8) olmak üzere toplam 560 (%46) adedinin ihticaca elverişli olduğu ortaya çıkmıştır. Bu sayıya dâhil etmeyerek ayrı bir kategori şeklinde ele almak istediğimiz 266 adet hasen-garib rivayet, (%22) gibi azımsanamayacak bir orana sahiptir. Bunları ayrı değerlendirmedeki maksadımız, sahih/hasen ile zayıf arasındaki noktada bulunmalarınıdır. Zira tahricler esnasında gördüğümüz üzere müellif tarafından hasen-garib olarak adlandırılan bu rivayetler arasında büyük oranda zayıf hadis bulunmaktadır.

Tirmizî zevâidinin sıhhat bakımından zafiyet taşıyan bölümü ise, 272 garib (%22) ve 115 zayıf (%9) hadislerle toplamda 387 hadise ve %31'lik orana ulaşmaktadır. 'Diğer' kaydı altında saydığımız rivayetler arasında 'münker' ve

'bâtil' gibi değerlendirmelerle anılanların da bulunduğunu düşünürsek, bu oran az da olsa yükselecektir.²⁶ Aslında Tirmizî'nin de bizzat eserindeki 7 hadisi²⁷ "münker" olarak değerlendirdiği görülmektedir ki, bunların tamamının zevâid içerisinde yer alması bir başka belirgin noktadır. Başta İbnü'l-Cevzî olmak üzere ilim adamları tarafından mevzû' olduğuna hükmedilen *Câmi'* hadisleri arasında bunlar dışında Tirmizî'nin "garib" hükmü verdikleri de bulunmaktadır.²⁸ Zevâidin sıhhat analizi sonucu karşımıza çıkan bu tablo *Câmi'*in geneli ile kıyaslandığında, sıhhat ortalamasının düştüğü görülmektedir.

"Tirmizî'nin Zevâidi ve Sıhhat Analizi: -Kütüb-i Sitte Merkezli Bir Mukayese-"

Özet: Hadis mecmualarının birbirleriyle mukayesesi sonucu aralarındaki farkların tespiti anlamına gelen zevâid çalışmaları, hadis külliyyatının tamamını tekrarlardan arındırmak suretiyle bir araya getirme gayretlerinin ilk adımını oluşturmaktadır. 8. ve 9. hicri asırlarda yakaladığı parlak dönemi tarihî süreç içerisinde yitiren, ancak günümüzde akademik çalışmalarla yeniden canlılık kazanan zevâid edebiyatı kapsamında kaleme alınan bu çalışmada, Tirmizî'nin *Câmi'*i esas kabul edilmiş, Kütüb-i Sitte'yi teşkil eden diğer beş eser ise kıstas kitap olarak kullanılmıştır. *Câmi'*de yer almasına rağmen *Sahihayn* ve üç *Sünen*'de bulunmayan zevâid hadis sayısı 1280'dir. Bunların %96'sını oluşturan 1231 rivayet merfû, %4'lük kısmını oluşturan 49 rivayet ise mevkûf ya da maktûdur. Zevâid arasında hem sened hem de metin olarak kıstas kitaplarda bulunmayan rivayet sayısı 916 (%72) iken, sadece senedi farklılık arz eden hadis sayısı 364 (%28) olarak görülmektedir. 1231 merfû rivayetin 1084'ü yani %88'i hakkında hüküm veren Tirmizî, % 12'lik dilimi oluşturan 147 hadis hakkında değerlendirme yapmamaktadır. Tahric ve değerlendirmeler sonrası elde edilen tabloda Tirmizî zevâidinin ağırlıklı üç noktasını garib (%22), hasen-garib (%22) ve hasen-sahih (%21) hadisler oluşturmaktadır. Bu durum *Câmi'*in geneli ile kıyaslandığında, sıhhat ortalamasının *Câmi'*den düşük olduğu görülmektedir.

Atıf: Huriye MARTI, "Tirmizî'nin Zevâidi ve Sıhhat Analizi: -Kütüb-i Sitte Merkezli Bir Mukayese-", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VII/2, 2009, ss. 7-17.

Anahtar kelimeler: Tirmizî, Câmi', Sünen, zevâid, Kütüb-i Sitte.

²⁶ İbnü'l-Cevzî (597/1200) tarafından *Câmi'*de yer alan hadislerden 23'ünün uydurma olduğu ileri sürülmüş, Süyûtî (911/1505) bu iddiayı çürütmek üzere *el-Kavlü'l-Hasen fi'z-Zebb anî's-Sünen* isimli bir risale kaleme almıştır. Bkz. es-Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (911/1505), *Tedribü'r-râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, I-II, thk. ve tlk. Dr. Ahmed Ömer Hâşim, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1993, I, 237.

²⁷ Bunlar Ahmed Muhammed Şâkir baskısına göre 789, 1782, 1856, 2699, 2713, 3723, 3866 numaralı hadislerdir.

²⁸ Meselâ h.no: 1859 ile krş. Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-zaîfe ve'l-mevzûa*, I-XIV, Dâru'l-Meârif, Riyad 1992, XII, 45, h.no: 5533; h.no: 2505 ile krş. Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî (597/1200), *Kitâbü'l-Mevzûât*, I-III, Medine 1966-1968, III, 82; h.no: 2714 ile krş. İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, I, 259, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed İbn Arrâk (963/1556), *Tenzihü'ş-Şerîati'l-Merfûa anî'l-ehâdisi'ş-şeniati'l-mevzûa*, I-II, thk. Abdülvehhâb Abdüllatif-Abdullah Muhammed es-Siddîk, Mektebetü'l-Kâhire, Mısır 1378, I, 121-122.

والتعديل، فبقي حبيسا في كراريسه، بعيدا عن الدراسة والتمحيص. ورغم المنهج النقدي الدقيق الذي اعتمده ابن حبان في إصدار الحكم على الرجال، وبيانه لموارد الضعف في مرويات المحدثين، بعبارة دقيقة تستوعب مفردات كثيرة من علوم الدراية والرواية. إلا أن أقرانه والمتأخرين لم يردوا حياضه إلا إذا قصرت المعلومات المتوفرة لديهم عن محدث لم يتحدث عنه سواه، فيوردون عبارته كما هي دونما تعليق، أو يوردونها في مواطن أخرى فيطلقوا لأنفسهم العنان في نقده بعبارة لاذعة، لتفرد في حكم أو مخالفته لرواية مشهورة في دائرة نقد الرجال رغم إيرادها لما يبرر ما ذهب إليه. لذا بقي سفره الجليل منسيا، وعلا غبار الإهمال عباراته النقدية الدقيقة، فبقيت غير مألوفة إلا لناقديه، ممن تأثروا بمنهج الإمام الذهبي في كتابه "ميزان الاعتدال"، أو الحافظ ابن حجر العسقلاني في كتابيه "تهذيب التهذيب"، و"لسان الميزان"، والذين عمدوا إلى إيرادها في باب التقليل من شأنه في ميزان نقاد هذا العلم، وتبرير تهافت أحكامه لديهم.

وشاءت الأقدار أن يقع بين أيدينا هذا العمل الجليل، فوجدنا منذ شروعنا في قراءة مقدمة كتابه، محاولة جديدة لنقد الرجال، بعيدا عن العبارات المنقولة عن سابقه، فأنشأ بجهد فردي متميز منهجا نقديا مستقلا، ولم يستجيز لنفسه إطلاق حكم على محدث إلا بعد أن يسبر مروياته بنفسه بعيدا عن تأثيرات ما نقل عن السابقين فيه.

قال في مقدمة كتابه المجروحين: "وإني ذاكر ضعفاء المحدثين، وأضداد العدول ممن أطلق أئمتنا عليهم القرح، ووضح عندنا فيهم الجرح، وأذكر السبب الذي من أجله جرح، والعلة التي بها قرح، ليرفض سلوك الاعوجاج بالقول بأخبارهم عند الاحتجاج".

إذن لم يتكلم صاحبنا إلا فيمن تحققت لديه مبررات الجرح، مع تأكيده على أمر مهم لا نجده لدى غيره، وهو ذكر سبب الجرح ومبرراته. فكل من أورده في كتابه باستثناء تراجم لا تتجاوز عدد الأصابع ترافقه قائمة بمبررات إصدار الحكم عليه، وإلصاق تهمة الضعف به. وبعد أن قطعنا شوطا لا بأس به في رحلتنا برياض هذا السفر، خطرت لدينا فكرة دراسة متأنية لمنهجه النقدي في ميدان الجرح والتعديل، بما يعكس للمهتمين بدائرة نقد الرجال، في

دراسة نقدية لمنهج ابن حبان في كتابه

المجروحين من المحدثين الضعفاء

والمتروكين

"Analysis of Ibn Hibbān's
Method in His Work al-
Majrūhīn min al-muhaddithīn
al-du'afā wa al-matrūkīn

حسن مظفر الرزوي*

Abstract: Ibn Hibbān al-Bustī's *Majrūhīn min al-muhaddithīn va al-du'afā wa al-matrūkīn* did not receive the attention it deserves from the preceding scholars like its author, although it is one of the great works of hadith-transmitters criticism. This is because he followed a different method in using the terms of hadith-transmitters criticism from his predecessors and contemporaries. His contemporaries and the following scholars used his terms without further commentary when there could not gather enough information on a transmitter about whom only Ibn Hibbān made an evaluation, and sometime they criticize him with harsh remarks because he was the only one in his negative judgment on a transmitter. As a consequence, his work was forgotten. In our analysis, we reached the conclusion that he was not one of those severe critics who qualifies transmitters as weak without adequate evidence. However, we do not deny the fact that he sometimes he had a severe attitude towards transmitters. Yet, on these occasions he based his criticism on evidence which justify his criticism. His opinions in the entries on transmitters show clearly that he always tried to be moderate in his judgments on hadith transmitters.

Citation: Hasan Muzaffar al-RIZZO, "Dirāsa nakdiyya li-menheci İbn Hibbān fi kitābihī al-Majrūhīna min al-muhaddithīn al-du'afā wa al-matrūkīn", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VII/2, 2009, ss. 19-44.

Key words: al-Majrūhīn min al-muhaddithīn al-du'afā wa al-matrūkīn, Ibn Hibbān, hadith-transmitters, criticism.

١- مقدمة:

إن كتاب "المجروحين من المحدثين الضعفاء والمتروكين" لابن حبان البستي، سفر جليل من أسفار الجرح والتعديل، بيد أنه كصاحبه لم يلق عناية كاملة من الأئمة المتقدمين، وذلك لاعتماده منحاً جديداً يختلف عما ألفه أقرانه وسابقه في إطلاق عبارات الجرح

* كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، لابن حبان البستي، بدون تاريخ، دار المعرفة، بيروت، المجلد الأول، ص. ٤.

عصرنا هذا، صورة أشد وضوحاً، لكي نكون أكثر قرباً نحو تحديد مكانته بين أئمة هذا الشأن، بعيداً عن اعتماد أحكام مبسّرة، لا تستند إلى أسس موضوعية.

٢- قراءة في سيرة ابن حبان البستي:

هو الحافظ شيخ خراسان، أبو حاتم، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن معبد بن شهيد بن هذبة بن مرة بن سعد بن زيد بن عبد الله بن دارم بن حنظلة بن مالك بن زيد بن مناة بن تميم التميمي الدارمي البستي^١ والبستي، نسبة إلى بست، بضم الباء المعجمة الموحدة، وسكون السين المهملة، والتاء المنقوطة بنقطتين في آخرها، من أعمال بلاد كابل بين هراة وغزنة، وهي بلد جميلة، كثيرة الخضرة، والمياه، والبساتين الوارفة الظلال^٢.

ولد سنة بضع وسبعين ومائتين، وترعرع منذ نعومة أظفاره بين حلقات علماء عصره من المحدثين والفقهاء، والمتكلمين، فنهل من معينهم أصول العلوم الشرعية. وبعد أن صلب عوده في هذا الميدان، رحل بين بلدان العالم الإسلامي الفسيح ليلقى المزيد من شيوخ الحديث ورواته بعد أن استنفد ما عند شيوخ بلده من روايات. وتشير كتب التواريخ إلى تنقله بين تستر، وهراة، ومنبج، والأبلة، وبخارى، ونسا، وجرجان، والبصرة، والموصل، وبغداد، ودمشق، وعسقلان، وبيت المقدس، وطبرية، ومكة المكرمة، ومصر. وقد لقي كبار مشايخ هذه البلدان فسمع عنهم الحديث، ودون الحديث من أصولهم.

فمن شيوخه: أبو خليفة الفضل بن الحباب الجمحي. أبو عبد الرحمن النسائي. أبو يعلى أحمد بن علي الموصلي. أبو يعلى بن زهير. أحمد بن الحسن بن عبد الجبار الصوفي. أحمد بن عبيد الله الدارمي. أحمد بن يحيى بن زهير التستري. إسحاق بن يونس المنجيني. جعفر

^١ تذكرة الحفاظ، لشمس الدين الذهبي، ١٣٧٤ هـ، مكتبة الحرم المكي، مكة المكرمة، المجلد الثالث، ص. ٩٢٠؛ ميزان الاعتدال في نقد الرجال، لشمس الدين الذهبي، الطبعة الأولى، ١٣٨٢ هـ، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، المجلد الثالث، ص. ٥٠٦؛ البداية والنهاية، لابن كثير الدمشقي، الطبعة الأولى، ١٩٦٦، مكتبة المعارف، بيروت، المجلد الإحدى عشر، ص. ٢٥٩؛ النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، لابن تغري بردي، بدون تاريخ، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، المجلد الثالث، ص. ٢٤٢؛ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي، بدون تاريخ، المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت، المجلد الثالث، ص. ١٦؛ سير أعلام النبلاء، لشمس الدين الذهبي، بدون تاريخ، مؤسسة الرسالة، بيروت، المجلد الثاني عشر، ص. ١٢.

^٢ الأنساب، المجلد الأول، ص. ٣٤٨.

بن أحمد الدمشقي. الحسن بن سفيان النسائي. الحسين بن إدريس الهروي. سعيد بن هاشم الطبري. عبد الله بن محمد بن سلم المقدسي. عمر بن سعيد المنبجي. عمر بن محمد بن بجير البخاري. عمران بن موسى بن مجاشع السخيتاني. محمد بن الحسن بن قتيبة العسقلاني. محمد بن خزيمة النيسابوري. محمد بن خريم الدمشقي. محمد بن عبد الرحمن السامي. المفضل الجندي المكي. وغيرهم كثير ممن يطول ذكرهم من كبار مشايخ عصره في البلدان التي شملتها رحلاته العلمية. (حاشية) وقد قال ابن حبان في إحدى المواضع من كتبه: "لعلنا قد كتبنا عن أكثر من ألفي شيخ."^٣ وقد التف حول حلقاته في مدارس العلم الكثير من التلاميذ الذين نقلوا عنه، ونهلوا من علومه نذكر منهم: أبو الحسن محمد بن أحمد بن هارون الزوزني. أبو عبد الله الحاكم النيسابوري. أبو عبد الله بن منده. محمد بن أحمد بن منصور النوقاتي. منصور بن عبد الله الخالدي.

توفي ابن حبان بسجستان في مدينة بست، في شوال سنة أربع وخمسين وثلاث مائة، وهو في عشر الثمانين. (حاشية للتوثيق)

٣- مكانته العلمية:

كان ابن حبان من أوعية العلم في عصره، فهو من فرسان الحديث المعدودين بالأمصار: دراية ورواية، وكان فقيهاً بالدين، عالماً باللغة، وله باع طويل في علم الطب، والنجوم، وعلم التأريخ. قال أبو بكر بن الخطيب: "كان ابن حبان ثقة نبيلاً فهماً". وقد قال فيه الحاكم أبو عبد الله: "كان من أوعية العلم في اللغة، والفقه، والحديث، والوعظ، وكان من عقلاء الرجال، صنف، فخرج له التصنيف في الحديث ما لم يسبق إليه". وقال أبو سعد الأدرسي: "كان من فقهاء الدين، وحفاظ الآثار، عالماً بالطب، وبالنجوم، وفنون العلم. أما الإمام الذهبي، الذي تحامل عليه في أكثر من موضع في ميزانه، فقد أنصفه في سير أعلام النبلاء، فوصفه: بالإمام

^٤ سير أعلام النبلاء، المجلد السادس عشر، ص. ٩٤.

^٥ نفس المرجع.

^٦ الأنساب، المجلد الأول، ص. ٣٤٩.

^٧ تذكرة الحفاظ، المجلد الثالث، ص. ٩٢١.

^٨ سير أعلام النبلاء، المجلد السادس عشر، ص. ٩٢.

أما ابن حبان فقد اعتمد منهجا جديدا في إيراد ترجمة المحدثين الضعفاء، وأسس أشد دقة وموضوعية في تبرير الحكم الذي يصدره عليهم بعيدا عن دائرة تأثير الآخرين، لذا فإن كتابه "المجروحين" يعكس بوضوح معالم شخصيته المستقلة ومفردات منهجه النقدي الأصيل. ولم يعد في حكمه أسيرا لإحكام سابقه، أو معاصريه، وترك أمام المنهج الذي اعتمده الباب مفتوحا على مصراعيه لإصدار الأحكام النقدية بشأن المحدثين الضعفاء.

ويمكن إجمال أهم مفردات منهجه في إيراد التراجم بالنقاط التالية:

أولا: إيراد اسم المحدث وكنيته مشفوعا بترجمة تلقي الضوء على موطنه، ومهنته، ومقومات سيرته الشخصية، دون أن يغمطه حقه، فيأخذ بنظر الاعتبار ما اتصف به من صفات، أو ما تمتع به من مكانة في الميدان الذي عرف فيه من فقه، أو كلام، أو عبادة وزهد، بعيدا عن دائرة أئمة النقد ومقومات الثقة بمعياريهم، ثم يصدر في حقه الحكم النقدي بمعياري أهل الحديث، وهذا ما لا نجده لدى غيره. وإليك أمثلة على ما ذكرناه: قال في ترجمة داود بن الزبير^{١٠} كان نخاسا في البصرة، وكان شيخا صالحا يحفظ الحديث ويذكر به، ولكنه كان يهمل في المذاكرة، ويغلط في الرواية إذا حدث من حفظه، ويأتي عن الثقات بما ليس من أحاديثهم. وقال في ترجمة عيسى بن أبي عيسى الخياط^{١١}: من أهل الكوفة، أخو موسى بن أبي عيسى، واسم أبي عيسى ميسرة، أصله من الكوفة انتقل إلى البصرة، وهو الذي يقال له الخياط والحناط، لأنه كان خياطا في أول أمره، ثم ترك الخياطة وصار حناطا. وقال في موضع آخر عندما ترجم للهيثم بن عدي بن عبد الرحمن الطائي^{١٢}: كان من علماء الناس بالسير، وأيام الناس، وأخبار العرب، إلا أنه روى عن الثقات أشياء كأنها موضوعة، يسبق إلى القلب أنه كان يدلسها، فالتصقت تلك المعضلات به، ووجب مجانبته حديثه على علمه بالتاريخ، ومعرفة بالرجال.

العلامة، والحافظ الموجود، شيخ خراسان. وقال في موطن آخر من كتابه، بعد أن نقل عبارة ابن حبان التي يذكر فيها سماعه عن أكثر من ألفي شيخ^{١٣}: "كذا فلتكن الهمم". هذا مع ما كان عليه من الفقه، والعربية، والفضائل، وكثرة التصانيف.

٤- منهج ابن حبان في كتاب المجروحين:

اعتصر ابن حبان خبرته بميدان الجرح والتعديل في كتابه "المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين" فأرسى بين ثناياه منهجا نقديا على جانب كبير من الدقة والجد في تناول تراجم الضعفاء ومروياتهم بالنقد والتمحيص قبل إصدار حكم قطعي بشأنهم، كذلك فقد استخدم عبارات جديدة في إصدار الحكم على هذا المحدث وذلك بعيدا عن دائرة الاصطلاحات التي بدأت تطفو على السطح في تلك الحقبة الزمنية.

وسنحاول في هذا المقام إلقاء الضوء على منهج صاحبا في هذا المضمار لبيان طبيعة المنهج الذي اعتمده، ومكانته بين أقرانه من أئمة الجرح والتعديل.

١- ٤- أسلوب ابن حبان في إيراد التراجم بكتاب المجروحين:

اتجه أئمة الجرح والتعديل نحو منهج واضح في تناول تراجم رجال الحديث بالنقد، فسواء كان المصنف نابعا عن جهد منفرد أو إجابة عن سؤالات بعض طلبة هذا الشأن فقد امتازت كتب الجرح والتعديل بإيراد المصنف لاسم الرجل مقرونا بالحكم النقدي الذي أصدره هو، أو أقرانه، أو سابقه من أئمة الجرح والتعديل كابن معين، وابن القطان، وابن مهدي، وغيرهم من النقاد بعبارة مقتضبة تشير بوضوح إلى العبارة التي أطلقها النقاد بشأنه. وقد أوضحت هذه المصنفات، بعد حقبة من الزمن موسوعة تضم حشدا من العبارات التي أطلقها هذا الناقد أو ذاك دون أن تظهر بوضوح بصمات مصنف الكتاب في نقد المحدثين أو أسلوب تناول التراجم، إضافة إلى افتقار الكثير من التراجم إلى المبررات التي جعلت إمام النقد الفلاني يعمد إلى تضعيف حديث هذا الرجل، أو يصدر حكما قاسيا بشأنه.

كانت هذه ميزة الكتب التي صنفها النقاد السابقين لصاحبنا، وأقرانه وحتى لدى الذين

أتوا من بعده.

^{١٠} كتاب المجروحين، المجلد الأول، ص. ٢٩٢.

^{١١} نفس المرجع، المجلد الثاني، ص. ١٧٧.

^{١٢} نفس المرجع، المجلد الثالث، ص. ٩٣.

^{١٣} نفس المرجع، المجلد السادس عشر، ص. ٩٤.

المصري^{١٩} قال: رأيتُه بمصر يروي عن يحيى بن بكير، ونعيم بن حماد، وابن أبي مريم والمصريين، ثم قدم علينا بمكة، فحضرته مع جماعة من أصحابنا لنختبر ما عنده، فسمعتُه يملي عليهم. فقلت له: يا شيخ اتق الله، ولا تكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإنك لم تسمع مما تحدث به شيئاً. فقال لي: لست مني في حل، إنما أنتم تحسدونني لإسنادي، فلم أزيله حتى حلف أنه لا يحدث بمكة، بعد أن خوفته بالسلطان مع جماعة كانوا معنا من إخواننا من أهل العراق، فحلف أن لا يحدث ما دام بمكة. وقال عند ترجمته لعبد الله بن الحارث بن حفص القرشي^{٢٠} رأيتُه في قرية من قرى أسفراين، يقال لها "بوزانة"، فسألته فحدثنا عن عبد الرزاق بنسخة كلها موضوعة، وعن أحمد بن يونس، وأحمد بن حنبل والعراقيين، ويحيى بن يحيى، وإسحاق، وأهل خراسان، كان كل كتاب يوضع في يده يحدث عن فيه.

خامساً: يلجأ إلى ترجمة بعض الرجال لكي يُعرف، فيجتنبه أهل الصناعة لأنه ليس بثقة، بناء على ما جاء بقاعدته المشهورة عن المحدثين الثقة. فقال في ترجمة عباس بن الضحاك البلخي^{٢١}: "شيخ دجال يضع الحديث، لا يعرفه أصحاب الحديث، وما أحسب أن أحداً من أصحابنا كتب عنه، لكنني ذكرته ليُعرف، وتُجنب روايته. وقال في ترجمة محمد بن الخليل الذهلي^{٢٢}: "شيخ يضع الحديث، لا يحل ذكره في الكتب، ولعله لا يعرفه كثير إنسان من أصحابنا لخفائه، ولكنني ذكرته في هذا الكتاب لأن يعرفه من كان في هذا الشأن مبتدئاً. وقال في موضع آخر عندما ترجم لعبد الله بن الحارث بن حفص القرشي^{٢٣}: "وهذا شيخ ليس يعرفه كل إنسان، لكنني ذكرته لأنني رأيتُه وأكثر من يختلف إليه أصحاب الرأي والكرامية، فلعله احتج على أصحابنا إنسان منهم بحديث له وضعه، فيتوهمون أنه ثقة.

سادساً: يترجم للرجل ليدفع التشابه عن أسماء بعض المحدثين. قال في ترجمة حماد بن أبي الجعد البصري^{٢٤}: "وقد قيل أن حماد بن الجعد، وحماد بن أبي الجعد واحد، ولم يتيين

ثانياً: الإبانة عن سبب الضعف في مرويات المحدث، بناء على ما توفر لديه من أدلة بمعيار المحدثين. فقال في ترجمة إبراهيم بن عثمان العسبي^{١٣}: "كثير وهمه، وفحش خطؤه. وقال في ترجمة عبد الرحمن بن عثمان الثقفي^{١٤} منكر الحديث، ممن يروي المقلوبات عن الأثبات، ويأتي عن الثقات ما لا يشبه أحاديثهم. وترجم لمحمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى^{١٥} فقال فيه: كان رديء الحفظ، كثير الوهم، فاحش الخطأ، يروي الشيء على التوهم، ويحدث على الحسبان، فكثرت المناكير في روايته، فاستحق الترك.

ثالثاً: يورد منتخبات من الأحاديث التي رواها المحدث الضعيف، فيشير بوضوح إلى مصادر الخلل فيها والتي تسبب بها ذلك المحدث، أو يورد حديثاً من أحاديثه دون أن يتكلم عنه في تصحيح أو تضعيف. ففي ترجمة أحمد بن إبراهيم بن موسى^{١٦} قال: روى عن مالك بن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله: "طلب العلم فريضة على كل مسلم"، وهذا حديث لا أصل له من حديث ابن عمر، ولا من حديث نافع، ولا من حديث مالك، إنما هو من حديث أنس بن مالك. وقال في ترجمة ليث بن أبي سليم بن زعيم الليثي^{١٧}: "روى ليث بن سليم عن مجاهد عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "الزنا يورث الفقر".

رابعاً: يتكلم عن لقاءه بالمحدث إن كان من معاصريه، ويورد شواهداً من أحاديثه، فيصف مجلسه، ويتناول رواياته بالنقد والتمحيص. لذا عندما ترجم لأحمد بن محمد بن حرب الملحمي^{١٨} قال: كان في أيامنا باقياً، أردت السماع عنه للاختبار، فأخذت بعض الأجزاء من بعض من كان معنا بجرجان لأسمع منه بعض ما فيه، فرأيتُه حدث عن علي بن الجعد عن شعبة عن قتادة عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ليس الخبير كالمعاينة". فعلمت أنه كذاب يضع الحديث، فلم أشتغل به. وعندما ترجم لجعفر بن أبان

^{١٣} نفس المرجع، المجلد الأول، ص. ١٠٤.

^{١٤} نفس المرجع، المجلد الثاني، ص. ٦١.

^{١٥} نفس المرجع، المجلد الثاني، ص. ٢٤٤.

^{١٦} نفس المرجع، المجلد الأول، ص. ٢٤١.

^{١٧} نفس المرجع، المجلد الثاني، ص. ٢٣١.

^{١٨} نفس المرجع، المجلد الأول، ص. ١٥٤.

^{١٩} نفس المرجع، المجلد الأول، ص. ٢١٧.

^{٢٠} نفس المرجع، المجلد الثاني، ص. ٤٧.

^{٢١} نفس المرجع، المجلد الثاني، ص. ١٩١.

^{٢٢} نفس المرجع، المجلد الثاني، ص. ٢٩٦.

^{٢٣} نفس المرجع، المجلد الثاني، ص. ٤٧.

^{٢٤} نفس المرجع، المجلد الأول، ص. ٢٥٣.

أخرج أحاديثه عن أصحاب الرأي. وقال في ترجمة مقاتل بن سليمان البلخي: "كان يأخذ عن اليهود والنصارى، علم القرآن الذي يوافق كتبهم، وكان شبهها، يشبه الرب بالمخلوقين، وكان مع ذلك يكذب بالحديث. أرى أن الأمثلة هنا لا تناسب العنوان! بل بالكس أرى أنه يعتبر الخلاف العقائدي في التجريح بالإضافة إلى غيره.

ثانيا: استفاد الوسع في سبر مرويات المحدثين بعيدا عن تأثير الأحكام التي أصدرها بقية النقاد في شأنه، ويمكن القول بأن صاحبنا يعتبر من ذوي الشخصية المستقلة في إصدار الحكم عن الآخرين، وباكتفاء ذاتي نتيجة لإطلاعه على حجم كبير من نسخ الحديث، وكثرة الشيوخ الذين سمع عنهم. لذا فليس بمستغرب أن نجد يشد الرحال إلى هذا المصر أو ذاك ليقف على صحة ما قيل في المحدث الفلاني بعد أن يسمع عنه بصورة مباشرة، فيصدر بناء على ما توفر لديه من أدلة الحكم النهائي على الرجل الضعيف.

قال في ترجمة أحمد بن العباس بن عيسى بن هارون الهاشمي: "ذهبت إليه بالبصرة، فرأيت يقلب الأخبار، ويهم في الآثار الوهم الفاحش والقلب الوحش، لا يحل الاحتجاج به بحال، سألته أن يملي علي، فأملى علي أحاديث أكثرها مقلوبة. وقال في ترجمة أحمد بن محمد بن مصعب بن بشر: "حدثنا أبو بشر بأحاديث من كتب له عملت حديثا، إذا تأملها الإنسان توهم أنها عتيقة فتأملت يوما من الأيام جزءا منها نابي الأطراف، أصفر الجسم، فمحوته بأصبعي فخرج من تحته أبيض، فعلمت أنه دخنها، والخط خطه، كان ينسبها إلى جده.

ثالثا: عدم اعتباره البدعة سببا كافيا لتطرح رواية المحدث ما لم يكن داعية إلى مذهبه، لذا نراه يعمد إلى إيراد مبررات إضافية للمبتدع تشير بوضوح إلى ضعفه، إضافة إلى البدعة التي يتهم بها. كقوله في ترجمة الفضل بن عيسى الرقاشي: "كان قدريا داعية إلى القدر، وكان يقص بالبصرة، ممن يروي المناكير عن المشاهير". وقال في ترجمة عباد بن يعقوب

ذلك عندي، فلذلك أفردت هذا عنه. وقال في ترجمة سليمان بن داؤد اليمامي: "هذا شيء قد اشتبه على شيوخنا لاتفاق الاسمين، أما سليمان بن داؤد اليمامي الذي يروي عن الزهري، ويحيى بن أبي كثير، فهو ضعيف كثير الخطأ. وسليمان بن داؤد الخولاني الذي يروي عن الزهري حديث الصدقات، فهو دمشقي صدوق، مستقيم الحديث. وإنما وقع التشبيه في هذا لأنهما جميعا روي عن الزهري، فمن لم يمعن النظر في تخلص أحدهما من الآخر، اشتبه عليه أمرهما، وتوهم أنهما واحد. وأخيرا عندما ترجم لسلام بن أبي الصهباء الفزاري قال: ومن زعم أن هذا أخو عبد الرحمن بن أبي الصهباء، فقد وهم، هما جميعا بصريان يرويان عن ثابت، ولا قرابة بينهما، ذاك صدوق، وهذا مخطئ.

٢-٤. منهج ابن حبان في نقد الضعفاء:

اعتمد أصحابنا منهجا دقيقا في نقد الرجال، ملتزما بجانب الورع عند إصدار الحكم النقدي بشأن هذا المحدث أو ذاك. وابن حبان شأنه في إيراد تراجم الرجال، فقد استخدم أسلوبا جديدا يختلف عن سابقه عند تعامله مع تراجم المحدثين الضعفاء، ليؤكد ثانيا الأصاله والجدة لديه عند مقارنته مع معاصريه، أو مع الذين أتوا من بعده.

سنحاول الآن أن نتوقف في رياض تراجم ابن حبان النضرة لنطلع على المنهج الذي اعتمده في نقد الرجال. إذ قد أثمرت رحلتنا في رياضه عن الوقوف على المواطن التالية التي تشير بوضوح إلى منهجه النقدي

أولا: عدم اعتباره للاختلاف في العقيدة أساسا في إصدار الحكم النقدي بصدد المحدث، بمعنى آخر، لم يعتبر الخلاف العقدي ركنا هاما في رد رواية المحدث أو سببا لتضعيفه إن لم تكن مقرونة بتهمة لا يقبل بها أئمة الصنعة. كقوله في ترجمة إسماعيل بن أبي إسحاق الملائكي: "كان رافضيا يشتم أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، وهو مع ذلك منكر الحديث". وقال في ترجمة أصرم بن غياث أبو غياث: "كان مرجئا، منكر الحديث،

^{٢٥} نفس المرجع، المجلد الأول، ص. ٣٣٤.

^{٢٦} نفس المرجع، المجلد الأول، ص. ١٢٤.

^{٢٧} نفس المرجع، المجلد الأول، ص. ١٢٤.

^{٢٨} نفس المرجع، المجلد الأول، ص. ١٨٣.

^{٢٩} نفس المرجع، المجلد الثالث، ص. ١٤.

^{٣٠} نفس المرجع، المجلد الأول، ص. ١٥٤.

^{٣١} نفس المرجع، المجلد الأول، ص. ١٦١.

^{٣٢} نفس المرجع، المجلد الثاني، ص. ٢١١.

ترجمة يحيى بن أبي زكريا الغساني: "لا يجوز الرواية عنه لما أكثر من مخالفة الثقات فيما يروي عن الأثبات.

سادسا: يلتزم جانب الورع الشديد، ويتحرى الدقة والنزاهة التي تستند إلى أسس نقدية صارمة بعيدة عن أي مؤثر خارجي قبل أن يصدر حكما بشأن أحد الرواة. قال في ترجمة سليمان بن جنادة بن أبي أمية الدوسي: "روى عنه بشر بن رافع، منكر الحديث، فلست أدري البلية في روايته منه أو من بشر بن رافع، ومعاذ الله أن نطلق الجرح على مسلم بغير علم بما فيه، واستحقاق منه له. وقال في ترجمة عمران بن مسلم القصير المنقري: "روى عنه البصريون والقري، فأما رواية أهل بلده عنه فمستقيمة تشبه حديث الأثبات. وأما ما رواه عنه القري مثل سويد بن عبد العزيز ويحيى بن سليم وذويهما ففيه مناكير كثيرة، فلست أدري أكان يدخل عليه فيجيب، أم تغير حتى حمل عنه هذه المناكير؟، على أن يحيى بن سليم، وسويد بن عبد العزيز جميعا يكثران الوهم والخطأ عليه. ولا يجوز أن يحكم على مسلم بالجرح، وأنه ليس يعدل إلا بعد السبر. وقال في ترجمة يحيى بن عمرو بن مالك النكري: "كان منكر الرواية عن أبيه، ويحتمل أن يكون السبب في ذلك منه أو من أبيه، أو منهما معا. ولا نستحل أن يطلق الجرح على مسلم قبل الانتضاح، بل الواجب التنقيب عن كل رواية يرويها عن أبيه، لما فيها من مخالفة الثقات، والموجود من الأشياء المعضلات، فيكون هو وأبوه جميعا متروكين من غير أن يطلق وضعهما على أحدهما، ولا يقربهما من ذلك، لأن هذا شيء قريب من الشبهة، وهذا حكم جماعة ذكرناهم في هذا الكتاب جبا عن إطلاق القدح فيهم، لهذه العلة.

سابعا: يعتمد حدسه كمحدث في نقد بعض مرويات الرجال الضعفاء، مشيرا إلى مواطن الخلل فيها للمبتدئ في الصناعة والمتبحر فيها. قال في ترجمة عثمان بن قائد القرشي: "يأتي عن الثقات بالأشياء المعضلات، حتى يسبق إلى القلب أنه كان يعملها تعمدا. وقال في ترجمة

- ^{٤٠} نفس المرجع، المجلد الثالث، ص. ١٢٦.
^{٤١} نفس المرجع، المجلد الأول، ص. ٣٢٩.
^{٤٢} نفس المرجع، المجلد الثاني، ص. ١٢٣.
^{٤٣} نفس المرجع، المجلد الثالث، ص. ١١٤.
^{٤٤} نفس المرجع، المجلد الثالث، ص. ١٠١.

الرواجني: "كان رافضيا داعية إلى الرفض، ومع ذلك يروي المناكير عن أقوام مشاهير". وقال في ترجمة يوسف بن جناب الكوفي: "كان رجل سوء، غالبا في الرفض، لا يحل الرواية عنه لأنه كان داعية إلى مذهبه، ثم مع ذلك ينفرد بالمناكير التي يرويها عن الثقات، والأحاديث الصحاح التي يسرقها من الأثبات فيرويها عنهم.

رابعا: يعترض على غيره من النقاد عند عدم كفاية أدلتهم باتهام بعض المحدثين بالضعف. قال في ترجمة أبان بن عبد الله الرقاشي: "زعم يحيى بن معين أنه ضعيف، وهذا شيء لا يتهيأ لي الحكم به، لأنه لا راوي له عنه إلا ابنه يزيد، ويزيد ليس بشيء في الحديث، فلا أدري التخليط في خبره منه أو من أبيه. وقال في ترجمة صالح بن نبهان مولى التوأمة: "قال يحيى بن معين: صالح مولى التوأمة قد كان خرف قبل أن يموت، فمن سمع منه قبل أن يختلط فهو ثبت. وهذا الذي قال أبو زكريا رحمه الله هو كذلك لو تميز حديثه القديم من حديثه الأخير، فأما عند عدم التمييز لذلك فاختلاط بعض ببعض، يرتفع به عدالة الإنسان حتى يصير غير محتج به ولا معتبر فيما يروي. وقال في ترجمة عبد الرحمن بن عبد الله بن دينار المدني: "كان ممن ينفرد عن أبيه بما لا يتابع عليه، مع فحش الخطأ في روايته، لا يجوز الاحتجاج بخبره إذا انفرد. كان يحيى بن القطان يحدث عنه، وكان محمد بن إسماعيل البخاري ممن يحتج به في كتابه، ويترك حماد بن سلمة!.

خامسا: استخدم عبارات مستحدثة في نقد الرجال تبين بوضوح مصادر الخلل في مروياتهم، بعيدا عن دائرة العبارات المستخدمة لدى سابقه ومعاصريه. قال في ترجمة إبراهيم بن المهاجر بن مشمار: "لا يعجبني الاحتجاج بخبره إذا انفرد. وقال في ترجمة سلم بن عبد الله الزاهد: "لا يجوز الاحتجاج به ولا الرواية عنه إلا على سبيل الاعتبار. وقال في

- ^{٣٣} نفس المرجع، المجلد الثالث، ص. ١٧٢.
^{٣٤} نفس المرجع، المدلل الثالث، ص. ١٤٠.
^{٣٥} نفس المرجع، المجلد الأول، ص. ٩٨.
^{٣٦} نفس المرجع، المجلد الأول، ص. ٣٦٦.
^{٣٧} نفس المرجع، المجلد الثاني، ص. ٥٢.
^{٣٨} نفس المرجع، المجلد الأول، ص. ١٠٨.
^{٣٩} نفس المرجع، المجلد الأول، ص. ٣٤٤.

في المرتبة الفلانية، ويستبعدون أخرى، ويزيدون تلك المرتبة تخصيصاً، حتى تشابكت خيوطها، وتعدّد نسيجها.

لذا فإننا سنبدأ بالمراتب التي اصطلحها ابن أبي حاتم (٣٢١ هـ) لوصف أحوال الرجال في مقدمة كتابه "الجرح والتعديل"، والتي تمثل اللبنة الأولى لبناء المصطلح النقدي لمراتب الرجال. وقد قسم الضعفاء إلى مرتبتين^{٥٠} في موضع، وأربعة مراتب في موضع آخر^{٥١}. نبدأ بمراتب الموضوع الأول:

المرتبة الأولى: الصدوق الورع، المغفل، الغالب عليه الوهم، والخطأ، والغلط، والسهو. المرتبة الثانية: من ألصق نفسه بالرواية ودلسها بينهم، ليس من أهل الصدق والأمانة، وممن ظهر للنقاد العلماء بالرجال منه الكذب. حاشية

أما مراتب الموضوع الثاني الأربعة فقد نقل فيها ابن أبي حاتم العبارات التي أطلقها أئمة الشأن على الرواة، والتي تتألف من:

المرتبة الأولى: إذا قيل في الرجل "لين الحديث".

المرتبة الثانية: إذا قيل في الرجل "ليس بقوي".

المرتبة الثالثة: إذا قيل في الرجل "ضعيف الحديث".

المرتبة الرابعة - وهي أسوأها - : إذا قيل في الرجل "متروك الحديث"، أو "ذهب الحديث"، أو "كذاب". حاشية

وقد قسم الحاكم أبو عبد الله النيسابوري (٤٠٥ هـ) الضعفاء إلى عشرة طبقات، بحسب أسباب الضعف الناشئ في مروياتهم^{٥٢}.

الطبقة الأولى: قوم وضعوا الحديث على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فمنهم:

١. قوم وضعوا الحديث وحدثوا به ليقوعوا الشك في القلوب كأهل الزندقة.

٢. قوم وضعوا الحديث لهواهم يدعون الناس إليه.

الهيثم بن عبد الغفار البصري^{٥٣}: يروي عن الثقات ما لا يشبه حديث الأثبات، حتى إذا سمعها من الحديث صناعته أحس قلبه بأنها معمولة. وقال في ترجمة سعيد بن عبد الرحمن الجمحي^{٥٤}: يروي عن الثقات أشياء موضوعة، يتخايل إلى من يسمعها أنه المتعمد لها. وقال في ترجمة سليم بن مسلم الخشاب^{٥٥}: يروي عن الثقات الموضوعات التي يتخايل إلى المستمع لها. وإن لم يكن الحديث صناعته أنها موضوعة.

ثامنا: لا يسرف في جرح المحدثين الضعفاء، فيستخدم عبارات تنم عن أدب جم، وتوقير لحملة العلم بعيداً عما يصدر عنهم من هفوات أو زلات. قال في ترجمة علي بن عاصم^{٥٦}: كان ممن يخطئ، ويقيم على خطئه، فإذا بين له لم يرجع، وكان أحمد بن حنبل سيئ الرأي فيه. والذي عندي في أمره ترك ما انفرد به من الأخبار، والاحتجاج بما وافق الثقات لأن له رحمة، وسماعاً، وكتابة، وقد يخطئ الإنسان فلا يستحق الترك، وأما ما بين له من خطئه، فلم يرجع، فيشبه أن يكون في ذلك متوهماً أنه كان كما حدث به.

تاسعا: يأخذ العنصر الإنساني وما يلتصق ببشرته من أخطاء تنشب عن الطبيعة الإنسانية، فيتجاوز عنها في نقده، ويعتبرها أمراً لا مفك عنه. قال في ترجمة عمر بن حماد بن سعيد الأبح^{٥٧}: لم يكتر خطؤه فيستحق الترك، ولا اقتصر منه على ما لم ينفك منه البشر حتى لا يعدل به عن حد العدالة.

٥- مراتب الضعفاء لدى نقاد الرجال:

بدأت عبارات التوثيق والتجريح التي يتداولها نقاد الحديث تقولب اصطلاحياً عندما عمد ابن أبي حاتم في سفره الجليل (الجرح والتعديل) بعد أن قسم طبقات الرواة إلى مراتب اقتضتها دلالات العبارات التي أطلقها عليهم أئمة هذا الفن. ومنذ ذلك الحين شرع أئمة مصطلح الحديث ونقاد الرجال بتعاهد هذه المراتب بالإضافة والتعديل، فيدخلون هذه العبارة

^{٥٠} نفس المرجع، المجلد الثالث، ص. ٩٢.

^{٥١} نفس المرجع، المجلد الأول، ص. ٣٢٣.

^{٥٢} نفس المرجع، المجلد الأول، ص. ٣٥٤.

^{٥٣} نفس المرجع، المجلد الثاني، ص. ١١٣.

^{٥٤} نفس المرجع، المجلد الثاني، ص. ٨٧.

^{٥٥} الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم الرازي، الطبعة الأولى، بدون تاريخ، مطبعة مجلس ل معارف العثمانية، حيدرآباد الدكن، الهند، المجلد الأول، ص. ١٠.

^{٥٦} الكفاية في علوم الرواية، للخطيب البغدادي، بدون تاريخ، دار مكتبة الهلال، بيروت، ص. ٢٣.

^{٥٧} المدخل في أصول الحديث، لأبي عبد الله الحاكم، الطبعة الأولى، ١٣٥١ هـ، المطبعة العلمية، حلب، ص. ١٧-٣٣.

يبدو واضحاً بأن الحاكم النيسابوري لم يستخدم عبارات الجرح والتعديل التي يستخدمها نقاد الرجال، مقتصرًا على إيراد مصادر الضعف في مروياتهم.

وجاء الخطيب البغدادي (٤٦٣ هـ) من بعده، فعمد إلى إرساء المزيد من اصطلاحات القوم التي اجتنى ثمارها أبو عمرو ابن الصلاح (٦٤٢ هـ) في مقدمته فكان الرائد الرسمي لمصطلح الحديث. لم يصف الخطيب البغدادي، في كفايته الكثير إلى مراتب الضعفاء لدى ابن أبي حاتم سوى عبارة "ساقط الحديث" إلى عبارات المرتبة الرابعة. (حاشية) وتبعه رائد مصطلح الحديث فأقر اصطلاحات ابن أبي حاتم غير أنه قد أضاف ألفاظاً لم يشر إليها الأول منها:

"فلان مضطرب الحديث، فلان لا يحتج به، فلان مجهول، فلان لا شيء، فلان ليس بذلك، فلان فيه أوفي حديثه ضعف." "بيد أنه لم يصنفها في مراتب مستقلة عن تلك التي اقترحها ابن أبي حاتم الرازي.

وأوضحت مراتب الضعفاء لدى الذهبي خمسة مراتب، كما ذكر في مقدمة ميزانه:

المرتبة الأولى - وهي أسوأها، من قيل فيه: دجال كذاب، أو وضاع يضع الحديث.

المرتبة الثانية: من قيل فيه: متهم بالكذب، ومتفق على تركه.

المرتبة الثالثة: من قيل فيه: متروك الحديث ليس بثقة، وسكتوا عنه، وذاهب الحديث،

وفيه نظر، وهالك، وساقط.

المرتبة الرابعة: من قيل فيه: واه بالمرّة، وليس بشيء، وضعيف جداً، وضعفوه ضعيف

وواه، ومنكر الحديث.

المرتبة الخامسة: من قيل فيه: يضعف، وفيه ضعف، وقد ضعف، ليس بحجة، ليس

بذاك، يعرف وينكر، فيه مقال، تكلم فيه، لين، سيئ الحفظ لا يحتج به، واختلف فيه، وصدوق

لكنه مبتدع.

لقد استثمر الذهبي الثروة التي كانت بين يديه من أقوال نقاد الرجال في إدراج جملة

جديدة من ألفاظ الجرح والتعديل عند إعداده قائمة مراتب الضعفاء مفتتحاً بها سفر من تكلم

٣ - جماعة وضعوا الحديث حسبة يدعون الناس إلى فضائل الأعمال.

٤ - جماعة وضعوا الحديث للملوك في الوقت مما تقربوا به إليهم.

٥ - جماعة وضعوا الحديث في الوقت لحاجتهم إليه.

٦ - قوم من السائلين والمكدين يقفون في الأسواق والمساجد والمحافل فيضعون

الحديث في الوقت.

الطبقة الثانية: قوم عمدوا إلى أحاديث مشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

وضعوا إليه غير تلك الأسانيد فركبها عليه ليستغرب بتلك الأسانيد.

الطبقة الثالثة: قوم من أهل العلم حملهم الشره على الرواية عن قوم ماتوا قبل أن يولدوا.

الطبقة الرابعة: قوم عمدوا إلى أحاديث صحيحة عن الصحابة رفعوها إلى رسول الله

صلى الله عليه وسلم.

الطبقة الخامسة: قوم عمدوا إلى أحاديث مروية عن التابعين أرسلوها عن رسول الله

صلى الله عليه وسلم فزادوا فيها رجلاً من الصحابة فوصلوها.

الطبقة السادسة: قوم غلب عليهم العبادة والصلاح ولم يفرغوا إلى ضبط الحديث

وحفظه والإتقان فيه واستخفوا بالرواية.

الطبقة السابعة: قوم سمعوا من الشيوخ وأكثروا عنهم ثم عمدوا إلى أحاديث لم

يسمعوها من أولئك الشيوخ فحدثوا بها، ولم يميزوا بين ما سمعوا، وبين ما لم يسمعوا.

الطبقة الثامنة: قوم سمعوا كتباً مصنفة من شيوخ أدركوهم ولم ينسخوا سماعتهم عند

السماع وتهاونوا بها، إلى أن طعنوا في السنن، وسئلوا الحديث فحملهم الجهل والشره أن

يحدثوا بتلك الكتب من كتب مشتراة ليس لهم فيها سماع ولا بلاغ.

الطبقة التاسعة: قوم ليس الحديث من صناعتهم، ولا يرجعون إلى نوع من الأنواع

العشرة التي يحتاج المحدث إلى معرفتها، ولا يحفظون حديثهم، يجيئهم طالب العلم فيقرأ

عليهم ما ليس من حديثهم فيجيبون ويقرون بذلك وهم لا يدرون.

الطبقة العاشرة: قوم كتبوا الحديث، ورحلوا فيه، وعرفوا به، فتلفت كتبهم بأنواع من

التلف كالحرق، أو الهدم، أو النهب، أو الغرق، أو السرقة، وكلما سئلوا عن الحديث حدثوا به

من كتب غيرهم، أو من حفظهم على التخمين فسقطوا بذلك.

^{٢٣} مقدمة في علوم الحديث، لابن الصلاح الشهرزوري، ١٣٨٦ هـ، مطبعة الأصيل، حلب، ص. ٥٩-٦٠.

^{٢٤} ميزان الاعتدال، المجلد الأول، ص. ٤.

المرتبة الرابعة: من قيل فيه: واه بمرّة، وليس بشيء، وضعيف جدا، وضعفوه، وضعيف واه، ومنكر الحديث، ونحو ذلك.

المرتبة الخامسة: من قيل فيه، يضعف، وفيه ضعف، وقد ضعف، ليس بالقوي، غير حجة، ليس بحجة، ليس بذلك، يعرف وينكر، فيه مقال، تكلم فيه، لين، سيئ الحفظ، لا يحتج به، اختلف فيه، صدوق لكنه مبتدع، ونحو ذلك من العبارات.

لقد نمت ألفاظ التجريح لدى ابن حجر العسقلاني رغم بقاء المراتب الخمسة، وكذلك على يد علماء الحديث الذين سبوا كتب الرجال، وصنفوا فيها، فتوفرت لهم الفرصة لاجتناء ثمار هذه الأسفار الجليلة التي حوت ما قيل في نقد الرجال.

وقد عمد السخاوي عند شرحه لألفية العراقي إلى تفصيل مراتب الضعفاء وجعلها ستة مراتب، بعد أن بينها بيانا حسنا^{٥٦}:

المرتبة الأولى: ما يدل على المبالغة، ك: "أكذب الناس"، أو "إليه المنتهى في الكذب"، أو "هو ركن في الكذب"، أو "منبعه"، أو "معدنه"، ونحو ذلك.

المرتبة الثانية: ما هو دون ذلك، ك: "الدجال"، و"الكذاب"، و"الوضاع"، فإنها وإن اشتملت على المبالغة، لكنها دون الأولى، وكذا "يضع"، أو "يكذب".

المرتبة الثالثة: ما يليها كقولهم: فلان يسرق الحديث، وفلان متهم بالكذب، أو الوضع، أو ساقط، أو متروك، أو هالك، أو ذاهب الحديث، أو تركوه، أو لا يعتبر به، أو بحديثه، أو ليس بالثقة، أو غير ثقة.

المرتبة الرابعة: ما يليها، كقولهم، فلان رد حديثه، أو مردود الحديث، أو ضعيف جدا، أو واه بمرّة، أو طرحوه، أو مطروح الحديث، أو مطروح، أو لا يكتب حديثه، أو لا تحل كتابة حديثه، أو لا تحل الرواية عنه، وليس بشيء، أو لا شيء.

المرتبة الخامسة: ما دونها، وهي، فلان لا يحتج به، أو ضعفوه، أو مضطرب الحديث، أو له ما ينكر، أو له مناكير، أو منكر الحديث، أو ضعيف.

المرتبة السادسة: وهي أسهلها. قولهم، فيه مقال، أو أدنى مقال، أو ضعف أو ينكر مرة ويعرف أخرى، أو ليس بذلك، أو ليس بالقوي، أو ليس بالمتين، أو ليس بحجة، أو ليس

^{٥٧} فتح المغيث، المجلد الأول، ص. ٣٦٨، ٣٧٠.

فيهم أئمة الفن في ميزانه. كذلك فإنه قد أضاف مرتبة خامسة للضعفاء، فزاد المساحة التي يشغلها هذا الصنف من المحدثين تخصيصا، في بعض الأماكن، وزاد مساحتها في مراتب أخرى.

أما الحافظ عبد الرحيم العراقي فقد قسم مراتب الضعفاء إلى خمسة مراتب في ألفيته الشهيرة^{٥٥}:

| | |
|-------------------------|---------------------------|
| وأسوأ التجريح كذاب يضعف | يكذب وضاع ودجال وضع |
| وبعد متهم بالكذب | وساقط وهالك فاجتنب |
| ذاهب متروك أو فيه نظر | وسكتوا عنه به لا يعتبر |
| وليس بالثقة ثم ردا | حديثه كذا ضعيف جدا |
| واه بمرّة وهم قد طرحوا | حديثه وارم به مطرح |
| ليس بشيء لا يساوي شيئا | ثم ضعيف وكذا إن جيء |
| بمنكر الحديث أو مضطربه | واه وضعفوه لا يحتج به |
| وبعدها فيه مقال ضعف | وفيه ضعف تنكر وتعرف |
| ليس بذلك المتين ليس | بالقوي بحجة بعمدة بالمرضي |
| ما هو فيه خلف طعنوا | فيه كذا سيئ حفظ لين |
| تكلموا فيه وكل من ذكر | من بعد شيئا بحديثه اعتبر |

ثم ذكر ابن حجر العسقلاني في لسان الميزان^{٥٦} مراتب الضعفاء التي لم تزد لديه عن خمسة مراتب.

المرتبة الأولى: وهي أسوأها: من قيل فيه: دجال كذاب، أو وضاع يضعف الحديث.

المرتبة الثانية: من قيل فيه: متهم بالكذب، ومتفق على تركه.

المرتبة الثالثة: من قيل فيه: متروك، ليس بثقة، وسكتوا عنه، وذاهب الحديث، وفيه نظر، وهالك، وساقط.

^{٥٥} فتح المغيث شرح ألفية الحديث، لشمس الدين السخاوي، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، المجلد الأول، ص. ٣٦٩.

^{٥٦} لسان الميزان، المجلد الأول، ص. ٨.

إذن عمد ابن حبان إلى بيان مصادر الضعف والخلل لدى نقلة الحديث فكانت المراتب العشرين بدلالة ذلك. وسنحاول الآن سرد هذه المراتب، ثم سنحاول مناقشة ما ذهب إليه في معالجة هذا الأمر.

النوع الأول: وهم الزنادقة الذين كانوا يعتقدون الزندقة والكفر، ولا يؤمنون بالله، واليوم الآخر، كانوا يدخلون المدن، ويتشبهون بأهل العلم، ويضعون الحديث على العلماء، ويروون عنهم ليوقعوا الشك والريب في قلوبهم، فهم يضلون ويضلون، فيسمع الثقات منهم ما يروون، ويؤدونها إلى من بعدهم، فوقعت في أيدي الناس حتى تداولوها بينهم.

النوع الثاني: من استفزه الشيطان حتى كان يضع الحديث على الشيوخ الثقات في الحث على الخير، وذكر فضائل الأعمال، والزجر عن المعاصي، والعقوبات عليها، متوهمين أن ذلك الفعل مما يؤجر عليه.

النوع الثالث: من كان يضع الحديث على الثقات وضعاً، استحلالاً وجرأة على رسول الله صلى الله عليه وسلم.

النوع الرابع: من كان يضع الحديث عند الحوادث، يحدث للملوك وغيرهم في الوقت، دون الوقت، من غير أن يجعلوا ذلك لهم صناعة، ليتشوقوا بها.

النوع الخامس: من كتب وغلب عليه الصلاح والعبادة، وغفل عن الحفظ والتميز، فإذا حدث رفع المرسل، وأسد الموقوف، وقلب الأسانيد.

النوع السادس: منهم جماعة ثقات اختلطوا في أواخر أعمارهم، حتى لم يكونوا يعقلون ما يحدثون، فأجابوا فيما سئلوا، وحدثوا كيف شاءوا، فاختلط حديثهم الصحيح بحديثهم السقيم، فلم يتميز، فاستحق الترك.

النوع السابع: ومنهم من كان يجيب عن كل شيء يسأل، سواء كان ذلك من حديثه، أو من غير حديثه، فلا يبالي أن يتلقن ما يلحق.

النوع الثامن: منهم من كان يكذب ولا يعلم أنه يكذب، إذ العلم لم يكن من صناعته، ولا اغبر فيها قدمه.

النوع التاسع: من كان يحدث عن شيوخ لم يرههم، بكتب صحاح، فالتفت بنفسها صحيحة، إلا أن سماعه عن أولئك الشيوخ لم يكن، ولا رآهم.

بعمدة، أو ليس بمأمون، أو ليس بثقة، أو ليس بالمرضي، أو ليس يحمده، أو ليس بالحافظ، أو غيره أو ثق منه، أو فيه شيء، أو فيه جهالة، أو لا أدري ما هو، أو ضعفه، أو فيه ضعف، أو سيع الحفظ، أو لين الحديث، أو فيه لين، وتكلموا فيه، أو سكتوا عنه، أو فيه نظر.

لقد بات واضحاً لدينا الآن بأن نقاد الرجال قد انقسموا إلى ثلاثة مذاهب في معالجة مراتب المحدثين الضعفاء، وقد انصب اهتمام كل مذهب منهم على المساحة التي استأثرت اهتمامه من دائرة علوم الحديث.

فالمذهب الأول: الذي يمثلته أئمة الجرح والتعديل، وعلى رأسهم ابن أبي حاتم الرازي، ثم الذهبي، وابن حجر العسقلاني، وغيرهم، وامتاز بتنوع العبارات المستخدمة في وصف رجال الطبقة الواحدة، مع إدخال المتأخرين للعبارات التي تداولها نقاد الرجال على مر العصور، مواكبين النمو الحاصل في المفردات المستخدمة في هذا الميدان.

المذهب الثاني: وهو مذهب أئمة مصطلح الحديث، ويمتاز باستخدام عبارات محدودة، يتداولها بكثرة أئمة هذا الفن، ويستثنى من هذه القاعدة الذين كتبوا في المصطلح من أئمة المذهب الأول، فانصبغت مراتب الضعفاء لديهم بمنهجهم النقدي لمراتب الرجال.

أما المذهب الثالث: فقد انضوى تحت رايته أئمة الحديث الذين خاضوا غمار التصنيف في السنن، وتحدثوا في الرجال والعلل، ومنهم الحاكم أبي عبد الله النيسابوري، وابن رجب الحنبلي، والذين تكلموا عن طبقات الضعفاء بدلالة مصادر الضعف في مروياتهم، دون الإشارة إلى العبارات التي استخدمها أئمة الشأن في وصف أصحاب هذه الطبقات.

٦ - مراتب الضعفاء لدى ابن حبان:

لقد أعلن ابن حبان البستي انتمائه إلى تيار أئمة المذهب الثالث في معالجة مراتب الضعفاء والمجروحين في مقدمة كتابه النفيس "المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين". فقال في مقدمته:^{٥٨} "أما الجرح في الضعفاء فهو على عشرين نوعاً، يجب على كل منتحل للسنن، طالب لها، باحث عنها، أن يعرفها لئلا يطلق على كل إنسان إلا ما فيه، ولا يقول عليه فوق ما يعلم منه".

^{٥٨} كتاب المجروحين، المجلد الأول، ص. ٦٢.

في موطن من كتابه: "ومن أحاديث الثقات أجناس لا يحتج بها، قد سبرت رواياتهم، وخبرت أسبابها، فرأيتها تدور في نفس الاحتجاج بها على ستة أجناس". وعليه أضاف ابن حبان ستة مراتب إضافية، تضم بين جنباتها رجال ثقات ينبغي أن يحتاط عند تداول رواياتهم، مع إبقاء مكانتهم في دائرة الثقات دون المساس بها. وسنحاول أن نلقي الضوء على هذه الأجناس:

الجنس الأول: ويضم من كان يخطئ خطأ سيرا، إما في الكتابة حيث كتب ولم يعلم به حتى بقي الخطأ في كتابه إلى أن كبر واحتيج إليه، مثل تصحيف اسم يشبه اسم، ورفع مرسل، ووقف مرفوع، أو إدخال حديث في حديث. قال: "وهذا الجنس ليسوا عندي بالضعفاء على الإطلاق حتى لا يحتج بشيء من أخبارهم، بل الذي عندي ألا يحتج بأخبارهم إذا انفردوا، وأما إذا وافقوا الثقات في الروايات فلا يجب إسقاط أخبارهم". لذا فكل من أطلق عليه ابن حبان عبارة "لا يعجبني الاحتجاج بخبره إذا انفرد" يقع ضمن هذه المجموعة من المحلثين.

الجنس الثاني: ويشمل أقوام ثقات يروون عن أقوام كذابين، ويكنونهم حتى لا يعرفوا، فيتوهم المتوهم أن راوي هذا الخبر ثقة. لذا إذا وردت في روايتهم كنية إنسان لا يعرف من هو، فلا يحتج بذلك الخبر.^{٩٠}

الجنس الثالث: الثقات الذين يدلسون في الأخبار، من الأئمة المرضيين وأهل الورع والدين، كما قال عنهم. وهؤلاء كانوا يكتبون عن كل من لقوه، وربما دلسوا عن الشيخ بعد سماعهم عن أقوام ضعفاء لا يجوز الاحتجاج بأخبارهم. وحكم هؤلاء أن لا يحتج بأخبارهم، حتى يُنصوا في روايتهم على عبارة: حدثت أو سمعت.^{٩١}

الجنس الرابع: الثقة الحافظ إذا حدث من حفظه وليس بفقير، فربما قلب المتن وغير المعنى وهو لا يعلم. وحكم هذه الفئة لدى ابن حبان أنه لا يجوز الاحتجاج برواية هذا الثقة، إلا أن يحدث من كتاب، أو يوافق الثقات فيما يرويه من متون الأخبار.^{٩٢}

النوع العاشر: من كان يقلب الأخبار، ويسوي الأسانيد. النوع الحادي عشر: جماعة رأوا شيوفا سمعوا منهم، ثم ذكروا عنهم بعد موتهم بأحاديث لم يسمعوها منهم فحفظوها، فلما احتيج إليهم ظفروا عليها، وحدثوا بها عن الشيوخ الذين رأوهم من غير تدليس عنهم.

النوع الثاني عشر: من كتب الحديث، ورحل فيه، إلا أن كتبه قد ذهبت، فلما احتيج إليه صار يحدث من كتب الناس، من غير أن يحفظها كلها، أو يكون له سماع فيها.

النوع الثالث عشر: من كثر خطؤه وفحش، وكاد أن يقلب صوابه، فاستحق الترك من أجله.

النوع الرابع عشر: من امتحن بابين سوء، أو وراق سوء، كانوا يضعون له الحديث، وقد أمن الشيخ ناصيتهم، فالشيخ ثقة إلا أنه لا يجوز الاحتجاج بأخباره، ولا الرواية عنه. النوع الخامس عشر: من أدخل عليه شيء من الحديث، وهو لا يدري، فلما تبين له لم يرجع عنه، وجعل يحدث به أنفا من الرجوع عما خرج عنه.

النوع السادس عشر: من سبق لسانه، حتى حدث بالشيء الذي أخطأ فيه، وهو لا يعلم، وتماذى في روايته ذلك الخطأ بعد علمه أنه أخطأ فيه أول مرة.

النوع السابع عشر: ومنهم المعلن بالفسق والسفه، وإن كان صدوقا في روايته. النوع الثامن عشر: ومنهم المدلس عمن لم يره، كالحجاج بن أرطاة وذويه، كانوا يحدثون عمن لم يروه، ويدلسون، حتى لا يعلم ذلك منهم.

النوع التاسع عشر: ومنهم المبتدع، إذا كان داعية يدعو الناس إلى بدعته حتى صار إماما يقتدى به في بدعته، ويرجع إليه في ضلالتة.

النوع العشرون: ومنهم القصاص، والسؤال، الذين كانوا يضعون الحديث في قصصهم، ويروونها عن الثقات، فكان يحمل المستمع منهم الشيء بعد الشيء على حسب التعجب، فوقع في أيدي الناس، وتداولوها فيما بينهم. حاشية لهذه النواع

غير أن ابن حبان كعادته في اعتماد منهج يختلف عن سابقه، عاد وأضاف إلى قائمة الضعفاء رجالا لا يحتج برواياتهم إلا بشروط محددة، رغم انصوائهم تحت راية الثقات، فقال

^{٩٠} نفس المرجع، المجلد الأول، ص. ٩٠.

^{٩١} نفس المرجع، المجلد الأول، ص. ٩٠.

^{٩٢} نفس المرجع، المجلد الأول، ص. ٩١.

^{٩٣} نفس المرجع، المجلد الأول، ص. ٩٢.

^{٩٤} نفس المرجع، المجلد الأول، ص. ٩٣.

الفن فأسسوا بأسلوبهم في إصدار الحكم النقدي الدعائم المنهجية للمدارس الثلاثة. وسنحاول الآن إلقاء الضوء على هذه المدارس:

المدرسة الأولى: مدرسة المتعنتين في النقد:

ويمتاز رجال هذه المدرسة بتشدهم في نقد الرجال، فيغمز الراوي لديهم بأذنى جرح. والقاعدة عند أئمة هذا الفن هي أن توثيق أصحاب هذه المدرسة معتبر، وجرحهم لا يعتبر إلا بموافقة غيرهم ممن يُنصف. ومن رواد هذه المدرسة الأئمة: شعبة بن الحجاج،^{٦٦} وأبو حاتم الرازي،^{٦٧} ويحيى بن معين، ويحيى بن سعيد القطان (٦٨)،^{٦٨} والنسائي،^{٦٩} ويحيى بن القطان،^{٧٠} والساجي،^{٧١} وغيرهم ممن عرفوا بالإسراف في الجرح والتعنن فيه، مع تثبت في التوثيق.

المدرسة الثانية: مدرسة المعتدلين في النقد:

وتشمل النقاد الذين يتورعون عن إصاق تهمة الجرح بالراوي حتى تستقر لديهم مبررات التهمة وينجلي غبارها. والقاعدة عند أئمة الجرح والتعديل هي أن الحكم النقدي الذي يصدر عن أئمة هذه المدرسة معتبر إلا إذا عورض بقول معتبر من أصحاب المدرسة الأولى فيصير إلى الترجيح بالقرائن. ومن أئمة هذه المدرسة: الإمام أحمد بن حنبل، ومحمد بن إسماعيل البخاري، والدارقطني، وابن عدي، غيرهم كثير^{٧٢}

المدرسة الثالثة: مدرسة المتساهلين في النقد:

وتضم هذه المدرسة من عرف بتساهله في نقد الرجال، فلا يلتفت إلى أقوالهم في توثيق الرجال. ومن رجال هذه المدرسة أبي عيسى الترمذي، والحاكم النيسابوري، وابن حزم الأندلسي^{٧٣}

^{٦٦} هدي الساري مقدمة فتح الباري، لابن حجر العسقلاني، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، ص. ٦١٦؛ ميزان الاعتدال، المجلد الثاني، ص. ٢١٣؛ تذكرة الحفاظ، المجلد الثاني، ص. ٤٢٠.

^{٦٧} ميزان الاعتدال، المجلد الثالث، ص. ٨٩.

^{٦٨} ميزان الاعتدال، المجلد الأول، ص. ٢٦٦.

^{٦٩} تذكرة الحفاظ، المجلد الرابع، ص. ١٤٠٧.

^{٧٠} ميزان الاعتدال، المجلد الثالث، ص. ٤٣١.

^{٧١} فتح المغيبي، ص. ٣٢٥.

^{٧٢} الرفع والتكميل في الجرح والتعديل، لأبي الحسنات اللكنوي، الطبعة الأولى، مكتبة المطبوعات، بيروت، ص. ١٣١.

^{٧٣} الرفع والتكميل، ص. ٣٣٥.

الجنس الخامس: الفقيه إذا حدث من حفظه، وهو ثقة في روايته، غير أنه لما كان الغالب عليه حفظ المتن دون الأسانيد، فقد يصحف الأسماء، أو يقلب الأسانيد، ويرفع الموقوف، وهو لا يعلم لقلّة عنايته به. وحكم أفراد هذا الجنس من الثقات أنه لا يجوز الاحتجاج بروايتهم إلا أن تكون من كتاب، أو توافق روايات الثقات.^{٦٤}

وقد ختم ابن حبان بالجنس السادس: وهم الذين لم يذكر موقفه صريحا من مروياتهم، وهم أقوام من المتأخرين قال عنهم: "يسوقون الأخبار فإذا كان بين الثقتين ضعيفا، واحتمل الثقتان رأي أحدهما الآخر، أسقطوا الضعيف من بينهما، حتى يتصل الخبر".

وقد برر ابن حبان سبب إيراد هذه الأجناس في غير موطنها بقوله: "وإنما ذكرنا هذه الأجناس الست من الثقات في نفي الاحتجاج بأخبارهم في هذه المواضع، وإن كان غير هذا الكتاب به أشبه، لثلا يغتر بعض من لم ينعم النظر في صناعة الأخبار، ولا تفقه في صحيح الآثار، فيحتج على من لم يكن العلم صناعته بخبر من هذه الضروب الست، ولثلا يخرججه في الصحاح إلا بعد أن يصح له على الشرائط التي وصفناها". حاشية توثيق

إذن بات لدينا واضحا أن ابن حبان قد أدرج ثقات في كتابه، بأسلوب يختلف عن سابقه، ومن جاء بعده، لأن القاعدة كانت لدى ابن عدي في "الكامل"، والعقيلي في "الضعفاء الكبير"، والذهبي في "ميزان الاعتدال" هي إيرادهم لكل من تكلم فيه حتى ولو ثبتت عدالته. أما صاحبنا فقد اعتمد رواية الثقة معيارا لإيراد ترجمته في قائمة كتاب المجروحين من عدمه، مع عدم الالتفات إلى ما قيل كدليل يصلح لإيراده لديه. كذلك لم يعد مستغربا أن نجد ثقات في كتاب المجروحين، بناء على قاعدته في الأجناس الستة، بيد أنه لا يمنعهم حقهم، فيشير إلى عدالتهم ويبين المكانة التي يتبوؤها في مضمائرهم.

٧. المكانة التي يتبوؤها ابن حبان بين نقاد الرجال:

ظهرت على ساحة مصنفات الجرح والتعديل ثلاثة مدارس نقدية، اتسمت كل منها بمنهجها الدقيق في نقد الرجال. وقد انضوى تحت راية كل مدرسة جملة من جهازة نقاد هذا

^{٦٤} نفس المرجع.

^{٦٥} شرح علل الترمذي، ص. ٢٥٤.

"دراسة نقدية لمنهج ابن حبان في كتابه المجروحين من المحدثين الضعفاء والمتروكين"

الملخص: إن كتاب "المجروحين من المحدثين الضعفاء والمتروكين" لابن حبان البستي، سفر جليل من أسفار الجرح والتعديل، بيد أنه كصاحبه لم يلق عناية كاملة من الأئمة المتقدمين. وذلك لاعتماده منهجا جديدا يختلف عما ألفه أقرانه وسابقيه في إطلاق عبارات الجرح والتعديل. إذا قصرنا المعلومات المتوفرة لديهم عن محدث لم يتحدث عنه سواء، فيوردون أقرانه والمتأخرون عبارته كما هي دونما تعليق، أو يوردونها في مواطن أخرى فيطلقوا لأنفسهم العنان في نقده بعبارات لاذعة، لتفرد في حكم. لذا بقي سفره الجليل منسيا. في بحثنا وصلنا إلى نتيجة أن ابن حبان ليس ممن يتشدد في نقد الرجال فيلصق تهمة الضعف بهذا الراوي وذلك دون أن تتوفر لديه قرائن كافية. ومع ذلك أننا لا ننكر تشدده في نقد الرواة ببعض المواطنين، بيد أنه كان يستند إلى قرائن كافية تبرر الحكم النقدي. أقواله في ترجمة الرواة يشير بوضوح إلى أنه يحاول دائما التوسط في إصدار الحكم على رواة الحديث.

عطف: حسن مظفر الرزوي، "دراسة نقدية لمنهج ابن حبان في كتابه المجروحين من المحدثين الضعفاء والمتروكين"، مجلة بحوث الحديث، المجلد السابع، العدد الثاني، سنة، ٢٠٠٩، ص. ٤٤-١٩.

كلمات المفتاح: المجروحين من المحدثين الضعفاء والمتروكين، ابن حبان، الجرح والتعديل.

"İbn Hibbân'ın el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîni'd-du'afâ ve'l-metrûkin Adlı Kitabındaki Metodunun Eleştirel Analizi"

Özet: İbn Hibbân el-Büstî'nin *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîni'd-du'afâ ve'l-metrûkin*'i cerh ve ta'dil ilminin kıymetli eserlerinden birisi olmasına rağmen, yazarı gibi mukaddimîn ulemâdan lâyük olduğu alâkayı görmemiştir. Bunun nedeni cerh ve ta'dil lafızlarının kullanımında selefleri ve muasırlarından farklı bir yöntem takip etmesidir. Muasırları ve ondan sonra gelen ulemâ, hakkında İbn Hibbân'dan başka kimsenin değerlendirme yapmadığı bir râvîyle ilgili yeterli malumat temin edemediklerinde onun kullandığı lafızları herhangi bir açıklama yapmadan kullanmışlar, bazen de râvîlerle ilgili verdiği hükümde yalnız kalması nedeniyle onu sert ifadelerle fütursuzca eleştirmişlerdir. Bu nedenle bu kıymetli eseri unutulmuştur. Araştırmamızda İbn Hibbân'ın râvî tenkidi konusunda müteşeddid ve yeterli karinler olmaksızın râvîleri zaafiyet niteleyen âlimlerden olmadığı sonucuna ulaştık. Bununla birlikte onun bazı yerlerde râvî tenkidi konusunda müteşeddid davrandığını reddetmiyoruz. Ancak o, bu durumlarda tenkidini haklı çıkaran delillere dayanmaktadır. Râvîlerin tercemelerindeki görüşleri, onun hadis râvîleri hakkında hüküm verirken daima mutavassıt olmaya çabaladığına sarîh biçimde işaret etmektedir.

Atıf: Hasan Muzaffar er-RIZZO, "ed-Dirâsetü'n-nakdiyye li menheci İbn Hibbân fi kitâbihi'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîni'd-du'afâ ve'l-metrûkin", (Arapça), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VII/2, 2009, ss. 19-44.

Anahtar kelimeler: el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîni'd-du'afâ ve'l-metrûkin, İbn Hibbân, cerh ve't-ta'dil.

عمد أئمة الجرح والتعديل إلى اعتبار ابن حبان من رجال المدرسة الأولى، لتشده في نقد الرجال، وجرحه للراوي بأدنى جرح. قال اللكنوي: "ابن حبان معدود ممن له تعنت وإسراف في جرح الرجال". وبدورنا نقول: إن ابن حبان ليس ممن يتشدد في نقد الرجال فيلصق تهمة الضعف بهذا الراوي وذلك دون أن تتوفر لديه قرائن كافية. فالأحكام التي يصدرها بشأن الرواة تستند إلى اعتبار قواعد ثابتة في تضعيفهم بعيدا عن التطرف والتساهل. لذا فإننا لا ننكر تشده في نقد الرواة ببعض المواطنين، بيد أنه كان يستند إلى قرائن كافية تبرر الحكم النقدي الذي يصدره بعيدا عن التعنت لسبب شخصي، أو خلاف عقائدي، أو غير ذلك.

فقوله في ترجمة عبد الله بن المؤمل المخزومي: "ولا يتهياً إطلاق العدالة على من ليس نعرفه بها يقينا، فيقبل ما انفرد به، فعسى نحل الحرام، ونحرم الحلال برواية من ليس بعدل، أو نقول على رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لم يقل اعتمادا منا على رواية من ليس بعدل عندنا". يشير بوضوح إلى دقته النقدية في إصدار الحكم وتورعه عن توثيق من لم تثبت عدالته بقرائن كافية من دائرة علم الحديث. غير أنه في المقابل يتورع عن تضعيف الثقة دون قرائن يعتبر بها لدى نقاد هذا الفن، لذا نراه يؤكد في أكثر من موطن من كتابه على ذلك بقوله: "لا يجوز أن يحكم على مسلم بالجرح وأنه ليس بعدل إلا بعد السبر"، ويقول في موطن آخر: "لا يتهياً إطلاق القدح على من يكون بين ضعيفين إلا بعد السبر والاعتبار بما يروي عن غير الضعيف".

كان هذا الإمام الجليل يحاول دائما التوسط في إصدار الحكم على رواة الحديث ونقلته، عبر القواعد التي تنهاها في نقد الرجال، مستمرا في التوفيق بين ثنائية التوسط والتشدد مستعينا بالله تعالى في تحقيق ذلك ليوفقه إلى أن لا يجرح العدل من غير علم، أو يعدل المجروح من غير يقين.^{٢٨}

^{٢٨} كتاب المجروحين، المجلد الثاني، ص. ٢٨.

^{٢٩} كتاب المجروحين، المجلد الثاني، ص. ٢٨.

^{٣٠} نفس المرجع، المجلد الثاني، ص. ١٢٣.

^{٣١} نفس المرجع المجلد الثاني، ص. ٢٧٤.

^{٣٢} نفس المرجع، المجلد الثاني، ص. ٢٨.

Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği

Fatma KIZIL*

“Hadith and Sunnah in
Orientalist Literature From
Goldziher to Schacht: Living
Tradition of a School”

Abstract: The Present study emphasizes the continuity of Islamic studies in the West. By borrowing Joseph Schacht's term of “living tradition of ancient schools of law”, it aims to show that there is a skeptical line of thought as a living tradition towards hadith and Prophetic Sunnah starting from Ignaz Goldziher up to Schacht. It is argued that Schacht realized the full implications of the theories of his predecessors and concluded the process which started with Goldziher by depriving the Prophetic sunnah of its legal meaning in all entirety during the first century.

Citation: Fatma KIZIL, “Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VII/2, 2009, pp. 45- 62.

Key words: Hadith, Sunnah, Prophetic Sunnah, Orientalism, Western studies, Goldziher, Hurgronje, Margoliouth, Schacht.

Giriş:

Batı'da İslâm hukuku çalışmalarına temel karakterini veren¹ Joseph Schacht'ın (1902–1969) *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*'ı (Oxford 1950) yayımlamasının ardından, Hamilton Gibb (1895–1971), hadislerin menşei hakkındaki yerleşik doktrinini Macar oryantalist Ignaz Goldziher (1850–1921) tarafından yıkılmasını müteakip ortaya çıkan, yeni bir hadis tenkidi metoduna duyulan ihtiyacı karşılama görevinin hukukî hadisler bağlamında Schacht tarafından üstlenildiğini ifade eder.² İki oryantalistin

hadise yaklaşımları arasındaki süreklilik, diğer birçok araştırmacı tarafından da fark edilmiş, bizzat Schacht'ın da en önemli eseri olan *Origins*'in, Goldziher'in başlattığı çalışmaların bir devamı kabul edilmesine dair umudunu açıkça ifade etmesi, selefi ile mukayesesini kolaylaştıran bir etken olmuştur.³ Schacht, kendisinden sonraki çalışmalara derinden tesiri nedeniyle Batı'daki hadis çalışmalarında Goldziher'in şüphecilüğünün istikrar bulmasını sağlamıştır.

Her ne kadar, Schacht, kendisinden önceki oryantalistlerin, Goldziher'in metodunu ilk asrı hakkında güvenilir bilgiye ulaşamaz bir döneme indirilmesi nedeniyle teoride kabul etmelerine rağmen, pratikte sınırlamalara gittiklerini iddia etse de⁴ Goldziher'in ‘hadis çalışmaları söz konusu olduğunda Batılı eleştirel birikimi şekillendiren kişi olarak’⁵ hem muasırı hem de kendisindeki sonraki oryantalistlere tesiri inkâr edilemez. Bu oryantalistlerin tamamının görüşlerinin karşılaştırmak mümkün ve faydalı olmakla birlikte, Batı'daki hadis çalışmalarının bugün geldiği yeri daha iyi değerlendirmek için bilhassa belli bir düşünce çizgisini takip edenlerin ve muhtemel ekollerin tespiti elzemdir. Bu bağlamda, Schacht'ın *Origins*'in önsözündeki şu ifadelerinin söz konusu düşünce çizgilerinden birine delâlet ettiği iddia edilebilir:

Geçen neslin büyük İslâm hukuku üstadlarına derin bir minnet duyuyorum. İsmi kitapta çok sık yer almamakla birlikte, bugün İslâm hukukunun mahiyetini

³ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1975, s. v.

⁴ Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. 4; a. mlf., “A Revaluation of Islamic Traditions”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1949, s. 143 (İshak Emin Aktepe tarafından yapılan tercümesi için bk. *HTD*, V/2, 2007, ss. 135-144); a. mlf., “Foreign Elements in Ancient Islamic Law”, *Journal of Comparative Legislation and International Law*, XXXII/3-4, 1950, s. 11; a. mlf., “Modernism and Traditionalism in a History of Islamic Law”, *Middle Eastern Studies*, I/4, 1965, s. 399. Esasen, bizzat Goldziher'in kendisi de “hadislerin İslâm toplumlarının muhtelif dönemlerde yaşadığı siyâsi, fikhî, itikâdî olayların neticesi ortaya çıktığı şeklinde özetlenmesi mümkün olan tezi” (Hatiboğlu, İbrahim Hatiboğlu, “Transmission of Western Hadith Critique to Turkey: On the Past and the Future of Academic Hadith Studies”, *HTD*, IV/2, 2006, s. 45) ile bağlantılı (aradaki bağlantının yönü/illiyet, yani tezinin, metodu uygulayışına mı etki ettiği, yoksa metodunu hadislerle sistematik uygulaması neticesinde mi bu teze ulaştığı sorusunun cevaplanması gerekmektedir) metodunu pratikte sınırlayanlar arasında sayılmaktadır. Nitekim İslâm hukukunda temizlik ve necâset konusunu doktora tezinde ve birçok makalesinde ayrıntılı biçimde ele alan ve başta Schacht olmak üzere birçok oryantalistte esaslı eleştiriler getiren Ze'ev Maghen de, Goldziher'in İslâm fikhında köpeklerin temizlik bakımından konunun zaman içerisinde İran etkisiyle değiştiği şeklindeki iddiasını desteklemek üzere bir dizi hadis kullanması hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır (Maghen, “Dead Tradition”, s. 300): “Batılı hadis tenkidinin babası olan ve birçok hadisi daha sonraki dönemlerin fikhî ve kelâmî polemiklerin uydurulmuş ürünü kabul eden Goldziher'in burada, köpeklerin ilk Müslümanlar arasında değerli bir konumda olduğuna dair bir tablo çizmek için bir dizi hadise -yalnız iddiasına uygun hadislerle- dayanması ironiktir.”

⁵ Hatiboğlu, “Transmission of Western Hadith Critique to Turkey”, s. 43.

* Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis, BURSA, fatmakizil@gmail.com

¹ Ze'ev Maghen, “Dead Tradition: Joseph Schacht and The Origins of ‘Popular’ Practice”, *Islamic Law and Society*, XI/3, 2003, s. 277.

² H. A. R. Gibb, “Origins of Muhammadan Jurisprudence”, *Journal of Comparative Legislation and International Law*, XXXIII/3-4, 1951, s. 113.

anlıyorsak bu Snouck Hurgronje sayesinde. Kendisinden sık sık iktibaslarda bulunma fırsatı bulduğum Goldziher'e gelince, bu kitabın onun başlattığı çalışmaların mütevazı bir devamı kabul edilmesinden daha fazlasını umamam. Seleflerim arasında, Şâfiî'nin kısa zaman önce basılan eserlerini gerektiği gibi kullanan ilk kişi Margoliouth'tur. O, bu kitapta detaylı bir şekilde incelenen sahayı değerlendirirken, hem kaynaklara genel yaklaşımı hem de birçok önemli detay açısından benim sonuçlarıma en fazla yaklaşan kişidir. Lammens, yazıları nadiren İslâm hukuku ve usûl-i fıkhtan bahsetse de, büyük kısmı hadislerin tarihî açıdan değerlendirilmesiyle ilgili bir kitabın önsözünde zikredilmelidir. Hukukî hadisleri analizim, öfke ve hamasete kapılmadığı durumlarda onun eleştirel kavrayışına saygı ve hayranlık duymamı sağlamıştır.⁶

Schacht'ın iktibas edilen ifadelerinden hareketle, hâlihazırdaki çalışmada Goldziher ve Schacht'ın görüşleri arasındaki irtibatın yanı sıra Schacht'ın ismini zikrettiği oryantalistlerin⁷ yazılarındaki karşılıklı referans, iktibas ve benzerliklere işaret edilerek, hadis ve sünnet konusunda, bir alıntılama ve referans örgüsü olarak⁸ oryantalizmin bir okulunun yaşayan geleneğinin varlığına dikkat çekmek amaçlanmıştır. Çalışmanın temel iddiası, söz konusu okulun Goldziher ve Hurgronje ile başlayan, Margoliouth ile sondan bir önceki aşamasına ulaşan geleneğinin, iltizam ettiği manaların Schacht tarafından anlaşılabilir şekilde sistemleştirildiği, netice olarak İslâm hukuku ile Nebevî sünnet kavramının irtibatının koparıldığıdır. Schacht öncesinde söz konusu gelenekte, öncelikle merfû hadislerin kâhır ekseriyetinin güvenilmez kabul edilmesiyle İslâm hukukuyla irtibatlarının kesilmesi ve ardından Nebevî sünnetin İslâm hukukunda oynadığı rolün tahfifi ve arızî hâle getirilmesi süreci yaşanmıştır. Schacht ise söz konusu görüşlerin iltizam ettiği manayı kavrayarak Nebevî sünnet ile İslâm hukuku arasındaki irtibatı kesin bir biçimde koparmıştır.

⁶ Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, ss. v-vi. Schacht yukarıda tercümesi verilen ifadelerinin ardından İslâm hukuku alanında ilk hocası Gotthelf Bergsträsser'e (1886-1993) minnettarlığını ifade eder. Fakat kendisi de ulaştığı sonuçların, hocası ile farklılığına işaret ettiği için Bergsträsser'in görüşleri buraya dâhil edilmemiştir. Bergsträsser'in İslâm hukuku ile ilgili tamamlanmadan öldüğü çok hacimli olmayan eseri *Grundzüge des islamischen Rechts* (Berlin/Leipzig 1935) talebesi Schacht tarafından edite edilerek yayımlanmıştır. Johann Fück (1894-1974), Bergsträsser'in İslâm hukukunun gelişimini anlamak için Şâfiî'nin eserlerini araştırmanın önemine işaret ettiğini ve bu görevi Schacht'ın üstlendiğini ifade etmektedir. Bk. Johann Fück, "The Origins of Muhammadan Jurisprudence" *Bibliotheca Orientalis*, X/5, 1953, s. 196.

⁷ Schacht'ın ismini verdiği oryantalistlerden Henri Lammens, hadis ve sünnet kavramlarını İslâm fıkhi noktasından ele almadığı için metne dâhil edilmemekle birlikte görüşleri ilgili yere dipnot olarak eklenmiştir.

⁸ "Orientalism is after all a system for citing works and authors." Bk. Edward W. Said, *Orientalism*, London, 2003, s. 24.

I.

1890 yılında Ignaz Goldziher'in ünlü eseri *Muhammedanische Studien*'in hadisle ilgili görüşlerine yer verdiği ikinci cildinin yayımlanmasının ardından hadis, Batı'da İslâm'la ilgili eserlerde münasebet düştükçe ele alınan bir bahis veya İslâm tarihi, Hz. Peygamber'in hayatı ile ilgili çalışmalarda⁹ bir alt başlık/bölüm olmaktan çıkarak, müstakil bir araştırma konusu hâline gelmeye başlamıştır. Dolayısıyla, oryantalistlerin hadis literatürünün sıhhati diğer bir ifadeyle menşei hakkındaki görüşlerini aktarmayı amaçlayan her çalışma daha önceki oryantalistlerin görüşlerine de değinmekle birlikte Goldziher'le başlayan döneme ağırlık vermek zorundadır. Bununla birlikte, Goldziher'in de seleflerinden tevarüs ettiği bir birikime dayanarak çalışmalarını yaptığı unutulmamalıdır. Nitekim, bizzat kendisi, Aloys Sprenger'i (1813-1893) hadisi bilimsel olarak ele alan ilk kişi şeklinde nitelemekle ayrıca Edward E. Salisbury (1814-1901), William Muir (1819-1905), Alfred von Kremer (1828-1889) gibi isimlere atıfta bulunmaktadır.¹⁰ Goldziher'i bu isimlerden ayıran özelliği ise Batı'da daha önce yapılmadığı kadar detaylı biçimde hadis literatürünü ele almış olmasıdır. Hadis uydurma nedenleri, çeşitli fırkalarla hadis vaz'ı arasındaki irtibat, er-rıhle fi talebi'l-hadis, kitâbetü'l-hadis, hadis literatüründe kadın râviler onun değindiği konulardan sadece birkaçıdır. Goldziher'in hem Türkçe hem de oryantalist literatürde Batı'da hadis çalışmaları bağlamında ilk isim kabul edilmesinin asıl nedeni ise onun seleflerinin hadislerin ne kadarının sahih olabileceğine dair genel kanaatleri ile yetinmeyerek, hadis metinlerini değerlendirmek üzere bir metod geliştirmeye çalışması ya da daha doğru bir ifadeyle Batı düşünce geleneğinden tevarüs etti tarihî tenkid metodunu¹¹ hadislere uygulama yolunu açmış olmasıdır.¹² Nitekim o, *Muhammedanische Studien*'in henüz ilk sayfalarında, hadis literatürüne Buhârî'deki hadislerin en azından yarısının sahih olduğu kanaatindeki Hollandalı oryantalist Reinhart Dozy¹³ (1820-1883) kadar itimat beslemediğini dile getirerek, hadislerin büyük kısmının İslâm'ın hicrî ilk iki asırda geçirdiği dinî, tarihî ve sosyal gelişmenin

⁹ Sîret, Hz. Peygamber'in üsve-i hasene teşkil ettiği inancının bir tezahürü ve dolayısıyla uygulamaya dönük bir terim kabul edildiği için bu yazıda oryantalistlerin çalışmaları bağlamında kullanılması uygun görülmemiştir.

¹⁰ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, I-II, çev. C. R. Barber, S. M. Stern, London, 1971, c. II, ss. 19-20.

¹¹ Goldziher'in birçok yöntemi telif etmesi hakkında bk. İbrahim Hatiboğlu, "Yakın Doğu Seyahati ve Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher ve İslâm Dünyası ile Fikri Etkileşimi", *Marife*, yıl: 2, sayı: 3, 2002, s. 107.

¹² Schacht, "Modernism and Traditionalism", s. 388.

¹³ Dozy'nin hadisle ilgili görüşleri için bk. İbrahim Hatiboğlu, "Osmanlı Aydınları Dozy'nin Tarih-i İslâmiyyet'ine Yöneltilen Tenkitler", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 3 (1999), ss. 209-212.

bir sonucu olduğunu iddia eder.¹⁴ Bunun ardından, büyük kısmının uydurma olduğunu iddia ettiği hadislerin hangi saiklerle vaz edilmiş olabileceğini tespit etmeye çalışır. Ona göre her görüş ve muhalifleri, “her re’y ve hevâ, her sünnet ve bidat” ifadesini hadislerde bulmuştur.¹⁵ Söz konusu ‘rey ve hevânın’ izlerini hadis metinlerinde takip etmeye çalışan Goldziher, metinlerin içeriklerinden hareketle hadislerin ortaya çıktığı tarihleri belirlemeye yani onları tarihlendirmeye çalışmıştır. Bu nedenle, Batı’da hadis tarihlendirme faaliyetleri bağlamında ismi geçen ilk kişi Goldziher olmuştur.¹⁶

Müslümanların hadis çalışmalarında yer almayan bir kavram olarak tarihlendirme, oryantalistlerin hadise yaklaşımlarının tabii bir sonucudur. Zira, hadisin ne zaman ortaya çıktığını tespit etme faaliyetleri için kullanılan tarihlendirme terimi, hadislerin sahih olduğu ilkesinden değil, sonraki dönemlerin ürünü olduğu fikrinden hareket etmektedir. Nitekim Goldziher de İslâm tarihinin -kendi inşa ettiği şekliyle- gelişimi ile hadislerin içerikleri arasında paralellik kurduğu durumlarda, metinleri yaşanan hâdiselerle örtüşen rivâyetleri, söz konusu bağlamın ürünü kabul etmiştir.¹⁷ Yaklaşımının bir neticesi olarak, *Muhammedanische Studien*’de hadis vaz’ının çok yoğun olduğu bir İslâm toplumu tasvir etmektedir. Öyle ki, her grup ya kendi görüşünü destekleyecek birtakım hadisler uydurmuş ya da mevcut hadislerle kendi fikirleri doğrultusunda idrâclar yapmıştır.¹⁸ Bu uydurma hadisleri ayıklamak konusunda, isnâd güvenilir olduğunda metindeki en bariz anakronizmleri dahi fark edememekle tavsif ettiği Müslüman âlimleri ise başarısız kabul etmektedir.¹⁹ Hadisleri büyük oranda sonraki dönemin ürünü kabul eden Goldziher, sahâbeyi âdil kabul eden klâsik İslâmî görüşten tamamen farklı biçimde, sahâbeyi uydurma faaliyetlerinden berî kabul etmemiş, onların asr-ı saadet dönemindeki dinî ve hukukî uygulamalarla örtüşen ve faydalı olduğunu düşündükleri haberleri daha sonra Hz. Peygamber’e isnâd ettiklerini iddia etmiştir.²⁰

Hadis vaz’ına yaptığı vurguya rağmen, Goldziher’in birtakım ifadelerinden onun hadis literatürünün sahih materyal içerdiğini kabul ettiği izlenimi

¹⁴ Goldziher, *Muslim Studies*, c. II, s. 19.

¹⁵ Goldziher, *Muslim Studies*, c. II, s. 126. Ayrıca bk. Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, çev. Andras ve Ruth Hamori, Princeton, 1981, s. 39.

¹⁶ Harald Motzki, “Dating Muslim Traditions”, *Arabica*, LII/2, s. 206. Ayrıca bk. Fatma Kızıl, *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiini Tespite Yönelik Yöntemleri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2005, s. 44-48.

¹⁷ Bu metodu daha sonra Schacht, İslâm hukuk tarihine uygulayacak, hadisleri, kendi tespit ettiği hukuk tarihi gelişim aşamalarıyla örtüşmediği durumlarda uydurma, bu aşamalara mutabık olmaları hâlinde ise o dönemin tartışmalarının ürünü kabul edecektir.

¹⁸ Goldziher, *Muslim Studies*, c. II, ss. 45, 53, 104-5, 115-120, 142.

¹⁹ Goldziher, *Muslim Studies*, c. II, s. 141.

²⁰ Goldziher, *Muslim Studies*, c. II, s. 18.

edinilmektedir. Fakat bu konuda kesin bir açıklamada bulunmamakta sadece çok az sayıda hadisin Hz. Peygamber’e ait kabul edilebileceğini iddia ederek, bir yerde diyetle ilgili haberleri²¹ misal vermekte, başka bir çalışmasında ise Hz. Peygamber’in zekât miktarlarını tespitine dair bir haberin güvenilir olduğunu ifade ederek zekât miktarları ile diğer erken tarihli²² rivâyetlere işaret etmektedir.²³ Klâsik hadis usûlünün ilkelerini ve isnâdları, tarihlendirmelerinde kesinlikle göz önünde bulundurmamayan Goldziher, hadisleri, Medîne merkezli dindar Müslüman âlimler, kendi ifadesiyle seküler²⁴ ve dinsiz²⁵ Emevîler ve sosyal hayatın dinî hukuka göre şekillenmesini isteyen Abbâsiler arasındaki çatışmalardan müteşekkil tarihî sürece uygun gelecek şekilde ve çoğu zaman Müslümanların o hadisler hakkındaki anlayış ve şerhlerinden tamamen farklı biçimde yorumlar ve dolayısıyla da tarihlendirir. Isnâd tenkidi bir tarafa metin varyantlarının mukayesesine dayalı teknik bir yaklaşıma dahi sahip olmadığı için, metinleri keyfi biçimde yorumlamasının önünde bir engel kalmamakta, okuyucusunu spekülâtif bir kurguyla karşı karşıya bırakmaktadır. Bu durumda, onun bir hadis hakkındaki yorumu aynı zamanda o hadisin tarihlendirmesi hâline gelmektedir.

Hadis ve sünnetin birbirinden ayrı iki kavram olduğu üzerinde ısrarla duran Goldziher’e göre²⁶ Araplar câhiliyye dönemindeki sünnet anlayışından Nebevî sünnete geçişte zorluk çekmemiş ve sünnetin bağlayıcılığı fikrini başlangıçtan itibaren kabul etmişlerdir.²⁷ Bununla birlikte, ona göre Nebevî sünnetin hukukî bir kaynak olarak otoritesi zaman içerisinde kuvvetlenmiş, sünnetin vahiy kaynaklı olduğu ve Kur’ân’la eşit öneme sahip olduğu fikri ise II. yüzyıldan itibaren yerleşmeye başlamıştır.²⁸ Schacht’tan farklı olarak Nebevî sünnet kavramının ilk andan itibaren dinî içerikli²⁹ olduğu şeklindeki ifadelerinden hareketle, onun sünnetin toplumun tamamı tarafından hüccet kabul edildiği kanaatinde olduğu zannedilmemelidir. Zira ona göre dinle ilgisi olmayan Emevîlerin, namaz vakitlerini dahi sünnete göre tespit etmek gibi bir

²¹ “Disputes over the Status of *Hadith* in Islam”, çev. Gwendolyn Goldbloom, *Hadith*, ed. Harald Motzki, Aldershot, 2004, s. 57.

²² Erken tarihli, geç tarihli gibi ifadeler, sahih veya mevzû kavramlarının karşılıkları olarak anlaşılmalı, bu ifadelerin kullanımının hadisin sıhatini tespit etmek yerine, onu tarihlendirmeye amaçlayan yaklaşımın bir sonucu olduğu akıld tutulmalıdır.

²³ Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, s. 32.

²⁴ Goldziher, *Muslim Studies*, c. II, s. 60.

²⁵ “Godless”. Bk. Goldziher, *Muslim Studies*, c. II, s. 40.

²⁶ Goldziher, *Muslim Studies*, c. II, s. 24.

²⁷ Goldziher, *Muslim Studies*, c. II, ss. 26, 31.

²⁸ Goldziher, *Muslim Studies*, c. II, s. 32.

²⁹ Schacht, sünnet teriminin siyâsî anlamının hukukî anlamından kronolojik olarak önce olduğu kanaatinde. Bk. Schacht, “Peygamberin Sünneti Tabiri Hakkında”, çev. Mehmed S. Hatiboğlu, *AÜİFD*, XVIII, 1970, s. 81-84.

kaygıları yoktur.³⁰ Meselâ, Goldziher'e göre Hz. Peygamber'in Ebu Zerr el-Gıfârî'ye (ö. 32/653) hitaben söylediği, "Benden sonra emirler gelecek ve namazı (geciktirmek suretiyle)³¹ öldürecekler, fakat sen namazı vaktinde kıl"³² şeklindeki sözünü aktaran rivâyet, Emevîlere karşı sünnete bağlılığı savunan dindarlar tarafından uydurulmuştur.

Goldziher'in hadisler söz konusu olduğunda üzerinde ısrarla duyduğu bir diğer uygulama ise ref'tir. Bilhassa hukukî hadisler alanında uygulandığını iddia ettiği refle ilgili olarak "Hadis literatüründe, Peygamber'e atfedilen sözlerin uzun bir süre başka bir ismin otoritesi altında tedâvülde olması hiç de nadir bir durum değildir. Mevkûf hadisler denilen yani sahâbe hatta tâbî'îne isnâd edilen sözler, pek de tereddüt edilmeden isnâdı tamamlamak için gerekli birkaç isim rastgele eklenerek kolayca merfû hadislere yani Peygamber'e nisbet edilen sözlere dönüştürülmüştür."³³ diyen Goldziher, bu süreçle Hz. Peygamber'e sadece sahâbe sözlerinin değil, cahiliye döneminden, Eski ve Yeni Ahit'ten sözlerin de isnâd edildiği kanaatinde. Onun bu iddiaları Schacht tarafından isnâdların geriye doğru büyümesi/geriye yansıtılması teorisi altında sistemli bir biçimde hadis literatürüne uygulanacak, neticede hicrî I. yüzyıldan gelen hiçbir otantik³⁴ merfû hadis olmadığı sonucuna ulaşılabacaktır.

³⁰ Goldziher, *Muslim Studies*, 32, 40.

³¹ Bk. Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhayiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Sahihu Müslim bi şerhi'ne-Nevevî*, I-XVIII, Kahire, 1929, c. V, s. 147.

³² Goldziher hadisin kaynağı olarak Tirmizî'yi göstermektedir. Tirmizî'de Kitâbü's-salât'ın 17. bâbında geçen ve Ebû Zer tarafından Hz. Peygamber'den nakledilen rivâyet (bk. Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ et-Tirmizî, *Sünen*, I-II, Vaduz, 2000) *Sahih-i Buhârî* hariç, *Kütüb-i Sitte*'nin tamamında geçmektedir: Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *Sahihu Müslim*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî, Beyrût, 2009, "el-Mesâcid ve mevâdi'u's-salât", hadis no: 648; Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünen*, I-V, thk. Muhammed 'Avvâme, Cidde, 1998, "Salât", 10; Nesâî, Ebû 'Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *Sünen*, I-II, Vaduz, 2000, "İmâmet", 55 (emirler lafzı yerine "namazı geciktiren bir topluluk" lafzı yer almaktadır); İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *Sünen*, I-II, thk. Muhammed Fu'âd 'Abdülbâkî, "İkâmetü's-salât ve'sünne", 150 (emirlerle ilgili kısım yer almamaktadır). Ebû Zer'den gelen ve "emirler" lafzının geçtiği hadisin yer aldığı *Kütüb-i sitte* öncesi kaynaklar: Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, I-IV, thk. Muhammed 'Abdülmuhsin et-Türki, Cize, 1999, c. I, s. 359-360 (hadis no: 450); 'Abdürrezzâk, Ebû Bekr 'Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî, I-XII, Beyrût, 1983, c. II, s. 381 (hadis no: 3782); Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, I-L, thk. Şu'ayb el-Arnaût ve dğr., Beyrût, 1995, c. XXXV, s. 387 (hadis no: 21490); c. XXXV, s. 330 (hadis no: 21417) ("umerâ" yerine "eimme" lafzıyla); ed-Dârimî, 'Abdullâh b. 'Abdirrahmân ed-Dârimî es-Semerikandî, *Sünenü'd-Dârimî*, I-II, thk. Fevâz Ahmed Zümerli, Hâlid es-Sebî' el-'Alemî, Karaçi, ts, c. I, s. 304 (hadis no: 1228).

³³ Goldziher, *Muslim Studies*, c. II, s. 148.

³⁴ Sahih istilahu yerine otantik terimi, oryantalistlerin ve Müslümanların hadise yaklaşımlarının farklılığına delâlet etmesi amacıyla tercih edilmiştir.

Goldziher'in ref ile ilgili söyledikleri bağlamında da görüldüğü üzere onun hadislerle ilgili temel tezi yani onların İslâm'ın sonraki asırlarda yaşadığı gelişmelerin bir ürünü olduğu fikri ile irtibatlı bir diğer iddiası yabancı kültürlerin İslâm üzerindeki tesiridir. Bu iddiası ile o, aynı zamanda kendi seleflerinin genel manasıyla İslâm'ın menşei ile ilgili görüşlerini sürdürmektedir. Bizans'la karşılaşmaların neticesinde sadece fikhî kaidelerin değil aynı zamanda hüküm istinbat metodlarının da alındığı çok kapsamlı bir iktibas³⁵ sürecinin yaşandığı kanaatindeki Goldziher,³⁶ İnciller'den iktibas edilip Hz. Peygamber'e isnâd edildiğini iddia ettiği haberleri ise ayrı bir bölüm olarak *Muhammedanische Studien*'e eklemiştir.

Yukarıda ana hatları ile özetlenen görüşleri kendisinden sonraki oryantalistlere etki eden Goldziher'in söz konusu tesiri zaman zaman onun ifadelerinin ve görüşlerinin aynen kabulü ve tekrarı şeklinde tezahür etmiş,³⁷ fakat esas itibarıyla kendisini, hadislerin İslâm'ın ilk yüzyılı hakkında güvenilir bir kaynak olmadığı, dolayısıyla aksi ispat edilene kadar her hadisin uydurma kabul edilmesi şeklindeki genel yaklaşımın yerleşik hâle gelmesinde göstermiştir. Nitekim Goldziher'in etkisinin *Muhammedanische Studien*'in ikinci cildinin yayımlanmasının hemen ardından görülmeye başladığına dair bir örnek olarak Harald Motzki, *Geschichte des Qorâns*'ın, *Muhammedanische Studien*'den önceki (1860) ve sonraki neşirleri (1909 ve 1919) arasındaki farka dikkat çekmektedir. Theodor Nöldeke (1836-1930), *Muhammedanische Studien*'den önce yazdığı *Geschichte des Qorâns*'ında³⁸ Kur'ân'ın cem'i ile ilgili klâsik İslâmî görüşü benimserken, kitabın Goldziher'in eserinden sonra yapılan yeni neşrinde Friedrich Schwally (1863-1919), artık Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in vefatının hemen ardından Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) döneminde

³⁵ Batı literatüründe "borrowing" terimi ile ifade edilen bu uygulamanın lafzî karşılığı olarak "istiâre" terimi daha uygun düşse de, hem anlam karışıklığına neden olabileceği düşüncesi hem de oryantalistlerin bir nevi borçlanma fikrini ihsas etmek üzere kullanmasının intac ettiği hegemonik manasının ve dinlerin menşeiine dair tazammunlarının 'rahatsız ediciliği' nedeniyle bu yazıda terk edilerek "iktibas" kelimesi tercih edilmiştir.

³⁶ Goldziher, *Muslim Studies*, c. II, s. 79.

³⁷ Bunun en somut örneğini Alfred Guillaume'un (1888-1965) *The Traditions of Islam*'ında (Oxford 1924) görmek mümkündür. Guillaume ayrıca Schacht'ın tezlerine de büyük ölçüde katılmaktadır. Sadece Schacht'ın şiretle ilgili haberlerin ve hukukî rivâyetlerin tedahülü söz konusu olduğunda, bu rivâyetleri hukukî bir hükme arka plân hazırlamaya yönelik oldukları için reddetmesine karşı çıkmaktadır. Bk. Guillaume, "The Origins of Islamic Jurisprudence", *BSOAS*, XVI/1, 1954, s. 176; Zeki Velidi Togan, "Profesör A. Guillaume'in İstanbul Üniversitesi'nde 'Garp'te İslam Tedkikleri' Mevzuuna Dair Verdiği Konferanslar", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 1953, I/1-4, s. 140.

³⁸ Schwally'nin editörlüğünü yaptığı ve Nöldeke'nin de yeni bir önsöz yazdığı kitabın ikinci neşri Goldziher ve C. Snouck Hurgronje'ye (1857-1936) ithaf edilmiştir.

cem edildiğini bildiren haberleri kabul etmemektedir.³⁹ Nitekim Johann Fück de Schwally'nin *Geschichte des Qorâns*'ın ikinci cildinde,⁴⁰ aksi ispat edilene kadar her hukukî hadisin uydurma kabul edilmesi gerektiği görüşü ile sınırsız şüpheliğin güçlendiğine işaret etmektedir.⁴¹

Esasen, Nöldeke'nin Goldziher'e yazdığı mektubunda söyledikleri Schwally'den önce onun da Goldziher'in tesirini hissetmeye başladığına işaret etmektedir:

Hadisin menşei hakkındaki tüm şüphelerle benim de kuşkulananma sebep oldun. Sonunda senden daha şüpheli hâle geleceğim. Basit ruhumu tamamen alt üst ettin.⁴²

Son olarak, Goldziher'in etkisini vurgulamanın, onun kendisinden sonraki oryantalistlerin tamamını aynı derecede ve tüm detaylarda etkilediğini söylemek veya onun görüşlerinin ötesine geçilmediğini iddia etmek anlamına gelmediği ifade edilmelidir. Schacht gibi şüpheliğini daha da ileri götürmeler olduğu gibi, Fück gibi kaynaklara yönelik sınırsız şüpheliği ve münferid örneklerden genellemelere gidilmesini eleştirenler de olmuştur. Fakat Goldziher'den sonra artık hadis literatürüne şüpheliyle yaklaşma hâkim tavır hâline gelmiştir.

II.

Schacht'ın girişte tercümesi verilen ifadelerinde yer verdiği bir diğer isim, yazmalar üzerinde yaptığı çalışmalarıyla tanınan oryantalistlerden Jan Just Witkam⁴³ tarafından henüz yaşarken bir efsane hâline geldiği ifade edilen,⁴⁴ Goldziher'le muasır Hollandalı oryantalist C. Snouck Hurgronje (1857–1936), Stephen Humphreys tarafından Batı'da İslâm hukuku çalışmalarının kurucusu şeklinde nitelenmektedir.⁴⁵ Fakat onun hakkındaki en önemli övgüyü dile

³⁹ Motzki, "The Collection of the Qur'ân: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments", *Der Islam*, 78, 2001, s. 7.

⁴⁰ Ölümünün ardından 1919'da yayımlanmıştır.

⁴¹ Johann Fück, "The Role of Traditionalism in Islam", *Studies on Islam*, çev. ve ed. Merlin L. Swartz, Oxford, 1981, s. 111. Bu ifade daha sonra Joseph Schacht tarafından benimsenecektir.

⁴² Talal Maloush, *Early Hadith Literature and the Theory of Ignaz Goldziher* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Universtiy of Edinburgh, 2000, s. 4'den naklen.

⁴³ İbrahim Hatiboğlu'nun kendisi ile ilmi hayatı ve şarkiyât geleneği üzerine yaptığı mülakat için bk. *HTD*, IV/2, 2006, ss. 177-189.

⁴⁴ Jan Just Witkam, "Christiaan Snouck Hurgronje: a tour d'horizon of his life and work", *Christiaan Snouck Hurgronje (1857-1936): Orientalist*, ed. Arnoud Vrolijk, Hans van de Velde, Leiden, 2007, ss. 11, 13. Witkam'ın giriş yazısı, Hurgronje'nün Mekke macerası, Hollanda sömürgesi Endonezya'da geçirdiği vakit, kolonyal yöneticilerle ilişkisi, İslâm ülkelerinin batılılaşması ve sekülerleşmesinin gerekliliğine dair fikirlerinden kısaca bahsetmektedir.

⁴⁵ R. Stephen Hampreys, "İslam Hukuku ve İslam Toplumu", çev. Murteza Bedir, *Sakarya Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, 2001, s. 261.

getiren kişi, Batı'da İslâm hukuku çalışmalarının en önemli ismi Schacht olmuş, o, Hurgronje'yü Goldziher'le birlikte Batılı İslâm biliminin kurucusu kabul etmiştir.⁴⁶

Hurgronje, her ne kadar William Muir, Aloys Sprenger ve Theodor Nöldeke gibi oryantalistlerin çalışmalarına atıfta bulunarak onların sayesinde Hz. Peygamber'in biyografisi konusunda büyük bir mesafe alındığını belirtmişse de⁴⁷ ona göre bu isimlerden sonra yapılan çalışmalar⁴⁸ hadislerle ilgili yeni bir incelemeye duyulan ihtiyacı göstermiştir. Zira artık, hadislerin büyük kısmının ilk üç asırdaki fikirlerin bir ifadesi olduğu ortaya çıkmıştır.⁴⁹ Bu görüşlerinde olduğu gibi İslâm'ın ilk dönemlerinde "dinî amaçlarla sahtecilik" yapıldığı ve görüşlerine geçerlilik kazandırmak isteyenlerin bunları hadis şekline soktukları iddiasında da Goldziher'le aynı noktada duran Hurgronje'ye göre Goldziher'in çalışmalarının farkında olan kişilerin hadislerin Kur'an'ın açıklanması için kullanamayacağını fark etmiş olması gerekmektedir.⁵⁰ Ona göre rivâyetler elendiğinde kalan en eski haberler ancak hicrî I. yüzyıl hakkında bilgi verebilecek özelliktedir ve bunlarla Hz. Peygamber'in hayatı arasında somut bir irtibat kurmak mümkün değildir.⁵¹ Batılı literatürde kendisinde sonra da çok sıkça görüleceği üzere, hukukî rivâyetler ile tarihî rivâyetler⁵² arasındaki ayrıma dikkat çeken Hurgronje'ye

⁴⁶ Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. v; a. mlf. "Christiaan Snouck Hurgronje", *Der Islam*, 24, 1937, s. 191.

⁴⁷ C. Snouck Hurgronje, *Mohammedanism: Lectures on Its Origin, Its Religious and Political Growth, and Its Present State*, New York, 1916, s. 26.

⁴⁸ Açıkça ismini vermese de Goldziher'e gönderme yaptığı, verdiği tarihten anlaşılmaktadır. Söz konusu çalışmaların, 1870 yılından yapıldığını ifade etmektedir. Bk. Hurgronje, *Mohammedanism*, s. 29.

⁴⁹ Hurgronje, *Mohammedanism*, s. 29.

⁵⁰ Hurgronje, *Mohammedanism*, ss. 30-31.

⁵¹ Hurgronje, *Mohammedanism*, s. 31.

⁵² Hurgronje bu ayrım için şu terimleri kullanmaktadır: legislative traditon (hadîth) ve biographical tradition (sıra). Bu tür bir tasnif siyer ve hadis kitaplarındaki rivâyetler şeklinde İslâmî literatürde de yer almakla birlikte oryantalistlerin burada ön plâna çıkan yaklaşımı sîreti âdetâ fikihtan soyutlama çabalarıdır. Bu yaklaşım, temelde fikhın Hz. Peygamber'den sonra geliştiğinin kabulü ve dolayısıyla da fikhla Nebvî sünnet/Hz. Peygamber'in örnekliği arasındaki irtibatın reddine dayanmaktadır. Alfre Guillaume'ın da fikhî ve tarihî rivâyetler arasında ayrım yaptığına, Schacht'ın tezlerini genel olarak kabul etmekle birlikte tarihî rivâyetlerle ilgili görüşlerine katılmadığına yukarıda işaret edilmişti. Benzer bir tefriki Montgomery Watt'da (1909–2006) da görmek mümkündür. Watt'a göre tartışmalı konularla ilgili olan rivâyetleri olmayanlardan ayırmak gerekmektedir. Ona göre bu tasnif kabaca hukukî rivâyetler ve tarihî rivâyetler şeklinde de yapılabilir. Hukukî rivâyetlerin yanı sıra siyâsî ve kelâmî konularla ilgili rivâyetlerde de çarpıtma veya muhalif grupların görüşlerine göre şekillendirme ihtimalinin varlığına dikkat çeken Watt'a göre tarihî rivâyetlerde bu tür çarpıtma ihtimalleri daha azdır. Hatta o, Goldziher ve Schacht'ın, hadis tenkidlerinde hukukî hadisleri dikkate almaları nedeniyle hadislerin güvenilir olmadığı sonucuna ulaştığı

göre, tarihî rivâyetlere duyulan itimadın yersizliği ise Leone Caetani (1869-1935) ve Henri Lammens (1862-1937) tarafından gösterilmiştir.⁵³

Hadisle ilgili görüşlerinde Goldziher'le hemfikir olan Hurgronje sünnetle ilgili olarak da benzer görüşleri ifade etmektedir. Nebevî sünnetin en baştan itibaren bir model olmakla birlikte, hukukî bir kaynak olarak otoritesinin açık bir doktrin şeklinde ifadesinin zaman içerisinde gerçekleştiğini iddia eden Hurgronje'ye göre, Hz. Peygamber'in kendisinin bir model olduğunu iddia etmediği sahalarda dahi sünnet norm hâline gelerek, neticede Kur'an'le eşit seviyeye ulaşmış ve bu süreç, Hz. Peygamber'in imajının idealize edilmesi ve ismet sıfatının kabulü süreci ile paralel gelişmiştir.⁵⁴ Goldziher ise bu sürecin neticesinde gayr-ı metlûv vahiy anlayışının kabul edildiği kanaatindedir.⁵⁵

Goldziher'le başlayan ve C. H. Becker (1876-1933), A. J. Wensinck (1882-1939) gibi oryantalistler tarafından devam ettirilen çalışmalarda İslâm dininin Yahudî ve Hıristiyan dinî uygulamalarının yanı sıra muhtemelen İran'dan da etkilendiğinin gösterildiği kanaatindeki Hurgronje, başka kaynaklardan iktibas edilen unsurların bir tehdit teşkil ettiği fark edildiğinde, bir ayıklama sürecinin başladığını, daha önce kabul edilip İslâm'ın bir parçası hâline gelen kısımların ise asimile edilerek "hadis" şeklinde adlandırıldığını iddia etmektedir.⁵⁶ Elbette, ona göre söz konusu iktibaslar sadece İslâm'ın sonraki dönemlerinde gerçekleşmemiş, bilâkis İslâm dininin teşekkülünde Hz. Peygamber diğer dinlerden fakat bilhassa Yahudilikten birtakım unsurlar almıştır.⁵⁷ Diğer oryantalistlerde olduğu gibi Hurgronje de İslâm'ın vahiy kaynaklı bir din olduğu ve Hz. Peygamber'in Yüce Allah'ın Resûlü olduğunu kabul etmediği

için, Kitâb-ı Mukaddes'te ve Kur'an'da ismi geçen Peygamber'lerle ilgili bilgileri, kıyamet, yeniden dirilme, ceza günü gibi unsurları söz konusu iktibaslara örnek kabul etmekte, İslâm dininin menşesine dair kanaatleri Kur'an'ın menşei ve hadislerin sıhhati ile ilgili görüşlerini şekillendirmektedir.⁵⁸

III.

Batı'da sünnet ile İslâm hukuku arasındaki irtibatın Schacht tarafından tamamen koparılmasından bir önceki safhada yer alan David Samuel Margoliouth (1858-1940) Batı'da hadis çalışmaları söz konusu olduğunda kendisinden önceki oryantalistler arasında Muir ve Goldziher'i ilk sıraya yerleştirmiştir.⁵⁹ İkinci baskısında Henri Lammens ve Ignaz Goldziher'in işaretleri ile birtakım yanlışlıkları düzelterek yayımladığı *Mohammed and the Rise of Islam* (New York 1905) adlı eserinde ise hadislerle itimat konusunda seleflerinden daha naif davranmamış olma umudunu dile getirmektedir.⁶⁰ Hadislerle ilgili seleflerinden farklı tarafı ise sarîh bir kaideyi ifade eden açıklamaları olmamakla beraber, Hz. Peygamber'in hayatı ile ilgili kitaplarında hadisleri kullanım tarzı ve yaptığı yorumların⁶¹ işaret ettiği üzere zaman zaman hadislerin ana hatları ile asr-ı saadetten gerçek bilgiler verdiğini kabul etmesidir. Dolayısıyla Hurgronje'nün veya Lammens'in aksine Hz. Peygamber'in hayatı hakkında hiçbir şeyin söylenemeyeceği fikrinde olmadığı

⁵⁸ David Samuel Margoliouth'dan önce burada Henri Lammens'in görüşleri hakkında kısaca bilgi verilecektir: Bir papaz olan ve İslâm'a düşmanlığı oryantalistler tarafından da açıkça ifade edilen, muhtemelen bu nedenle Schacht'ın *Origins*'te eleştirel bakış açısı ve kavrayışına hayranlığını, öfke veya hamasetle hareket etmediği durumlarla kayıtladığı (Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. vi.) Belçikalı oryantalist Henri Lammens (1862-1937), Goldziher'in de çalışmalarına referansta bulunduğu bir oryantalisttir. Oryantalistlerin hukukî rivâyetlerle ilgili şüphelerini Hurgronje'nün de işaret ettiği üzere tarihî haberlerle ilgili olarak da dile getirmiştir (Hurgronje, *Mohammedanism*, s. 31; F. E. Peters, "The Quest of Historical Muhammad", *International Journal of Middle East Studies*, XXIII/3, 1991, s. 302). Goldziher'in Müslüman âlimlerin hadis metinlerindeki en bariz anakronizmleri fark edemedikleri şeklindeki iddiasını tekrar eden Lammens'e göre iç tenkit/metin tenkidi yapılmaksızın sadece isnâd tenkidi ile yetinildiği için rivayetlerdeki mantukî ve tarihî imkânsızlıklarla anakronizmler görmezden gelinmiştir (Henri Lammens, *Islâm: Beliefs and Institutions*, çev. Denison Ross, New Delhi, 1979, s. 73). Birçok noktada olduğu gibi hadis uydurmacılığına yaptığı vurguyla da Goldziher ile aynı doğrultuda düşünen Lammens, Goldziher gibi Roma hukukunun birçok açıdan İslâm hukukunu etkilediğini iddia eder. Ona göre hadis uydurmacılığı vasıtasıyla yabancı kaynaklardan iktibas edilen materyaller Hz. Peygamber ve sahâbeye atfedilmekle kalmamış aynı zamanda tamamıyla asimile edilerek İslâm hukukunun bütüncül ve orijinal bir hukuk olduğu izlenimi verilmiştir (Lammens, *Islâm*, s. 83).

⁵⁹ D. S. Margoliouth, "On Moslem Traditions", *The Moslem World*, II/2, s. 121.

⁶⁰ D. S. Margoliouth, *Mohammed and the Rise of Islam*, New York, 1905, s. vi.

⁶¹ İşaret edilen yorumlar misalleri için bk. Margoliouth, *Mohammed and the Rise of Islam*, sw. 453, 464

kanaatindedir. Hâlbuki tarihî haberler gerçek bilgileri de içermektedir. Bk. W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford, 1956, ss. 336-338. Esasen Watt'ın sözlerine bir eleştiri olarak Schacht'ın iddialarını tarihî rivâyetler için de tekrarladığı ve tarihî rivâyetlerin de fıkıhî telkinlerle dolu olduğuna dair değerlendirmeleri hatırlatılabilir. Zira Schacht'ın *Origins*'ten itibaren tüm kariyeri, tabiri caizse sîret ile sünnetin, Hz. Peygamber'in yaşamı ile İslâm hukukunun arasında herhangi bir irtibatın olmadığını ispata adanmıştır. Bu iddiası ile o doğal olarak tarihî rivâyetler ve ahkâm hadisleri ayırımını yapmış olmakla birlikte, tarihî rivâyetlerin çoğu zaman ahkâma arka plân hazırlamak için kullanılması nedeniyle, Hz. Peygamber'in biyografisi ile ilgili haberlerin kayda değer bir kısmının sonradan ortaya çıktığını iddia etmektedir. Bk. Schacht, "A Revaluation of Islamic Traditions", ss. 151-153.

⁵³ Hurgronje, *Mohammedanism*, s. 31. Ona göre hadis ve sîre aynı şekilde şüpheli iki kaynaktır. Bk. a. mlf., "Islam", *Selected Works of C. Snouck Hurgronje*, ed. G. H. Bousquet, J. Schacht, Leiden, 1957, s. 8.

⁵⁴ Hurgronje, "Islam", s. 48; a. mlf., "The Foundations of Islamic Law", ss. 269-272. Sünnet tasavvuruna dair benzer bir dönüşüm iddiası için bk. Hayri Kırbaoğlu, "Hz. Peygamber Tasavvurumuzun Dönüşümü: Paradigmadan Paragona, Paragondan Kozmik İlkeye", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu (Isparta 2001)*, Isparta, 2002, s. 129-139.

⁵⁵ Goldziher, "Disputes over the Status of Hadith in Islam", s. 63-66.

⁵⁶ Hurgronje, *Mohammedanism*, s. 65-67; a. mlf., "Islam", s. 51.

⁵⁷ Hurgronje, *Mohammedanism*, s. 37-39.

anlaşılmaktadır. Bununla birlikte onun da, oryantalistlerin genel yaklaşımı çerçevesinde, bir hadisin geçtiği kaynağı, haberin otantikliği hakkındaki değerlendirmesinde göz önünde bulundurmadığı ifade edilmelidir. Meselâ o, *Kütüb-i sitte* veya Vâkîdî (ö. 207/823) ya da Câhız'ın (255/869) kitapları arasında bir ayırım yapmamaktadır. Ayrıca şu sözler de ona aittir: “Buhârî'nin sahîh kabul ettiği hadislerden kaçının bu özellikte olduğu son derece şüphelidir.”⁶² Fakat yine de, isnâdların değerlendirmesi söz konusu olduğunda ricâl literatürünün bir ölçüde güvenilir bilgi verdiği kanaatindeyiz.⁶³ Hadis ve ricâl literatürü hakkında Goldziher ve Hurgronje'ye nispetle işaret edilen olumlu kanaatine rağmen Margoliouth, hadis kaynaklarından hareketle Hz. Peygamber'den ziyade İslâm tarihi hakkında malumat edinilebileceği şeklindeki iddiası ile Goldziher'in ve Hurgronje'nün hadislerle Hz. Peygamber arasındaki irtibatı koparan, hadisin ancak İslâm'ın ilk dönemlerinde geçirdiği gelişmeleri yansıtabileceği şeklindeki görüşlerini takip etmektedir. Yine, hadis usûlünün sahâbenin âdil olduğu şeklindeki temel ilkesini kabul etmeyen Margoliouth, Ebû Hüreyre'nin (ö. 58/678) hadis uydurduğu ithamıyla da Goldziher'i izlemektedir.⁶⁴

Selefleri gibi İslâm hukukunun diğer sistemlerden iktibaslar yaptığını açık bir gerçek kabul eden Margoliouth, Goldziher'in hadis literatürünün gelişim süreci ile ilgili söyledikleri neticesinde, her hadis karşısında “bu hadis muhtemel hangi amaçla uyduruldu” sorusunun sorulması gerektiği kanaatindeyiz.⁶⁵ Sadece seleflerinden etkilenmekle kalmayıp özellikle sünnet kavramı ve İmâm Şafi'î ile ilgili görüşleriyle Joseph Schacht'ı etkileyerek - Schacht onu selefleri arasında kendisine en yakın sonuçlara ulaşan kişi olarak nitelendirmektedir.⁶⁶ onun üzerinden kendisinden sonraki oryantalist geleneğe tesir ettiği söylenebilecek Margoliouth'a göre “sünnet” başlangıçta Kur'an tarafından fesh edilmemiş câhiliyye âdetleri için kullanılan bir kavramdır.⁶⁷ Ona göre “sünnet” kavramının Hz. Peygamber'in (sav) uygulamaları için

⁶² Margoliouth, “On Moslem Traditions”, s. 119

⁶³ Margoliouth, “On Moslem Traditions”, s. 120. Ayrıca o, hadis musannefatının ortaya çıkışı, ricâl tenkidi hakkında özet bir bilgi vermesinin akabinde “bu çabaların neticesi bizim için Müslümanlar kadar olmasa da oldukça değerlidir” demektedir. Bk. D. S. Margoliouth, *Mohammedanism*, London, 1928, s. 111.

⁶⁴ Margoliouth, *Mohammed and the Rise of Islam*, s. 353. Goldziher'in sahâbenin hadis uydurmasına dair iddialarına daha önce değinilmişti. Ebû Hüreyre ile ilgili iddiaları için ise bk. Ignaz Goldziher, “Ebû Hüreyre”, *IA*, IV, s. 32.

⁶⁵ Margoliouth, “On Moslem Traditions”, s. 121.

⁶⁶ Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. v.

⁶⁷ D. S. Margoliouth, “Omar Instruction to the Kadi”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1910, ss. 313-314; Margoliouth, “On Moslem Traditions”, ss. 113-114.

kullanımı yavaş ilerleyen bir sürecin sonucunda gerçekleşmiştir.⁶⁸ Bu süreci gerekli kılan nedenlerden birisi ise İslâm coğrafyasının genişlemesinin sonucunda herkesin kendi âdet ve geleneklerini uygulamasının sebep olacağı kargaşayı önleme isteğidir.

Margoliouth'un ifadelerinden onun, “ismet” sıfatı ile gayr-ı metlûv vahiy anlayışını Hz. Peygamber'in sünnetinin bir hukuk kaynağı olmasına zemin hazırlamak için kabul edilmiş nazariyeler şeklinde gördüğü anlaşılmaktadır ki aslında gayr-ı metlûv vahiy bağlamında benzer bir iddia Goldziher tarafından da dile getirilmiş⁶⁹ ve yukarıda işaret edildiği üzere Hurgronje de sünnetin otorite kazanma süreci ile ismet sıfatı arasında irtibat kurmuştur.⁷⁰ Sünnetin otorite kazanması ile başlayan süreç yani toplumda mevcut uygulamaların Hz. Peygamber'e atfedilerek sünnet hâline getirilmesi üzerinde duran Margoliouth'a göre, Hz. Osmân döneminde Kur'an'ın nihâî şeklini alması nedeniyle Kur'an'a ilâvelerde bulunmak artık mümkün olmadığı için yeni kurallar sünnet formunda topluma sunulmuştur.⁷¹ Bu noktada, Kur'an hakkındaki ithamlarıyla Margoliouth'un, Kur'an'ı Hz. Peygamber'in bir eseri olarak gören seleflerinden ayrıldığı da belirtilmelidir. Joseph Schacht'ın, Noel Coulson'ı (1917-1928) *A History of Islamic Law*'da verdiği bibliyografya dâhil etmediği için eleştirdiği ve İslâm hukukunun erken dönem tarihi konusunda önemine işaret ettiği⁷² kitabı *Early Development of Mohammedanism*'de (New York 1914) de benzer görüşleri ifade eden Margoliouth, devletin imparatorluğa dönüştüğü ve farklı milletlerin kontrol altına alındığı dönemde yeni bir kaynağa ihtiyaç duyulduğu, toplumun yerleşik uygulaması ardından Kur'an'a ek olarak Yahudilerin yazılı ve şifâhî kanun ayırımından etkilenerek, Hz. Peygamber'e verilen şifâhî kanun anlayışının teşekkül etmeye başladığını iddia etmektedir. Bu şifâhî kanunun meşruiyeti için Kur'an'dan delil arandığını belirten Margoliouth “hikmet” kelimesinin bu manada yorumlanmasını söz konusu sürecin bir neticesi kabul etmektedir.⁷³ Margoliouth'un Yahudi etkisi ve hikmet kavramı üzerinden geliştirdiği argüman, Goldziher'in “Kämpfe um die Stellung des Hadit im Islam” adlı makalesindekiyle aynıdır.⁷⁴ Netice itibarıyla Margoliouth toplumun uygulaması manasına gelen sünnetin tedricen Nebvî sünnet anlamını

⁶⁸ Margoliouth, “On Moslem Traditions”, s. 113.

⁶⁹ Goldziher, “Disputes over the Status of *Hadith* in Islam”, ss. 63-66.

⁷⁰ Margoliouth, “On Moslem Traditions”, ss. 115.

⁷¹ Margoliouth, “On Moslem Traditions”, s. 117.

⁷² Schacht, “Modernism and Traditionalism”, s. 400.

⁷³ D. S. Margoliouth, *Early Development of Mohammedanism*, New York, 1914, s. 67-69. Hikmetin sünnet olduğu konusunda bk. Muhammed b. İdris eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, thk. ve şerh Ahmed Muhammed Şâkir, *Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye*, ts., s. 32,

⁷⁴ Goldziher, “Disputes over the Status of *Hadith* in Islam”, ss. 59-64

kazandığı iddiasıyla gerçekten, selefleri arasında Schacht'a en fazla yaklaşan kişi olmuştur.

IV.

Origins'in girişinde eserinin Goldzher'in çalışmalarının bir devamı kabul edilmesine dair umudunu dile getiren Joseph Schacht bu umudunu hayata geçirerek, kitabında selefinin kaynaklara yaklaşımını sürdürmüş, hatta yine kendisinin ifadesiyle şu noktalarda onun sonuçlarının ötesine geçmiştir:

Klâsik ve diğer hadis musannefâtında yer alan hadislerin çok büyük kısmı Şâfi'i sonrasında tedâvüle sürülmüştür; ilk kayda değer miktardaki hukukî merfû hadis grubu, II. yüzyılın ortalarına doğru sahâbe ve diğer otoritelerden gelen nispeten erken tarihli hadisler ve eski hukuk okullarının yaşayan geleneğine karşı ortaya çıkmıştır. Sahâbe ve diğer otoritelerden gelen hadisler aynı gelişim sürecinden geçmişlerdir ve merfû hadislerin ele alındığı gibi ele alınmalıdırlar. İsnâd analizi genellikle hadisleri tarihlendirmemize yardım eder. İsnâdlar geriye doğru büyüme ve nihayet Peygamber'de duruncaya kadar gittikçe daha yüksek otoriteye ulaşma eğilimi gösterirler. Hukukî hadislerden elde edilebilecek deliller bizi ancak 100 yılına kadar götürebilir. Bu dönemde, İslâm hukuk düşüncesi Emevîlerin son dönemindeki idârî ve kamuya ilgili uygulamalardan neşet etmiştir ki bu gelişme hâlâ çok sayıda hadiste yer almaktadır.⁷⁵

Bu cümleleri esasen Schacht'ın *Origins*'indeki iddialarının kısa bir özeti gibidir. Hadis ve İslâm hukuku tarihi bağlamında Hz. Peygamber'in dönemi ile ilgili değerlendirmeler yapan seleflerinden farklı olarak Schacht bu dönemdeki hukukî faaliyetler hakkında konuşmamaktadır. Zira hadislerin asr-ı saadet için güvenilir bilgi vermesi bir tarafa, merfû hukukî hadislerin hicrî I. yüzyılda hukukun gelişimi hakkında bilgi edinmek için dahi kullanılmayacağı kanaatindedir. Ona göre Nebevî sünnet kavramı, eski hukuk okullarının toplumun geleneği olan amel ve her merkezdeki ulemanın üzerinde icma ettiği anomin doktrinden müteşekkil yaşayan geleneğinden daha geç tarihlidir. Zira Hz. Peygamber dönemi için kazâ değil hakemlik söz konusudur yani o toplumda bir kanun koyucu değil bir arabulucu görevi üstlenmiş, bir hukuk sistemi kurmayı amaçlamamıştır.⁷⁶ Bu nedenle I. yüzyılda teknik anlamıyla bir hukuk mevcut değildir ve İslâm hukukunun gelişimi ile Hz. Peygamber arasında bir irtibat kurulmamalıdır.⁷⁷

Hz. Peygamber'in hukukî hiçbir hükümden sorumlu olmaması şeklindeki iddianın, hadis musennefâtında yer alan ahkâm hadislerinin varlığı ile tearuzu

ise Schacht tarafından hadislerin geriye doğru gelişimi teorisinden hareketle çözülmeye çalışılmıştır. Buna göre, Nebevî sünnet kavramının yerleşmesi ve uygulamaların Hz. Peygamber'den gelen bir modele dayanması gerektiği şeklindeki kanaat özellikle hadisçilerin etkisiyle kuvvet kazandıktan sonra, fikh okullarının gerçekte anonim olan yaşayan gelenekleri önce çeşitli sahâbenin yakınında bulunan tâbi'ine⁷⁸ isnâd edilmiş ardından, buradan sahâbeye ve son aşamada Hz. Peygamber'e ref edilmiştir.⁷⁹ Dolayısıyla, Hz. Peygamber'in hukukî uygulamaları ve düzenlemelerini haber veren ahkâm hadisleri sahîh değildir. Schacht'ın iddialarındaki en önemli problem, okuyucunun onun sonuca ilerleyiş aşamalarını görememesidir. Otantik ahkâm hadislerinin olmadığı şeklindeki iddiasını Hz. Peygamber'in kanun koyucu olmadığı dolayısıyla başlangıçta Nebevî sünnet kavramının hukukî bir manayı içermediği iddiasıyla gerekçelendiren Schacht, Hz. Peygamber'in kanun koyucu sıfatını reddederken bu dönemden gelen otantik ahkâm hadislerinin mevcut olmadığı iddiasından hareket etmektedir.⁸⁰ Schacht ayrıca iddialarını desteklemek için çoğu zaman e silentio delilinden yararlanmakta ve "Bir hadisin belirli bir dönemde olmadığını kanıtlamanın en iyi yolu eğer var olsaydı kendisine referansta bulunmanın zorunlu olacağı bir tartışmada hukukî bir delil olarak kullanılmadığını göstermektir"⁸¹ demektedir. Fakat söz konusu delile dayalı çıkarımların ne kadar problemlili olabileceği daha sonra yapılan çalışmalarda gösterilmiştir.⁸²

Schacht'ın eski hukuk okullarının yaşayan geleneği/ameli yerine Nebevî sünnetin hâkim olması sürecinde merkeze yerleştirdiği şahsiyet kendisinden önce Margoliouth tarafından eserlerinin gerektiği gibi kullanıldığını ifade ettiği İmam Şâfi'i'dir (150/767–204/820). Ona göre hadisçilerin etkisi altında kalan İmam Şâfi'i'nin çabaları ile hukuku, merfû hadislere dayandırmak gerektiği anlayışı artık yerleşmeye başlamış ve neticede yoğun bir merfû hadis dalgası

⁷⁵ Bu isnâdlar da "İbn Mes'ûd'un ashâbı" gibi anonimdir.

⁷⁶ Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. 138.

⁷⁷ Onun okuyucusunu âdetâ çaresiz bırakan bu döngüsel akıl yürütmelerine en önemli itiraz Johann Fück ve Harald Motzki tarafından yöneltilmiştir.

⁷⁸ Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. 138.

⁷⁹ E Silentio argümanı bağlamında Schacht'a yönelik en isabetli eleştiriler Zafer İshâk el-Ensârî ve Mustafa A'zamî'ye aittir. Bk. Zafer İshâk el-Ensârî, "Hadis Araştırmasında Joseph Schacht'ın Metodunun Tenkidi", *Sünnetin Dindeki Yeri*, İstanbul, 1998, s. 570-576; A'zamî, *On Schacht's Origins*, s. 116-153. G. H. A. Juynboll'un söz konusu delili kullanımına eleştiriler için ise bk. Harald Motzki, "G. H. A. Juynboll'un 'Nâfi' the Mawlâ of Ibn 'Umar, and His Position in Muslim Literature' Adlı Çalışmasına Bir Tenkit Denemesi", *Batı'da Hadis Çalışmalarını Tarihi Seyri*, ed. Bülent Uçar, İstanbul, 2006, ss. 151-235; a. mlf., "Dating Muslim Traditions", s. 215-215; Bekir Kuzudüşli, "Hadîth of Man Kadhaba 'Alayya and Argumentum e Silentio", *HTD*, V/2, 2007, ss. 47-71.

⁷⁵ Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. 4-5.

⁷⁶ Schacht, "Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence", *Law in the Middle East*, ed. Macid Khadduri, Herbert J. Liebesny, Washington, 1955, s. 30; a. mlf., *Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1982, s. 11.

⁷⁷ Schacht, *Introduction to Islamic Law*, s. 19.

yaşanmıştır.⁸³ Schacht bu ithamının bir gereği olarak, merfû hukukî hadislerin hicrî 125 yılından itibaren ortaya çıktığını kabul etmektedir.⁸⁴ Hukukî içerikli mevkûf hadisleri ise nispeten daha erken bir döneme, hicrî II. asrın başlarına tarihlenmektedir.⁸⁵ Dolayısıyla, Schacht'a göre sahâbeye atfedilen haberler arasında da otantik olanları bulmak mümkün değildir. Schacht'ın ithamları bu hâliyle dahi derin sonuçlar içermekteyse de teorisini sadece hukukî hadislerle sınırlamayıp inanç meseleleriyle alâkalı hadislerin hepsinin ilk yüzyıla tarihlenemeyeceği şeklindeki iddiası ve hukukî hadislerle ilgili ulaştığı sonuçları tarihî rivayetlere teşmil etmesi göz önünde bulundurulduğunda, iddialarının sanıldığından da vahim olduğu anlaşılacaktır.⁸⁶

Mensubu olduğu okulun yaşayan geleneğinin bir mensubu olan Schacht'ın seleflerinden ayrıldığı en önemli nokta ise hadis tarihlendirmelerinde isnâdî dikkate alması olmuştur. Müşterek râvî teorisinin yanı sıra, isnâdların geriye doğru büyüme eğilimi göstermesi nedeniyle maktû haberlerin, mevkûflardan, mevkûfların ise merfûlardan daha erken tarihli olduğu; isnâdın ittisal ve içerdiği râvîlerin güvenilirliği bakımından ne kadar mükemmel ve kusursuzsa o kader geç tarihli olduğu; aile isnâdlarının güvenilir olmadığı gibi hadisin sıhhatini belirlemekten ziyade güvenilmezliğini ve hangi dönemde ortaya çıktığını tespiti yönelik ilkeler geliştirmiştir. Fakat metinlere dayalı tarihlendirmelerini, isnâda dayalı tarihlendirmelerine takdîm etmesi dolayısıyla isnâdları değil de metinleri nihâî kriter kabul etmesiyle, genel oryantalist eğilimi muhafaza ettiği de belirtilmelidir.

Netice itibarıyla Schacht, seleflerinin kendisinden önce attığı adımları tamamlayarak hukukun Hz. Peygamber'in sünnetinden bağımsız geliştiği sonucuna ulaşmıştır. Ulaştığı sonuçlara dair şaşkınlığını kendisi de ifade etmekle birlikte, müselleme bir hakikat kabul ettiği Goldziher'in temel tezinin de aralarında bulunduğu Batılı tarihî tenkidin dayandığı temellerden hareketle başka nasıl bir sonuca ulaşabileceğini haklı olarak sormaktadır.⁸⁷

“Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği”

Abstract: Hâlihazırda çalışılan Batı'da İslâm çalışmalarının sürekliliğini vurgulamaktadır. Joseph Schacht'ın “eski hukuk okullarının yaşayan geleneği” kavramı ödünç alınarak, Ignaz Goldziher'den, Schacht'a kadar Batı'da hadis ve sünnete yönelik şüpheli bir düşünce

çizgisinin bir yaşayan gelenek biçiminde mevcudiyetini göstermek amaçlanmıştır. Schacht'ın, seleflerinin teorilerinin tazammunlarını fark ederek, Goldziher'le başlayan süreci, Nebvî sünneti I. yüzyıldaki hukukî manasından tamamen tecrid etmek suretiyle hitâma erdirdiği iddia edilmektedir.

Citation: Fatma KIZIL, “Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VII/2, 2009, ss. 45–62.

Key words: Hadis, Sünnet, Nebvî sünnet, Oryantalizm, Batılı çalışmalar, Goldziher, Hurgronje, Margoliouth, Schacht.

⁸³ Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. 138; a. mlf., “A Revaluation of Islamic Traditions”, s. 145

⁸⁴ Schacht, “A Revaluation of Islamic Traditions”, ss. 145, 153.

⁸⁵ Schacht, “A Revaluation of Islamic Traditions”, s. 146.

⁸⁶ Schacht, “A Revaluation of Islamic Traditions”, s. 149-154.

⁸⁷ Schacht, “A Revaluation of Islamic Traditions”, s.143; Janette Wakin, *Remembering Joseph Schacht (1902-1969)*, Cambridge, 2003, s. 6.

Hadisin Güncelleştirilmesi ve Yorumun Hadisleşmesi

Yusuf SUIÇMEZ, Dr.*

“Updating Traditions and Transformation of Comments into Traditions”

Abstract: Many Western scholars have accepted, with some reservations, hadith as fairly reliable historical sources, but for many others the authenticity and the date of origin of the hadith material are issues that have been produced and continue to be produced. The hadith deals with events that took place some 1,429 years ago, and needs to be reinterpreted according to the new needs and circumstances. As a result of this, many ahādīth are fabricated and others are updated by given new forms after death of Prophet Muhammad. For that reason it is claimed that the traditions ascribed to the Prophet and the Companions (Sahāba) contained in the classical sources of hadīth, are not authentic reports of these persons but rather reflect the social and political developments of the first three centuries after Muhammad’s death. The purpose of this article is to suggest how the new social and political developments have influenced narration of the hadīth.

Citation: Yusuf SUIÇMEZ, “Hadisin Güncelleştirilmesi ve Yorumun Hadisleştirilmesi” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VII/2, 2009, pp. 63–84

Keyword: Hadīth, formulation of hadīth, living tradition, sunna, ihdāsu’s-sunna.

Hadisin güncelleştirilmesi ve yorumun hadisleşmesi meseleleri erken dönemlerden itibaren tartışmalara yol açmış ve genellikle birbiriyle bağlantılı olarak ele alınmış konulardır. Çünkü hadisin güncelleştirilmesi, yorumun hadise hâkim kılınması ile mümkündür. Metnin güncelleştirilmesine yönelik bu tür uygulamalar, Ahmed b. Hanbel tarafından “tezyīnu’l-hadis” olarak tanımlanmıştır¹. Yorumun hadisleştirilmesi ise “ihdāsu’s-sunne” kavramı ile ifade edilmeye çalışılmıştır. Bu kavram, rivâyetin metnini devre dışı bırakıp farklı bir sünnet ortaya çıkarmayı da kapsayacak şekilde kullanılmıştır². Bazı müsteşrikler tarafından kullanılan ve metne müdahaleyi ifade eden bir diğer

kavram ise “fomülâsyon” kavramıdır. “Formülâsyon” kavramı ise hadisin yorumlanarak güncelleştirilmesinin yanı sıra, yorumun hadisleştirilerek nakledilmesini de ifade etmek için kullanılmıştır.

Zikrettiğimiz tanım ve açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, ahz, tahammül ve edâ süreçlerinin her birinde rivâyetler, farklı etkilere maruz kalarak değişime uğradılar. Bazı müsteşrikler bu etkileşimi dikkate alarak, hadislerin Hz. Peygamber ile hiçbir bağlantısı olmadığını iddia ettiler³. Fazlur Rahman’a göre ise hadis, nebevî modelin ya da ruhun içinde bulunan şartlar doğrultusunda yorumlanması/formüle edilmesidir. Bu anlayışına bağlı olarak da “mevzû” tabirinin, hadisin mahiyeti hakkında kullanılmasını yanlış bulur⁴. Ancak “mevzû” tabirinin bazı hadislerin mahiyeti hakkında kullanılması daha doğru bir yaklaşım olarak gözükmektedir. Çünkü uydurma hadisler, İslâm kültürünü ifade eden yaşayan sünnetin bir parçası kabul edilse de, yaşayan sünnetin tüm unsurlarının Nebevî sünnetin ruhuna uygun düştüğü ileri sürülemez. Ayrıca formülâsyonda, rivâyetle din arasında esasta bir uygunluk aranırken, mevzû hadiste bu uygunluk aranmamaktadır. Ancak uydurma bir rivâyetin dinin ruhuna uygun düşmesi mümkün olduğu gibi, dinin ruhuna uygun olduğu düşünülen bir formülâsyonun, dinin ruhuna aykırı düşmesi de mümkündür. Dolayısıyla her iki rivâyet türünü birbirinden ayıran en önemli farklılık, zihniyet farklılığıdır.

Formülâsyon düşüncesini savunanlar, nasların zaman aşımında etkilerini kaybetmelerinden dolayı, toplumsal şartlara göre yeniden düzenlenmelerinin, sosyal yaşamın getirdiği bir zorunluluk olduğunu ileri sürerler⁵, buna bağlı olarak da rivâyetin metninin içeriğinden ziyade, metnin oluşumunu sağlayan dış etkenleri dikkate alırlar. Bu özelliği ile formülâsyon, nasların kendisine değil, ruhuna bağlılığı ifade eden bir kavram olarak ortaya çıkmaktadır. Bu uygulama tasarrufatu’r-ruvât kapsamına girdiği için, İmam el-Gazzâlî (ö. 505/1111) tarafından, doğru sözün içerisinde yalanı barındırmayacağı gerekçesi ile eleştirilir⁶. Gazzâlî’nin bu açıklaması, yorumun zamanla rivâyetin yerini alarak, asıldan kopmaya götürebileceği riskine işaret etmekle birlikte; yaşamın dinamizmi formülâsyon sürecini canlı ve sürekli kılmıştır. Bu uygulama günümüzde de etkisini kaybetmemiştir. Diyânet İşleri Başkanlığı tarafından

³ bkz. İbrahim Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, Hadisevi, İstanbul, 2004, s. –52 75.

⁴ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu*, s. 90; İ. Hakkı Ünal, “Fazlur Rahman’ın Sünnet Anlayışı ve ‘Yaşayan Sünnet’ Kavramı Üzerine”, *İslâmî Araştırmalar*, cild 4, sayı 4, s. 293.

⁵ Muhammed b. Muhammed el-Kâsimî (ö. 1332/1914), *Kavâ’idu’t-tahdis min funûni’l-hadis*, Dâru’n-nefâis, Beyrût, 1407/1987, s. 157.

⁶ Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/ 1111), *İhyâu ‘ulumi’d-din*, I, V, Dâru’l-kâlem, Beyrût, th., III, 134; el-Kâsimî, *el-Kavâ’id*, s. 157, 158.

* Yakın Doğu Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, KKTC. suiczmez@hotmail.com

¹ Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz ez-Zehabî (ö. 748/1347), *Mizânu’l-ıtidâl*, I-IV, thk. ‘Alî Muhammed el-Becâvî, Dâru’l-Ma’rife, Beyrût, ts, II, 234–232, rak: 3548.

² bkz. Mustafa Ertürk, *Sünnet’in Güncelleştirilmesine Doğru*, İlahiyat, Ankara, 2005, s. 30–25.

desteklenen “Konulu Hadis Projesi” çalışmasının bazıları tarafından bir güncelleme (formülasyon) hareketi olarak değerlendirilmesi de bu anlayışın bir yansımasıdır.

Toplumlar, sosyal ve dinî değerlerini belli otoriter yapılar çerçevesinde şekillendirdikleri için, zamanla bu otoriteler etrafında oluşmuş olan yorumların tartışılmaz doğrular olarak kabul edilmesi, değişen şartlara uygun yeni yorumların yapılmasını engellemektedir. Dolayısıyla formülasyon fikri, bu donukluk sürecini aşmayı amaçlayan bir hareket olarak ortaya çıkmaktadır. Bu sorun günümüzde de aynen devam etmektedir ve İslâm kültürü kaynaklarını tahrif etmeden, hayatın dinamizminin getirdiği yeni sorunların çözümü için yollar aranmaktadır. Mustafa Ertürk, bu sorunun çözümü için “ihdâsu’s-sünne” anlayışının yeniden hayata geçirilmesini gerekliliğini savunmuş, bu anlayışını savunmak için de bidat ihdâsını dalâlet olarak niteleyen hadisin bir formülasyon olduğunu ileri sürmüştür⁷. Ancak kendi görüşüne destek veren ve yeni sünnetler ihdas etmeyi meşrulaştıran rivâyetin de formülasyonu meşrulaştırmak için formüle edilmiş olması mümkündür.

Formülasyon düşüncesi, nasların tarihsel yönleriyle de ele alınmasını sağlaması itibarıyla faydalı olmuş; ancak yapılan yorumlar doğrultusunda hadislerin içeriğinin değiştirilmesine yol açtığı için de rivâyetler üzerinde genel bir kuşku yaratmıştır. Özafşar’ın belirttiği gibi, toplumun kültürü ve siyasi yapısı, bunun yapılmasına zorlayan etken olmuştu. Her çıkan fırka ve anlayışı destekleyen mahiyette rivâyetlerin bulunması⁸, mezheplerin formülasyon uygulamalarındaki etkilerine işaret etmektedir. Bundan dolayı, formülasyon düşüncesi özellikle bazı akımlar içerisinde yaygınlık kazanarak usul tartışmalarının da ortaya çıkmasına kaynaklık teşkil etmiştir. İslâm’ın ilk çağlarındaki usul tartışmalarına baktığımızda, bunların: Kuran’ı esas alan Kuraniyyun, hadisi esas alan muhaddisler, Ehlur’r-rey olarak anılan rasyonalistler ve kussâs olarak bilinen tasavvufî düşünce ekolleri olmak üzere dört farklı ekol olduğunu görürüz.

Zikrettiğimiz bu ekollerin hepsi de birçok mevkûf ve maktû‘ rivâyetin formüle edilerek ref edilmesinde etkin rol oynamıştır. Özellikle kussâs, rivâyetlerin senetlerine fazla itibar etmemiş olmalarından dolayı bazı mevkûf ya da maktû‘ rivâyetler yanında israiliyat türü bazı rivâyetlere de sahih senedler eklemişlerdir⁹. Hadisçiler bu yüzden kussâs olarak bilinen ravilerin rivâyetlerini şüphe ile karşılamışlardır¹⁰. Bu grubun mensupları, halkla içice

oldukları için halkın arasında büyük bir nüfuz kazanmışlardı. Toplum içerisindeki bu güçlü konumları sebebiyle de büyük hadis âlimlerinden olan eş-Şa‘bî’yi uydurdıkları bir hadisi kabul etmek zorunda bırakmışlardı¹¹. Bundan dolayı rivâyetler üzerindeki tahriflerinin tespiti ve cerh edilmeleri oldukça güç olmuştu. Kussâsın bu tutumu, zamanla keşfen sabit ancak rivâyet olarak gayri sabit rivâyetlerin sofistlerle hadisçiler arasında tartışma konusu olmasına neden oldu¹². Aynı şekilde bir kısım rey ehli de kıyasla elde ettikleri sonuçları Resulullah (s.a.v)’a izafe ederek rivâyet etmeyi caiz görmüşlerdir¹³. İmamların içtihatlarının kaynağının sahâbe, sahâbe nakillerinin kaynağının ise Resulullah (s.a.v) olduğu düşüncesi bunda etkili olmuştur.

Zikrettiğimiz bu akımlar arasındaki usul tartışmalarının bir yansıması olarak formüle edilmiş hadislerden birisi “Erike hadisi” olarak bilinen rivâyetler. Bu rivâyet, Kuran’ı esas alanlara karşı formüle edilerek içerisine “*Bana Kur’ân ve misli verildi*”¹⁴ bölümü eklenmiştir. Kuran taraftarları da bu formülasyona karşı olarak da hadislerin Kur’ân’a arzı rivâyetini¹⁵ formüle ettiler. Bu iki rivâyetin birbirine karşı delil olarak kullanılmış olması¹⁶, bu tartışma zeminin varlığına işaret etmektedir. Hadis formülasyonunun meşruluğunun savunulması amacıyla da: “*عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأعرن أحدنا منكم أتاه عني حديث وهو متكى في أريكته فيقول أتلوا علي به قرآنا ما جاءكم عني من خير قلته أو لم أقله فأنا أقوله وما أتاكم عني من شر فأنا لا أقول الشر = Sizden birinin koltuğuna yaslanmış olarak, benden bir hadis geldiğinde bana bu konuda Kur’ân’dan haber verin derken görmeyim. Size benden gelen hayırlı şeyleri ben söylemiş olsam da olmasam da söylemişimdir. Size benden nakledilen şerse, bilin ki ben şer olan şeyi söylemem*”¹⁷ hadisi ihdas edilmiştir. Bu rivâyetin Musned’deki senedlerinde zayıf ravilerden olan Necîh b. ‘Abdurrahmân¹⁸

¹¹ Geniş bilgi için. bkz. Misfir ‘Aznullah ed-Dumeyni, *Mekâyis Nakd Mutûni’s-Sunne*, Mektebetu ‘Ulumi’l-Hikem, el-Medîne, 1413/1992, s. 37–35.

¹² İbrahim Canan, *Hadis Ansiklopedisi*, Akçağ Yayınevi, İstanbul, VI, 11 (dipnot:1).

¹³ Tâhir b. Sâlih b. Ahmed el-Cezâiri ed-Dimeski (ö. 1338/1919), *Tevcihu’n-nazar ilâ usûli’l-eser*, Dâru’l-Mâ’rife, Beyrût, th., s. 75.

¹⁴ bkz. Ebû Dâvud, *Sünen*, tlk. İzzet ‘Ubeyd ed-De‘âs ve ‘Âdil es-Seyyid, Daru’l-Hadis, Hıms, ts., Sünne 34/666, rak: 4604; Ahmed, *Müsned*, I-IX, Muessesetu’t-Târihi’l-‘Arabî, Beyrût, 1414/1993, V, 115, 116, rak: 16722.

¹⁵ bkz. Ebû Yahyâ ‘Alî b. ‘Omer b. Ahmed b. Mehdi ed-Dârakutni (ö. 385/995), *Sunenu’d-Dârakutni (Şerhi Ta’lîku’l-Muğni ile)*, I-II, ‘Alemlu’l-Kutub, Beyrût, 1413/1993, IV, 208.

¹⁶ bkz. İsmâ’il b. Muhammed el-‘Aclûni (ö. 1162/1748), *Keşfu’l-hafâ ve muzilu’l-ilbâs ‘ammâ iştehera mine’l-ehâdis ‘alâ elsineti’n-nâs*, I-II, Dâr İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, Beyrût, h. 1351, II, 423.

¹⁷ Rivâyetin bu şekli için bkz. Ahmed, *Müsned*, III, 57, 262, rak:8583, 9899; Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Qazvîni (ö 275/886), *Sünen İbn Mâce*, I-II, thk. Muhammed Fuâd ‘Abdulbâki, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût, ts., I, 9, rak: 21.

¹⁸ bkz. Ahmed b. ‘Alî b. Hacer el-‘Askalâni (ö. 852/1449), *Takribu’t-Tehzib*, thk. Muhammed ‘Avvâme, Dâru’r-Reşid, Haleb, 1411/1991, s. 559. rak: 7100.

⁷ bkz. Mustafa Ertürk, *Sünnet’in Güncelleştirilmesine Doğru*, s. 29.

⁸ M. Emin Özafşar, “Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti”, *İslâmiyat*, cild: 1, sayı: 3, s. 29.

⁹ el-Kâsimî, *Kavâ’id*, s. 157.

¹⁰ el-Kâsimî, *Kavâ’id*, s. 116.

bulunmaktadır. el-Beyhakî, rivâyetin başının sahih olduğunu; ancak rivâyetin içinde geçen “قلته أو لم أقله = söylemiş olsam da olmasam da” bölümünün Resulullah (s.a.v)’ın sözüne benzemediğini söylemiştir¹⁹. İbn Hazm, rivâyetin farklı şekillerini zikrettikten sonra, rivâyeti aynı gerekçeye dayanarak reddetmiştir²⁰. “قلته أو لم أقله = söylemiş olsam da olmasam da” ifadesinden de anlaşılacağı üzere, rivâyetin Hz. Peygambere dayanması önemli değildir; önemli olan hayra vesile olmasıdır. Çünkü sonuç olarak dinin de arzusu hayrı yaşatmak ve yaymaktır. Bu anlayış formülasyon fikrinin temelini oluşturmaktadır.

Fazlur Rahman, “Ne kadar güzel söz varsa beni, onları söylemiş kabul edebilirsiniz” hadisine karşılık olarak “Kim benim hakkımda bilerek yalan söylese cehennemdeki yerini hazırlasın²¹” rivâyetinin ortaya çıkarıldığını söyler ve bu olguların ürünü olan farklı örnekler sunar²². Burada dikkat edilmesi gereken, karşıt rivâyetlerin her ikisinin de formülasyon ya da uydurma olmasının zorunlu olmadığıdır. Bazen bu rivâyetlerin biri sahih iken, karşıt rivâyet bu sahih rivâyete karşı formüle edilmiş olabilir. Kanaatimizce Resulullah (s.a.v) adına yalan söylemeyi yasaklayan rivâyet²³, formülasyondan daha çok mana ile rivâyetin izlerini taşımaktadır. Ancak bu rivâyetin bazı varyantlarının formülasyon olduğu açıktır. Hz. Peygambere yalan isnadında bulunanların ağır bir dille uyarıldığı rivâyetlerin, rivâyette bulunma konusunda yarattığı endişenin giderilmesi için, Hz. Peygamberin bu sözüyle rivâyetlere ekleme ve çıkarmalar yapanları kastetmediğini; yalan söyleyerek kendisiyle İslâm dinini küçük düşürmek isteyenleri kastettiğini ifade eden metin²⁴ bu tür formülasyonlardan birisidir. Nitekim Ahmed b. Hanbel, niyetinde hadis uydurma olanların bu rivâyeti naklettiklerini belirtmiş olması buna işaret etmektedir²⁵.

Formülasyonu zorunlu kılan en önemli etken, yaşamın dinamizmidir. Son dönemlerin hadis tartışmalarında sıkça rastladığımız “yaşayan sünnet” tanımlaması, bu dinamizmin rivâyetler üzerindeki etkisini ifade etmektedir. Dolayısıyla, formülasyon, nebevi sünnet ve yaşayan sünnet tabirleri arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Nebevi sünnet, Hz. Peygambere ait olan söz ve uygulamayı; formülasyon ise Nebevi sünnete bağlı olarak rivâyetin yorumlanmasını; yaşayan sünnet ise bu uygulamaların tümünü içeren süreçleri ifade etmektedir. Fazlur Rahman’ın da belirttiği üzere, Nebevi öğretinin yorumlanmış ruhu, yaşayan sünneti temsil eder ve hadis, bu yaşayan sünnetin sözlü bir şekilde yansımasıdır²⁶. Yaşayan sünnet bu özelliği ile ilim adamlarının içtihatları ile siyasi otoritelerin yönetimleri esnasında yaptıkları içtihatları da içermektedir²⁷. Dolayısıyla “Yaşayan sünnet²⁸”, haber ve onun ümmet tarafından tahammül ve edası süreçlerinin tümünü ifade eden geniş kapsamlı bir kavramdır.

Juynboll’a göre Nebevî sünneti temsil eden hadisler az olup, rivâyetlerin büyük bir kısmı yaşayan sünneti temsil etmektedir ve yaşayan sünnet, nebevi sünnetin sürekli olarak yorumlanarak formüle edilmesidir²⁹. Fazlur Rahman ise hadisleri tarihi ve teknik hadisler olarak ikiye ayırarak, formülasyonun büyük ölçüde teknik hadislerde yer aldığını belirtir³⁰. Dolayısıyla, hadislerin hepsinin Resulullah (s.a.v) ile bağlantısı olmadığı gibi, tümü formülasyon da değildir. Eleştirilerine rağmen J. Schacht da hadis eserlerini, meçhul kimselerin belli olmayan zamanlarda formüle ettikleri çelişik reyleri yığını olmadığını kabul eder³¹. Juynboll da aynı şeyi itiraf etmekle beraber, Hz. Peygamber’e ait olan rivâyetlerin tespiti için sağlam bir metodun bulunup bulunamayacağı konusundaki tereddüdünü izhar eder³².

Özafşar’ın işaret ettiği gibi farklı kültürlerle olan temasın neticesinde yeni rivâyetler üretmek yanında sahih olan bir argümanın anlam çerçevesini daraltmak-genişletmek yahut onu yeni bir kalıba dökmek, farklı bir formda

¹⁹ Celaluddin Abdurrahman Ebü Bekr es-Suyutî (ö. 911/1505), *Miftâhu’l-cenne fi’l-ihcâci bi’s-sünne*, Câmîatu’l-İslâmiyye, Medînetu’l-Münevver, h. 1399, s. 25.

²⁰ Ebü Muhammed ‘Alî b. Ahmed b. Sa’îd (ö. 456/1064), *el-lhkâm fi usûli’l-ahkâm*, I-II, thk. Komisyon, Dâru’l-Hadîs, Kâhire, 1413/1992, II, 207–205.

²¹ Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî (ö. 256/870), *Sahîhu’l-Buhârî*, Daru İbn Kesîr, thk. Mustafa Dib, Beyrut 1407/1987, İlm 3/38, rak: 109–107; Ebu’l-Huseyn Muslim b. Haccâc en-Nisâburî (ö. 261/874), *Sahîhu Muslim*, I-VI, Daru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabîy, Beyrut, Mukaddime 2, rak: 4–2; İbn Mâce, *Sünen*, Mukaddime 3, I, 13, 14, rak: 37–30.

²² Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu*, s. 52–50.

²³ Rivayetle ilgili tartışmalar için bkz. Bekir Kuzudîşli, “Hadith of Man Kadhaba ‘Alaya and Argumentum e Silento”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, Cilt: V, Sayı: 2, 2007, s. 71–47.

²⁴ Bu rivayet için bkz. Ebü’l-Kâsim Suleymân b. Ahmed et-Taberânî (ö. 360/970), *el-Mu’cemu’l-kebir*, I-XXV, thk. Hamdî es-Selefi, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, y.y., ts., VIII; 131, 132.

²⁵ Ebu’l-Ferec ‘Abdurrahman b. ‘Alî b. el-Cevzî (ö. 597/1200), *Kitabu’l-Mevzû’ât*, I-III, thk. ‘Abdurrahman Muhammed ‘Osmân, Mektebetu’s-Selefiyye, el-Medînetu’l-Münevver, 1386/1966, I, 95.

²⁶ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu*; s. 84, 85.

²⁷ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu*; s. 44, 45.

²⁸ Bu kavramın farklı bir yorumu için bkz. Hayri Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1996, 19, 170, 173, 210.

²⁹ G. H. A. Juynboll, *Modern Mısırdaki Hadis Tartışmaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, s. 11; *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, Çeviren: Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, s. 100, 101.

³⁰ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu*, s. 47, 82, 83; Ünal. İ. Hakkı, “Fazlur Rahman’ın Sünnet Anlayışı ve “Yaşayan Sünnet Kavramı Üzerine”, *İslâmi Araştırmalar*, cild 4, sayı 4, s. 292, 293.

³¹ Joseph Schacht, “Hadislerin Yeniden Değerlendirilmesi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, Çeviren: İ. Emin Aktepe, Cilt: V, Sayı: 2, Yıl: 2007, s. 136.

³² Juynboll, G.H.A., *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, s. 100, 101.

sunmak şeklinde doğal bir süreç yaşanmıştır³³. Ancak İslâm tarihine baktığımızda, her zaman rivâyetin, yorumun esas kaynağı olarak kabul edilmiş olduğunu görürüz. Doğal olan da önce rivâyetin, daha sonra da yorumun gelmesidir. Bundan dolayı ilk dönemlerdeki rivâyet sürecinin, yorumun hadisleşmesi şeklinde değil; aksine hadisin yorum ile yeni bir forum kazanması şeklinde cereyan etmiş olması lazımdır. Çünkü İslâm kültüründe meşruiyetin kaynağı olarak rivâyetin kendisi kabul edilmiştir. Formüle edilen ve de uydurulan rivâyetlerin tümünün hadis formunda sunulmuş olması da, bu anlayışın bir yansımasıdır. Formülasyon süreci, Resulullah (s.a.v)'in vefatından hemen sonra sahâbilerin içtihat ve yorumları olarak başlamış, daha sonra tabiin ve sonraki nesillerin içtihat ve yorumları ile genişleyerek devam etmiştir. Nitekim zamanla yaşayan sünnete kaynaklılık teşkil etmiş olan haber ve nebevi sünnetler, yaşayan sünnetle ayrılmayacak şekilde karışmışlardır. Dolayısıyla sonraki nesiller, nebevi haberler ile nebevi sünnetlerle birlikte, bunların ışığında oluşmuş yaşayan bir sünneti devralarak, aynı süreci kendileri de devam ettirdiler. Ancak zamanla, haber, nebevi sünnet ve yaşayan sünnet birbirinden ayrılmaz hale gelince, rivâyetlerin kaynağı soruşturulmaya başlanmıştır. Nitekim ez-Zuhrî'nin rivâyetleri tedvîn etme gerekçesi olarak herkes tarafından bilinmeyen rivâyetlerin ortalıkta dolaşmaya başlamasını göstermesi buna işaret etmektedir³⁴. Râvî ve rivâyetlerin bu dönemde nasıl değerlendirildiğini, İbn Sîrîn (ö. 110/728)'in şu açıklaması bildirmektedir: “لم يكونوا يسألون عن الإسناد فلما وقعت الفتنة قالوا = *Evvelce isnâdı sormuyorlardı. Ne zamanki fitne çıktı, "bize hadisi aldığınız kişilerin isimlerini söyleyin" dediler ve Ehl-i sünnet'ten olanların rivâyetleri alarak bidat ehlinin rivâyetlerini terk ettiler*³⁵". Bu rivâyette görüldüğü gibi ilk başlarda rivâyetlerin isnadlarına önem verilmemiş, sadece rivâyeti nakleden kişinin Nebevi sünnete uyup uymadığına bakılmıştır³⁶. Ancak rivâyet coğrafyasının gelişmesi bağlı olarak hadis uydurma faaliyetlerinin artması ve bilinmeyen ravilerin ortaya çıkması, isnad kullanımını zorunlu hale getirmiştir. Ancak rivâyetler, tedvini aşamasına gelinceye kadar, yaşayan sünnetin etkisi altında kaldılar. İbrâhîm b.

³³ M. Emin Özafşar, *İslâmiyat*, “Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti”, cild: 1, sayı: 3, s. 20.

³⁴ bkz. Ebü Yûsuf Ya'kûb b. Sufyân el-Fesevî (ö. 277/890), *Kitâbu'l-ma'rife ve't-târih*, I-III, thk. Ekrem Ziyâ, Bağdat, 1394/1974, I, 637; Muhammed b. Sa'd (ö. 230/845), *et-Tabakâtu'l-kubrâ*, I-IX, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1411/1991, V, 352.

³⁵ *Kitâbu'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl*, I-II, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul, 1987, II, 559; Muslim, *es-Sahîh*, el-Muqaddime 5, rak: 7. Schacht bu rivâyetteki “fitne” kelimesini Velid b. Yezid'in öldürülmesi ile bağlantılı olarak yorumlamıştır. bkz. Schacht Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, The Clarendon Press, Oxford, 1950, s. 36, 37. Zikrettiğimiz bir önceki rivâyet, bu yorumun doğru olmadığını göstermektedir.

³⁶ Ebü Bekr Ahmed b. 'Alî el-Bağdâdî (ö. 463/1070), *el-Kifâye fi 'İlmi'r-Rivâye*, thk. ve tlk. Ahmed 'Omer Hâşim, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût, 1406/1986, s. 151.

Yezid'in (ö. 92, 96/710, 714)³⁷ “سئل عن الإسناد أيام المختار = *el-Muxtâr'ın döneminde isnâd soruldu*³⁸” açıklaması, rivâyetler arasındaki ayrımın senedlere dayalı olarak bu dönemde başladığını göstermektedir. Senedin kullanılma gerekçesi olarak el-Muxtâr'ın (ö. 67/686)³⁹ kendisini desteklemek amacıyla hadislerin otoritesinden yararlanmaya çalışması gösterilmiş ve bu dönemde birçok hadisin ifsat edildiği belirtilmiştir⁴⁰.

Formülasyon düşüncesi, yazı ile cerh ve ta'dîlin gelişme dönemine kadar oldukça etkin rol oynamıştır. Tabiiler döneminde bir tedbir olarak ortaya çıkan tedvîn düşüncesi ve onu takip eden isnad uygulaması, yazılı kaynakların önem kazanarak rivâyetler üzerindeki denetimin artmasına; dolayısıyla da formülasyon uygulamalarının zayıflamasına yol açtı. Tasnîf döneminde ise bu akım etkisini iyice kaybetmiş ve zayıf bir akım olarak, bazı fıkıh ve tasavvuf kitaplarında sürdürülmeye çalışıldığından, fıkıh ve tasavvuf kaynaklarında yer alan ve senedi verilmeyen rivâyetlere güvenilemeyeceği belirtilmiştir⁴¹. Burada dikkat çeken husus, erken dönemlerde var olan serbest yorum ortamının zamanla bir donukluk sürecine girerek, yerini taassup ve ayrılıklara bırakmasıdır. Özellikle Nebevi sünnetin sağladığı serbest yorum ve içtihat ortamının bir ürünü olarak ortaya çıkan mezheplerin bunun oluşmasında etkin bir rolü olmuştur. Nitekim mezhep görüşlerinin desteklenmesi için birçok rivâyet tahrif edilmiş⁴² ve de uydurulmuştur⁴³. Rivâyetler arasındaki farklılık ve tezatlıkların büyük bir kısmı bu tür uygulamalardan kaynaklanmıştır. İbn Hacer'in, tabiin döneminde Haricilerin hoş gördükleri şeyleri hadis formuna soktuklarını, bazı iyi niyetli Müslümanların da bunların kimden geldiğine bakmadan naklettiklerini belirtmiş olması da buna işaret etmektedir. Ancak bu düşünce-

³⁷ el-A'meş'in, ismi İbrâhîm olan iki şeyhi var. Bunlardan biri İbrâhîm b. Yezid b. Şerik (ö. 93/711), diğeri ise İbrâhîm b. Yezid b. Kays'dır (ö. 96/714). Dolayısıyla bu ikisinden biri olması gerekir.

³⁸ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, II, 300; 'Abdurra Hmân b. Ahmed b. Receb el-Hanbelî (ö. 795/1395), *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, I-II, thk. Hemmâm 'Abdurrahîm, Mektebetu'l-Menâr, Ürdün, 1407/1987, I, 355, 356.

³⁹ el-Muhtâr b. Ebî 'Ubeyd h. 67'de öldürülmüştür. İbn 'Abbâs'ın ölüm tarihi ise 68'dir. Bu iki rivâyeti birlikte düşündüğümüzde, rivâyetlerin isnadlarının bu tarihlere yakın bir dönemde araştırılmaya başlandığını söyleyebiliriz.

⁴⁰ İbn Receb, *eş-Şerh*, I, 355, 356. el-Muhtâr'ın Hz. Peygambere yalan isnatlarda bulunduğu ifade edilmiştir. bkz. 'Abdurrazzâk, *el-Musannef*, V, 300, rak: 9679.

⁴¹ el-Kâsimî, *Kavâ'id*, s. 191.

⁴² Celaluddîn Abdurrahmân Ebü Bekr es-Suyutî (ö. 911/1505), *Tedribu'r-râvî fi şerhi Takribi'n-Nevevî*, I-II, thk. Abduevlehâb Abdullatif, Mektebetu'l-İlmiyye, Medine, 1392/1972, I, 325.

⁴³ M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 19991, s. 48-32; 'Omer b. Hasan b. 'Osmân Fellâte, *el-Vad'u fi'l-hadis*, I-III, Mektebetu'l-Ğazâlî, Dimeşq, 1401/1981, I, 262-258.

sinin dayanağı olan rivâyetin⁴⁴ bazı metinlerinde Rafiziler'in zikredilmesi ve bir başka metinde "Ehli bidat" şeklinde genel bir ifade kullanılmasına dayanılarak⁴⁵, söz konusu rivâyetin içerisinde Haricilerin zikrinin mana ile rivâyetten kaynaklandığı iddia edilmiştir⁴⁶. Aslında rivâyetler arasındaki bu farklılığı mana ile rivâyete bağlamak hatalıdır. Çünkü mana ile rivâyette müteradif kelimeler kullanılır ve hadisin anlamında yanlış anlamalara yol açacak kadar geniş bir tasarrufa gidilmez. Bu sebeple bu tür değişime yol açan tasarrufların, mana ile rivâyet olarak değil, "formülasyon" ya da "tahrifu'l-hadis" olarak nitelenmesi daha uygundur. Ayrıca bu örnekte de görüldüğü üzere Nebevi sünnetin çağa uygun hale getirilip korunması fikrinin doğmasında, mana ile rivâyetin de büyük etkisi olmuştur. Çünkü mana ile rivâyet, dar kapsamda da olsa rivâyetin kendisini değil anlamını esas almayı ifade eder. Bu açıdan ele alındığında, formülasyonun mana ile rivâyetin geniş bir yorumu olduğu söylenebilir. Bazı âlimlerin mana ile rivâyeti caiz görmemelerinin⁴⁷ bir sebebi de buna giden yolu kapatma isteği olmalıdır.

Formülasyon düşüncesi sadece hadisler kapsamında kalmayarak, Kuran ayetleri dâhil, oldukça farklı kaynakları kapsayan geniş bir uygulama sahasını sahiptir. Biz burada, bu farklı uygulama sahalari ile ilgili örnekler vererek, teorik tartışmaların rivâyetler üzerindeki izlerini sürmeye çalışacağız.

A. Kur'an Ayetleri Formülasyonları

Kur'an ayetleri formülasyonları, yorumlarının Kur'an'dan bir ayet formuna sokulması tarzında olmuştur. Kur'an cüzlerinin bir araya getirilmesi neticesinde ayetler çerçevesinde formülasyon imkânı kalmayınca, daha önce bu çerçevede savunulmuş birçok görüş gücünü kaybetmeye başladı. Bunun bir neticesi olarak da Kur'an'dan bazı ayet ve surelerin terk edildiği fikri ileri sürülmüştür. Bazı gruplar bu düşünceyi Kur'an üzerinde şüphe oluşturmak ve kendi siyasal güçlerini arttırmak amacıyla savunmuşlardı. Bazıları ise ayet ve hadisleri birbirine karıştırdıkları için, ayet zannettikleri bazı rivâyetlerden dolayı Kur'an'dan bazı ayet ve surelerin çıkarıldığını düşündüler. Bunların dışındaki üçüncü bir grup ise tarihi şartların değişkenliğini dikkate alarak Kur'an'ın ana mesajı doğrultusunda formülasyonun gerekliliğini savunmuştur. Bu düşüncede olanlar, bazen kaynağının Kur'an olduğunu düşündükleri bir takım sahâbe içtihat ve yorumlarını ref' ederek ayet formunda rivâyet etmişlerdir. Sahâbilere olan aşırı güven ve Resulullah (s.a.v)'in ancak vahyi kaynaklı konuşacağı

düşüncesi bunda etkili olmuş olmalıdır. Bu tür rivâyetlerin bir kısmı, âlimler tarafından tespit etmiş olmakla beraber, sunacağımız örneklerde de görüleceği üzere bir kısmında oldukça müsamahakâr davranılmıştır.

a. Emzirme ve Mahremiyetle Alakalı Rivâyetler

Fıkhi bir sorun olarak ortaya çıkan emzirme ve mahremiyet konusu ile ilgili tartışmalar birçok farklı yorumun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu farklı yorumlar, tartışmalara katılmış olan Hz. 'Âişe'nin görüşleri çerçevesinde formüle edilerek: "كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن ثم نسخن بخمس معلومات وتوفي رسول الله وهن فيما يقرأ من القرآن = Kur'an olarak inen ayetlerden biri, "on kere emzirme haram kılar" şeklinde idi. Sonra bu neshedilerek beşe indirildi ve Resulullah (s.a.v) vefat ettiğinde hala Kur'an olarak okunuyorlardı⁴⁸" şeklinde bir rivâyete dönüştürülmüştür. Bu rivâyetin geldiği ravilerden olan 'Urve b. Zubeyr'in, rivâyetin içeriğine aykırı görüş bildirmiş olması⁴⁹, bu rivâyetin kendisine sonradan nispet edildiğine delalet etmektedir. Ancak bu ayetin daha sonra neshedildiği de iddia edilmiştir⁵⁰. Hâlbuki rivâyetin içinde, bu hükmün Kur'an'dan bir ayet olduğu ifade edilerek Resulullah (s.a.v)'in ölümünden sonra okunduğu belirtilmiştir. el-Cessâs, rivâyetin neshedilmiş olması ihtimali yanısıra, sabit olmayan bir asla dayanılarak oluşturulmuş bir rivâyet olabileceğini belirtmiş olması⁵¹, rivâyetin formülasyon olabileceğine işaret etmektedir. İmam Mâlik'in, uygulamanın bu rivâyet göre olmadığını⁵², İbn Cureyc⁵³ ve es-Serahsî'nin⁵⁴ ise rivâyetin sahih olmadığını belirtmiş olmaları da, rivâyetin sonradan oluşturulduğunu teyit etmektedir. Bu rivâyetin formülasyon olduğunu destekleyen delillerden birisi de Hz. 'Âişe'den emzirmenin sayısı hakkında, birbiri ile çelişen çok farklı görüşlerin nakledilmiş olmasıdır⁵⁵. Bu farklı görüşler şunlardır:

⁴⁸ Muslim, *Sahih*, Radâ' 17/6, II, 1075, rak: 1452.

⁴⁹ Ebu'l-Fidâ 'İmâduddin İsmâil b. 'Omer (ö. 774/1373) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, I-IX, thk. Muhammed İbrâhîm el-Bennâ, Muhammed Ahmed 'Aşûr ve 'Abdul'azîz Ğuneym, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1985, I, 445.

⁵⁰ Ahmed b. 'Alî er-Râzî (ö. 370/ 980), *Ahkâmu'l-Kur'an*, I-III, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût, th., II, 125.

⁵¹ Ahmed b. 'Alî er-Râzî el-Cessâs (ö. 370/ 980), *Ahkâmu'l-Kur'an*, I-III, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût, th., II, 125.

⁵² Mâlik, *el-Muvatta*, I, II, thk. Muhammed Fuad 'Abdulkaki, Daru İhyau't-tursi'l-Arabiy, Mısır, II, 608.

⁵³ Ebû Bekr es-San'ânî (ö. 211/ 827), *el-Musannef*, I-XI, thk. Habîburrahmân el-A'zamî, el-Meclisu'l-'İlmî, y.y., ts., VII, 469, 470.

⁵⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl es-Serahsî (ö. 490/1096), *Usûlu's-Serahsî*, I-II, thk. Ebu'l-Vefâ el-Âfgânî, İhyâu'l-Ma'ârifî'n-Nu'mâniyye, Haydarâbâd, ts., II, 79, 80.

⁵⁵ bkz. et-Tirmizî, *Sünen*, III, 455, 456; el-Kurtubî, *Tefsîr*, V, 111-109.

⁴⁴ Bu rivayet için bkz. el-Hasan b. Abdîrahmân er-Râmehurmûzî (ö. 360/970), *el-Muhaddisu'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'i*, thk. Muhammed 'Accâc, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1404/1984, s. 415, 416; el-Hatîb, *el-Kifâye*, s. 151.

⁴⁵ Rivayet için bkz. el-Hatîb, *el-Kifâye*, s. 151.

⁴⁶ bkz. 'Omer b. Felâte, *el-Vaz'u*, I, 235.

⁴⁷ el-Hatîb, *el-Kifâye*, s. 232, 233; es-Suyûtî, *Tedrib*, II, 102.

On kere emzirme haram kılar⁵⁶.

Bir iki kere emzirmek haram kılmaz⁵⁷.

Beş kerenin altındaki emzirme haram kılmaz⁵⁸.

Yedi kere emzirmek haram kılar⁵⁹.

Mideye inip barsakları geçen haram kılar⁶⁰.

Başka sahâbilerden gelen ve bu konuda, farklı hüküm ifade eden başka rivâyetler de vardır. Bunları şöylece özetleyebiliriz:

Azı da çoğu da haram kılar⁶¹.

İnsanın fiziki gelişimine etki eden emzirme haram kılar⁶².

Bu zikrettiğimiz görüşlerin hemen hemen hepsinin mevkûf olarak da rivâyet edilmiş olması⁶³, rivâyetlerin sahabe görüşleri esas alınarak formüle edildiğine delalet etmektedir. ed-Dârekutnî'nin bu konu ile alakalı bahsi bitirirken, Resulullah (s.a.v.)'in: "...Allah, bazı şeyler konusunda unutkanlık olmadan susmuştur ve bunları araştırmayız" rivâyetini zikrederek, konu ile ilgili rivâyetlerin bu tür araştırmaların neticeleri olarak ortaya çıktığına işaret etmiştir⁶⁴. Nitekim el-Buhârî'nin, rivâyeti eserine almasının sebebi olarak da bu ihtilaflar zikredilmiştir⁶⁵.

b. Recm Ayeti Rivâyetleri

Recm ayeti ile ilgili rivâyetler, Kur'an'ın zina konusunda getirdiği hükümler yeteri kadar etkili bulunmadığından, geçmiş geleneklere uygun olan farklı rivâyet forumlarının türetilmesi ile oluşturulmuştur. Zina suçunun cezası konusunda, sahâbe uygulamaları esas alınarak Kur'an ayetleri çerçevesinde formüle edilmiş rivâyetlerden biri: "عن عبادة بن الصامت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم

= خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة والثيب بالثيب جلد مائة والرجم = *Benden alınız! Benden alınız! Allah onlara bir çıkış yolu açtı. Bekâr bekârla yüz celde ve bir sene uzaklaştırma. Dul olan dul ile ise yüz celde ve recm*⁶⁶ hadisidir.

Bu rivâyetin tüm isnatları Hittân b. 'Abdullâh üzerinde birleşmektedir. Rivâyeti ondan nakleden el-Hasan el-Basrî bunu fetva olarak vermekte idi⁶⁷ ve senedi konusunda kararsız davranarak, rivâyeti bazen munkatı olarak bazen ise araya Hittân'ı ekleyerek 'Ubâde b. es-Sâmit'den (ö. 34/654) rivâyet etmiştir⁶⁸. el-Hasan, tevsik edilmesine rağmen tedlisle itham edilmiş olması⁶⁹ ve bu hadisi bazen mursel olarak rivâyet etmiş olması⁷⁰ tedlis ihtimalini güçlendirmektedir. Ancak el-Hasan'a bu rivâyetinde Yu'nus b. Cubeyr de mutâbaa etmiştir⁷¹. Lakin bu rivâyetin de senedinde güçlü bir ravi olmayan Bekr b. Halef⁷² ile mudellis bir ravi olan Katâde b. De'âme vardır⁷³ ve rivâyeti işittiğini açık olarak belirtmediğinden bu rivâyette zayıftır. Katâde'nin de bu rivâyeti bazen el-Hasan aracılığı ile nakletmiş olması⁷⁴, el-Hasan'ın görüşü esas alınarak bu formülasyona gidildiğini teyit etmektedir.

Bu rivâyet başka bir sahâbi olan Seleme b. el-Muhabbak'tan⁷⁵ da rivâyet edilmiştir⁷⁶. Ancak Ebû Hâtim bu rivâyetin senedinde hata edildiğini, doğru olan şeklinin 'Ubâde b. Sâmit'den gelen şekli olduğunu belirtmiştir⁷⁷. Ebû Dâvud da, bu rivâyetin zayıf olduğuna işaret etmiştir⁷⁸. Bu her iki rivâyetin de senedinde el-Hasan el-Basrî'nin bulunması, onun fetvası esas alınarak bu formülasyona gidilmiş olabileceğine delalet etmektedir. el-Hasan el-Basrî'nin

⁵⁶ Mâlik, *el-Muvatta*, Ridâ• 39/1, rak: 7.

⁵⁷ Ebû Dâvud, *Sünen*, Nikâh 6/11, rak: 20603; ed-Dârekutnî, *Sünen*, IV, 172.

⁵⁸ Ebû Yahyâ 'Alî b. 'Omer b. Ahmed b. Mehdî (ö. 385/995), *Sunenu'd-Dârakutnî* (Şerhi Ta'liku'l-Muğnî ile), I-II, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrût, 1413/1993, IV, 183.

⁵⁹ en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kubrâ*, III, 298; b. 'Alî b. Hacer el-'Askalanî (ö. 852/1449), *Fethu'l-bârî bi Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, Dâru'd-Deyyân, Qâhire, 1409/1988, IX, 50.

⁶⁰ ed-Dârekutnî, *Sünen*, IV, 175.

⁶¹ bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, III, 548, 549.

⁶² ed-Dârekutnî, *Sünen*, IV, 172, 173;

⁶³ Mevkûf ve merfû halleri için, bkz. •Abdurrazzâk, *el-Musannef*, VII, 471–358; Ebû Bekr 'Abdullâh b. Muhammed el-'Absî (ö. 235/849), *Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, I-VII, Mektebetu'r-Ruşd, er-Riyâd, 1409/1988, III, 551–547; el-Beyhakî, *Sünen*, VII, 459–454.

⁶⁴ ed-Dârekutnî, *Sünen*, IV, 184.

⁶⁵ Seyyid Sabık, *Fıkhu's-Sünne*, I-IV, Çeviren: Ahmed Sarioğlu ve Tayyar Tekin, Pınar Yayınları, İstanbul, 1990, II, 349.

⁶⁶ Muslim, *Sahîh*, Hudûd 29/3, rak: 1690; et-Tirmizî, *Sünen*, Hudûd 15/8, rak: 1434; Ebû Dâvud, *Sünen*, Hudûd 33/23, rak: 4415; İbn Mâce, *Sünen*, Hudûd 20/7, rak: 2550.

⁶⁷ Abdurrezzak, *el-Musannef*, VII, 310.

⁶⁸ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î (ö. 204/819), *Müsnedu's-Şâfi'î*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, th., s. 164.

⁶⁹ İbn Hacer, *Ta'rîfu Ehli'l-Takdis bi Merâtibihî'l-Mevsûfin bi't-Te'dlis*, thk. 'Abdulğaffar Suleymân ve Muhammed Ahmed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1405/1984, s. 56.

⁷⁰ bkz. •Abdurrazzâk, *el-Musannef*, VII, 310, rak: 13307.

⁷¹ bkz. İbn Mâce, *Sünen*, Hudûd 20/7, rak: 2550.

⁷² İbn Hacer, *Takribu't-Tehzib*, thk. Muhammed 'Avvâme, Dâru'r-Reşid, Halep, 1411/1991, s. 126, rak: 737.

⁷³ bkz. İbn Hacer, *Ta'rîf*, s. 102.

⁷⁴ bkz. Muslim, *Sahîh*, Hudûd 29/3, rak: 1690.

⁷⁵ bkz. İbn Hacer, *Takrib*, s. 248, rak: 2509.

⁷⁶ bkz. Ahmed, *Muned*, IV, 522, rak: 15480.

⁷⁷ Ebû Muhammed 'Abdurrahmân b. Ebî Hatim er-Râzî (ö. 327/ 938), *'İlelu'l-hadis*, I-II, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1405/1985, I, 456.

⁷⁸ Ebû Dâvud, *Sünen*, Hudûd 33/23, rak: 4415.

rivâyetin hadis olup olmadığını bilmediğinin nakledilmiş olması⁷⁹, bu bu rivâyetin el-Hasan'ın görüşü esas alınarak oluşturulduğunu kanıtlamaktadır.

Bazı rivâyetlerde yer aldığı gibi recm hükmü, eski şeriatlarda⁸⁰ ve de eski Yunan kültüründe de bulunmaktaydı⁸¹. Dolayısıyla geçmişten gelen geleneğin etkisiyle, böyle bir uygulamanın bir süre devam ettirilmiş olması muhtemeldir. Ancak daha sonra inen ayetlerin bu uygulamayı kaldırmış olması gerekirdi. Lakin bazı sahâbilerin naklettiği bu eski uygulama devam ettirilmiş ve sonunda bu gelenek ref' edilerek Resulullah (s.a.v)'a isnat edilmiştir⁸². İbnü'l-Cârut (ö. 307/919), “*عن جابر رضي الله عنه ثم أن رجلا زنى فأمر به النبي صلى الله عليه وسلم فجلد الحد ثم أخبر أنه قد كان = Bir adam zina etti ve Resulullah (s.a.v)'ın emir vermesiyle celde vuruldu. Sonra evli olduğu haber verilince recm edilmesini emretti*” rivâyetini Osmân b. 'Ömer, Ebû Asım (ö. 212/827) ve bunların dışındaki bazı ravilerin de naklettiklerini, ancak hiçbirinin Resulullah (s.a.v)'ı zikretmediklerinin belirtmiş olması⁸³, bu iddiamızı doğrulamaktadır. Nitekim en-Nesâî, Câbir'den gelen bu rivâyeti İbn Vahb'ın⁸⁴ ref' ettiğini ve merfû halinin hata olduğunu belirtmiştir⁸⁵. Bu rivâyetin, Câbir'in verdiği bir fetva olarak nakledilmiş olması⁸⁶, bu rivâyetin de sonradan bu fetva çerçevesinde formüle edilerek ref' edildiğini göstermektedir.

Recm hükmünü desteklemek amacıyla İbn 'Abbâs aracılığı ile Hz. 'Ömer'den: “*فَكَانَ مِمَّا أُتِرَ عَلَيْهِ آيَةُ الرَّجْمِ قَرَأْنَاهَا وَوَعَيْنَاهَا... = Resulullah (s.a.v)'e inen ayetlerden biri de recm ayeti idi. Biz onu okuduk ve muhafaza ettik...⁸⁷*” şeklinde bir rivâyet daha nakledilmiştir. Sa'îd b. Museyyib, bazen bu rivâyeti İbn 'Abbâs'ı zikretmeden rivâyet etmiştir⁸⁸. Bu durum rivâyetin senedinin daha sonraları tespit edildiği ihtimalini düşündürmektedir. Aynı rivâyet zayıf bir ravi olan

Mucâlid b. Sa'id (ö. 144/761)⁸⁹ tarafında biraz değiştirilerek Hz. 'Alî'ye isnat edilmiştir⁹⁰. Yine zayıf bir ravi olan Yezid b. Ebî Zeyyâd (ö. 136/753)⁹¹ tarafından isnadı değiştirilerek 'Ubey b. Ka'b'a⁹² da isnat edilmiştir.

Bu rivâyeti desteklemek amacıyla da, Hz. 'Ömer'in bunu cemaatin huzurunda söylediği ve Kur'an'a eklemek istediği; ancak korktuğundan bunu yapmadığı şeklinde bir rivâyet daha formüle edilmiştir⁹³. Eğer bu rivâyet cemaat huzurunda söylenmiş olsaydı büyük yankı yaratır ve daha büyük tartışmalara neden olurdu. Ayrıca Hz. 'Ömer'in böyle bir durum için korkması da makul değildir. Çünkü böyle bir ayetin olup olmadığı tespit edebilmek imkânına sahipti. Ayrıca bu ayetin metni olarak zikredilen rivâyete de hüküm açısından muhalefet edilmiştir. Çünkü delil olarak gösterilen bu ayetin metni: “*ثم لقد أقرأنا رسول الله صلى الله عليه وسلم آية الرجم والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة بما قضيا من اللذة = Resulullah (s.a.v) bize recm ayetini öğretti: “Yaşlı erkek ve kadın zina ederlerse onları tattıkları lezzet sebebiyle recmedin⁹⁴” şeklinde olduğu iddia edilmiştir. el-Hâkim bu rivâyetin senedinin sahih olduğunu iddia etmiştir⁹⁵. Ancak bu rivâyet metin açısından munker bir rivâyettir ve raviler ayet olduğunu iddia ettikleri bu metnin üzerinde ittifak sağlayamamışlardır⁹⁶. Eğer gerçekten böyle bir ayet varidise bu ayete aykırı davranılmıştır. Çünkü bu rivâyete göre recm cezası sadece yaşlılar için geçerlidir. Hâlbuki recm ile ilgili zikredilen hikâyelerin hiçbirinde böyle bir tespitin yapıldığı sabit değildir. Daha sonraları bu rivâyetleri desteklemek için: “*عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ لَقَدْ نَزَلَتْ آيَةُ الرَّجْمِ وَرِضَاعَةُ الْكَبِيرِ عَشْرًا وَلَقَدْ كَانَ فِي = Recm ve büyüğün on kere emzirilmesi ayeti inmişti. Yatağımın altında bir sayfada yazılı idiler. Resulullah (s.a.v)'in ölümünde cenaze ile meşgul olurken bir keçi içeri girerek onu yedi⁹⁷” şeklindeki farklı bir formülasyona gidilmiştir. Bu rivâyetin senedinde Ahmed b. Hanbel tarafından tedlis ile itham edilmiş olan Muhammed b. İshâk⁹⁸ ile sadece İbn Hibbân tarafından tevsik edilmiş olan⁹⁹ mestur ravilerden Yahya b. Halef (ö. 242/856) bulunmaktadır. Dolayısıyla bu rivâyette,**

⁷⁹ Nureddin 'Alî b. Ebî Bekr el-Heysemî (ö. 807/1404) *Mecma'u'z-zevâid ve nenba'u'l-fevâid*, I-X, Muessesetu'l-Ma'ârif, Beyrüt, 1406/1986, VI, 267.

⁸⁰ el-Buhârî, *Sahih*, Menâkıb 61/26, rak: 3635.

⁸¹ Druşotis, Makarios, *Karanlık Yön EOKA*, Çeviren: Öztürk Yıldırımboza, Galeri Kültür Yayınları, Lefkoşa, 2005, s. 234.

⁸² Farklı bir örnek için bkz. Cemâlüddin Ebû Muhammed 'Abdillâh b. Yûsuf ez-Zeylî (ö. 762/1362), *Nasbu'r-Râye li Ehâdisi'l-Hidâye*, I-IV, Mektebetu'r-Riyâdi'l-hadîsiyye, y.y., ts., III, 330.

⁸³ 'Abdullah b. 'Alî b. el-Cârud, *el-Munteka mine'süneni'l-Müsne'de*, thk. Abdullah Omer el-Baruti, Muessesetu Kitabu's-sekaf, Beyrut, 1408, 1988, I, 208.

⁸⁴ Bu kişinin kim olduğu açık değildir.

⁸⁵ en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. 'Abdulğaffâr Suleymân el-Bundârî ve Seyyid Kesverî Hasan, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrüt, 1411/1991, IV, 293; ez-Zeyle'î, *Nasb*, III, 330.

⁸⁶ en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IV, 293, rak: 7212.

⁸⁷ Muslim, *Sahih*, Hudûd 29/4, III, 1317, rak: 1691; et-Tirmizî, *Sünen*, Hudûd 15/7, rak: 1432; Ebû Dâvud, *Sünen*, Hudûd 32/24, rak: 4418.

⁸⁸ Ahmed, *Müsne'de*, I, 60, rak: 251.

⁸⁹ İbn Hacer, *Takrib*, s. 520, rak: 6478.

⁹⁰ Ahmed, *Müsne'de*, I, 230, 231, rak. 1214.

⁹¹ İbn Hacer, *Takrib*, s. 601, rak: 7717.

⁹² bkz. Ahmed, *Müsne'de*, VI, 158, rak 20701.

⁹³ el-Buhârî, *Sahih*, Ahkâm, 93/21. İbn Hacer, *Feth*, XIII, 170.

⁹⁴ el-Hakim, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*, I-IV, thk. Mustafâ 'Abdulqâdir 'Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrüt, 1411/1990, IV, 4000, rak: 8070.

⁹⁵ el-Hakim, *el-Müstedrek*, IV, 400.

⁹⁶ bkz. el-Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 400, 401.

⁹⁷ İbn Mâce, *Sünen*, Nikâh, 9/36, rak: 1944; Ahmed, *Müsne'de*, VII, 383 25784.

⁹⁸ İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, I-VI, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrüt, 1413/1993, V, 31.

⁹⁹ İbn Hacer, *Tehzib*, VI, 131.

önceki rivâyetleri desteklemek amacıyla formüle edilmiş olmalıdır. Yine aynı amaçla bu hükmün vahyi olarak sahâbilerin huzurunda indiği şeklinde bir rivâyet¹⁰⁰ daha formüle edilmiştir. es-Serahsî'nin, recmin şüpheli bir hüküm olduğunu; dolayısıyla inkârının küfrü gerektirmediğini belirtmiş olması¹⁰¹ ve zanla hadlerin sabit olmayacağı rivâyeti¹⁰², bu rivâyetlerin ravi tasarrufları oluşturulmuş formülasyonlar olduğunu teyit etmektedir.

Bu rivâyetlere dayanarak, zinanın cezası ile ilgili ayetlerin neshedildiğini iddia etmek, iki kere neshin olduğunu kabul etmeyi gerektirdiğinden makul bir açıklama değildir. Çünkü bu durumda, Kur'ân'ın önce bu eski hükmü neshetmesi, daha sonra ise eski hükmü nesheden ayetlerin nesh edilmiş olması gerekecektir. Ayrıca eski hükmü nesheden ayetlerin Kur'ân'da bırakılması ve yeni hükmü içeren ayetlerin Kur'ân'ın dışında bırakılması aklın kabul edeme-yeceği bir durumdur.

B. Nebevi Sünnet Çerçevesinde Formülasyonlar

Nebevi Sünnet çerçevesinde formülasyon, daha çok mana yönünden nebevi sünnetin ruhuna uyduğu düşünülen rivâyetlerin türetilmesi tarzında olmuştur. Bu anlayışla bazen, kaynağının sünnet olduğu düşünülen sahâbe ve tabiin fiilleriyle sözleri yeni formlara sokularak merfû' hale getirilmiştir. Özellikle senedlerin tespit edilmeye çalışıldığı birinci asrın sonlarına doğru, birçok sahâbe söz ve içtihadı, kaynağının Resulullah (s.a.v) olduğu düşüncesiyle önce irsal edilmek suretiyle merfû' hale getirilmiş, daha sonra ise senedlerine sahâbiler eklenerek muttasıl hale dönüştürülmüştür¹⁰³. Bazen ise bir konu ile ilgili birçok rivâyet birleştirilerek yeni metinler oluşturulmuştur. Mudrec rivâyetlerin büyük bir kısmı bu tür rivâyetlerdir¹⁰⁴. Bu tür rivâyetler oluşturulurken, örneklerde de görüleceği gibi bazen ravilerin yorumları rivâyetin içerisine katılmıştır.

a) İslâm'ın esasları rivâyetleri

İslâm'ın esaslarını içeren: “ *بِئِي الْإِسْلَامِ عَلَى خَمْسٍ شَهَادَةَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ* = *İslâm beş şey üzerine bina edilmiştir: kelime-i şahadet getirmek, namaz kılmak, zekât vermek, hacca gitmek ve oruç tut-*

¹⁰⁰ Ebû 'Avâne Ya'kûb b. İshâq el-İsferâinî (ö.316/928), *Müsned Ebi 'Avâne*, I-V (bu tarihli baskı ile sadece ilk iki cildi bulunmaktadır. 4 ve 5. ciltleri 1385'de basılmıştır), Matba'atu Dâiratu'l-Ma'ârifil-'Osmâniyye, Haydarâbâd, h. 1362, 1385, IV, 120.

¹⁰¹ Ahmed b. 'Alî er-Râzî (Ö. 370/ 980), *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I-IV, thk. 'Acil Câsim, Vezâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1414/1994, III, 48.

¹⁰² et-Tirmizî, *Sünen*, Hudûd 15/2, rak: 1424.

¹⁰³ bkz. el-Hâkim, *el-Medhal fi usûli'l-hadis*, (İbnu'l-Kayyim'in *el-Menâru'l-Münîfi* ile), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1408/1988, s. 167.

¹⁰⁴ Bu tür rivayet örnekleri için el-Hatib'in, *el-Fasl li'l-vasli'l-mudrec* isimli eserine bakınız.

*mak*¹⁰⁵ şeklindeki rivâyetin metninde farklılıklar yer almıştır. Bu rivâyet çeşitli senedlerle nakledilmiş; ancak rivâyetler arasında sıralamada ve zikredilen şeylerde farklılıklar yer almıştır. Bazı rivâyetlerde hac¹⁰⁶, bazılarında cihat¹⁰⁷ zikredilirken, bazılarında ise ne oruç ne de hac¹⁰⁸ zikredilmiştir. Bazı rivâyetlerde ise sadece kelime-i tevhîd zikredilerek hiçbir ayrıntıya değinilmemiştir¹⁰⁹. Bu farklılıkların sebebi olarak ileri sürülen görüşleri şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Farklılığın sebebi, vahyin zaman içerisine yayılmasıdır. Bu görüş Ebû 'Ubeyd'e aittir¹¹⁰.

2. Farklılığın sebebi, ravilerin hâfıza güçlerinin farklılığı ve hadisi muhtasar rivâyet etme arzusudur. İbnu's-Salâh'ın ileri sürdüğü bu görüşü¹¹¹, rivâyetlere birçok ekleme ve çıkarmaların yapıldığı şüphesini uyandıracakını dolayı İbn Hacer tarafından sakıncalı bulunmuştur¹¹².

3. Farklılığın sebebi rivâyetin yapıldığı zaman ve mekânın değişmesidir. el-'Aynî'nin (ö. 855/1451) ileri sürdüğü bu görüş¹¹³, İbnu's-Salâh'a cevap mahiyetindedir ve Ebû 'Ubeyd'in görüşüne yakındır. Aralarındaki fark, rivâyetin zaman ve mekâna bağlı olarak değişmesi her zaman vahyin nüzülü ile alakalı olmamasıdır.

4 Farklılığın sebebi mana ile rivâyettir. Ebû Reyve'nin ileri sürdüğü bu görüşü¹¹⁴ İbn Hacer sadece sıralama bağlamında değerlendirmişti¹¹⁵.

5. Farklılığın sebebi dinin siyaset usulündendir. Bu görüş el-'Irâkî (ö. 806/1403) tarafından öne sürülmüştür¹¹⁶. el-Kirmânî de (ö. 786/1384), Mu'âz b. Cebel'in (ö. 18/639) Yemen'e gönderilmesi sırasında kendisine insanları davet etmesi için verilen talimatların içerisinde oruç ve haccın olmamasını, Hz.

¹⁰⁵ el-Buhârî, *Sahih*, İmân 2/1, rak: 8; Muslim, *Sahih*, İman 1/5, rak: 16.

¹⁰⁶ el-Buhârî, *Sahih* İman 2/37, rak: 50.

¹⁰⁷ Ahmed, *Müsned*, II, 104, rak: 4783.

¹⁰⁸ el-Buhârî, *Sahih*, İman 2/42, rak: 57.

¹⁰⁹ el-Buhârî, *Sahih*, İlm 3/49, rak: 129; Muslim, İmân 1/10, rak: 32; İbn Mâce, *Sünen*, Fiten 36/1, rak: 3927.

¹¹⁰ Ebû 'Ubeyd el-Qâsim b. Sellâm, (ö. 224/838) *Kitâbu'l-İmân*, (İbn Ebi Şeybe'nin *Kitabu'l-İmân*'ı ile), thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, Dâru'l-Erqâm, Kuveyt, 1405/1985, s. 60.

¹¹¹ en-Nevevî, *Şerh Sahihî Muslim*, Dâru'l-Beyân, Kâhire, 1407/1987, I, 168.

¹¹² İbn Hacer, *Feth*, III, 422.

¹¹³ Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-'Aynî (ö. 855/ 1451), *'Umdetu'l-Kârî Şerh Sahihî'l-Buhârî*, I-XXIV, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, Beyrût, ts., VIII, 242.

¹¹⁴ Mahmûd Ebû Reyve, *Adva'un 'ala's-sünneti'l-Muhammediyye*, Dâru'l-Ma'ârif, Kâhire, ts., s. 62-64.

¹¹⁵ İbn Hacer, *Feth*, I, 66.

¹¹⁶ İbn Hacer, *Feth*, III, 422, 423.

Peygamber'in daha önemli olanları bildirmesi olarak değerlendirmiştir¹¹⁷. el-Kastalânî (ö. 923/ 1517) da imanla alakalı başka bir rivâyette buna benzer bir değerlendirme yapmıştır¹¹⁸.

Görüldüğü gibi bu konuda oldukça farklı görüşler öne sürülmüştür. Burada rivâyetler arasındaki farklılığı tek bir sebebe bağlamak meseleyi çözmekten öteye daha karmaşık hale getirir. Bu yüzden zikredilen sebeplerin hepsinin bazı rivâyetler arasındaki farklılıklarda etkisi olduğunu düşünmek daha sağlıklı görülmektedir. Ancak İslâm ve imanla alakalı örneklerde ağırlıklı olarak etkisi görülen unsur vahyin nüzülü ve mana ile rivâyetin neticesinde ortaya çıkan ravi formülasyonlarıdır.

b) Sahabenin fazileti ve akbetleri rivâyetleri

Bazı grupların sahâbeye sövmeyi mezheplerinin bir parçası haline getirmiş olması, rivâyetlerin içerisine isimlerinin de katılmasına neden oldu¹¹⁹. Yaşanan bu ihtilaflar, zikredeceğimiz örneklerde de müşahede edileceği üzere zamanla bazı sahabe söz ve eylemleri çerçevesinde yeni rivâyetlerin türetilmesine yol açmıştır. Bu amaçla sahabeyi küçük düşüren ve buna karşı da onları koruyup yücelten rivâyetler türetilmiştir.

Sahabe arasında çıkan ihtilaflara bağlı olarak: “عن أبي هريرة أنه كان يحدث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يرد علي يوم القيامة رهط من أصحابي فيحلثون عن الحوض فأقول يا رب أصحابي فيقول إنك لا علم لك بما أحدثوا بعدك إنهم ارتدوا على أدبارهم القهقري = *Kiyamet günü ashabından bir grup bana sunulur ancak havuzumdan geri çekilirler. Bunun üzerine: “Rabbim! Bunlar benim ashabımdır” derim. Ancak bana: “Sen bunların, senden sonra ne yaptıklarını bilmiyorsunuz! Sırtlarını dönüp ters tarafa gittiler”¹²⁰ denir*” şeklindeki hadis formüle edilmiştir. Bu rivâyetin senedinde ihtilaf edilmiştir. ez-Zuhrî bu rivâyeti naklederken, bazen müphem bir ravi aracılığı ile bazen ise Ebû Hureyre'yi zikretmeden rivâyet etmiştir; ancak ez-Zuhrî'nin, Ebû Hureyre'nin bu rivâyeti mursal olarak naklettiğini de belirtmiş olması¹²¹, Ebû Hureyre'nin rivâyetin kaynağından emin olmadığını göstermektedir¹²². Nitekim bu rivâyetlerin sıhhati ilk asırdan beri tartışma konusu olmuş, Mutezileden bir grup, Hariciler, 'Ubeydullâh b. Zeyyâd ile oğlu¹²³ ve ed-Dârekutnî bu rivâyeti sahih olarak kabul etmemişlerdir. Çünkü bu rivâyetin metninde sahâbeleri

küçük düşüren bir mesaj vardır ve Hz. Peygamberin kendileri ile hayatı paylaştığı insanlara böyle moral bozucu bir sözü söylemiş olması makul gözükmemektedir. Bu rivâyet, farklı sahâbilerle isnat edilerek değişik metinlerle de nakledilmiştir; ancak rivâyetlerin metinlerinde yer alan farklılıklar, ravilerin rivâyet üzerinde tasarruflarda bulduklarını göstermektedir¹²⁴. Metnindeki farklılıklar nedeniyle, müfessirler çok değişik görüşlere varmışlar¹²⁵ ve el-Kurtûbî, bu görüşlerin on altı farklı görüş olduğunu ifade etmiştir¹²⁶. Bu rivâyetin metinlerinden birinde yar alan: “همل النعم”¹²⁷ ifadesi ile bu sahâbilerden çok azının kurtuluşa ereceği mesajı verilmeye çalışılmıştır. Bu tür rivâyetlerin kabulü durumda Kur'ân'da yer alan ve sahâbeleri öven ayetler ile faziletleriyle ilgili rivâyetlerin de fazla bir anlam taşımayacağı açıktır. Bu rivâyetler, sahâbenin adil olduğu anlayışına karşı formüle edilmiş olmalıdır. Nitekim bu rivâyet, Rafiziler tarafından sahabelerin tekfiri için delil olarak kullanılmıştır¹²⁸. Burada bir çelişkiyi kabul etmekle formülasyonu kabul etmek arasında bir tercih yapma zorunluluğu vardır ki, şüphesiz formülasyon düşüncesi bunlardan en makul olanıdır.

Bu rivâyetin aslı: “عن عبدالله عن النبي صلى الله عليه وسلم أنا فرطكم على الحوض = *Ben sizi havuzun yanında bekleyeceğim*¹²⁹” şeklindeki rivâyetin olması muhtemel olmakla beraber, Resulullah (s.a.v.)'in yorumunun tam olarak tespit edilebilmesi mümkün gözükmemektedir.

Sahabeyi küçük düşüren formülasyonlara karşı bir tepki olarak: “عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه = *Ashabıma sövmeyin! Eğer sizden biri Uhud dağı kadar altın infak etse, onların bir tanesinin yarısına dahi ulaşamaz*¹³⁰” şeklindeki hadis formüle edilmiştir. Bazı rivâyetlerde Resulullah (s.a.v.)'in bu sözü Hâlid b. Velid ile 'Abdurrahmân b. 'Avf arasında geçen bir olay üzerine söylediğinin nakledilmiş

¹¹⁷ İbn Hacer, *Feth*, III, 422.

¹¹⁸ Ebu'l-Abbâs Şihâbüddin, I-XV, *İrşâdü's-sârî fi şerhi Sahihî'l-Buhârî*, (ö. 923/ 1517), Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1410/1990, I, 185.

¹¹⁹ bkz. el-Heysemî, *Mecme-u'z-Zevâid*, X, 24, 25.

¹²⁰ el-Buhârî, *Sahih*, Rikâk 81/53, rak: 6585; Muslim, *Sahih*, Fedâil 43/9, rak: 2291.

¹²¹ ed-Dârekutnî, *İlzâmat*, s. 122, 123.

¹²² ed-Dârekutnî, *İlzâmat*, s. 122, 123.

¹²³ İbn Hacer, *Feth*, XI, 475.

¹²⁴ bkz. İbn Hacer, *Feth*, XI, 471-485.

¹²⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî (ö. 310/922), *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, I-XXX, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1412/1992, XXX, 208-207-9; Nizâmü'd-Dîn el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-Kumî (ö. ?), *Ğarâibu'l-Kur'ân ve Reğâibu'l-Furkân*, I-30 (et-taberî Tefsiri hamışinde), Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1412/1992, XXX, 174, 175.

¹²⁶ el-Kurtûbî, *Tefsir*, XXX, 216.

¹²⁷ bkz. İbn Hacer, *Feth*, XI, 483, rak: 6575, 6589. “همل النعم” Deyimi kaybolmuş dağınık deve sürülerini ifade eder. Bunların genelde başka sürülere göre az olmaları nedeni ile azlığın ifadesinde kullanılır. bkz. a.y.

¹²⁸ bkz. 'Abdullâh b. Muslim ed-Dineverî (ö. 276/889), *Te'vilu muhtelifi'l-hadis*, thk ve tlk. Muhammed 'Abdurrahîm, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1415/1995, s. 16.

¹²⁹ el-Buhârî, *Sahih*, Rikâk 81/53, rak. 6575.

¹³⁰ el-Buhârî, *Sahih*, Fedâilu's-Sahabe 62/5, rak: 3673; Muslim, *Sahih*, Fedâilu's-Sahabe 44/54, rak. 2540; Ebû Dâvud, *Sünen*, Süne 34/11, rak: 4658; İbn Mâce, *Sünen*, Mukaddime 11, rak: 161.

olması¹³¹, rivâyetin bu olaya esas alınarak formüle edilmiş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. İmam Muslim'in, Şu'be ve Veki'in rivâyetinde bu bölümün zikredilmediğini belirtmiş olması¹³², bu ihtimali teyit etmektedir. Çünkü iki sahabe arasında geçen bir olay üzerine böyle bir sözün söylenmesi uygun düşmez. Dolayısıyla yaşanan olay ve Hz. Peygamber'in bu olay üzerine yaptığı uyarılar tasavvur edilerek bu metnin oluşturulmuş olması lazımdır.

Buna benzer bir rivâyet de İbn 'Ömer'den: "كان ابن عمر يقول لا تسبوا أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم فلقمناهم ساعة خبير من عمل أحدكم عمره = *Muhammed'in ashabına sövmeyin! Onunla geçirdikleri bir saat sizden birinin ömrü boyunca yaptığı amelden daha hayırlıdır*¹³³" şeklinde mevkûf olarak nakledilmiştir. Bu rivâyeti Nuseyr b. Zu'lûk'dan bir önceki rivâyeti de nakleden Veki'in nakletmiş olması, her iki rivâyetin de bir biriyle bağlantılı olduğunu göstermektedir. Rivâyeti bu forma sokanın, Süleymân b. Mihrân olması muhtemeldir. Zira senedin daraldığı noktada yer alan ilk ravi kendisidir. Bu anlayış çerçevesinde: "عن عطاء قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من سب أصحابي فعليه لعنة الله = *Her kim ashabıma söverse Allah'ın laneti üzerine olsun*¹³⁴" şeklinde yeni bir rivâyet formu daha oluşturularak, irsal edilmek suretiyle ref edilmiştir. Bu rivâyetin senedi daha sonra tamamlanarak muttasıl hale getirilmiş olmalıdır. Zira senedi tamamlanırken, rivâyetin 'Abdullâh b. 'Ömer'e isnat edilmiş olması¹³⁵, formülasyonun İbn 'Ömer'in sözünün esas alınarak yapıldığını göstermektedir. Aynı rivâyet, içeriği biraz daha değiştirilerek İbn 'Abbâs'a da isnat edilmiştir¹³⁶, ancak bu her iki rivâyetin de senedleri zayıftır¹³⁷. Yine aynı rivâyet farklı bir forma sokularak Hz. 'Ali'den: "ابن أبي طالب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من سب الانبياء قتل ومن سب أصحابي جلد = *Her kim peygambere söverse öldürülür ve her kim ashâbıma söverse celde vurulur*¹³⁸" şeklinde nakledilmiştir.

Kuran'da övülen sahabilere karşı oluşan siyasi muhalefetin zamanla onlara hakaret etme derecesine varması, bu formülasyonların yapılmasına sebebiyet vermiş olmalıdır. Hz. 'Âişe'den gelen: "عن عائشة قالت امرؤا بالاستغفار لأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم فسبهم = *Onlara Resulullah (s.a.v)'in ashabı için istiğfar etmeleri emredildiği halde, onlara sövdüler*¹³⁹" şeklindeki açıklaması bunu teyit etmektedir.

c) Sarığın fazileti rivâyetleri

Hz. Muhammed (s.a.v) her ne kadar toplumun düşünce sisteminde ve değerlerinde büyük değişiklikler yapmışsa da geçmişten kalan düşünce sistemi ile ona bağlı olan tüm değerleri ortadan kaldırmamıştır. Bu yüzden Resulullah (s.a.v)'in vefatından sonra geçmişten kalan bir takım inanç ve değerler de hadis formuna sokularak yaşatılmaya çalışılmıştır. Özellikle israiliyattan rivâyette bulunan ravilerin rivâyetleri, bu endişeden dolayı ihtiyatla karşılanmış¹⁴⁰. Sahâbilerin, tabiinden yaptıkları nakillerde bu durumun daha çok hâsıl olduğu ifade edilmiştir¹⁴¹. Daha sonraları yaşatılmaya çalışılan geçmiş inançlara bir tepki olarak da karşıt rivâyetler formüle edilerek ref edilmişlerdir.

Tevrat'ta yer alan ve kutsal makamın bir sempolü olarak kullanılan sarık¹⁴², daha sonraları bu geleneğin etkisi ile hadisleştirilerek ref edilmiş rivâyet örneklerinden bir tanesidir. İbn Abbâs'tan mevkûf olarak da nakledilmiş olan bu görüş, çeşitli formlara sokularak nakledilmiştir¹⁴³. Bu rivâyetin sokulduğu forumlardan bir tanesi: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتموا تزدادوا حلما والعمامة تيجان العرب = *Sarik takınız ki daha ağırbaşlı olasınız. Sarik Arapların tacıdır*¹⁴⁴" şeklindedir. Bu formlardan bir tanesi: "عن ابن عباس مرفوعا عليكم بالعمامة فانها سيما الملائكة وأرخواها خلف = *Size sarik takmayı öneriyorum. Bu melekların simasıdır ve onları sırtınızdan aşağı sarkıtın*¹⁴⁵" şeklindedir. Bu çerçevede oluşturulan farklı bir form ise: "عن ابن عمر رفعه بلفظ صلاة بعمامة تعدل بخمس وعشرين صلاة وجمعة بعمامة تعدل سبعين جمعة... = *Sarikla kılınan namaz, sariksız namazdan yirmi beş derece üstündür. Sarikla kılınan Cuma namazı ise yetmiş Cumaya bedeldir*¹⁴⁶" şeklindedir. Sarikla namaz kılmanın fazileti ile ilgili olarak Câbir'den ve Ebu'd-Derda'dan da mevkûf olarak buna benzer iki rivâyet nakledilmiştir¹⁴⁷. Zikrettiğimiz merfû rivâyetler, sahabilerin bu tür yorum ve uygulamaları esas alınarak formüle edilmiş olmalarıdır.

d) Ölünün necis olup olmadığı rivâyetleri

Geçmiş inançların hadisleştiği örneklerden bir tanesi de: "عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من غسل الميت فليغتسل ومن حملة فليتوضأ = *Her kim cenaze yıkarsa yıkansın*

¹³¹ Muslim, *Sahih*, Fedâilu's-Sahâbe 44/54, rak: 2541.

¹³² bkz. en-Nevevi, *Şerh*, XVI, 92-94.

¹³³ bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 405, rak: 32415.

¹³⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 405, rak: 32419.

¹³⁵ et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, I-X, thk. Târiq b. 'İvazillah ve Abdulmuhsin b. İbrâhim, Dâru'l-Haremeyn, Kâhire, 1415, VII, 115, rak: 7015.

¹³⁶ bkz. et-Taberânî, *Kebîr*, XII, 142, rak: 12709.

¹³⁷ bkz. el-Heysemî, *Mecme-u'z-Zevâid*, X, 24.

¹³⁸ et-Taberânî, *Sağîr*, s. 235, 236.

¹³⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 405, rak: 32418.

¹⁴⁰ İbn Hacer, *en-Nuket 'alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, I-II, thk. Rabî' b. Hâdi el-Cami'atu'l-İslâmiyye, el-Medinetu'l-Munevvere, 1404/1984, II, 532; es-Suyûtî, *Tedrib*, I, 190; 'Alıyyu'l-Kârî, *Şerh*, s. 548.

¹⁴¹ es-Suyûtî, *Tedrib*, II, 388.

¹⁴² bkz. Lâviler, 16/4.

¹⁴³ bkz. et-Taberânî, *Kebîr*, XII, 383, rak: 13418; el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafa*, II, 72, 73, rak: 1783.

¹⁴⁴ el-Beyhakî, *Şu-abu'l-İmân*, V, 175, rak: 6260.

¹⁴⁵ bkz. el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafa*, II, 72, 73, rak: 1783.

¹⁴⁶ bkz. el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafa*, II, 72, 73, rak: 1783.

¹⁴⁷ bkz. el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafa*, II, 72, 73, rak: 1783.

ve her kimde taşırssa abdest alsın¹⁴⁸ rivâyetidir. Bu inanç Tevrat'ta yer alan bir inançtır¹⁴⁹ ve merfû olup olmadığı tartışma konusu olmuştur el-Buhârî¹⁵⁰ ve el-Beyhakî¹⁵¹, bu sözün Ebû Hureyre'ye ait olduğunu söylemiştir. Hz. 'Âişe'den ise bunu hem destekleyen hem de buna aykırı görüş beyan ettiğini ifade eden iki farklı rivâyet nakledilmiştir¹⁵². Bu durum rivâyetin, Hz. 'Âişe'ye daha sonra isnat edildiğini veya Hz. 'Âişe'nin bu konu ile ilgili emin bir kaynağa dayanan bilgisi olmadığını göstermektedir. Resulullah (s.a.v)'ın, Hz. 'Ali'ye, Ebû Tâlib'in dalalette olduğunu, bundan dolayı gidip onu yıkayıp kefenledikten sonra cünüplükten dolayı yıkandığı gibi yıkanmasını emrettiğinin¹⁵³ ifade edildiği hadis de bu eski inancın devamını sağlamak amacıyla yapılmış bir formülasyondur. el-Beyhâkî, bu rivâyetin zayıf olduğunu¹⁵⁴, Ahmed b. Hanbel ve 'Alî b. el-Medinî ise bu konuya dair hiçbir rivâyetin sahih olmadığını belirtmiş olmaları¹⁵⁵, bu rivâyet formlarının daha sonra oluşturulduğunu teyit etmektedir.

Bu geçmiş ait geleneğin yaşatılmaya çalışılmasına karşı bir tepki olarak da: "عن ابن عباس قال ليس عليكم في غسل ميتكم غسل إذا غسلتموه إن ميتكم لمؤمن طاهر وليس بنجس فحسبكم أن تغسلوا = Ölüyü yıkamanızdan dolayı yıkanmanız gerekmez. Sizin ölünüz temizdir ve necis değildir, ellerinizi yıkamanız yeterlidir"¹⁵⁶ rivâyeti formüle edilmiş olmalıdır. el-Beyhakî'nin, bu rivâyetin de merfû olarak naklinin sahih olmadığını belirtmiş olması¹⁵⁷, bunu destekler niteliktedir. Ayrıca sahâbilerden merfû' ve mevkûf olarak ölünün necis olmadığına dair farklı rivâyetlerin nakledilmiş olması¹⁵⁸, bu rivâyete karşı tepkinin var olduğunu; dolayısıyla her iki rivâyetin de bu tartışmaların ürünü olabileceğine işaret etmektedir. Ancak ölünün necis kabul edildiği rivâyetlerin, geçmiş geleneğin bir devamı olarak ortaya çıkmış olmaları muhtemeldir. Bu durumda, yenilenen hükme karşı geçmiş inançların korunması amacıyla ölünün necis olduğuna dair rivâyetlerin formüle edilmiş olması gerekir.

Sonuç olarak, ravilerin rivâyetler üzerindeki tasarruflarının bir kısmının bilinçli yapılmış formülasyonlar olduğu açıktır. Özellikle zayıf olarak nitelenen rivâyetlerin, hatalı formülasyonlar olarak değerlendirilmesi mümkündür.

¹⁴⁸ et-Tirmizî, *Sünen*, Cenâiz, rak: 993; Ebû Dâvud, *Sünen*, Cenâiz, rak: 3161.

¹⁴⁹ bkz. İ-dâd, 9/6.

¹⁵⁰ el-Beyhakî, *Sünen*, I, 450.

¹⁵¹ el-Beyhakî, *Sünen*, I, 452.

¹⁵² el-Beyhakî, *Sünen*, I, 450 (Dipnot 1).

¹⁵³ bkz. el-Beyhakî, *Sünen*, I, 456, rak: 1456.

¹⁵⁴ el-Beyhakî, *Sünen*, I, 456, rak: 1457, 1458.

¹⁵⁵ el-Beyhakî, *Sünen*, I, 450. Ayrıca bkz. el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 420.

¹⁵⁶ el-Beyhakî, *Sünen*, I, 457, rak: 1462.

¹⁵⁷ el-Beyhakî, *Sünen*, I, 457.

¹⁵⁸ bkz. el-Beyhakî, *Sünen*, I, 457, 458.

Çünkü bunlar mevzu olmayan; ancak Hz. Peygambere de ait olması ihtimali zayıf olan rivâyetlerdir. Bu durumda, bu tür rivâyetlerin ravi formülasyonları olması, tek seçenek olarak kalmaktadır.

Formülasyon, hadisler açısından önemli bir sorun gibi gözükse de İslâm toplumunun fikir ve düşünce zenginliği olarak değerlendirilmesi mümkündür. Ancak bunun bir fikir ve düşünce zenginliği olarak kalabilmesi için ileri sürülen görüşlerin delillendirilmesi ve yeni tartışmalara açık bırakılması lazımdır. İslâmiyet'in erken dönemlerindeki tartışmalara baktığımızda, yorumun bazen hadisi aştığı gibi Kuran'ı da aştığını görmekteyiz. Zikrettiğimiz örnekler bun açık kanıtlardır. Bu sebeple, hadisin korunması için yorumun kısıtlanması düşüncesi İslâm kültürüne ait bir düşünce ve davranış biçimi olduğu kadar, yorumun alanının genişletilerek yeni sorunlara cevap bulmaya çalışmak da İslâm kültürüne ait bir düşünce ve davranış biçimidir. Çünkü her iki düşünce ve davranış biçimi de dinin korunması için belli bir misyon icra etmektedir. Bu ilahi misyon, bu düşünce ve davranış biçimlerinden herhangi birisinin tek başına başarabileceği bir şey değildir. Çünkü rivâyet yorumu yaratırken, geçmişle bu gün arasında tarihi bir bağ kurmaktadır. Yorum ise rivâyeti geçmişten bu güne taşıyarak rivâyete bu çağda yaşayabileceği bir ruh kazandırmaktadır. Ayrıca bazı rivâyetlerin terk edilerek, rivâyet kaynaklarından bağımsız olarak içtihat ve yorumların yapılması da yaşayan sünnetin bir parçası olarak ortaya çıkabilmektedir. Nitekim sahâbilerin de belli dönemlerde bazı rivâyetleri terk ettikleri, hatta hadislerin rivâyetine sınırlama getirdikleri bilinen bir husustur. Burada önemli olan iyi niyetin korunması ve uygulamaların dayatmalara dönüşmeden yeni tartışmalara açık tutulmasıdır. Ancak günümüz hadisçiliği açısından dikkat edilmesi gereken husus, din adına yapılan yorumların yeni hadis metinlerine dönüştürülmeden, özgür aklın metinlerle ilgili yorum ve yargıları olarak sunulmalarıdır.

"Hadisin Güncelleştirilmesi ve Yorumun Hadisleşmesi"

Abstract: Birçok batılı araştırmacı bazı tereddütlerle birlikte hadisleri yeterince güvenilir kaynaklar olarak kabul ettiler. Fakat diğer birçoğu için hadislerin sıhhati ve ortaya çıkış tarihi üretilen ve üretilmeye devam edilen konulardır. Hadisler yaklaşık olarak 1. 429 yıl önce gerçekleşmiş olayları ele almaktadır ve yeni ihtiyaçlar ve şartlara göre yeniden yorumlanmaya muhtaçtır. Bu nedenle, Hz. Peygamber'in vefatından sonra birçok hadis uydurulmuş, diğer bazıları ise yeni formlar verilerek güncellenmiştir. Bu nedenle klâsik kaynaklarda Hz. Peygamber ve sahâbeye isnâd edilen hadislerin onlardan gelen sahih haberler olmadığı, Hz. Muhammed'in vefatından sonraki ilk üç yüzyıldaki sosyal ve siyâsi gelişmeleri yansıttığı iddia edilmiştir. Bu makalenin amacı yeni sosyal ve siyâsi şartların hadis rivâyetini nasıl etkilediğini göstermektedir.

Citation: Yusuf SUIÇMEZ, "Hadisin Güncelleştirilmesi ve Yorumun Hadisleşmesi", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VII/2, 2009, ss. 63-84.

Keyword: Hadîth, formulation of hadîth, living tradition, sunna, ihdâsu's-sunna.

Rivâyetlerin Yapısal Analizine Giriş: İbn Sayyâd ile İlgili Rivâyetler Üzerine Bir Yöntem Uygulaması

Ali KUZUDİŞLİ, Dr.*

“Introduction to the Structural
Analysis of Transmissions:
Application of Method to the
Transmissios on Ibn Sayyâd”

Abstract: The goal of this article is to study Ibn Sayyâd who claimed to be the Dajjal using a new analysis system called “Structural Analysis of transmissions (RYA)”. Rather than classical hadith criticism, it aims to search the process of hadith transmission narrated from one written source to another, additions, shortenings, cuttings and combinations. It also aims to show the root and extension portions of hadith gathered around one topic, reasons of aggregation, origins of some clichés, in which narrations they were used and goals of narrators making these operations.

Citation: Ali KUZUDİŞLİ, “Rivâyetlerin Yapısal Analizine Giriş: İbn Sayyâd ile İlgili Rivâyetler Üzerine Bir Yöntem Uygulaması” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VII/2, 2009, pp. 85-128.

Key words: Ibn Sayyâd, dajjal, new analysis, structural analysis.

Giriş

Hız. Peygamber’den rivâyet edilen bir hadis, ashabtan, tabiûn veya tebeüttabiünden nakledilen bir haber, İslâm inançlarının, ibadetlerinin ve düşüncesinin oluşumunu ve gelişimini, aynı şekilde ilk dönem Müslüman toplumların tarihsel süreçteki evrelerini izlemeye oldukça önemli görevler üstlenebilmektedir. Herhangi bir hadis kaynağının kalabalık satırları arasına gizlenmiş birkaç kelime, yeri geldiğinde tarihsel bir dönemin anlaşılmasını aydınlatmaktadır.

Diğer yönden bakıldığında ise hadis kaynaklarında, rivâyetlerin belirsizliği, dağınıklığı ve karmaşasından kaynaklanan gri sis bulutlarının birçok meseleyi kuşattığını görmekteyiz. Rivâyetler ayrıntılı ve derin incelemeye tâbi tutulup,

versiyonlar arasındaki farklılıkların nedenleri üzerinde düşünüldüğünde cevaplanması gereken pek çok soru, araştırmacıyı zorlu sıkıntılara düşürebilmektedir.

Rivâyetlerin Yapısal Yönden Analizi (RYA), klasik hadis inceleme yöntemlerinden farklı biçimde, rivâyetlerin bir yazılı kaynaktan diğer bir yazılı kaynağa naklinde izlediği seyri, onlara yapılan eklentileri, kısaltmaları, birleştirmeleri, ayrıştırmaları, bunları yapan kimselerin amaçlarını, belirli bir konuda kümeleşen rivâyetlerin kök ve uzantı kısımlarını, kümeleşme nedenlerini, tekrarlanan bazı kalıp ifadelerin kökenini, bunların hangi rivâyetlerde kullanıldıklarını ve benzeri konuların incelenmesini konu edinmektedir. Yeni bir sisteme giriş mahiyetinde olan bu makalede, Hz. Peygamber döneminde yaşamış ve ismi Deccâl’e çıkmış biri olan İbn Sayyâd ile ilgili rivayetler üzerinde yöntem uygulaması yapılmıştır.

Bu araştırmamızda İbn Sayyâd ile ilgili rivâyetleri yapısal yönden analiz etmeyi, bulduğumuz sonuçlardan genel geçerliliği olan bazı kurallar elde etmeyi denedik. Bu yöntemin başlı başına bir sistem haline gelebilmesinin uzun zaman ve yoğun emek gerektirdiği açıktır. Bu makalenin, zamanla gelişmesini umduğumuz sisteme giriş olarak değerlendirilmesini arzu ediyoruz.

Rivâyetlerin Yapısal Yönden Analizinin Anlamı

Hadis kaynaklarında yer alan rivâyetler sened ve metin olmak üzere iki kısımda incelenmektedir. Sened, biri diğerinden almak ve nakletmek şartıyla hadisi rivâyet eden kişilerin, haberin ilk kaynağına kadar sıralandığı kısımdır. Hadisin yapısına sonradan ilave edilmiş olan sened, hadisin sıhhatini kontrol edebilmek bakımından son derece önemli görülmüştür. Bu nedenle isnad “medar-ı ilm-i hadis” yani hadis ilminin üzerinde durduğu temel, diye adlandırılmıştır. “Hadis dindir; bundan dolayı onu kimden aldığınıza dikkat edin”¹ sözü isnada verilen önemi göstermektedir.

Hadisin sened kısmı incelenirken, onda yer alan şahısların adalet ve zabt yönünden ehliyetli olup olmadıkları, birbirlerinden hangi şartlarda ve nasıl rivâyette buldukları; senedde herhangi bir kopukluğun bulunup bulunmadığı ve benzeri konular üzerinde durulmuştur. Senedde bulunan râvi sayısı, râvilerin birbirleriyle bağlantıları, onlardan hangi şartlarda nasıl rivâyette buldukları, her bir râvinin ilim derecesi, hıfz ve adalet durumu hadisin sened kısmında değerlendirilen konulardır. Hatta Hadis Usûlü ilmi demek, bir bakıma sened tahlili ilmi demektir.²

¹ Bu söz birçok kimseden rivâyet edilmiştir. Bkz. Hasan b. Abdurrahman er-Râmahürmizî, (v. 360/970), *el-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-râvi ve vel-vâ'i*, thk. Accâc el-Hatîb, Beyrut 1983, s. 414.

² Krş. M. Tayyib Okıç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler*, İstanbul 1959, s. 8; İsmail L.

* İlkurşun İlköğretim Okulu DKAB Öğretmeni, Karabağlar, İZMİR, kuzudisliali@hotmail.com

Hadisin metin kısmı ise rivâyet edilen haber veya söz bölümüdür. Metin kısmı incelenirken, kelimelerin ve cümlelerin ne anlama geldiği, onlardan hangi hükümler çıkarılabileceği, onların hangi şartlarda niçin söylendiği gibi meseleler araştırılmaktadır. Örneğin hadis metinlerinde yer alan anlaşılması zor ve nâdir kullanılan kelimeleri “Garîbul-hadîs”; hadis metinlerinin ortaya koyduğu mânânın doğru anlaşılmasını sağlayan “Hadislerin vurûd sebepleri”; hadis metninde ifade edilen hükmün kaldırılıp kaldırılmadığını belirten “Nâsih-mensûh; birbiriyle çelişkili gözüken hadisleri inceleyen “Muhteleful-hadîs”; gibi ilmî branşlar bunlardandır. Ayrıca müdrec, maklûb, münker, musahhaf, muharref ve muallel gibi hem sened hem de metin kısımlarında müşterek olan inceleme konuları da bulunmaktadır.³

Önceki muhaddislerin bütün emeklerinin, hadisi din olarak görmeleri nedeniyle, kendilerine ulaşan haberin, gerçekte Hz. Muhammed’in hadisi olup olmadığını belirlemek üzerine yoğunlaştığını söyleyebiliriz. Hadislerden çıkarılan hükümler veya başka bir bakış açısıyla verilen hükümlere delil olarak gösterilen hadisler, sünnetin İslâmî teşrii ikinci kaynağı oluşu, hadis üzerine verilen yoğun emeğin nedenine işaret etmektedir.

“Rivâyetlerin yapısal yönden analizi”⁴ yukarıda kısaca özetlenen klasik hadis incelemesinden hem amaç hem de yöntem olarak ayrılmaktadır. RYA sisteminde öne çıkan mesele, rivâyetin hadis kaynağında “nasıl” yer aldığıdır. Rivâyetlerin çoğunluğunun, ait olduğu kişi, yer ve zamandan, tedvin ve tasnif dönemlerine kadar birbirinden bağımsız olarak gelmediğine, az ya da çok, birbiri içine girdiğine ve çeşitli değişimler geçirdiğine dair ciddi işaretler bulunmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki rivâyetlerin yapısı tedvin ve tasnif dönemine gelindiğinde, iç içe bir veya birkaç kökün etrafında oluşan örüntülerle sarmalanmış bir şekil almıştı. Örüntüler yalnızca kendi köklerine bağlı olmayıp, bazı durumlarda pek çok sarmal grubuna dolaşık halde bulunabilmekteydi.

RYA yönteminin, kaynaklarda yer alan haberleri doğru değerlendirmede önemli katkı sağlayacağını, rivâyet sarmalları açılıp, ilmî itina ve sabırla onların kök ve uzantı kısımları birbirinden ayrıldıkça, rivâyete konu olan meselelerin daha net bir şekilde ortaya çıkacağını umuyoruz.

Kavramlar

RYA sistemine göre yapılan incelemede, konuyu açık bir şekilde ortaya koymak ve izah edebilmek için bazı kavramların oluşturulmasına ihtiyaç

duyulmuştur. Bunlardan en çok kullanılanları şunlardır:

Kök: Sarmalın bağlı bulunduğu bir rivâyet veya o rivâyete konu olan kişi, olay ya da kavramdır. Burada incelenen konu üzerinde düşünüldüğünde, İbn Sayyâd ile ilgili rivâyetler sarmallar halinde, çok daha büyük olan Deccâl sarmalının içinde yer almaktadır. Buna göre Deccâl konusu kök, İbn Sayyâd konusu ise uzantılardan biridir. İnceleme alanı İbn Sayyâd olarak tespit edildiğinden İbn Sayyâd ile ilgili rivâyetler başlı başına bir sarmal olarak görülecektir. Bu durumda ilgili rivâyetlerin büyük bölümünün kök kısmı İbn Sayyâd’dır. İbn Sayyâd’la ilgili rivâyetler arasında yer alan fakat kök kısmı dışarıda olan haberler de bulunmaktadır. Örneğin onun sünnetli doğmuş olması, gözünün uyur, kalbinin uyumaz olması gibi uzantıların kökleri dışarıdadır.

Sarmal: Rivâyetin bugün elimizde olan yazılı bir kaynağa geçişine kadar geçen süreçte, o rivâyet veya rivâyete konu olan kişi, olay ya da kavram üzerinde oluşan dolaşık uzantılar topluluğudur. Örneğin İbn Sayyâd kökü üzerinde, birbirinden değişik haberlerin, diyalogların varlığı, olaylara farklı kimselerin müdâhil olması, aynı diyalogların değişik mekânlarda geçmesi biçiminde şekillenen büyük bir sarmalın oluşmasına neden olmuştur.

Eklem: Kapalılık, başka bir olay veya durumla kesişme, konunun çekiciliğinden dolayı daha fazla malumata ihtiyaç duyulması vb. nedenlerle ortaya çıkan ve bir uzantının oradan neşet etmesine veya başka köklerden gelen uzantıların oraya gelip yerleşmesine olanak tanıyan noktalar. Örneğin İbn Sayyâd’ın Yahudi kökenli ve bir gözünün pörtlek oluşu cazip bir eklem noktası olup buradan birçok uzantı çıkmasına, birçok uzantının gelip buraya yerleşmesine neden olmuştur.

Uzantı: Farklı köklerden uzayıp gelen, bir sarmaldan başka bir sarmala yapılan geçişlerdir. Bu geçişler tek veya çok yönlü olabilmekte, sonuçta büyük bir sarmalın içinde, iç içe girmiş birden fazla kökler, sarmallar olabilmektedir.

Burada yer alan her bir kavram için geçerli olan bir husus, onların göreceli olmasıdır. Örneğin bir haber, kendinden sonrasına göre kök, öncesine göre uzantı; aynı şekilde daha büyük bir haber sarmalı içinde uzantı ve içinde barındırdığı birçok uzantı nedeniyle bir sarmal olabilmektedir.

Bu makale beş yıl süren araştırma, anlama, kavrama ve sistemleştirme çalışmalarının ürünüdür. Bu süre içinde öncelikle hadis kaynaklarında yer alan İbn Sayyâd ile ilgili rivâyetleri senedleriyle birlikte topladım. Ortaya çıkan rivayetler topluluğunu tarihsel ve sosyal bütünlük içinde anlamak, anlamlı bir sıraya sokmak oldukça güçlü. Rivayetlerin metinlerinde bulunan tekrarlar ve kalıp ifadeler dikkat çekiciydi; onların küçük rivayet parçalarının farklı kombinasyonları şeklinde oluşmuş olduğunu görünce, olayların cereyan ettiği bağlam, metnin üslubu, kullanılan sözcükler vb. özellikleri göz önüne alarak onları gruplandırma düşüncesi doğdu. Hadis tarihinde şimdye kadar yapıldığı gibi

Çakan, *Hadis Usûlü*, İstanbul 1990, s. 33 vd.; Ali Yardım, *Hadis I-II*, İzmir 1984, s. 162 vd.

³ Bkz. Çakan, *a.g.e.*, s. 35.

⁴ Bundan sonra RYA olarak kısaltma kullanılacaktır.

rivâyetleri onların râvilerine veya metinlerin konularına göre değil de metnin yapısal özelliklerine göre sınıflandırmaya çalıştığımda onların birbirine dolaşmış yumaklar halinde olduğunu gördüm. Rivâyet parçalarından oluşmuş değişik kombinasyonların gösterdiğine göre rivâyetler, tedvin ve tasnif dönemi olarak kabul edilen hicrî II. ve III. asırdan çok önce, belki de hadis rivâyetinin başlamasıyla birlikte kendiliğinden, rivayete konu olan olayı anlatan râvinin zihninde veya sahîfesinde tedvîn edilmeye başlamış olmalıydı. Râvinin, en azından ilk dönemlerde, alan ile veren arasında mekanik bir parça gibi olmadığı, rivâyetleri, sahip olduğu kanaate, anlayışa, hayal gücüne ve kültürüne göre birleştirdiği, bütünleştirdiği ve zenginleştirdiği anlaşılıyordu.

Rivayetleri yapısal özelliklerine göre analiz etmenin özel kavramlara ve sağlam bir sistematığe ihtiyacı olduğu açıktır. Rivayetleri daha sağlıklı anlama ve değerlendirme imkânı sunan RYA sisteminin bu alanda yapılacak olan çalışmalarla zenginleşeceğini ve köklü bir sistem olacağını ümit ve temenni ediyorum.

İbn Sayyâd Kimdir?

Biyografik eserlerde tanıtılan İbn Sayyâd, araştırmamız sonucu ortaya çıkan İbn Sayyâd'dan mahiyet olarak farklı olduğundan bu soruyu daha doğru bir şekilde “İbn Sayyâd nasıl biri olarak tanınmaktadır” şeklinde sormamız gerekir. Şimdi burada İbn Sayyâd'ın hadis kaynaklarında nasıl tanıtıldığı üzerinde duracak, onun hakkında yapılan müstakil çalışmalardan söz ettikten sonra ilgili rivayetleri RYA sistemine göre değerlendirecek ve sonunda ‘Gerçekte İbn Sayyâd kimdir’ sorusunu cevaplamaya çalışacağız.

İbn Sayyâd hakkında bilgi verenler genelde Nevevî'nin görüşlerini nakletmişlerdir. Nevevî'nin bazı âlimlere dayandığına göre İbn Sayyâd'ın hikâyesi problemlili bir mesele olup, onun meşhur Mesîh Deccâl olup olmadığı konusu şüpheli olmakla birlikte deccâllerden biri olduğunda kuşku duyulmamaktadır. Hz. Peygamber'e Deccâl'in bazı sıfatları hakkında bilgiler verilmiş, o da bu sıfatlardan bazılarını İbn Sayyâd'da görmüş; onun Deccâl olduğu kuşkusunu hep taşımıştı.⁵ Rivâyetlere göre, Hz. Peygamber, bir grup ashabıyla beraber, onun hal ve hareketlerini gizli bir şekilde gözlemiş, onun sözlerini o farkında olmaksızın duymak istemişlerdi. Hz. Ömer onu öldürmek istemiş, bazı sahâbiler onun beklenen Deccâl olduğuna yemin etmişti. Yine haberlere göre, İbn Sayyâd'ın hayatta olduğu dönemde, herkes ondan garip bir şekilde korkuyor, ona yaklaşmak, onunla arkadaş olmak, ondan bir şey almak istemiyordu. Onun hakkında söylentiler, halk arasında o kadar yayılmış ve bundan İbn Sayyâd o kadar kötü etkilenmişti ki, kendini öldürmeyi düşündüğü bile olu-

⁵ Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî, (v. 676/1277) *Şerhü'n-Nevevî alâ Sahihi Müslim* (I-XVIII), Beyrut h. 1392, XVIII, s. 46.

yordu. İbn Sayyâd kendisinin Deccâl olmadığını söylemesine bununla ilgili çeşitli kanıtlar göstermesine rağmen kimseyi inandıramamıştır. Deccâl'in Müslüman olmayacağına, Mekke ve Medine'ye giremeyeceğine, zürriyetsiz olacağına dair haberlere karşın, kendisinin Medineli bir Müslüman olduğunu, Mekke'ye girebildiğini ve bir oğlunun olduğunu söylemesi, insanları ikna etmek için yeterli olmamıştır. Hatta öldüğünde kefen içindeki yüzü halka gösterilmesine rağmen, onun Deccâl olduğuna dair söylentilerin ardı arkası gelmemiş, sonraki birçok âlim de onun, beklenen Deccâl olup olmadığının şüpheli olduğunu söylemekle birlikte, deccâllardan biri olduğunda kuşku olmadığını söylemiştir.

İbn Sayyâd'la ilgili bütün bu rivâyetlerin anlamı nedir? İslâm'ı kabul etmiş ve bir oğlu da muteber bir râvi olan bir insan, hangi nedenlerden dolayı Müslüman toplumun dışına itilmiş, neden herkes söz birliği etmişçesine, onun Deccâl olduğu şüphesine kapılmış veya hadis kaynaklarına böyle aksetmiştir? Önümüzde bir şahıs etrafında kümelenen, sınırları belirgin, RYA sistemine prototip olmaya aday bir konu durmaktadır.

İbn Sayyâd hakkında yapılmış müstakil bir çalışma, Halperin tarafından kaleme alınmış olan, “The Ibn Sayyâd Traditions and Legend of al-Dajjal”⁶ adlı makale konumuz açısından önemlidir. Aynı şekilde Mustafa Çağrırcı tarafından yazılmış olan “İbn Sayyâd” adlı ansiklopedi maddesi, kaynaklarda mevcut olan bilgileri güzel bir şekilde özetlemiştir.⁷ İki adet yüksek lisans çalışmasının⁸ yanı sıra, Deccâl konusunun işlendiği bazı yerlerde İbn Sayyâd'ın adı geçmektedir.

Bu makalede, İbn Sayyâd'ın hayat hikâyesini yazmak amaçlanmadığı için, rivâyetler arasında biyografik sıra aranmamış, hadis kaynaklarında bulunan onun hakkındaki sarmallar sahabe döneminden geriye doğru götürülerek RYA yöntemiyle incelenmeye çalışılmıştır.

1. Sarmal: Yemin

İbn Sayyâd ile ilgili haberleri incelemeye isnad zincirinin rivâyet yönünü esas alarak, dönem olarak bize yakın olandan geriye doğru bir hareketle, sahabe dönemine ait olarak rivâyet edilen “Yemin Sarmalı” ile başlıyoruz.

İbn Sayyâd ile ilgili sarmallardan en çok dikkat çeken bazı sahâbilerin onun Deccâl olduğuna doğrudan yemin etmeleri veya yemine benzeyen dolaylı ifadeler kullanmalarındır.

⁶ David J. Halperin, “The Ibn Sayyâd Traditions and Legend of al-Dajjal”, JAOS, XCVI/2 (1976), s. 213-225.

⁷ Mustafa Çağrırcı, İbn Sayyâd, *DİA*, XX, 305-306.

⁸ Yasin Tamgüç, *İbn Sayyâd Hakkındaki Hadislerin Değerlendirilmesi*, A.Ü.S.B.E. Ankara 2006; Mustafa Kaplan, *Rivâyet Değeri Açısından İbn Sayyâd Kıssası*, A.Ü.S.B.E. Ankara 2006.

a tipi rivâyetlerde doğrudan yemin kalıbı vardır. Tespit edilebildiği kadarıyla kaynaklarda üç ayrı şekilde bulunmaktadır.

a₁ tipi rivâyet:

Kuteybe b. Sa'îd > Ya'kûb b. Abdurrahman > Mûsâ b. Ukbe > Nafi'den: İbn Ömer şöyle derdi: "Vallahi, Mesih Deccâl'in İbn Sayyâd olduğuna hiç kuşukum yoktur."⁹

Bu haber, içinde başka bir uzantı taşımayan yalın haldedir. Yeminin nedeni belirtilmemiş olup, konuyla ilgili herhangi bir açıklama bulunmamaktadır.

a₂ tipi rivâyet:

İbn Muâz > Muâz > Şu'be > Sa'd b. İbrahim > Muhammed b. el-Münkedir dedi ki: Câbir b. Abdullah'ı gördüm, İbn Sayyâd'ın Deccâl olduğuna dair Allah'a yemin ediyordu. Ona: Allah'a yemin mi ediyorsun, dedim. O: Ben Ömer'i Resulullah'ın yanında bu şekilde yemin ettiğini ve Resulullah'ın bunu reddetmediğini duydum, dedi.¹⁰

a₂'de haber, yemin eden kişiyi görenin ağzından rivâyet edilmiştir. a₁ den farklı olarak yeminin nedeni şer'i otorite olan Hz. Peygamber'e dayandırılmıştır. Hz. Ömer'in Resulullah'ın huzurunda İbn Sayyâd'ın Deccâl olduğuna yemin etmesi ve Hz. Peygamber'in onu yalanlamaması demek, İbn Sayyâd'ın gerçekten Deccâl olduğunu gösteren açık bir delil olması anlamına gelmekte ve haberin kurgusunun "bir durumu ispat etme" üzerine yapıldığı anlaşılmaktadır. Câbir'in "duydum" demesi olayı başka kimselerden dinlediğini, olaya bizzat şahit olmadığını gösteren kapalı bir karinedir. Çünkü olay cereyan ederken orada olsaydı, olup biteni doğrudan anlatır, "Ömer yemin etti, Resulullah da bunu reddetmedi" tarzında bir cümle kullanırdı.

a₃ tipi rivâyetler:

Bu tip rivâyet Cessâse ile ilgili bir rivâyetin sonunda zikredilmektedir. Senedi tam verecek, Cessâse ile kısmı kesip, yemin bölümünü vereceğiz.

⁹ Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (v. 275/888), *Sünen* (I-IV), thk. Muhammed Muhyiddin, y.y., t.s., IV, s. 509, hds.no. 4330. Metin şöyledir:

حدثنا قتيبة بن سعيد، ثنا يعقوب - يعني بن عبد الرحمن - عن موسى بن عبيدة، عن نافع، قال: كان ابن عمر يقول: والله ما أشك أن المسحج الدجال ابن صياد.

Bazı fakihler, İbn Ömer'in bu yemininden hareketle, zan üzerine yemin edilebileceği hükmünü çıkarmışlardır.

¹⁰ Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. El-Haccâc el-Kuşeyrî (v. 261/874) *Sahih* (I-IV), IV, s. 2243, hds.no. 2929; Ebû Dâvûd, *Sünen*, IV, s. 509, hds.no. 4331. Her iki kaynaktaki rivâyet, senedi ve metniyle aynı olup şöyle kaydedilmiştir:

حدثنا ابن معاذ، ثنا أبي، ثنا شعبة، عن سعد بن إبراهيم، عن محمد بن المنكدر قال: رأيت جابر بن عبد الله يحلف بالله أن ابن صائد الدجال، فقلت تحلف بالله؟ فقال: إني سمعت عمر يحلف على ذلك عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم ينكره رسول الله صلى الله عليه وسلم.

Vasil b. Abdula'la > Fudayl > Velid b. Abdullah b. Cumey' > Ebû Seleme b. Abdurrahman > Câbir'den: (...) İbn Ebî Seleme bana dedi ki: Bu hadis konusunda ezberlediğim bir şey var. Dedi ki: Câbir, onun (Mesih Deccâl'in) İbn Sayyâd olduğuna yemin etti. Ona "O kesin bir şekilde öldü" dedim; "Ölmüş olsa bile odur" dedi. Ona: "O Müslüman olmuştu" dedim; "Müslüman olmuş olsa bile odur" dedi. Ona: "O Medine'ye girmişti" dedim; "Medine'ye girmiş olsa bile odur" dedi.¹¹

Aynı rivâyet başka bir kaynaktan, yine Cessâse ile ilgili fakat muhtevası farklı olan bir rivâyete bitişik olarak kaydedilmiştir.¹²

Bu rivâyetin kurgusu, açıkça görüldüğü gibi, İbn Sayyâd'ın Deccâl olamayacağı tezine ve bu tezin kanıtlarına karşı, yine şer'i otorite olma özelliği taşıyan sahabe kavliyle karşı durmak üzere yapılmıştır. Bu yüzden yeminin nedeni üzerinde durulmamıştır. Ebû Ya'la'nın kaydında Medine'nin kapılarının her birinde bir melek olduğu, Deccâl'in buraya giremeyeceği belirtildiğinden dolayı, burayla ilintili olarak söz konusu olan yemin bölümü ilave edilmiş olabilir.

b tipi rivâyetlerde "İbn Sayyâd'ın Deccâl olduğuna şu kadar sayıda yemin etmek, onun Deccâl olmadığına bir kez yemin etmekten daha çok hoşuma gider" biçiminde bir kalıp kullanılmış, aynı kalıp ifadeyle Hz. Muhammed'in (s) öldürülmek suretiyle ahirete irtihal ettiğine vurgu yapılmıştır. Yemin sözünün geçtiği iki mesele birbirinden tamamen bağımsız olmasına rağmen bir rivayette birleştirilmesi incelenmesi gereken bir konudur.

b₁ tipi rivâyet:

Bu tip rivâyetlerde sözünü ettiğimiz kalıp cümleyle İbn Sayyâd'ın Deccâl olduğuna vurgu yapılırken bağlantı kurulması zor bir şekilde aynı kalıp kullanılarak Hz. Peygamber'in öldürülmüş olduğu peşi sıra zikredilmektedir.

A'meş > Abdullah b. Murre > Ebu'l-Ahvas'tan: Abdullah b. Mes'ûd dedi ki: İbn Sâid'in Deccâl olduğuna dair Allah'a dokuz kez yemin etmek, bir kez (onun Deccâl olmadığına) yemin etmekten daha çok hoşuma gider. İlaveten Resulullah (s)'in öldürülerek öldüğüne dair dokuz kez yemin etmek, bir kez (aksine) yemin etmekten

¹¹ Ebû Dâvûd, *Sünen*, IV, s. 119, hds.no: 4328; İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (v. 852/1448) *Fethu'l-bârî*, Beyrut H. 1369 (I-XIII) XIII, s. 329; el-Azîmâbâdî, Muhammed Şemsü'l-Hak (v. ?), *Avnu'l-ma'bûd*, Beyrut H. 1415, (I-X), XI, s. 320. Ebû Dâvûd'un metni şöyledir:

حدثنا واصل بن عبد الأعلى أخبرنا بن فضيل عن الوليد بن عبد الله بن جميع عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن جابر (...)
فقال لي بن أبي سلمة إن في هذا الحديث شيئاً ما حفظته قال: شهد جابر أنه هو بن صياد، قلت: فإنه قد مات قال: وإن مات، قلت: فإنه أسلم، قال: وإن أسلم، قلت: فإنه قد دخل المدينة، قال: وإن دخل المدينة.

¹² Ebû Ya'la el-Mevsilî (v. H. 307/919), *Müsned* (I- XIV), thk. Hüseyin Selim Esed, Beyrut 1984, IV, s. 142, hds.no: 2200.

daha çok hoşuma gider. Çünkü Allah onu nebi olarak seçti ve onu şehit kıldı.”¹³

b₂ tipi rivâyet:

A‘meş’ten itibaren rivâyet zinciri aynı olan aşağıdaki rivâyet, zincirdeki halkalar uzadıkça rivâyetin nasıl değişimler gösterdiğine örnek olması açısından önemlidir.

Hasan b. Ulviyye el-Kattân > İsmail b. İsâ el-Attâr > Muhammed b. Humeyr > İsmail b. Ayyâş > Cafer b. el-Hâris > A‘meş > Abdullah b. Murre > Ebu’l-Ahvas > Abdullah dedi ki: İbn Sayyâd’ın Deccâl olduğuna dair dokuz kez Allah’a yemin etmek bir kez (aksine) yemin etmekten daha çok hoşuma gider. İlaveten Resulullah’ın şehit olarak öldürüldüğüne dokuz kez yemin etmek, öldürülmediğine bir kez yemin etmekten daha çok hoşuma gider. Çünkü Allah onu nebi olarak seçti ve ona şehitlik makamı verdi.¹⁴

b₃ tipi rivâyet:

Aynı şekilde A‘meş’ten itibaren rivâyet zinciri aynı olan aşağıdaki rivâyet daha farklı uzantılar içermektedir:

Abbas ed-Dûrî > Ubeydullah > Şeybân > el-A‘meş > Abdullah b. Murre > Ebu’l-Ahvas > Abdullah dedi ki: “Kendisinden başka ilah olmayana yemin ederim ki, İbn Sayyâd’ın Deccâl olduğuna dair dokuz kez¹⁵ yemin etmek, bir kez öyle olmadığuna dair yemin etmekten daha çok hoşuma gider. İlaveten Resulullah’ın (s) katlen öldürüldüğüne dair dokuz kez yemin etmek, onun (kendi eceliyle) öldüğüne bir kez yemin etmekten daha çok hoşuma gider. Çünkü Allah onu (Hz. Muhammed’i (s)) nebi olarak seçti ve onu şehit kıldı.” Râvi der ki: “Bunu İbrahim’e anlattım. “Onu Yahudilerin zehirlediğini söylüyorlardı” dedi.¹⁶

¹³ Ebû Ya‘lâ, IX, s. 132, hds.no. 5207. Ayrıca küçük farklılıklarla beraber bkz. el-Heysemî, Ali b. Ebî Bekr (v. H. 807/919), *Mecma‘u‘z-zevâid* (I-X), Beyrut 1967, VIII, 4-5. Ebû Ya‘lâ’nın metni şöyledir:

وحدثنا الأعمش عن عبد الله بن مرة عن أبي الأحوص قال: قال عبد الله بن مسعود: لأن أحلف بالله تسعا أن بن صائد هو الدجال أحب إلي من أن أحلف واحدة، ولأن أحلف تسعة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قتل قتلا أحب إلي من أن أحلف واحدة، وذلك بأن الله اتخذه نبيا وجعله شهيدا.

¹⁴ et-Taberânî, Ebu’l-Kasım Süleyman b. Ahmed (v. H. 360/970), *el-Mu‘cemu‘l-‘evsat* (I-II), thk. Dr. Mahmud et-Tahhân, Riyad 1995, X, 109, hds.no. 10119. Buradaki metin şöyledir:

حدثنا الحسن بن علوية القطار ثنا إسماعيل بن عيسى العطار ثنا محمد بن حمير عن إسماعيل بن عياش عن جعفر بن الحارس عن الأعمش عن عبد الله بن مرة عن أبي الأحوص قال: قال عبد الله: لأن أحلف بالله تسعا أن بن صياد هو الدجال أحب إلي من أن أحلف واحدة، ولأن أحلف تسعة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قتل شهيدا أحب إلي من أن أحلف واحدة أنه لم يقتل، ذلك أن الله عز وجل جعله نبيا اتخذه شهيدا.

¹⁵ Metinde “tis’an” yerine “sey’en” kelimesinin kullanılması zühul olmalıdır.

¹⁶ Ebû Sa‘id el-Heysem b. Küleyb eş-Şâfi, (v. 335/946), *el-Müsned* (I-III), thk. Mahfuzurrahman Zeynullah, Medine trsz., II, s. 175, hds.no. 738. Buradaki metin şöyledir:

حدثنا عباس الدوري نا عبيد الله أنا شيبان عن الأعمش عن عبد الله ابن مرة عن أبي الأحوص عن عبد الله قال: والذي لا إله غيره لأن أحلف بالله شيئا إن ابن صياد هو الدجال أحب إلي من أن أحلف واحدة إنه ليس له ولأن أحلف بالله تسعا ويقتل

Ebû Ya‘lâ’nın rivâyetinde her iki karşılaştırma cümlesinin, kendisine tercih edilen (mercûhun aleyh) kısmı müphem bırakılmış, cümlenin gelişinden okuyucunun idrak etmesi istenmiştir. Taberânî’nin rivâyetinde birinci karşılaştırma cümlesi aynı şekilde müphem olduğu halde ikinci karşılaştırma cümlesinde barizlik vardır. Buradaki rivâyetin sonundaki cümlede ‘ittahazahu’ ile ‘caale’ kelimelerinin birbiriyle yer değiştirdiğini görmekteyiz. Şâfi’nin rivâyetinde ise her iki karşılaştırma cümlesinde kapalılık bulunmamakta ve rivâyetin başındaki yemin bölümünde yemin ederken hangi sözcükleri kullandığı belirtilmektedir. Şâfi bir uzantı daha yaparak, ikinci yeminin gerekçesini açıklamaya çalışmıştır.

İbn Sayyâd’ın Deccâl olduğuna dair yeminle Hz. Peygamber’in şehit edilmesine yemin edilmesi arasında bağlantı kurulmasının zorluğuna yukarıda dikkat çekmiştik. Aşağıda alıntılanan rivâyetlerde Hz. Peygamber’in vefatıyla ilgili bölüm müstakil haldedir.

Sevrî > A‘meş > Abdullah b. Murre Ebu’l-Ahvas > Abdullah dedi ki: Dokuz kez Resulullah’ın katlen öldürüldüğüne yemin etmek bir kez “söylediği gibi olmasına” yemin etmekten daha çok hoşuma gider. Çünkü Allah onu nebi kıldı ve ona şehitliği verdi. A‘meş dedi ki: Onu İbrahim’e anlattım, dedi ki: Onlar Yahudilerin Hz. Peygamber’i ve Ebû Bekir’i zehirlediklerini düşünüyorlar.¹⁷

Abdurrezzak’ın kitabındaki kayıttta, Türkçesinde biraz zorlamayla tutturmaya çalıştığımız “söylediği gibi olmasına” ifadesi cümlede problemlidir ve muhakkikin belirttiğine göre kaynak nüshanın birinde bu kısım bulunmamaktadır.

Aynı haber İbn Hanbel’de şöyle kaydedilmiştir:

Ebû Muâviye > el-A‘meş > Abdullah b. Murre > Ebu’l-Ahvas > Abdullah dedi ki: Dokuz kez Resulullah’ın katlen öldürüldüğüne yemin etmek bir kez (aksine) yemin etmekten daha çok hoşuma gider. Çünkü Allah onu nebi edindi ve onu şehit kıldı.¹⁸

رسول الله صلى الله عليه وسلم قتل أحب إلي من أن أحلف واحدة أنه مات لأن الله تعالى اتخذه نبيا وجعله شهيدا. فذكرت ذلك إبراهيم فقال: قد كانوا يقولون سمته اليهود.

¹⁷ Abdurrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr es-San‘ânî (v. H. 211/826), *el-Musannef* (I-XI), thk. Habiburrahman el-A‘zamî, Karaçi 1972, V, s. 269, hds.no. 9571. Buradaki rivâyet şöyledir:

عن الثوري عن الأعمش عن عبدالله بن مرة عن أبي الأحوص عن عبدالله قال: لأن أحلف تسعا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قتل قتلا أحب إلي من أن أحلف واحدة أنه إن يُقْتَلْ ذلك، فإن الله جعله نبيا واتخذه شهيدا، قال الأعمش فذكرته لإبراهيم، فقال: أن اليهود سموه وأبا بكر.

¹⁸ İbn Hanbel, Ahmed, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvûd, Adil Mürşid, (I-50), Beyrut 1995, VI, s. 115, hds.no. 3217. Buradaki rivâyet şöyledir:

حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا أبو معاوية ثنا الأعمش عن عبد الله بن مرة عن أبي الأحوص عن عبد الله قال: لأن أحلف بالله تسعا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قتل قتلا، أحب إلي من أن أحلف واحدة، وذلك بأن الله عز وجل اتخذه نبيا وجعله شهيدا.

Son iki rivâyet müstakil olarak Hz. Peygamber'in öldürüldüğüyle ilgili olup senedlerindeki ve cümle kalıplarındaki benzerliklerinden dolayı, İbn Sayyâd ile ilgili yukarıda geçen rivâyetin sonuna eklenmiştir. Buradan da anlaşılıyor ki rivâyetler birleştirilirken bazen konu bağlamında bir yakınlık olmasa bile cümle kalıbı benzerliği etkili olabiliyor. Senedlerin son kısımlarının A'meş'ten itibaren aynı olması, Hz. Peygamber'in ölümüyle ilgili bir haberin İbn Sayyâd ile (veya tam tersi) değiştirilmiş olması ihtimalini de akla getirmektedir.

c Tipi Rivâyetler:

Bu tip rivâyetlerde yemin benzeri cümleden sonra İbn Sayyâd ile ilgili çeşitli haberler anlatılmaktadır. Bu tür rivâyetleri incelerken yalnızca kombinasyonlara dikkat çekecek, her bir rivâyet bölümünü ilerde gelecek olan kendine ait başlıklarda inceleyeceğiz.

c₁ tipi rivâyetlerde yemin benzeri cümleden sonra "Yahudiler arasında bir bebek dünyaya geldi" haberi ve "Senin için bir giz sakladım" haberi sıralanmaktadır.

Muallâ b. Mansûr > Abdulvâhid b. Ziyâd > Hâris b. Hasîre > Zeyd b. Vehb dedi ki: Ebû Zer'i şöyle derken işittim: On kez 'İbn Sayyâd, Deccâl'in kendisidir' diye yemin etmek, bir kez 'o, Deccâl değildir' diye yemin etmekten daha çok hoşuma gider. Bunun nedeni, Resûlullah'tan duyduğum bir şeydir:

Resûlullah (s) beni İbn Sayyâd'ın annesine gönderip, onun hamileliğinin kaç ay sürdüğünü sormamı istedi. (Kadına sorduğumda) "On iki ay" dedi. Gelip haber verdim. Bunun üzerine: "Ona, doğduğundaki ilk bağırışını sor" dedi. (Gidip kadına sorduğumda) "İki aylık bebeğin bağırıştı" dedi.

Resûlullah şöyle dedi (veya ona (İbn Sayyâd'a) şöyle dedi): "Ben senin için bir giz sakladım. O: "Benim için ak koyundan bir parça"¹⁹ sakladın (dedi) ve 'ed-Duhân'ı (sakladım) demek istedi. Resûlullah (s), "Defol, sen kaderi asla geçemezsin!" dedi.²⁰

Tek senedle rivâyet edilen ve ilave edilen bir bağlantıyla birbiriyle alakalı gösterilmeye çalışılan bu haber aslında üç ayrı haberin birleştirilmesiyle ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi "Yemin" ikincisi "Yahudiler arasında bir bebek

dünyaya geldi/gelir" üçüncüsü ise "Senin için bir giz sakladım" sarmallarıdır.

Senedde bulunan son râvi (buradaki haberde Ebû Zer), İbn Sayyâd'ın Deccâl olduğu yönündeki galip kanaatini açıklayarak İbn Sayyâd'ın Deccâl olduğuna on kez yemin etmeyi, bir kez Deccâl olmadığına yemin etmeye yeğlediğini belirtmektedir.

c₂ tipi rivâyet:

Aynı rivâyet Bezzar'ın Müsned'inde olaylar arasında bağlantı cümleleri olmaksızın şöyle yer almaktadır:

Yusuf b. Musa > Alâ b. Abdulcebbâr > Abdulvâhid b. Ziyâd > Hâris b. Hasîre > Zeyd b. Vehb > Ebû Zer dedi ki: "Defalarca 'İbn Sâid Deccâl'in kendisidir' diye yemin etmek, bir kez 'o, öyle değildir' diye yemin etmekten daha çok hoşuma gider. Yahudiler arasında bir bebek doğdu. Nebi (s) beni annesine gönderdi..."²¹

İbn Hanbel'in Müsned'inde ise bağlantı noktasında faili açık olmayan "dedi" kelimesi bulunmaktadır:

Affân > Abdulvâhid b. Ziyâd > Hâris b. Hasîre > Zeyd b. Vehb > Ebû Zer: "... yemin etmekten daha çok hoşuma gider. (Râvi) dedi ki: Resulullah (s) beni onun annesine gönderdi..."²²

Yukarıda alıntılanan birinci uzantıda çocuğu incelemeye gönderilen kişinin Ebû Zer olmadığı, yemine benzeyen ifadelerden bağımsız olarak sevk edilen ve kök ifadelerinden biri "Yahudiler arasında bir bebek dünyaya geldi" olan diğer rivâyetlerden net bir şekilde anlaşılacaktır.

İkinci uzantı, yani Hz. Peygamber'in İbn Sayyâd'a "Duhân"la ilgili soru sorma olayı, yukarıdaki rivâyetlerin hiçbirinde öncesiyle bağlantılı olmayıp boşlukta durmaktadır. Bu durum da göstermektedir ki her iki olay da Ebû Zer'in yemin cümlesine uzantı olarak eklenmiştir. Şimdi durumu biraz daha netleştirelim:

İbn Ebi Şeybe'nin Musannef'inde, Yezîd b. Vehb'den nakledilen Ebû Zer'in yemine benzeyen sözünün peşi sıra İbn Sayyâd ile ilişkilendirilen iki olay

¹⁹ İbn Hanbel'deki rivâyette: "Ak koyunun burnunu sakladın." XXXV, s. 246, hds.no. 21319.

²⁰ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebi Şeybe (öl.230/844), *Musannef* (I-IV), thk. Muhtar Ahmed en-Nedvî, Karaçi 1987, XV, s. 141, hds.no. 19331; et-Taberânî, el-*Mu'cemu'l-evsat*, II, s. 242, hds.no. 8520. İbn Ebî Şeybe'nin metni şöyledir:

حدثنا المعلى بن منصور قال: حدثنا عبد الواحد بن زياد قال: حدثنا الحارث بن حصيرة عن زيد بن وهب قال: سمعت أبا ذر يقول: لأن أحلف عشرا أن ابن صياد هو الدجال أحب إلي من أن أحلف واحدة أنه ليس به ، وذلك لشيء سمعته من رسول الله ، بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أم ابن صياد فقال : سلها كم حملت به ؟ فقالت حملت به اثني عشر شهرا ، فأخبرته ، فقال : سلها : أصبحت حيث وقع ؟ قالت صاح صياح صبي شهرين ، قال : أو قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : إني قد خبأت لك خبيثا ، فقال : خبأت لي عظم شاة عفراء ، وأراد أن يقول : والدخان ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إخسأ فإنك لن تسبق القدر .

²¹ el-Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr (v. 296/908), el-Bahru'z-Zahhar (*Müsnedü'l-Bezzâr*) (I-XVIII) thk. Mahfuzurrahman Zeynullah, Medine 1997, IX, s. 395, hdsno. 3983. Rivâyet şöyledir:

حدثنا يوسف بن موسى قال: نا العلاء بن عبد الجبار قال: نا عبد الواحد بن زياد عن الحارث بن حصيرة عن زيد بن وهب قال: قال أبو ذر: لأن أحلف مرارا أن ابن صائد هو الدجال أحب إلي من أن أحلف مرة واحدة أنه ليس به ولد مولود في اليهود فبعثني النبي إلى أمه ...

²² İbn Hanbel, *Müsned*, XXXV, s. 246, hds.no. 21319. Rivâyetin metni şöyledir:

عن عفان ثنا عبد الواحد بن زياد ثنا الحارث بن حصيرة ثنا زيد بن وهب قال قال أبو ذر: لأن أحلف عشر مرار ان بن صائد هو الدجال أحب إلي من ان أحلف مرة واحدة انه ليس به، قال: وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثني إلى أمه قال: سلها كم حملت ...

anlatılmaktadır. Her iki olay birbirinden bağımsız olup, farklı yer ve zamanlara aittir. Her iki olay da farklı kaynaklarda, değişik kimseler tarafından, şaşılacak derecede benzer kalıplarda rivâyet edilmiştir. Bu durumda şu ihtimal ağırlık kazanmaktadır: İlk hadis koleksiyoncuları topladıkları rivâyetlerden birbirine yakın veya yekdiğeriyle ilişkili gördüklerini peş peşe yazıyorlardı. Kendi koleksiyonlarına rivâyet toplayan daha sonraki koleksiyoncular, peş peşe sevk edilen bu rivâyetleri, aynı kaynaktan aldıkları için tek bir senetle tek bir rivâyet olarak kaydettiler. Bir olayın, aynı kalıp halinde bazen şu rivâyet, bazen bu rivâyet içine yerleşmiş olarak karşımıza çıkmasının nedeni muhtemelen budur.

İncelediğimiz rivâyetlerdeki kök ifade, “On kez ‘İbn Sayyâd, Deccâl’in kendisidir’ diye yemin etmek, bir kez ‘o, Deccâl değildir’ diye yemin etmekten daha çok hoşuma gider” cümlesi, çeşitli hadis kaynaklarında Ebû Zer’den veya Abdullah b. Mes’ud’dan rivâyet edilmiştir.²³ Ebû Zer’den gelen rivâyetlerden bazısında “on kez yemin etmek” yerine “defalarca yemin etmek”²⁴; İbn Mes’ud’dan gelen rivâyetlerden bazısında ise “dokuz kez yemin etmek” ifadesi geçmektedir.

Ebû Zer’den gelen rivâyette, yeminin nedeni olarak sevk edilen iki olay yerine burada bir olayın değerlendirilmesi yer almaktadır. Bu olay, daha sonra incelenecek olan, Hz. Peygamber’in İbn Sayyâd’a kendisinin Peygamber olduğuna şahadet edip etmediğini sorması, onun da cevaben “Asıl sen benim Allah’ın elçisi olduğuma şahadet eder misin” demesidir. Bu değerlendirmenin de yemin etme olayını gerekçelendirmek isteyen bir râviye ait olması kuvvetle muhtemeldir.

Akla şöyle bir soru gelebilir: Doğrudan yemin etmek yerine neden böylesine dolaylı bir ifade kullanılmıştır? Bir başka deyişle, İbn Mes’ud’u veya Ebû Zer’i bu şekil bir cümle kurmaya sevk eden neden neydi? Onların dolaylı bir şekilde yemine benzer ifadeye bulunması, arkadaşlarından bir iki kişinin İbn Sayyâd’ın Deccâl olduğuna dair düpedüz yemin etmelerini fazla cesaretli ve ağır sorumluluk gerektiren bir davranış olarak gördüklerini, buna rağmen onun Deccâl olduğunda ciddi kuşkuları bulunduğunu göstermektedir.

²³ Burada söz konusu edilen kalıp ifadeyi Ebû Zer’den nakleden kaynaklar: İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 492, hds.no. 37485; İbn Hanbel, *Müsned*, XXXV, s. 246, hds.no. 21319; Bezzâr, *Müsned*, IX, s. 396; Heysemî, *Mecmau’u’z-zevâid*, VIII, s. 2; et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsat*, IX, s. 236, hds.no. 8515; İbn Hacer, *Fethu’l-bâri*, VI, s. 173, XIII, 329. Abdullah b. Mes’ud’dan rivâyet eden kaynaklar: Heysemî, *Mecmau’u’z-zevâid*, VIII, s. 4; Şâşi, *Müsned*, II, s.175, hds.no. 738; et-Taberânî, Ebu’l-Kasım Süleyman b. Ahmed (v. H. 360/970), *el-Mu’cemü’l-kebir* (I-XXV), thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefi, Mısır1986, X, s. 109, hds.no. 10119; Ebû Ya’lâ, *Müsned*, IX, s. 132, hds.no. 5207.

²⁴ Bezzâr, *el-Müsned*, IX, 395, hds.no. 3983.

Ashabtan bir iki kişinin İbn Sayyâd’ın Deccâl olduğuna dair doğrudan yemin ettikleri hadis kaynaklarında yer alan bir konudur. Örneğin Ebû Seleme b. Ebdurrahman’ın rivâyetine göre Câbir, İbn Sayyâd’ın, onun Hz. Peygamber’den nakledilen çeşitli haberlerde belirtilen özelliklere uymamasına, örneğin Müslüman olmuş, Medine’ye girmiş ve sonunda ölmüş olmasına rağmen, Deccâl olduğuna doğrudan yemin ediyordu. Câbir’in böylesine şüphe edilen bir konuda nasıl yemin edebildiğini Müslim’deki şu rivâyette yine kendisi açıklamaktadır:

Muhammed İbnü’l-Münkedir’den: Câbir b. Abdullah’ı, İbn Sâid’in Deccâl olduğuna yemin ederken gördüm; ona: “Sen Allah’a yemin mi ediyorsun?” dedim. O: “Ben Ömer’in, Nebi (S)’nin yanında bu konuda yemin ettiğini, Hz. Peygamberin onu kötü karşılamadığını duydum” dedi.²⁵

H. Ömer’in Hz. Peygamber’in huzurunda bu konuda yemin ettiğini doğrulayan başka bir habere rastlamadık. Belki de söz konusu edilen Ömer değil, onun oğlu Abdullah’tı. İbn Ömer, İbn Sayyâd’la bazı olaylar yaşamış biri olarak, onun Deccâl olduğunda hiçbir kuşku duymamaktaydı ve bu konuda düpedüz yemin ediyordu:

Kuteybe b. Sa’id > Ya’kub b. Abdurrahman > Mûsâ b. Ukbe > Nafi’den: İbn Ömer şöyle dedi: “Vallahi, Mesih Deccâl’in İbn Sayyâd olduğuna hiç kuşku yoktur.”²⁶

Şimdi Ebû Zer ile İbn Mes’ud’un, İbn Sayyâd’ın Deccâl olduğuna dair neden dolaylı bir şekilde yemin ettiklerini anlayabiliyoruz: Bu şekil yemin, İbn Ömer’in, o dönem İslâm toplumunun önemli gündem meselelerinden biri olan Deccâl konusunda, onun İbn Sayyâd olduğuna kuşku duymadığına dair doğrudan yemin etmesinin toplumdaki aksidir. Diğer bir anlatımla, Abdullah b. Ömer, İbn Sayyâd’ın Deccâl olduğuna yemin edince, İbn Sayyâd’la ilgili aynı kuşkuyu paylaşanların bazıları, sorumluluk gerektiren yemin konusunda daha temkinli davranarak “Benim için on kez ‘İbn Sayyâd, Deccâl’in kendisidir’ diye yemin etmek, bir kez ‘o, Deccâl değildir’ diye yemin etmekten daha çok hoşuma gider” gibi bir cümle yapısı kullanmışlardır.

Yemin sarmalında bulunan rivâyetlerden, İbn Ömer dışında, yemin eden râvilerin hiçbirinin İbn Sayyâd ile doğrudan yaşadıkları bir olayları bulunmadığı anlaşılmaktadır.²⁷ İbn Ömer ise, muhtemelen İbn Sayyâd hakkında duy-

²⁵ Nevevî, *Şerhu Müslim*, XVIII, s. 52.

²⁶ Ebû Dâvûd, *Sünen*, IV, s. 509, hds.no. 4330.

²⁷ Bu konuda Câbir’den gelen bir rivâyeti istisna kabul etmek gerekir. Bu rivâyete göre Hz. Peygamber İbn Sayyâd’ın durumunu tetkik için gizlice üç veya dört kez gitmiş fakat her defasında annesinin haber vermesiyle bir sonuç alamamıştır. İşte bu gözetlemelerin sonuncusunda, ashaptan bir grup içinde Abdullah b. Câbir de varmış. İbn Hanbel, *Müsned*, XXIII, s. 213, hds.no. 14955. Söz konusu rivâyet, birçok ziyadeler barındırmakta ve İbn Sayyâd ile ilgili birçok söylentiye bir araya toplamaktadır.

dukularının etkisiyle, ona katı tavır almış, onu kızdıracak davranışlarda bulunmuştur.

İbn Ömer'den: Bir gün İbn Sayyâd ile karşılaştım, onun yanında Yahudi arkadaşları da vardı. Baktım, bir gözü şişmiş, devenin gözü gibi dışarı pörtlemiş. Onu öyle görünce: “Ey İbn Sayyâd, Allah aşkına, gözünü ne zaman şişirdin böyle? (–veya buna benzer bir şey–)” dedim. “Rahman'a yemin olsun ki bilmiyorum” dedi. Ben: Yalan söyledin! Kafandaki gözünden nasıl haberin olmaz?” dedim. (Râvi dedi ki:) Sonra İbn Ömer, eliyle onun gözüne dokundu. (Râvi dedi ki:) Bunun üzerine İbn Sayyâd üç kez yüksek sesle öyle bağırdı ki, Yahudiler, benim elimle İbn Sayyâd'ın göğsüne vurduğumu sandılar. İbn Ömer dedi ki: “... Defol! Haddini aşma!” İbn Sayyâd: “Yemin ederim, haddimi aşmıyorum” dedi. İbn Ömer: “Bu olayı Hafsa'ya anlattım, bana dedi ki: “Bu adamdan uzak dur, çünkü biz, Deccâl'in bir olaya çok kızması üzerine çıkacağını duyduk.”²⁸

Bizzat olayın kahramanı tarafından anlatılan bu haber, sahabe döneminde insanların İbn Sayyâd'a bakışlarını çok güzel yansıtmaktadır.

İbn Ömer'in herkesten daha çok rağbet ettiği anlaşılan İbn Sayyâd hakkındaki söylentiler, sahabe döneminde konuşulan bir konuydu. Aslına bakılırsa o günlerde gündemi asıl yoğun bir biçimde meşgul eden mesele “Deccâl” konusuydu. Hz. Ömer'in halife olduğu zamanlarda, başta halifenin kendisi olmak üzere, insanların Deccâl konusuna çok merak saldığı fiten rivâyetlerinden anlaşılmaktadır. Bu tür rivâyetler –onlardan bazılarının sonraki dönemde ortaya çıkmış olma ihtimalini düşünsek bile– sahabe veya tabiin döneminde, en azından birtakım insanların, artık dünyanın sonunun geldiğine, pek yakın-

²⁸ Ma'mer b. Râşid (v. 151/768), *el-Câmi'*, (Abdurrezak'ın *Musannefi* içinde X-XI. ciltler) XI, s. 396, hds. no. 20832 Ma'mer'in metni şöyledir:

أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن سالم عن ابن عمر قال: لقيت ابن صياد يوماً ومع رجل من اليهود إذا عنبه قد طفيت، وكانت عينه خارجة مثل عين الجمل، فلما رأيتها قلت: يا ابن صياد! أشدك الله متى طفيت عينك؟ –أو نحو هذا– قال: لا أدري والرحمن، فقلت: كذبت، لا تدري وهي في رأسك؟ قال: فمسحها، قال: فنخر ثلاثاً، فزعم اليهودي أنني ضربت بيدي على صدره، قال: ولا أعلمني فعلت ذلك، احسن فلن تعدو قدرك، قال: أجل لعمرى لا أعدو قدرى، قال: فذكرت ذلك لحفصة، فقالت: اجتنب هذا الرجل، فإنا نحدث أن الدجال يخرج عند غضبه يغضبها.

İbn Ebî Şeybe'nin *Musannefi*inde, haberin sadece ilk bölümü kısaca yer almaktadır, bkz. XV, s. 159, hds.no. 19375; Ayrıca bkz. Müslim, Fiten, 19. bab, IV, s. 2246, hds.no. 2932. Buradaki rivâyete göre İbn Ömer İbn Sayyâd ile iki kez karşılaşmıştır. Müslim'in metni şöyledir:

حدثنا محمد بن المثنى. حدثنا حسين (يعني ابن حسن بن يسار). حدثنا بن عون عن نافع، قال: كان نافع يقول: ابن صياد، قال قال بن عمر: لقيته مرتين. قال: فلقيته فقلت لبعضهم: هل تَحَدَّثُونَ أَنَّهُ هُوَ؟ قال: لا والله! قال قلت: كذبتني. والله! لقد أخبرني بعضكم أنه لن يموت حتى يكون أكثركم مالا وولداً. فكَذَلِكَ هُوَ زَعَمُوا الْيَوْمَ. قال فتحدثنا ثُمَّ فَارَقْتُهُ. قال فلقيته لَقَبَةً أُخْرَى وقد تَفَرَّتْ عَيْنُهُ قال فقلت: متى فعلت عينك ما أرى؟ قال: لا أدري. قال قلت: لا تدري وهي في رأسك؟ قال: إن شاء الله خلقها في عصاك هذه. قال ففخر كأشد نخير حمار سمعت. قال فزعم بعض أصحابي أنني ضربته بعضاً كانت معي حتى تكسرت. وأما أنا، فوالله! ما شعرت. قال وجاء حتى دخل على أم المؤمنين فحدثها فقالت: ما تريد إليه؟ ألم تعلم أنه قد قال إن أول ما يَبْعُثُهُ على الناس غضب يغضبه.

da Deccâl'in ortaya çıkacağına kendilerini iyice inandırdığı anlaşılmaktadır.²⁹ İbn Ebî Şeybe'nin kaydettiği bir rivâyet bu tespiti destekler mahiyettedir.

Ebû Ubeyde'den: Resulullah (s)'ı şöyle derken işittim: “Nuh'tan sonra her bir nebi, kavmini Deccâl'e karşı mutlaka uyardı; Ben de sizi uyarıyorum.” Sonra Resulullah (s) onun özelliklerini bize anlattı ve şöyle dedi: “Beni görenlerin veya sözümü duyanların bazıları onu görecekler.”³⁰

Deccâl konusunun popüler olduğu bir dönemde İbn Sayyâd, kendisi hakkında orada burada konuşulan dedikodulardan habersiz değildi ve bu durum onu son derece rahatsız ediyordu. Ebû Sa'îd'in anlattığı bir haber, İbn Sayyâd hakkında, sahabe döneminde ne büyük dedikodular yapıldığını ve onun bundan dolayı ne kadar rahatsız olduğunu ortaya koymaktadır.

Ebû Sa'îd el-Hudrî'den: İbn Sa'îd, ya hac ya da ömre niyetiyle bana arkadaşlık etmişti. İnsanlar, savuşup gittiler ve beni onunla yalnız bıraktılar. Onunla yalnız kalınca, insanların onun hakkında söylediklerinden dolayı, ondan korktum ve çekindim. Konakladığımda ona, “Eşyalarını şu ağacın altına bırak” dedim. Râvi dedi ki: İbn Sa'îd bir koyun gördü ve bir bardak alıp ayrıldı; ondan süt sağıp bana getirdi ve “Ey Ebû Sa'îd, iç” dedi. İnsanların anlattıkları şeylerden dolayı, onun elinden bir şey içmek hoşuma gitmedi. Ona: “Bugün sıcak bir gündür, süt içmek hoşuma gitmiyor” dedim. O: “Ey Ebû Sa'îd, insanların benim hakkımda anlattıklarından dolayı, istiyorum ki bir ip alıp, onu bir ağaca bağlayayım ve bir ucunu da boynuma geçirip kendimi öldüreyim. Siz Resulullah'ın hadisini en iyi bilen kimseler değil misiniz? Ey Ensar topluluğu! Resulullah (s), Deccâl'in kafir olduğunu söylemedi mi? Ben ise Müslüman'ım. Resulullah, onun akim olacağını, hiç çocuğunun olmayacağını söylemedi mi? Ben çocuğumu Medine'de bıraktım. Resulullah (s), onun Mekke ve Medine'ye girmeyeceğini veya oraya girmek onun için helal olmayacağını söylemedi mi? Ben Medine halkından değil miyim? İşte ben, sizinle beraber Mekke'ye gidiyorum. (Ebû Sa'îd dedi ki:) Allah'a yemin ederim ki, o kadar delil sıraladı ki, ben, “Belki de onun hakkında yalan söylüyorlar” dedim. Sonra dedi ki: “Ey Ebû Sa'îd, vallahi, ben sana doğru bir haber vereceğim. Vallahi, ben onu (Deccâl'i) biliyorum, onun babasını da biliyorum, onun ne zaman nereden çıkacağını da biliyorum” Ben: “Allah müstahakkımı versin, günümü mahvettin” dedim.³¹

²⁹ Krş. David Cook, “Muslim Apocalyptic and Jihad”, *JSAL*, 20, 1996, 66-104, s. 70.

³⁰ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, XV, s. 135, hds.no. 19322. Hadisin metni şöyledir:

حدثنا أسود بن عامر قال حدثنا حماد بن سلمة عن خالد عن عبد الله بن شقيق عن عبد الله بن سراقه عن أبي عبيدة قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : إنه لم يكن نبي بعد نوح إلا وقد أئذ قومَه الدجال ، وإنني أئذركموه ، وصفه لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : سيدركه بعض من رأني ، أو سمع كلامي...

³¹ et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (v. H. 297/909), *el-Câmi'us-sahih* (I-V) thk. İbrahim 'Utve, IV, s. 516, hds.no. 2246. Metin şöyledir:

حدثنا سفيان بن وكيع حدثنا عبد الأعلى عن الجُرَيْرِيِّ عن أبي نضرة عن أبي سعيد قال : صحبني بن صائد إمَّا حجاجاً وإمَّا مُعْتَمِرِينَ فانطلق الناس وثركت أنا وهو، فلما خَلَصْتُ به اقشَعَرْتُ منه واستَوَحَّشْتُ منه مما يقول الناس فيه، فلما نزلت قلت له: ضيع متاعك حيث تلك الشجرة قال: فأبصر غنماً فأخذ القدرح فانطلق فاستحلب ثم أتاني بلبن فقال لي: يا أبا سعيد اشرب فكرهت أن أشرب من يده شيئاً لما يقول الناس فيه، فقلت له: هذا اليوم يوم صائف وإنني أكره فيه اللبن قال لي: يا أبا سعيد هممت أن آخذ حبلاً فأوثقه إلى شجرة ثم أختنق لِمَا يقول الناس لي وَفِيّ، أرأيت من خَفِيَ عليه حديثي فلن يخفى عليك؟

Yukarıdaki haberin son kısmından İbn Sayyâd'ın kendisi hakkında söylenen dedikodulardan rahatsız görünmekle birlikte, gündemde olmaktan gizli bir haz duyduğunu ve kendini insanların merak ettiği bir konuda birçok gizli bilgilere sahip biri olarak göstermekten hoşlandığını söyleyebiliriz. Ebû Sa'îd bunu anlamış olmalı ki, onu tersleyip susturmuştur.

Bazı sahâbîlerin İbn Sayyâd hakkındaki kanaatlerini veya yargılarını belirttikten ve ashap döneminde, onun hakkında yapılan dedikoduların boyutunu gösterdikten sonra şimdi söz konusu kanaat veya yargılara mesnet olarak, vuku bulduğu söylenen olayların analizine geçeceğiz.

1.1. “Yahudiler arasında bir bebek dünyaya geldi.”

Bu konudaki rivâyetlerin sürekli tekrarlanan ortak cümlesi “Yahudiler arasında bir bebek (çocuk) dünyaya geldi” kök ifadesidir. Bu kök, ilgili rivâyetlerde neredeyse aynı biçimde tekrar edilirken, köke bağlı olarak anlatılan olaylar karmaşık geçişler ve iç içe yapılarla doludur.

Yemin konusundaki c tipi rivâyetlerde “Yahudiler arasında bir çocuk dünyaya geldi” kök ifadeli rivâyetlerin bir çeşidine değinilmişti. Bezzar'ın yukarıda geçen c₂ rivâyetine bakalım:

“Defalarca ‘İbn Sâid Deccâl'in kendisidir’ diye yemin etmek, bir kez ‘o, öyle değildir’ diye yemin etmekten daha çok hoşuma gider. Yahudiler arasında bir bebek doğdu. Nebi (s), İbn Sayyâd'ı kaç ay (karnında) taşıdığını sormak üzere beni annesine gönderdi. Bunu ona sordum; “on iki ay” dedi. Gelip haber verdim. Hz. Peygamber: “yere düştüğünde bağırsığını sor” dedi. Kadın bir şey dedi ama onu unuttum. Nebi (s) dedi ki: “Senin için bir güt tuttum, (bil bakalım) o nedir? ...”³²

İbn Hanbel'in c₂ kaydında “Yahudiler arasında bir bebek dünyaya geldi” kök ifadesi bulunmamakta, yemine benzeyen bölümden sonra “Resulullah (s) beni annesine gönderdi” ifadesi gelmektedir. Yukarıda geçen bu rivayetlere baktıktan sonra d tipi rivâyetlere geçelim:

d tipi rivâyetler:

Bu tip rivayetlerde “Yahudiler arasında bir bebek doğdu” kök ifadesinden sonra çocuğun ve onun anne-babasının özellikleri anlatılmakta, Deccâl olabileceği endişesiyle Hz. Peygamber'in onu görmeye gittiği belirtilmektedir. Yemin veya yemine benzeyen bir ifade bulunmamaktadır.

ألستم أعلم النابئ بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، يا معشر الأنصار ألم يقل رسول الله صلى الله عليه وسلم. إنه كافر وأنا مسلم؟ ألم يقل رسول الله صلى الله عليه وسلم. إنه عقيم لا يولد له وقد خلقت ولدي بالمدينة؟ ألم يقل رسول الله صلى الله عليه وسلم. لا يدخل أولا تحل له مكة والمدينة؟ ألسنت من أهل المدينة وهوذا أنطلق معك إلى مكة، فوالله ما زال يجيء بهذا حتى قلت: فلعله مكذوب عليه، ثم قال: يا أبا سعيد والله لأخبرنك خيرا حقا، والله إني لأعرفه وأعرف والده وأعرف أين هو الساعة من الأرض، فقلت: نبا لك سائر اليوم. قال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح.

³² Bezzâr, *Müsned*, IX, s. 395, hds.no. 3983.

d₁ tipi rivâyet:

Bu tip rivâyette Yahudi annenin çocuğu hakkında açıklama bulunmakta fakat onun anne babasıyla ilgili herhangi bir izahat verilmemektedir. Buradaki habere göre Hz. Peygamber onun Deccâl olabileceğini düşünerek onu görmeye gitmiştir.

Muhammed b. Sâbık > İbrahim b. Tahmân > Ebu'z-Zübeyr > Câbir b. Abdullah şöyle dedi: “ Medine'deki Yahudilerden bir kadın, bir gözü kaymış, dışarı pörtlemiş bir çocuk doğurdu. Resulullah (s) onun Deccâl olmasından endişelendi. Onu, katife örtü³³ altında mırıldanırken buldu. ...³⁴

d₂ tipi rivâyet:

Bu tip rivâyet İbn Sayyâd ile değil, Deccâl'in anne babasıyla ilgili bir haberle başlamakta, daha sonra İbn Sayyâd'ın doğumu ve sahip oldukları nitelikleri bu haberle benzeştirilmektedir. Ebû Bekre ve Zübeyr b. Avvam merak edip onu görmeye giderler. Çocuk katife örtünün altındadır... Haber şöyledir:

Abdullah > Ebû Abdillâh > Zeyd > Hammâd b. Seleme > Ali b. Zeyd > Abdurrahman b. Ebî Bekre > Ebû Bekre'den: Resûlullah (s) şöyle buyurdu: Deccâl'in babası, otuz yıl boyunca çocuksuz kalır; sonra onların gözleri şaşı bir çocukları olur. Yararı az, zararlı bir çocuktur bu. Gözleri uyur, kalbi uyumaz.” Sonra anne-babasını anlattı; dedi ki: “ Babası uzun, iri kıymı biridir; burnu, kuş gagası gibi uzundur; annesi iri yapılı, göğüsleri büyük bir kadındır. Râvi dedi ki: Medine'de, Yahudiler arasında bir bebeğin doğduğu haberini aldık. Ben ve Zübeyr b. Avvam, onun anne-babasının yanına gittik. Baktık, her ikisinde de Resûlullah'ın anlattığı şeyleri gördük. Çocuk ise güneşte, katife örtü içinde mırıldanıp duruyordu. Anne-babasına sorduk, dediler ki: Bizim otuz yıl boyunca çocuğumuz olmadı. Sonra bu şaşı gözlü çocuk oldu. O, yararı az, zararlı bir şeydir.” Biz oradan çıkarken, çocuğun yanına vardık. Birden, “ne yaptınız?” diye sordu. Biz, sen konuştuklarımızı duyduğumu, dedik. O: Evet, gözlerim uyur, kalbim uyumaz” dedi. İşte o, İbn Sayyâd idi.”³⁵

³³ Katife örtü ile ilgili başlığa bakınız.

³⁴ İbn Hanbel, *Müsned*, XXIII, s. 213, hds.no: 14955; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI, s. 173; *Mecma u'z-Zevâid*, VIII, s. 3. İbn Hanbel'deki metin şöyledir:

ثنا محمد بن سابق ثنا إبراهيم بن طهمان عن أبي الزبير عن جابر بن عبد الله أنه قال: أن امرأة من اليهود بالمدينة ولدت غلاما ممسوحه عينه طالعة ناتئة فأشفق رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يكون الدجال فوجده تحت قطيفة يهيمه فأذنته أمه. ...

³⁵ İbn Hanbel, *Müsned*, XXXIV, s. 60, hds.no. 20318. Buradaki metin şöyledir:

حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا زيد أنا حماد بن سلمة عن علي بن زيد عن عبد الرحمن بن أبي بكره عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يمكث أبو الدجال ثلاثين عاما لا يولد لهما، ثم يولد لهما غلام أعور، أضر شيء وأقله نفعاً، تمام عيناه ولا ينام قلبه، ثم نعت أبويه فقال: أبوه رجل طوال مضطرب اللحم، طويل الأنف، كأن كلاهما متقار، وأمه امرأة فراضاخية عظيمة الثديين. قال: فبلغنا أن مولودا من اليهود ولد بالمدينة. قال: فانطلقت أنا والزبير بن العوام، حتى دخلنا على أبويه، فرأينا فيهما نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإذا هو منجدل في الشمس في قطيفة، له همهمة، فسألنا أبويه فقالا: مكثنا ثلاثين عاما لا يولد لنا ثم ولد لنا غلام أعور، أضر شيء وأقله نفعاً. فلما خرجنا مررنا به فقال: ما كنتما فيه؟ قلنا: وسمعت؟ قال نعم إنه تمام عيناى ولا ينام قلبى، فإذا هو ابن صياد.

İbn Ebî Şeybe'nin Müsned'inde yukarıdaki rivâyetin birinci kısmı müstakil olarak yer almakta ve İbn Sayyâd'ın adı geçmemektedir:

Yezîd b. Hârûn > Hammâd b. Seleme > Ali b. Zeyd > Abdurrahman b. Ebî Bekre > Ebû Bekre'den: Resûlullah (s) şöyle buyurdu: "Deccâl'in (anne-) babasının otuz yıl boyunca çocukları olmaz; otuz yıldan sonra gözleri şaşı bir çocukları olur; kendisi çok zararlı bir çocuk olup, faydası pek azdır. Onun gözleri uyur, kalbi uyumaz." Sonra (Resûlullah s), onun anne-babasını şöyle anlattı: "Onun babasının burnu, kuş gagası gibi uzundur. Annesi iri yapılı ve göğüsleri büyük biridir."³⁶

Bu rivâyette İbn Sayyâd'ın adı hiçbir şekilde geçmemektedir. Deccâl'in Yahudiler arasından çıkacağı beklentisi, İbn Sayyâd'la ilgili rivâyetlerin kolaylıkla "Yahudiler arasında bir çocuk dünyaya gelir" kök ifadesiyle sarmalanmasına yol açmış gözükmektedir. Ayrıca yukarıdaki sarmalda, değişik konulardaki haber sarmallarına kol atmış şekilde yer alan imgelerden de söz etmek gerekir. "Gözlerin uyuyup, kalbin uyumaması" imgesi, manevi bir güç belirtmekte ve aslında bu imge, Hz. Peygamber'in bir özelliği olarak haberlerde yer almaktadır.³⁷ İbn Sayyâd'ın, katife örtü içinde, anlaşılamayan bir şeyler mırıldanması, onunla ilgili haberlerde, değişik sarmallar içinde sıkça görülmektedir. Bu konu aşağıda "Katife örtü" başlığında daha ayrıntılı bir şekilde açıklanacaktır.

d₃ tipi rivâyetler:

Bu tip haberlerde İbn Sayyâd'ın göbek bağı kesik ve sünnetli olarak doğduğu bilgisi, başka herhangi bir haber sarmalı içinde olmaksızın, müstakil olarak kaydedilmiştir:

Fazl b. Dikkîn > Süfyân > Abdülmelik b. Umeyr > Ebû Seleme > Ümmü Seleme dedi ki: Annesi onu göbeği kesilmiş ve sünnetli olarak doğurdu. O İbn Sayyâd'ı kastediyordu.³⁸

Ayrıca bkz. Tirmizî, IV, s. 517, hds.no. 2248. Buradaki metne göre haberin ikinci kısmını anlatan râvi Ebû Bekre'dir. Ebû Bekre'nin Hz. Peygamber'in vefatından iki yıl önce Müslüman olduğu, İbn Sayyâd'ın doğumunu göremeyeceği hakkında bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, s. 326.

³⁶ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, XV, s. 139, hds.no. 19327.

حدثنا يزيد بن هارون عن حماد بن سلمة عن علي بن زيد عن عبد الرحمن بن أبي بكر عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يمكث أبو الدجال ثلاثين عاما لا يولد لهما، ثم يولد لهما غلام أعور أضر شيء وأقله نفعاً، تمام عيناه ولا ينم قلبه، ثم نعت أبويه فقال: أبوه رجل طوال ضرب الأنف كأن أنفه [في الألفية - كلاهما] منقار؛ وأمه امرأة فرغانية عظيمة الثديين.

³⁷ Örneğin bkz. Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil (v. 256/869), *el-Câmiu's-Sahih* (I-VIII), İstanbul 1979, K. Teheccüd 19/16, II, s. 48.

³⁸ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, XV, s. 159, hds.no. 19374. Haberinin metni şöyledir:

حدثنا الفضل بن دكين عن سفيان عن عبد الملك بن عمير عن أبي سلمة عن أم سلمة قالت: ولدت أمه مسرورا مختونا - تعني ابن صياد.

Aynı haber bir başka kaynakta şöyle yer alır:

Melâi > Süfyân > Abdülmelik b. Umeyr > Ebû Seleme > Ümmü Seleme dedi ki: "Annesi İbn Sayyâd'ı şaşı, sünnetli ve göbek bağı kesilmiş olarak doğurdu."³⁹

Bir başka kaynakta şöyle bir rivâyet yer alır:

Abdurrezzâk > Ma'mer > Hişâm b. Urve > Ebû Hişâm dedi ki: İbn Sayyâd şaşı ve sünnetli olarak doğdu.⁴⁰

İbn Sayyâd'ın sünnetli olarak doğmuş olması, aşağıdaki kayıta İbn Sayyâd ile ilgili bir sarmalın içine karışmıştır:

d₄ tipi rivâyet:

Bu tip rivâyette haber, katife örtü imgesi dışında her bir haberden bir kesit alınarak oluşturulmuş gibidir.

Müemmel > Hammâd > Ali b. Zeyd > Abdurrahman b. Ebî Bekre > Ebû Bekre: Resulullah (s) bir gün Deccâl'in ve anne-babasının niteliklerini anlattı, dedi ki: Otuz yıl geçerse Deccâl'in anne-babasının çocuğu olmaz. Sonra onların göbek bağı doğuştan kesik ve doğuştan sünnetli bir çocuğu olur. O, yararı az, zararlı bir çocuktur. Gözleri uyur kalbi uyumaz. Onu anlattı, sonra durmadı şöyle dedi: Bizim işte şu şaşı, göbek bağı kesilmiş ve sünnetli olarak bir çocuğumuz oldu. O faydası az, zararlı biridir.⁴¹

Sünnetli doğmak Araplarca özel/seçilmiş kişilerin özelliği olarak kabul edilmekteydi. Hz. Peygamber'in de sünnetli ve göbek bağı kesilmiş olarak doğduğu rivâyet edilir.⁴²

"Yahudiler arasında bir bebek dünyaya geldi" kök haberi etrafında sarmalanan rivâyetlerdeki uzantılar yalnızca bu kök üzerinde bulunmamakta, başka kökler üzerine de uzanmaktadır. "Katife örtünün altındaki çocuk" imgesi,

³⁹ İshâk b. İbrahim el-Mervezî (v. 238/852), *Müsnedü İshak b. Râhüeyh* (IV-V), Thk. Abdullah el-Gaffûr el-Belûşî, Medine 1995, V, s. 178. Haberinin metni şöyledir:

أخبرنا الملائي نا سفيان عن عبد الملك بن عمير عن أبي سلمة عن أم سلمة قالت: إن ابن الصياد ولدته أمه أعور مختونا مسرورا.

⁴⁰ Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, XI, s. 396, hds.no. 20831. Haberinin metni şöyledir:

أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن هشام بن عروة عن أبيه قال: ولد ابن صياد أعور مختن.

⁴¹ İbn Hanbel, XXXIV, s. 150. hds.no. 20520. Buradaki metin şöyledir:

حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا مؤمل ثنا حماد أنا علي بن زيد عن عبد الرحمن بن أبي بكر عن أبيه قال: وصف رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم صفة الدجال وصفة أبويه قال: يمكث أبو الدجال ثلاثين سنة لا يولد لهما، ثم يولد لهما ابن مسرور مختون، أقل شيء نفعاً وأضره تمام عيناه ولا ينم قلبه. فذكره إلا أنه قال: ثم ولد لنا هذا، أعور مسرورا مختونا، أقل شيء نفعاً وأضره.

⁴² Hâkim bu konudaki hadislerin tevâtür derecesinde olduğunu söylemektedir. Bkz. el-Hâkim en-Nisâbüri, Muhammed b. Abdullah (v. 405/1014), *el-Müstedrek ala's-Sahihayn* (I-IV), thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Beyrut 1990, II, s. 657, hds.no. 4177.

üzerinde birçok uzantı taşıyan köklerden biridir.

2. Katife Örtünün Altındaki Çocuk

İbn Sayyâd'ı görmeye gidenler, bu konuda rivâyet edilen haberlerin bir kısmında, onu “katife örtü⁴³ altında yatarken” bulurlar. İlgili rivâyetlerde yer, zaman ve şahıslar değiştiği halde “katife örtü altında yatan çocuk” imgesi değişmemektedir.

Katife örtü imgesi daha önce d₁ ve d₂'de geçmişti. Aynı imge aşağıda gelecek olan D.c₂, D.c₃, D.d₁, D.d₂ ve D.e'de de geçmektedir. Bu rivâyet tiplerinden d₁ ve D.e.'de katife örtü altında yatan İbn Sayyâd için yer belirtilmemiş, D.d₁ ve D.d₂'de evin içinde, d₂'de güneş altında, D.c₂ ve D.c₃'te ise hurma ağacının altında olduğu söylenmiştir. d₂'de İbn Sayyâd'ı katife örtü içinde gören Ebû Bekre ve Zübeyr b. Avvam; diğer rivâyetlerde Hz. Peygamber ve ashabından bir gruptur.

‘Katife örtü’ imgesinin sırrı nedir? Katife, sözcük veya nesne olarak haberlerde sıkça geçen bir kelime değildir. Bu imgenin bağlanabileceği farklı bir kök veya uzantı bulmak da mümkün olmadığına göre, ‘katife örtü’ İbn Sayyâd ile ilgili rivâyetlerin orijinal kısımlarından biri olarak kabul edilebilir. ‘Katife örtü’ imgesi, “Kel başa şimşir tarak” deyimindeki anlama benzer şekilde, ‘değerli ve güzel bir yatak içinde şaşı ve aşırı derecede çirkin bir oğlan’ tezadını göstermekte ve bununla anlatıma güç katmak ve İbn Sayyâd'ın çirkinliği belirgin bir biçimde vurgulanmak istenmiş olmalıdır.

D.c₂, D.c₃ ve D.e rivâyetlerinde İbn Sayyâd'ın katife örtü içinde bir şeyler mırıldadığından söz edilmektedir. Aşağıdaki rivâyet İbn Sayyâd'ın kendi kendine konuşan garip bir tip imajını güçlendirmektedir:

Abdalmüteâl > Yahya b. Sa'îd > Ebû Sa'îd el-Emevî > Mecâlid > Ebu'l-Veddâk > Ebû Sa'îd (el-Hudrî)'den: Hz. Peygamber'in yanında İbn Sayyâd'dan söz edildi; Ömer şöyle dedi: -O öyle sanıyordu ki- İbn Sayyâd neredeyse yanından geçtiği her şeyle konuşurdu.”⁴⁴

⁴³ Katife, Türkçeye kadife olarak geçmiş olmakla birlikte, kelimenin kaynaklara geçtiği zamandaki katife, bugün kullandığımız kadife kelimesinin karşılığı değildir. Katife kelimesi o zamanlar ‘özenle yapılmış elbise veya yatak’ anlamına kullanılıyordu. Bkz. İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Mısırî (v. 711/1311), *Lisânü'l-Arab* (I-XV), Dâru Sâdir Beyrut 1954, IX, s. 286.

⁴⁴ İbn Hanbel, *Müsned*, III, s. 79, hds. no. 11770, thk.bsk. XVIII, s. 277, hds.no. 11753; Heysemî, *Mecma'uz-zevâid*, VIII, s. 4. Heysemî'de “O öyle sanıyordu ki” kısmı yoktur. İbn Hanbel'in metni şöyledir:

حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا عبد المتعال ثنا يحيى بن سعيد الأموي ثنا مجالد عن أبو الوذاك عن أبي سعيد قال: ذكر بن صياد عند النبي صلى الله عليه وسلم فقال عمر: إنه يزعم انه لا يمر بشيء الا كلمه.

3. İbn Sayyâd İle Hz. Peygamber Arasında Geçen Diyaloglar

İbn Sayyâd'la ilgili sarmalların içinde, onun ergenlik çağına yakın bir dönemde, doğrudan Hz. Peygamber'le aralarında geçen konuşmalar anlatılmaktadır. Sorulan sorular ve alınan cevaplar çoğunlukla aynı olmasına karşın mekân ve o mekânda bulunanlar birbirinden farklı olmaktadır.

İlgili haberlerin bir bölümünde İbn Sayyâd, yaşıtı çocuklar arasında bulunmaktadır; bir bölümünde bir bahçede, bir bölümünde güzel bir evin odasında katife örtü altında uyumaktadır. Bazı haberlerde ise diyalog mescitte geçmektedir. Bazı kaynaklarda diyaloglar aynı senet altında, ismi belirtilen bir yerde verilmiş olduğu gibi, diğer bazı kaynaklarda birkaç ekşiğiyle veya her bir diyalog müstakil bir halde de verilebilmiştir. Diyalogların toplu olarak verildiği yerlerde konuların birbirinden bağımsız ve alakasız oluşu dikkat çekecek düzeydedir.

3.1. “Benim Peygamber Olduğuma Şahadet Eder misin?”

Hadis kaynaklarında İbn Sayyâd ile Hz. Peygamber arasında geçen diyalogların en çok bilineni “Benim peygamber olduğuma şahadet eder misin” konuşmasıdır. Bu konuşmanın kayıtları incelendiğinde birkaç modelden oluştuğu görülür. Rivâyetleri kategorize ederken diğerleriyle karışma tehlikesinden dolayı sınıflandırmanın başına “Diyalog” kelimesinden remiz olarak “D” harfi konmuştur.

D.a. tipi rivâyetler:

D.a.1. A'meş > Ebû Vâil > Abdullah'tan: O dedi ki: “Biz Resulullah ile beraberdik; derken oynayan çocuklara rastladık; içlerinde İbn Sayyâd da vardı; (Resulullah'ı görünce) çocuklar kaçtı, İbn Sayyâd oturdu. Resulullah bunu beğenmedi. Resûlullah (s) ona: “Yok olasıca! Sen benim Allah'ın elçisi olduğuma şahitlik eder misin?” dedi. İbn Sayyâd: “Hayır, bilakis sen benim Allah'ın elçisi olduğuma şahitlik edersin” dedi. Ömer: “Ey Allah'ın elçisi, onu öldürmem için bana izin verir misin?” dedi. Hz. Peygamber şöyle dedi: “Eğer o, düşündüğün kimse ise, onu asla öldüremezsin.”⁴⁵

D.a.2. Ubeydullah b. Musa > Şeybân > A'meş > Şakîk > Abdullah'tan rivâyet edilmiştir: O dedi ki: Biz Resûlullah (s) ile beraber yürüyorduk; derken oynayan çocuklara rastladık; çocuklar Resûlullah'ı görünce dağıldılar, ama İbn Sayyâd oturup kaldı. Sanki o, Nebî (s)'e kızmış gibiydi. Resûlullah (s) ona: “Sana ne oluyor, yok olasıca! Sen benim Allah'ın elçisi olduğuma şahitlik eder misin?” dedi. İbn Sayyâd: “Asıl sen benim Allah'ın elçisi olduğuma şahitlik eder misin?” dedi. Bunun üzerine Ömer:

⁴⁵ Ebû Ya'lâ, *Müsned*, IX, s. 104, hds.no. 5172. Hadisin metni şöyledir:

وعن الأعمش عن أبي وائل عن عبد الله قال: كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم نمشي، فمرنا بصبيان فيهم ابن صياد ففرَّ الصبيان وجلس ابن صياد، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم كره ذلك، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم، تربت يدك! أتشهد أني رسول الله؟ قال: لا، بل تشهد أني رسول الله. قال عمر: تأذنتي يا رسول الله أن أقتله؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن يكن الذي ترى فلن تستطيع قتله.

“Ey Allah’ın elçisi, izin ver, bu habisi, kesin öldüreceğim!” dedi. Hz. Peygamber şöyle dedi: “Onu bırak, eğer o, korktuğun kimse ise, onu asla öldüremezsin.”⁴⁶

D.a.3. Abbas ed-Devrî > Ubeydullah > Şeybân > A‘meş > Şakik > İbn Mes‘ud’dan rivâyet edilmiştir. O dedi ki: Biz Resulullah ile beraberdik; derken oynayan çocuklara rastladık; çocuklar Resûlullah’ı görünce dağıldılar, ama İbn Sayyâd oturup kaldı. Sanki o, Nebî (s)’e kızmış gibiydi. Resûlullah (s) ona: “Sana ne oluyor, yok olasıca! Sen benim Allah’ın elçisi olduğuma şahitlik eder misin?” dedi. İbn Sayyâd: “Asıl sen benim Allah’ın elçisi olduğuma şahitlik eder misin?” dedi. Bunun üzerine Ömer: “Ey Allah’ın elçisi, izin ver, bu habisi öldüreceğim!” dedi. Hz. Peygamber şöyle dedi: “Onu bırak, eğer o, korktuğun kimse ise, onu asla öldüremezsin.”⁴⁷

D.a.4. Abdullah > Ebû Abdillâh > Yunus > Ebû Yunus > Süleyman el-A‘meş > Şakik b. Seleme > Abdullah b. Mes‘ud’dan: O dedi ki: “Biz Resulullah ile beraber yürürken, oynayan çocuklara rastladık(k); içlerinde İbn Sayyâd da vardı; İbn Sayyâd oturdu. Resûlullah (s) ona: “Yok olasıca! Sen benim Allah’ın elçisi olduğuma şahitlik eder misin?” dedi. İbn Sayyâd: “Sen benim Allah’ın elçisi olduğuma şahitlik eder misin?” dedi. Bunun üzerine Ömer: “Ey Allah’ın elçisi, izin ver, onun boynunu vuracağım!” dedi. Hz. Peygamber şöyle dedi: “Eğer o, korktuğun kimse ise, asla yapamazsın.”⁴⁸

D.a. tipi rivâyetlerin tümü Abdullah b. Mes‘ud’dan gelmektedir. Kendi içinde büyük farklılıklar taşımamakla birlikte versiyon farklılıklarının görülmesi için numaralandırılmıştır. Eğer İbn Mes‘ud olayı bir başkasından duyup da nakletmediyse, kendisi olayın tanıklarından biridir. D.a.4. dışındaki rivâyetlerin tümünde “İbn Sayyâd’a rastladık” denilirken, D.a.4.’te fiil Hz. Peygamber’e nisbet edilerek “rastladı” denilmiştir.

D.a. rivâyetlerinde Hz. Peygamber’in İbn Sayyâd ile karşılaşması tavafuken

meydana gelmiş bir olay olarak aksettirilmektedir. İbn Sayyâd’ın Yahudiliğinden, şaşılığında veya yaşından söz edilmemekte, yalnızca diğer çocuklarla birlikte oyun oynadığı belirtilmektedir. Çocuklardan söz edilirken ergenlik çağına girmemiş çocuklar için kullanılan “Sibyan” kelimesi kullanılmıştır. Onların oyun oynadıkları yer hakkında bilgi bulunmamaktadır.

İlginçtir, İbn Ömer ile İbn Sayyâd arasındaki ağız dalaşının anlatıldığı rivâyette de olayın anlatıldığı sahneye giriş cümlesi D.a. tipi rivâyetlerdekiyle neredeyse aynıdır:

İbn Ömer’den: Bir gün İbn Sayyâd ile karşılaştım, onun yanında Yahudi arkadaşları da vardı. Baktım, bir gözü şişmiş...⁴⁹

D.a. tipi rivâyetlerdeki diyaloglarda kurgu İbn Sayyâd’ın peygamberlik iddiası üzerine kurulmuştur. İbn Sayyâd’ın açık bir diklenme, meydan okuyuş ve peygamberlik iddiasında bulunduğu, rivâyette bariz bir biçimde ön plana çıkarılmıştır.

D.a.4.’te İbn Sayyâd’ın, Hz. Peygamber’in “Benim Allah’ın elçisi olduğuma şahadet eder misin” cümlesini aynen tekrarladığı belirtilirken diğerlerinde, elçilik iddiasında olduğunun altını çizen ilaveler vardır. D.a.1’de daha açık bir şekilde “Hayır bilakis sen benim Allah’ın elçisi olduğuma şahadet edersin” şeklinde bir yapı bulunmaktadır.

D.a. tipi rivâyetlerin hiçbirinde İbn Sayyâd’ın sözüne karşı Hz. Peygamber’in verdiği bir cevap bulunmamakta, devreye Hz. Ömer girmektedir. Ayrıca bu tip rivâyetlerin hiçbirinde katîfe örtüden söz edilmemekte, şahadet diyalogundan başka herhangi bir diyalog geçmemektedir.

D.b. tipi rivâyetler:

D.b.1. Yezîd b. Hârûn > Süleyman et-Teymî > Ebû Nadra > Câbir b. Abdullah’tan: Nebî (s), yanında Ebû Bekir ve Ömer olduğu halde –veya şöyle dedi: İki kişi olduğu halde– İbn Sayyâd ile karşılaştı. Resûlullah (s) ona: “Benim Allah’ın elçisi olduğuma şahitlik eder misin?” dedi. İbn Sayyâd: “Benim Allah’ın elçisi olduğuma şahitlik eder misin?” dedi. Resulullah (s): “Allah’a ve O’nun elçilerine imân ettim” dedi. Resûlullah (s) ona: “Ne görüyorsunuz?” dedi. O: “Su üzerinde bir taht görüyoruz” dedi. Bunun üzerine Resulullah (s): “Sen İblis’in, deniz üzerindeki tahtımı görüyorsunuz” dedi. Resûlullah (s): “Bak, ne görüyorsunuz?” dedi. O: “İki doğru söyleyen veya iki yalan söyleyen” dedi. Bunun üzerine Resûlullah (s): “O karıştırdı” dedi ve onu bıraktılar.⁵⁰

⁴⁶ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, XV, s. 160, hds.no. 19376. Haberin metni şöyledir:

حدثنا عبد الله بن موسى قال أخبرنا شيبان عن الأعمش عن شقيق عن عبد الله قال : كنا نمشي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمررنا على صبيان يلعبون ، فترفقوا حين رأوا النبي صلى الله عليه وسلم وجلس ابن صياد ، فكأنه غاظ النبي صلى الله عليه وسلم فقال له : مالك تربت يدك ! أتشهد أني رسول الله ؟ فقال أتشهد أنت أني رسول الله ، فقال عمر : يا رسول الله ! دعني فلاقتل هذا الخبيث ، قال : دعه فإن يكن الذي تخوف فلن تستطيع قتله .

⁴⁷ Eş-Şâfi, *Müsned*, II, s. 76, hds.no. 589. Rivâyetin metni şöyledir:

حدثنا عباس الدوري نا عبيد الله نا شيبان عن الأعمش عن شقيق عن ابن مسعود قال: كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمررنا على صبيان يلعبون فترفقوا حين رأوا النبي صلى الله عليه وسلم وجلس ابن صياد فكأنه غاظ النبي صلى الله عليه وسلم فقال له: مالك تربت يدك! أتشهد أني رسول الله قال: أتشهد أنت أني رسول الله فقال عمر: يا رسول الله، دعني فلاقتل هذا الخبيث، فقال: دعه فإنك الذي تتخوف فلن تستطيع قتله.

⁴⁸ İbn Hanbel, *Müsned*, VII, s. 379, hds.no. 4371; birkaç küçük farklılıkla birlikte, Müslim, IV, s. 2240, hds.no. 2924. İbn Hanbel’de hadisin metni şöyledir:

حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا يونس حدثنا المعتمر عن أبيه عن سليمان الأعمش عن شقيق بن سلمة عن عبد الله بن مسعود قال: ثم بينما نحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم نمشي، إذ مر بصبيان يلعبون فيهم بن صياد، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: تربت يدك، أتشهد أني رسول الله؟ فقال هو: أتشهد أني رسول الله؟ قال: فقال عمر رضي الله عنه: دعني فلاضرب عنقه، قال: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن يك الذي تخاف، فلن تستطيعه.

⁴⁹ Ma‘mer, el-Câmi, XI, s. 396, hds. no. 20832; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, XV, s. 159, hds.no. 19375.

⁵⁰ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, XV, s. 149, hds.no. 19355; birkaç küçük farklılıkla İbn Hibbân, Muhammed, b. Hibbân el-Büstî (v. 354/965), *Sahîh* (I-XVIII), Thk. Şuayb el-Arnâvut, Beyrut 1993) XV, s. 187, hds.no. 6784. İbn Ebî Şeybe’nin metni şöyledir:

D.b2. Muhammed b. Müsennâ > Sâlim b. Nûh > el-Cerîrî > Ebû Nadra > Ebû Sa'îd'den: Resulullah (s), Ebû Bekir ve Ömer, Medîne'nin bazı yollarında onu (İbn Sayyâd'ı) gördü. Resulullah (s) ona: "Benim Allah'ın elçisi olduğuma şahitlik eder misin?" dedi. İşte o İbn Sayyâd şöyle dedi: "Benim Allah'ın elçisi olduğuma şahitlik eder misin?" Resulullah (s): "Allah'a ve O'nun meleklerine ve kitaplarına iman ettim. Ne görüyorsun?" dedi. O: "Su üzerinde bir taht görüyorum" dedi. Bunun üzerine Resulullah (s): "Sen İblis'in, deniz üzerindeki tahtını görüyorsun" dedi. Resulullah (s): "Bak, ne görüyorsun?" dedi. O: "İki doğru söyleyen ve bir yalan söyleyen veya iki yalan söyleyen ve bir doğru söyleyen" dedi. Bunun üzerine Resulullah (s): "O karıştırdı" dedi ve onu bıraktılar.⁵¹

D.b3. Süfyân b. Vekî' > Abdula'lâ > Cerîrî > Ebû Nadra > Ebû Sa'îd'den: Resulullah (s), Medîne'nin bazı yollarında İbn Sâid'i gördü ve onu alıkoymuştu. O (İbn Sayyâd) Yahudi bir çocuktü ve onunla birlikte aynı çağdan arkadaşları vardı. Resulullah'ın yanında da Ebû Bekir ve Ömer vardı. Resulullah (s) ona: "Benim Allah'ın elçisi olduğuma şahitlik eder misin?" dedi. İbn Sayyâd: "Sen benim Allah'ın elçisi olduğuma şahitlik eder misin?" dedi. Resulullah (s): "Allah'a, O'nun meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe iman ettim" dedi. Resulullah (s): "Ne görüyorsun?" dedi. O: "Su üzerinde bir taht görüyorum" dedi. Bunun üzerine Resulullah (s): "Sen İblis'in, deniz üzerindeki tahtını görüyorsun" dedi. Resulullah (s): "Başka ne görüyorsun?" dedi. O: "Bir doğru söyleyen ve iki yalan söyleyen veya doğru söyleyenler ve bir yalan söyleyen" dedi. Bunun üzerine Resulullah (s): "O karıştırdı" dedi ve onu bıraktılar.⁵²

D.b. rivâyetlerinin birincisi Câbir b. Abdullah'tan, ikinci ve üçüncüsü Ebû Sa'îd el-Hudrî'den rivâyet edilmiştir. Üç rivâyetin de senedlerinde ortak râvi,

حدثنا يزيد بن هارون قال أخبرنا سليمان التيمي عن أبي نضرة عن جابر بن عبد الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لقي ابن صياد ومعه أبو بكر وعمر ، أو قال : رجلاً ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : أتشهد أني رسول الله ! فقال ابن صياد : أتشهد أني رسول الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما ترى ؟ فقال ابن صياد : أرى عرشاً على الماء ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما ترى ؟ قال : أرى صادقاً أو كاذباً ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ليس عليه فدعوه .

⁵¹ Müslim, Fiten, 86. bab. IV, s. 2241. Müslim'in metni şöyledir:

حدثنا محمد بن المثنى حدثنا سالم بن نوح عن الجريري عن أبي نضرة عن أبي سعيد قال: لقي رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر في بعض طرق المدينة. فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: أتشهد أني رسول الله؟ فقال هو: أتشهد أني رسول الله؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أمنت بالله وملائكته وكتبه، ما ترى؟ قال: أرى عرشاً على الماء. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ترى عرشاً على البحر. وما ترى؟ قال: أرى صادقاً وكاذباً أو كاذباً وصادقاً. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس عليه فدعوه.

⁵² Tirmizî, IV, s. 517, hds.no. 2247. Hadisin metni şöyledir:

حدثنا سفيان بن وكيع حدثنا عبد الأعلى عن الجريري عن أبي نضرة عن أبي سعيد قال: لقي رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن صائد في بعض طرق المدينة فاجتنبه وهو غلام يهودي وله ذؤابة ومعه أبو بكر وعمر، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: تشهد أني رسول الله؟ فقال: أتشهد أنت أني رسول الله؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: أمنت بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر، قال النبي صلى الله عليه وسلم: ما ترى؟ قال: أرى عرشاً فوق الماء. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ترى عرشاً إبليس فوق البحر، قال: فما ترى؟ قال: أرى صادقاً وكاذباً أو صادقاً وكاذباً، قال النبي صلى الله عليه وسلم: ليس عليه، فدعاه. قال: وفي الباب عن عمر وحسين بن علي وابن عمر وأبي ذر وابن مسعود وجابر وحفصة قال أبو عيسى: هذا حديث حسن.

sondan ikinci râvi olan Ebû Nadra'dır. Hz. Peygamber'in yanında Ebû Bekir ve Ömer olmak üzere iki kişinin var olduğundan söz edilmekte, D.a. rivâyetlerinde olduğu gibi Abdullah b. Mes'ud'dan ve bir grup ashabtan söz edilmemektedir. Bunun yanında D.b. rivâyetlerinde, D.a.'larda olduğu gibi Hz. Peygamber'in İbn Sayyâd ile karşılaşması tevafukendir.

D.b. rivâyetlerinde kurgu İbn Sayyâd'ın D.a.'larda olduğu gibi Deccâl olduğu üzerine değil, kâhin olduğu üzerinedir. Çünkü b rivâyetlerinde şahadet diyalogundan sonra "ne görüyorsun" diyalogu gelmekte, Hz. Ömer'in İbn Sayyâd'ı öldürmek istemesi bölümü hiçbir şekilde yer almamaktadır. Kâhinler, sıradan insanların göremediği görümler gördüğünü, gelecekte haber verdiklerini iddia eden kimseler olarak bilinir. Bu vurgu D.b. rivâyetlerinde açıkça belirtilmiştir. Ayrıca onların bazı kere doğru şeyler söylese de çoğu defa yanlış haber verdikleri İslâm'ın kâhinler hakkındaki genel görüşüdür. Bu genel görüşün, diyalogda İbn Sayyâd'a söylenmesi, onun yakıştırma olduğunun belirtisidir. Çünkü kâhinlik iddiasında bulunan kimseler yalan haber verdiklerini söylemez.

D.b. rivâyetlerinde şahadet diyalogu ile "ne görüyorsun" diyalogu arasındaki kopukluk açık bir şekilde görülmektedir.

D.c. tipi rivâyetler:

D.c1. Abdurrezzak > Ma'mer > Zührî > Sâlim > İbn Ömer'den: Resulullah (s), içlerinde Ömer b. Hattâb'ın da olduğu ashabından bir grupla, İbn Sayyâd'a rastladı. Kendisi de bir çocuk olan İbn Sayyâd, çocuklarla birlikte, Benû Meğâle kalesi⁵³ taraflarında oynuyordu. Hiçbir şeyin farkında değildi. Hz. Peygamber onun sırtına eliyle vurdu ve:

"Benim Allah'ın elçisi olduğuma şahitlik eder misin?" dedi. İbn Sayyâd ona bakıp: "Senin ümmilerin peygamberi olduğuna şahitlik ederim" dedi. Bu defa İbn Sayyâd, Hz. Peygamber'e:

⁵³ Benû Meğâle, Medîne'de yaşamış olan bir kabile adıdır. Mevki olarak Mescid-i Nebevî'nin sağ tarafında bulunmaktaydı. Bkz. Azimâbâdi, *Avnu'l-ma'bûd*, XI, s. 322. Medine şehri İslâmiyetten önce sık sık komşu göçebelerin veya kabilelerin saldırısına uğradığından, şehir halkı çoğu, evlerini, sağlam koruganlar şeklinde yapıyorlar ve bunların üzerine kuvvetli kuleler kuruyorlardı. Medine'nin bu şekil yapılarına "utum" deniyordu. O zamanın umumî barınakları da bu cinsten olup, 'utum'a nazaran daha sağlam kulelerden müteşekkil olmak üzere her kabiledede birer ikişer tane bulunuyor, savaş veya kabileler arası kavgalarda kendilerini uzun müddet koruyabiliyorlardı. Bkz. Neşet Çağatay, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*, Ankara 1989, s. 96. Çağatay "Utum"u Medine halkının genelince kullanılan bir yapı olarak anlatmasına rağmen, Araplarda kale veya hisar inşa etme âdetinin olmadığı bilinir. "Asr-ı Saadet'de sur ve hisar gibi şeyler yoktu. Evs ve Hazrec kabilelerinin oturduğu Medine'de evler bir ipe dizilmiş tespih taneleri gibi uzun bir sıra halinde sıralanmıştı." Bkz. Eyüp Sabri Paşa, *Mir'ât-ı Harameyn*, sadeleştiren Dr. Cihan Okuyucu, İstanbul 2000, s. 108.

“Sen benim Allah’ın elçisi olduğuma şahitlik eder misin?” dedi. Hz. Peygamber:

“Ben Allah’a ve peygamberlerine iman ettim” dedi. Nebî (s):

“Sana ne gelir?” dedi. İbn Sayyâd:

“Bana bir doğru söyleyen, bir de yalancı gelir” dedi. Nebî (s):

“İş sana karıştırılmış” dedi. Sonra Hz. Peygamber:

“Ben senin için bir giz sakladım” dedi. Onun için “O gün gök, açık bir şekilde görülen bir duman getirir”⁵⁴ ayetini saklamıştı. İbn Sayyâd:

“O ed-Duh’tur” dedi. Nebî (s):

“Defol! Haddini aşma!” dedi.

Ömer:

“Ey Allah’ın elçisi! Bana izin ver, onun boynunu vurayım” dedi. Hz. Peygamber:

“Bu çocuk eğer o ise, sen ona bulaşamazsın, eğer değilse onu öldürmek sana bir yarar sağlamaz” dedi.⁵⁵

D.c.2. Muhammed b. El-Hasen b. Kuteybe > Harmele b. Yahya > İbn Vehb > Yunus > İbn Şihab > Sâlim b. Abdullah > İbn Ömer’den: Ömer, Resulullah ile birlikte, bir grup içinde İbn Sayyâd’ı (aramaya) çıktı. Onu Benu Mağale Kalesi tarafında oynarken buldular. İbn Sayyâd rüş çığına yaklaşmıştı. (Rivâyetin devamı D.c.1. ile – birkaç küçük farklılık olmakla birlikte– aynı.) Şihab dedi ki: Sâlim’in İbn Ömer’den şöyle dediğini duydum: Bundan sonra Resulullah Übey b. Ka’b ile birlikte, İbn Sayyâd’ın olduğu hurma ağaçlarına doğru gitti. Hurma ağaçlarının arasına girdiğinde Resulullah (s) hurma ağaçlarının gövdelerini kendine siper ederek gizlendi. İbn Sayyâd onu görmeksizin ondan bir şeyler duymak istiyordu. Resulullah onu katife örtü içinde, yatağında bir şeyler mırıldanırken gördü. İbn Sayyâd’ın annesi, hurma ağacının arkasına saklanan Resulullah’ı (s) gördü ve İbn Sayyâd’a seslendi. Resulullah (s): “Keşke onu (kendi haline) bıraksaydı” dedi. İbn Ömer dedi ki: Resulullah (s), insanlar arasında ayağa kalktı, Allah’a layık olduğunu üzere hamd etti. Sonra Deccâl’i söyledi, dedi ki: Her peygamberin kendi toplumunu uyardığı şeyden ben de sizi uyuyorum. Nuh (a.s.) da kavmini uyarılmıştı, fakat ben size, hiçbir pey-

gamberin toplumuna demediği şeyi diyorum: İyi öğrenin! O şaşırıdır; Allah ise, o asla şaşır değildir.⁵⁶

⁵⁶ İbn Hibbân, *Sahih*, XV, s. 187, hds.no. 6785. İbn Hibbân’ın metni şöyledir:

أخبرنا محمد بن الحسن بن قتيبة قال حدثنا حرملة بن يحيى قال حدثنا بن وهب قال أخبرنا يونس عن بن شهاب أن سالم بن عبد الله أخبره أن ابن عمر أخبره: أن عمر انطلق مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في رهط قبل بن صياد حتى وجدوه يلعب عند أطم بني مغالة وقد قارب ابن صياد يومئذ الحلم فلم يشعر حتى ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم ظهره بيده ثم قال رسول الله لابن صياد: أتشهد أني رسول الله؟ فقال ابن صياد: أتشهد أني رسول الله؟ فرفضه رسول الله وقال: أمنت بالله وبرسوله ثم قال له رسول الله: ماذا ترى؟ قال ابن صياد: يأتيني صادق وكاذب، قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: خلط عليك الأمر ثم قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: خبأت لك خبأ فقال ابن صياد: هو الدخ، فقال له رسول الله: احسأ فلن تعدو قدرك، فقال له عمر بن الخطاب: دعني يا رسول الله أضرب عنقه، فقال له رسول الله: إن أدركته فلن تسلط عليه وإن لم تدركه فلا خير لك في قتله. قال بن شهاب قال سالم وسمعت بن عمر يقول: انطلق بعد ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بن كعب إلى النخل التي فيها ابن صياد حتى إذا دخل رسول الله النخل طفق يتقي بجذوع النخل وهو يحب أن يسمع من ابن صياد شيئا قبل أن يراه ابن صياد، فرأه رسول الله وهو مضطجع على فراش في قطيفة له فيها زمزمة فرأت أم بن صياد رسول الله وهو يتقي بجذوع النخل فقالت لابن صياد فقال رسول الله لو تركته.

Ayrıca bkz. Buhârî, *Sahih*, Cenâiz, 80.bab, II, s. 96. Buradaki metin şöyledir:

حدثنا عبدان أخبرنا عبد الله عن يونس عن الزهري قال أخبرني سالم بن عبد الله أن بن عمر رضي الله عنهما أخبره أن عمر انطلق مع النبي صلى الله عليه وسلم في رهط قبل بن صياد حتى وجدوه يلعب مع الصبيان عند أطم بني مغالة وقد قارب بن صياد الخلم فلم يشعر حتى ضرب النبي صلى الله عليه وسلم بيده ثم قال لابن صياد: تشهد أني رسول الله؟ فنظر إليه بن صياد فقال: أشهد أنك رسول الأمين، فقال ابن صياد للنبي صلى الله عليه وسلم: أتشهد أني رسول الله؟ فرفضه وقال أمنت بالله وبرسوله، فقال له: ماذا ترى؟ قال بن صياد: يأتيني صادق وكاذب، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: خلط عليك الأمر ثم قال له النبي صلى الله عليه وسلم: إني قد خبأت لك خبيثا، فقال بن صياد: هو الدخ، فقال: احسأ فلن تعدو قدرك! فقال عمر رضي الله عنه: دعني يا رسول الله أضرب عنقه، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: إن يكنه فلن تسلط عليه وإن لم يكنه فلا خير لك في قتله. وقال سالم: سمعت بن عمر رضي الله عنهما يقول: انطلق بعد ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بن كعب إلى النخل التي فيها بن صياد وهو يخجل أن يسمع من ابن صياد شيئا قبل أن يراه ابن صياد فرأه النبي صلى الله عليه وسلم وهو مضطجع يعني في قطيفة له فيها رمزة أو زمزمة فرأت أم ابن صياد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يتقي بجذوع النخل فقالت لابن صياد: يا صاف، وهو اسم ابن صياد، هذا محمد صلى الله عليه وسلم فنار ابن صياد فقال النبي صلى الله عليه وسلم: لو تركته بين. وقال شعيب في حديثه فرفضه رمزة أو زمزمة وقال عقيل: رمزة وقال معمر: رمزة.

Ayrıca bkz. *a.g.e.*, Cihâd, 178. bab, IV, s. 32. Cihâd’daki metin şöyledir:

حدثنا عبد الله بن محمد حدثنا هشام أخبرنا معمر عن الزهري أخبرني سالم بن عبد الله عن بن عمر رضي الله عنهما أنه أخبره أن عمر انطلق في رهط من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم مع النبي صلى الله عليه وسلم قبل ابن صياد حتى وجدوه يلعب مع الغلمان عند أطم بني مغالة وقد قارب يومئذ ابن صياد يحتلم فلم يشعر حتى ضرب النبي صلى الله عليه وسلم ظهره بيده ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم: أتشهد أني رسول الله؟ فنظر إليه ابن صياد فقال: أشهد أنك رسول الأمين فقال ابن صياد للنبي صلى الله عليه وسلم: أمنت بالله وبرسوله، قال النبي صلى الله عليه وسلم: خلط عليك الأمر، قال النبي صلى الله عليه وسلم: ماذا ترى؟ قال ابن صياد يأتيني صادق وكاذب، قال النبي صلى الله عليه وسلم: خلط عليك الأمر، قال النبي صلى الله عليه وسلم: إني قد خبأت لك خبيثا، قال ابن صياد: هو الدخ، قال النبي صلى الله عليه وسلم: احسأ فلن تعدو قدرك! قال عمر: يا رسول الله ائذن لي فيه أضرب عنقه، قال النبي صلى الله عليه وسلم: إن يكنه فلن تسلط عليه وإن لم يكنه فلا خير لك في قتله.

Ayrıca bkz. *a.g.e.*, Edeb, 97. bab, VII, s. 113. Edeb’deki metin şöyledir:

حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن الزهري قال أخبرني سالم بن عبد الله أن عبد الله بن عمر أخبره ثم أن عمر بن الخطاب

⁵⁴ Duhân 44/10.

⁵⁵ Ma’mer, *el-Câmi*, XI, 389; İbn Hanbel, X, s. 428, hds.no. 6360 (Ma’mer’in metninden ayrılan küçük farklılıklar vardır); Ebû Dâvûd, *Sünen*, IV, s. 120, hds.no. 4329; Tirmizî, *Sünen*, IV, s. 519, hds.no. 2249; küçük farklılıkla birlikte Müslim, IV, s. 2244, hds.no. 2930. Ma’mer’in metni şöyledir:

أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن سالم عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مر بابن صياد، في نفر من أصحابه، منهم عمر ابن الخطاب، وهو يلعب مع الغلمان عند أطم بني مغالة، وهو غلام، فلم يشعر حتى ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم ظهره بيده فقال: أتشهد أني رسول الله؟ فنظر إليه ابن صياد، فقال: أشهد أنك رسول الأمين. قال ابن صياد للنبي صلى الله عليه وسلم: أمنت بالله وبرسوله، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: خلط عليك الأمر، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما يأتيك؟ قال ابن صياد: يأتيني صادق وكاذب، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: خلط عليك الأمر، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إني قد خبأت لك خبيثا، وخبأ له "يوم تأتي السماء بدخان مبين"، فقال ابن صياد: هو الدخ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: احسأ! فلم تعدو قدرك! فقال عمر: يا رسول الله! ائذن لي فيه، فأضرب عنقه! فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن يك هو فلن تسلط عليه، وإن لا يكن هو، فلا خير لك في قتله.

D.c.3. İbn Ömer'den: Resulullah (s) ve Übey b. Ka'b, bir gün, altında İbn Sayyâd'ın gölgelendiği hurma ağacına doğru gittiler. Ağaca vardıklarında, Resulullah (s) hurma ağacının gövdesinin arkasına saklanıp, İbn Sayyâd'ı gözlemeye başladı; ona görünmeksizin, ondan bir şeyler duymayı umuyordu. İbn Sayyâd, katife örtü içinde, yatağında yan üstü yatıyor ve bir şeyler mırıldanıyordu. Râvi dedi ki: İbn Sayyâd'ın annesi, Resulullah (s)'in hurma ağacının arkasına saklandığını gördü ve Ey Safi! – bu onun ismi idi– Muhammed burada!" dedi. Bunun üzerine o, sıçrayıp kalktı. Resulullah (s): "Eğer bıraksaydı, açıklardı" dedi.⁵⁷

D.c. rivâyetlerinde kurgu İbn Sayyâd'ın peygamberlik iddiasında olan Deccâl olduğu ve onun çeşitli kehanetleri olduğu üzerine yapılmıştır. Kurguya göre İbn Sayyâd peygamberliği ümmi olanlarla kitap ehli arasında bölüştürmekte, Hz. Muhammed'in ümmilerin peygamberi olduğunu kabul etmekte, bununla birlikte kendisinin de bir peygamber olduğunu iddia etmektedir. Buradaki rivâyetlerde, "ne görüyorsun" diyalogları yerine "sana ne gelir" diyalogu yer almakta, diyalogda verilen cevap b tipindeki cevaba benzerlik arz etmektedir.

D.c.1.'de Hz. Peygamber'in yanında iki kişinin bulunduğu değil, bir gruptan söz edilmekte ve Ömer b. Hattab'ın adı özel olarak açıklanmaktadır. Grubun İbn Sayyâd ile karşılaşması tevafukendir. c.2. de ise Ömer b. Hattab'ın, Hz. Peygamber ve bir grup insanla İbn Sayyâd için yola çıktığı söylenmekte böylece İbn Sayyâd'ın peygamberlik iddiasında bulunduğu ve durumun anlaşılması için özel olarak harekete geçildiği belirtilmek istenmektedir.

D.c. rivâyetlerinde 'duh diyalogu' bulunmakta, kurgu sahibi, İbn Sayyâd'ın peygamberlik iddiasında bulunan bir Deccâl olduğuna inanmamızı sağlamaya çalışmaktadır. Çünkü kurguya göre Hz. Peygamber onun durumunu açığa çıkarmak istemiş ve onun için bir imtihan sorusu hazırlamıştır. İbn Sayyâd doğru cevabı söylemek üzereyken Hz. Peygamber onu susturarak engellemiş-

انطلق مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في رهط من أصحابه قَبِلَ ابن صياد حتى وجده يلعب مع الغلمان في أطم بني مغالة وقد قارب ابن صياد يومئذ الحلم، فلم يشعر حتى ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم ظهره بيده ثم قال: أتشهد أني رسول الله؟ فنظر إليه فقال: أشهد أنك رسول الأمين ثم قال ابن صياد: أتشهد أني رسول الله؟ فَرَضَهُ النبي صلى الله عليه وسلم ثم قال: آمنت بالله ورسله ثم قال لابن صياد: ماذا ترى؟ قال: يأتيني صادق وكاذب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: خُلِّطَ عليك الأمر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إني خبأت لك خبيثا قال: هو الدخ قال: أحسأ فلن تعدو قدرك قال عمر: يا رسول الله أتأذن لي فيه أُضْرِبَ عنقه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن يكن هو لا تُسَلِّطْ عليه وإن لم يكن هو فلا خير لك في قتله.

⁵⁷ Ma'mer, *el-Câmi*, XI, 390, hds.no.20819.

أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن سالم عن غير واحد قال: قال ابن عمر: انطلق رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بن كعب يوما إلى النخل التي فيها ابن صياد، حتى إذا دخلا النخل طفق رسول الله صلى الله عليه وسلم يتقي بجذوع النخل وهو يختل ابن صياد أن يسمع من ابن صياد شيئا قبل أن يراه، وابن صياد مضطجع على فراشه في قטיפته له فيها زمزمة، قال: فرأت أمه رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يتقي بجذوع النخل، فقالت: أي صاف – وهو اسمه – هذا محمد، فثار، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لو تركته بين.

tir.

Rivâyetlerden anlaşıldığına göre İbn Ömer, İbn Sayyâd'ın Deccâl olduğunda ısrarlıdır. Bu ısrarını D.c.2. de, diyalogların peşi sıra anlatılan olaylardan anlamak mümkündür.

D.d. tipi rivâyetler:

D.d.1. Abdullah > Ebû Abdillâh > Benû Hâşim'in mevlâsı Ebû Sa'îd > Mehdî b. İmrân el-Mâzî > Ebu't-Tufeyl. Ebu't-Tufeyl'den işittim; ona "Sen Resulullah'ı gördün mü?" diye soruldu. O:

–“Evet” dedi.

–“Onunla konuştun mu?” denildi. O şöyle dedi:

–“Hayır, fakat onu gördüm; o, yanında İbn Mes'ud ve bir grup insan olduğu halde şu şu mekâna gitti ve büyük, güzel bir eve⁵⁸ varıp:

–“Açın şu kapıyı” dedi. Kapı açıldı ve Nebi (s) içeri girdi; grup da onunla beraber içeri girdi. Baktılar ki evin ortasında katife örtü var. Hz.Peygamber:

–“Şu katifeyi kaldırın” dedi. Katifeyi kaldırdılar; baktılar ki katife altında şaşı bir oğlan var. Hz. Peygamber:

–“Çocuk! Kalk!” dedi. Bunun üzerine çocuk kalktı. Hz. Peygamber:

–“Çocuk, benim Allah'ın elçisi olduğuma şahadet eder misin?” dedi. Çocuk:

–“ Benim Allah'ın elçisi olduğuma şahadet eder misin?” dedi. Hz. Peygamber:

–“Benim Allah'ın elçisi olduğuma şahadet eder misin?” dedi. Çocuk:

–“ Benim Allah'ın elçisi olduğuma şahadet eder misin?” dedi. Hz. Peygamber iki kez:

–“Bunun şerrinden Allah'a sığın.” dedi.⁵⁹

Bu rivâyette şahadet diyalogu çok farklı bir yapıda sunulmuştur. İbn Sayyâd sokakta çocuklar arasında değil, bir evde ve katife örtü altındadır. Tek diyalog vardır ve iki kez tekrarlanmaktadır. Hz. Ömer'in adı geçmemekte, müdahalesinden söz edilmemektedir. Kurgu, İbn Sayyâd'la ilgili olmayıp Ebu't-Tufeyl'in sahâbî olduğu üzerinedir.

Aşağıdaki rivâyet yapısal olarak D.d.1'e yakın olmakla birlikte içinde şahadet diyalogu bulunmamaktadır.

⁵⁸ 'Dârun-Kavrâ' (دار قوراء) terkibi için bkz. İbn Manzûr, *Lisâni'l-Arab*, V, s. 122.

⁵⁹ İbn Hanbel, *Müsned*, XXXIX, s. 214, hds.no. 23796. Hadisin metni şöyledir:

حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا أبو سعيد مولى بني هاشم ثنا مهدي بن عمران المازني قال: سمعت أبا الطفيل، وسئل هل رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: نعم. قيل: فهل كلمته؟ قال: لا، ولكني رأيته انطلق مكان كذا وكذا، ومعه عبد الله بن مسعود وأناس من أصحابه، حتى أتى دارا قوراء فقال: افتحوا هذا الباب ففتح ودخل النبي صلى الله عليه وسلم ودخلت معه، فإذا قטיפة في وسط البيت، فقال: ارفعوا هذه القטיפة، فرفعوا القטיפة، فإذا غلام أعور تحت القטיפة فقال: قم يا غلام، فقام الغلام، فقال: يا غلام، أتشهد أني رسول الله؟ قال الغلام: أتشهد أني رسول الله؟ قال: أتشهد أني رسول الله؟ قال الغلام: أتشهد أني رسول الله؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: تعوذوا بالله من شر هذا، مرتين.

D.d. Zeyd b. Harise'den: Hz. Peygamber bazı ashabına: –“Kalk(ın)” dedi. Bunun üzerine Resulullah ve beraberinde ashabı kalktı. Uzun bir sokakta, iki duvar arasında (bir yere) girdiler. Bir eve vardıklarında baktılar ki bir kadın oturuyor ve orada içi su dolu büyük bir kırba var. Bunun üzerine Hz. Peygamber:

–“Kırbayı görüyorum ama onu taşıyanı göremiyorum” dedi. Kadın evin bir tarafındaki katifeye işaret etti. Bunun üzerine katifeye doğru gittiler ve onu açtılar. Baktılar ki altında bir insan var. Hz. Peygamber:

–“Pis surat” dedi.⁶⁰ İbn Sayyâd:

–“Ey Muhammed, bana neden kötü sözler söylüyorsun?” dedi. Hz. Peygamber ona:

–“Ben senin için bir giz sakladım, haber ver bakalım, o nedir?” dedi. Hz. Peygamber onun için Duhân Suresini içinde tutmuştu. O “Duh...” demeye kalmadan Hz. Peygamber:

–“Defol!”⁶¹ Ancak Allah'ın dediği olur.” dedi. Sonra oradan ayrıldı.⁶²

Rivâyetin sonuna düşülen not bazı hadis koleksiyoncularının, aynı kişiden aldıkları birbirine yakın bazı rivâyetleri, onlarda anlatılanlar farklı zamanlarda ve yerlerde geçmiş olsa da, birleştirdiklerini açık bir şekilde göstermektedir:

“Bu hadisin bir kısmını Ebu't-Tufeyl'in kendisi Hz. Peygamber'den rivâyet etti. Ve onu bu isnadla Zeyd b. Harise'den anlattı.”

D.e. tipi rivâyetler:

D.e. Abdullah > Ebû Abdillâh > Muhammed b. Sâbık > İbrahim b. Tahmân > Ebû'z-Zübeyr > Câbir b. Abdillâh'tan: “Medine'deki Yahudilerden bir kadın, bir gözü kaymış, dışarı pörtlemiş bir çocuk doğurdu. Resulullah (s) onun Deccâl olmasından endişelendi. Onu, katife örtü altında mırıldanırken buldu. Annesi, birden ona bağırdı; “Ey Abdullah! Bu, Ebu'l-Kâsım!... (Buraya) gelmiş” dedi ve ona Hz. Peygamber'i gösterdi. İbn Sayyâd katife örtüden çıktı. Resulullah (s): Ona ne oldu

sanki... Allah onun canını alsın! Eğer onu bıraksaydı mutlaka açığa çıkmıştı. Sonra şöyle dedi: “Ey İbn Sâid, ne görürsün?” İbn Sayyâd: “Hak görürüm, batıl görürüm; suyun üzerinde taht görürüm” dedi. Râvi dedi ki: Onun durumu Resulullah'a (s) karışık geldi. Resulullah (s): “Benim Allah'ın elçisi olduğuma şahadet eder misin” dedi. İbn Sayyâd: “Benim Allah'ın elçisi olduğuma şahadet eder misin” dedi. Resulullah (s): Ben Allah'a ve peygamberlerine iman ettim” dedi. Sonra çıktı, onu terk etti. Sonra ona bir kez daha geldi. Onu, ona ait hurma ağaçlarının arasında mırıldanırken buldu. Annesi ona bağırdı; “Ey Abdullah! Bu, Ebu'l-Kâsım!... (Buraya) gelmiş” dedi. Resulullah (s) “Ona ne oldu sanki... Allah onun canını alsın! Eğer onu bıraksaydı mutlaka açığa çıkmıştı. Râvi dedi ki: Resulullah (s) onun söylediklerinden bir şeyler duymayı ve onun o (Deccâl) olup olmadığını bilmeyi çok istiyordu. Resulullah (s): “Ey İbn Sâid, ne görürsün?” dedi. İbn Sayyâd: “Hak görürüm, batıl görürüm; suyun üzerinde taht görürüm” dedi. Resulullah (s): “Benim Allah'ın elçisi olduğuma şahadet eder misin” dedi. İbn Sayyâd: “Benim Allah'ın elçisi olduğuma şahadet eder misin” dedi. Resulullah (s): Ben Allah'a ve peygamberlerine iman ettim” dedi. Onun durumu Resulullah'a (s) karışık geldi. Sonra çıktı, onu terk etti. Sonra üçüncü veya dördüncü kez yine geldi, bu defa yanında Ebû Bekir ve Ömer b. Hattab'ın da içinde olduğu muhacir ve ensardan bir grup vardı. Ben de onlarla birlikteyim. Resulullah (s) acele edip önümüze geçti. İbn Sayyâd'ın sözlerinden bir şeyler duymak istiyordu. İbn Sayyâd'ın annesi önce davranıp “Ey Abdullah! Bu, Ebu'l-Kâsım!... (Buraya) gelmiş” dedi. Resulullah (s) Ona ne oldu sanki... Allah onun canını alsın! Eğer onu bıraksaydı mutlaka açığa çıkmıştı. Sonra şöyle dedi: “Ey İbn Sâid, ne görürsün?” İbn Sayyâd: “Hak görürüm, batıl görürüm; suyun üzerinde taht görürüm” dedi. Resulullah (s): “Benim Allah'ın elçisi olduğuma şahadet eder misin” dedi. İbn Sayyâd: “Asıl sen benim Allah'ın elçisi olduğuma şahadet eder misin” dedi. Resulullah (s): Ben Allah'a ve peygamberlerine iman ettim” dedi. (Onun durumu) ona karışık geldi. Resulullah (s) ona: “Ey İbn Sâid, Biz sana bir giz sakladık; o nedir” dedi. O: “ed-Duh, ed-duh” dedi. Resulullah (s) ona: “Defol! Had-dini aşma!” dedi. Ömer b. Hattab: “Bana izin ver onu öldüreyim Ey Allah'ın elçisi!” dedi. Resulullah (s) şöyle dedi: “Eğer o, o ise, sen onun sahibi değilsin, onun sahibi İsa b. Meryem'dir. Eğer değilse antlaşma yapılmış topluluktan birini öldürmen (doğru) olmaz. (Râvi) dedi ki: “Resulullah (s) onun Deccâl olabileceği kuşkusunu hep taşıdı.”⁶³

Bu rivâyette kurgu Hz. Peygamber'in İbn Sayyâd'ın Deccâl olduğu kuşkusunu hep taşıdığı ve onu çeşitli defalar kontrol ve imtihan ettiği üzerine yapılmıştır. Diğer rivâyetlerde Hz. Peygamber'in dilinden ve İbn Sayyâd'a hitaben “Durum sana karışmış” ifadesinin bu rivâyette Hz. Peygamber'in durumunu hikâyeyle ve İbn Sayyâd'ı kastederek, “Onun durumu ona (Hz. Peygamber'e) karışık geldi” biçimine çevrilmesi, rivâyetlerin kurgular doğrultusunda nasıl evrildiğini gösteren ilginç bir örnektir.

D.e. rivâyetinde anlatılan birçok rivâyet bir araya getirilmeye ve aralarında bir düzen oluşturulmaya çalışılmıştır. Yer yer tekerlemeye benzeyen ifadelerin yer aldığı rivâyetin üslubu kısaca anlatmaktan hoşlanan vaizlerin üslubuna benzemektedir. Diğer ilgili rivâyetlerde bulunmayan, gerçek Deccâl'in kimin

⁶⁰ (شاه الوجه) aşğılama ve kötüleme anlamında kullanılmaktadır. Bkz. Ebû Ubeyde Kasım b. Sellâm, el-Herevî (v. 224/838), Garîbü'l-Hadis (I-IV), thk. Muhammed Abdulmuîd Han, Beyrut 1976, I, s. 112; İbn Esîr, Mecdüddin Ebu's-Seadetî'l-Mübarek b. Muhammed (v. 544/606) *en-Nihâye fî garîbi'l-hadis vel-eser* (I-V), thk. Mahmud Muhammed et-Tannahî, Tahir Ahmed ez-Zâvî, Kahire 1965, II, s. 511.

⁶¹ Buradaki kelime de sonda hemze yerine he harfi vardır. (احسه)

⁶² Bezzar, *Müsned*, IV, 168. hds.no: 1334; Bazı farklılıklar için ayrıca bkz. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, V, s. 88, hds.no. 4666. Bezzar'ın metni şöyledir:

حدثنا محمد بن عامر الأنطاكي قال: نا يحيى بن محمد بن سابق قال: نا زياد بن الحسن بن فرات القزاز عن أبيه عن جده فرات القزاز عن أبي الطفيل عامر بن وائلة عن زيد بن حارثة قال النبي لبعض أصحابه: انطلق فانطلق رسول الله وأصحابه معه حتى دخلوا بين حائطين في زقاق طويل فلما انتهوا إلى الدار إذا امرأة قاعة وإذا قربة عظيمة ملاءى ماء فقال النبي أرى قربة ولا أرى حاملها فأشارت المرأة إلى القطيفة، في ناحية الدار فقاموا إلى القطيفة فكشفوها فإذا تحتها إنسان فرفع رأسه فقال النبي شاه الوجه فقال: يا محمد لم تفحش علي؟ فقال له النبي: إني قد خبأت لك خبثاً فأخبرني ما هو؟ وكان النبي قد خبأ له سورة الدخان فقال: الدخ، فقال: احسه ما شاء الله كان ثم انصرف. وهذا الحديث قد روى بعضه أبو الطفيل نفسه عن النبي وذكره بهذا الإسناد عن زيد بن حارثة.

⁶³ İbn Hanbel, *Müsned*, XXIII, s. 213, hds.no. 14955.

tarafından öldürüleceği, İbn Sayyâd'ın Deccâl olmaması durumunda onun öldürülmesinin neden doğru olmadığı gibi merak edilen ayrıntılara yer verilmiş olması bu rivâyetin diğerlerinden daha sonraki bir zamana ait olduğunu göstermektedir. Şahadet diyalogu iki kere geçmekte bunların farklı zamanlarda olduğu anlatılmaktadır.

D.f. tipi rivâyetler:

D.f. Hakem b. Musa > Abbad b. Abbad > Hişam b. Urve > Urve'den: Resulullah (s) İbn Sayyâd (hakkında söylenenleri) duyunca ashabıyla ona (doğru gitmek için) kalktı. Ashabına: "Ben onun için bir giz sakladım; onun için Duhân Suresini sakladım" dedi. Râvi dedi ki: Onu annesine sordu. Annesi, onun (dışarıda) oynadığını söyledi ve dedi ki: "Ben onu, şaşı gözlü ve sünnetli olarak doğurdum". Râvi dedi ki: (Çocuk) çağırıldı. Resulullah (s) ona: "Sen benim Allah'ın elçisi olduğuma şahadet eder misin?" dedi. Râvi dedi ki: İbn Sayyâd: "Sen benim Allah'ın elçisi olduğuma şahadet eder misin?" dedi. Bunun üzerine Resulullah (s): "Ben Allah'a ve peygamberlerine iman ettim" dedi. Sonra Resulullah (s) şöyle dedi: "Sen benim Allah'ın elçisi olduğuma şahadet eder misin?" İbn Sayyâd daha önceki sözüyle karşılık verdi. Râvi dedi ki: Resulullah (s) ona: "Ben senin için bir giz saklamıştım, o nedir?" dedi. O: "Duh..." dedi. Resulullah (s): "Defol!" dedi. Sonra Resulullah (s): "Bak! Ne görüyorsun?" dedi. O: "Su üzerinde yoğun toz bulutu ve taht görüyorum" dedi. Resulullah (s): "Ona karışmış" dedi. Râvi dedi ki: Bunun üzerine Ömer: Ben onu öldürmez miyim, Ey Allah'ın Elçisi!" dedi. Resulullah (s): "Hayır! Eğer o Deccâl ise onu öldürmeye güç yetiremezsin; eğer Deccâl değilse onu öldürmek helal olmaz" dedi.⁶⁴

Buradaki kurguya göre, İbn Sayyâd hakkında söylentiler çoğalınca Hz. Peygamber de onun durumunu merak edip ashabından birkaç kişiyle onu görmeye gitmiş, yola çıkmadan önce de Hz. Peygamber, niyetinde Duhan Suresini tutmuş, bunu da ashabına bildirmiş. Rivâyette İbn Sayyâd'ın kaldığı ev ve onun annesi hakkında ayrıntı bulunmamaktadır. Annesi, oğlunun şaşı ve sünnetli olarak doğduğunu detay olarak belirtmiştir. 'Şahadet eder misin' diyalogu birinci sırada yer almış ve iki kez tekrarlanmıştır. Daha sonra 'Senin için bir giz sakladım' diyalogu gelmektedir. Resulullah'ın İbn Sayyâd'ın sözünü kesmesinin peşi sıra 'Ne görüyorsun' diyalogu gelmektedir. Finalde ise Hz.

Ömer'in onu öldürmek istemesi ve Hz. Peygamber'in ona engel olması yer almaktadır.

Bütün bu haberlerin kök rivâyeti, öyle anlaşılıyor ki, Hz. Peygamber'in, eliyle İbn Sayyâd'ın sırtına vurarak iltifat edip, "Benim Allah'ın elçisi olduğuma şahitlik eder misin?" diye sorması, onun da, -çocukların genelde yaptıkları gibi- kendisine sorulan soruyu, karşısındakini taklit ederek, tekrarlamasıdır. Belli ki, Hz. Peygamber, çocuğun, şımarıklığa kaçan karşılığını tasvip etmemiş ve onun nasıl söylemesi gerektiğini öğretmek istercesine "Ben Allah'a ve peygamberlerine iman ettim" demiştir. Bundan sonraki haberler, bu konuyla ilgili akıl yürütmelerin, tahminlerin ve senaryoların haberleşmiş şekli gibidir. Kurgulama şöyle yapılmış olabilir: Hz. Peygamber ona doğrudan "Sen yalancının birisin" demediğine göre, onun bir kâhin olduğunu düşünüyordu. Kâhinler, her zaman olmasa da bazen doğruyu tutturalabilirler. Öyleyse İbn Sayyâd'ın bazıları doğru, bazıları yalancı olan habercileri vardı." Kurgulama şöyle devam etmiş olmalı: "İbn Sayyâd'ın Hz. Peygamber'e cevabı, oldukça iddialı ve küstahça, kendisi, açıkça nübüvvet iddiasında. Bu durumda, o neden öldürülmedi? (Nitekim bu soru, hadis şarihleri tarafından cevaplanmaya çalışılmıştır.) Hayal gücü, bu soruyu şöyle cevaplamıştır: Aslında orada bulunan Hz. Ömer, onu öldürmek istemiştir ama Hz. Peygamber izin vermemiştir. Çünkü eğer o, gerçekten Deccâl ise, onun ölümü Hz. İsa eliyle olacaktır." Bütün bu kurgular, sahabe döneminden itibaren sarmalanarak büyümüş, boşlukta kalan noktalar, akıl yürütmeler ve varsayımlarla kapatılarak rivâyetler genişlemiş, takdiri cümleler zamanla, gerçekten yaşanmış olayların hikâyesi biçimine dönüşmüştür. Halk, kurgusal olanı hakikat görmeye her zaman meyilli olmuştur.

Kalıp anlatımların, çeşitli rivâyet kayıtlarında farklı bağlamlarda değişik kombinasyonlar içinde yer alması, ilk hadis metinlerinin, koleksiyoncuların kendi görüşlerine ve kurgusal yeteneklerine bağlı olarak birleştirildiğini, ayrıca boşlukta kalan noktaların şu veya bu şekilde giderilmeye çalışıldığını göstermektedir.

Farklı bileşimler içinde yer alan diyaloglardan biri de "Sana ne gelir" veya "Ne görüyorsun" sorusuyla başlayan konuşmadır.

3.2. "Sana Ne Gelir?"

Ma'mer'in el-Câmi'i'deki rivâyette Hz. Peygamber'in "Benim Allah'ın elçisi olduğuma şahadet eder misin" diyalogundan sonra aşağıdaki kısım yer almıştır:

Nebi (s):

"-Sana ne gelir?" dedi. İbn Sayyâd:

"-Bana bir doğru söyleyen, bir de yalancı gelir" dedi. Nebi (s):

⁶⁴ el-Heysemî, Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman (807/1405), *Bugyetü'l-bâhis an Zevâidi Müsnedi'l-Hâris* (I-II), thk. Hüseyin Ahmed Salih Bâkiri, Medine 1992, II, s. 782, hds.no. 787.

حدثنا الحكم بن موسى ثنا عباد بن عباد عن هشام بن عروة عن أبيه قال: لما سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بآب صياد قام إليه في أصحابه وقال لهم: اني اخي له خبيثا واني اخي له سورة الدخان قال: فسأل عنه أمه فقالت: هو يلعب قالت: ولدته أعور مختونا قال: فدعي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اتشهد اني رسول الله؟ فقال له: اتشهد اني رسول الله؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أمنت بالله ورسله قال: قال: اتشهد اني رسول الله؟ قال: فرد عليه مثل قوله قال: فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: قد خبت لك خبيثا فما هو؟ قال: دخ! قال: اخسأ! فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: انظر ما ترى؟ قال أرى عصارا وعرشا على الماء قال: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ليس عليه. قال: فقال عمر: ألا أقتله يا رسول الله؟ قال: لا إن يكن الدجال فلا تسلط على قتله، وإن لا يكن الدجال فلا يحل قتله.

“-İş sana karıştırılmış” dedi.⁶⁵

Bu diyalog, bu haliyle yalnızca D.c₁ tipi rivâyetlerde bulunmaktadır.

3.3. “Ne Görüyorsun?”

İbn Ebî Şeybe'nin Musannef'inde, “ne görüyorsun” kısmı müstakil olarak kaydedilmiştir:

Affân > Hammâd b. Seleme > Ali b. Zeyd > Ebû Nadra > Ebû Sa'îd el-Hudrî'den: Resulullah (s), İbn Sayyâd'a: “Ne görüyorsun?” dedi. O: “Deniz üzerinde bir taht ve etrafında yılanlar görüyorum” dedi. Resulullah (s): Bu İblis'in tahtıdır dedi.⁶⁶

“Ne görüyorsun” kalıp ifadesi Hz. Muhammed (s)'e ilk vahiy geldikten sonra, olayı anlatmak üzere Hz. Hatice'yle birlikte gittikleri Varaka b. Nevfel tarafından da kullanılmıştır:

Varaka b. Nevfel dedi ki: “Ey kardeşimin oğlu, ne görüyorsun? Resulullah (s) gördüğü şeyin haberini söyledi. Varaka ona şöyle dedi: “Bu, Musa'ya inen Namus'tur.”⁶⁷

Hz. Peygamber ile İbn Sayyâd arasında geçen diyalogda, D.b. tipi rivâyetlerde “ne görüyorsun” sorusu iki kez tekrarlanmakta, birincinin cevap kısmında, yalnızca “deniz üzerinde taht” ifadesi yer almakta; “ve etrafında yılanlar” ifadesi bulunmamaktadır. İkincinin cevap kısmında ise “iki doğru söyleyen ve iki yalan söyleyen” ifadesi bulunmaktadır.

D.c₂. tipi rivâyetlerde “ne görüyorsun” kısmından sonra, D.c₁. deki cevap “bana bir doğru söyleyen, bir de yalancı gelir” ifadesi yer almaktadır.

D.e. tipi rivâyette ise “ne görüyorsun” kısmından sonra “hak görürüm, batıl görürüm, suyun üzerinde taht görürüm” ifadesi yer alır ve soru cevap kısmı üç kez tekrarlanır.

D.f. tipi rivâyette diğerlerinden farklı olarak ‘Ne görüyorsun’ cümlesinden önce ‘Bak’ emri vardır. İbn Sayyâd'ın cevabında da farklılık vardır. O, “Su üzerinde yoğun toz bulutu ve taht görüyorum” demiş, Hz. Peygamber de “Ona

karışmış” cevabını vermiştir. Buradaki rivâyette ‘Şeytanın tahtı’ veya ‘doğru söyleyen, yalan söyleyen’ ifadeleri bulunmamaktadır.

“Sana ne gelir” ve “Ne görüyorsun” diyaloglarında kurgu İbn Sayyâd'ın, onun iddia ettiği gibi bir peygamber değil, peygamberlik iddiasında olan bir kâhin olduğunu gösterme üzerinedir. İslâm inancının kâhinler hakkındaki yaygın görüşü, onların doğru ile yalanı birbirine karıştırdıkları ve amaçlarının insanları kandırarak yanlış yola yönlendirmek olduğu şeklindedir.⁶⁸ İbn Sayyâd'ın suyun üzerinde taht gördüğü iddiası, onun peygamber olduğu iddiasına karşılık gelmektedir. Çünkü “Su üzerinde taht” Kur'an'da yerin ve göklerin yaratılmasıyla ilgili bir ayette Allah'a nisbet edildiği⁶⁹ gibi, onu gördüğünü iddia etmek gerçekte peygamber olduğunu iddia etmek olarak anlaşılabilir. Kurguya göre Hz. Peygamber, İbn Sayyâd'a, gördüğü şeyin şeytanın tahtından başka bir şey olmadığını söyleyerek onu reddetmiş böylece onun yalancılığı meydana çıkmıştır.

Bununla birlikte birkaç rivâyette “Şeytanın tahtı”, bir imge olarak çeşitli şekillerde vasıflandırılmış, ayrı bir sarmal olarak büyümüştür.

Osman b. Ebî Şeybe > İshak b. İbrahim > Cerir > A'meş > Ebû Süfyân > Câbir'den: Nebi (s)'i şöyle derken duydum: İblis'in arşı su üzerindedir. Askerlerini insanları fitneye düşürmek için gönderir. Onun yanında en büyük (en değerli) olan, fitnessi en büyük olandır.⁷⁰

Ebû Kürayb Muhammed el-Âlâ ve İshak b. İbrahim –lafız Ebû Kürayb'a aittir- > Ebû Muâviye > el-A'meş > Ebû Süfyân > Câbir: Resulullah (s) şöyle dedi: “İblis tahtını suyun üzerine koyar, sonra askerlerini gönderir. Makam yönünden onların şeytana en çok yakın olanı fitnessi en büyük olandır. Onlardan biri gelir ve şunu bunu yaptım, der; şeytan ona hiçbir şey yapmamışsın, der. Sonra onlardan biri gelir ve der ki: “Ben hiç boş durmadım, karı ile kocanın arasını ayırdım”. Râvi dedi ki: Şeytan onu kendine yaklaştırır ve “Dediğin şey ne güzeldi” der. Râvi dedi ki: Böylece onu tutar; yanından ayırmaz.”⁷¹

⁶⁸ Krş. İlyas Çelebi, “Kâhin-Kelâm”, *DİA*, XXIV, s. 171-172.

⁶⁹ Hud, 11/7. “O, (...) Arş'ı su üzerindeyken, gökleri ve yeri altı günde yaratandır.”

⁷⁰ Müslim, IV, s. 2167, hds.no. 2813; İbn Hanbel, XXII, s. 419, hds.no. 14554; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, III, s. 420, hds.no. 1909. Müslim'in metni şöyledir:

حدثنا عثمان بن أبي شيبة وإسحاق بن إبراهيم قال إسحاق أخبرنا وقال عثمان حدثنا جرير عن الأعمش عن أبي سفيان عن جابر قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: إن عرش إبليس على البحر فيبعث سراياه يفتنون الناس فأعظمه عنده أعظمه فتنه.

⁷¹ Müslim, IV, s. 2167, hds.no. 2813.

حدثنا أبو كريب محمد بن العلاء وإسحاق بن إبراهيم واللفظ لأبي كريب قال أخبرنا أبو معاوية حدثنا الأعمش عن أبي سفيان عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم إن إبليس يضع عرشه على الماء ثم يبعث سراياه فأدناهم منه منزلة أعظمهم فتنة يجيء أحدهم فيقول فعلت كذا وكذا فيقول ما صنعت شيئا قال ثم يجيء أحدهم فيقول ما تركته حتى فرقت بينه وبين امرأته قال فيدنيه منه ويقول نعم أنت قال قال فيلتزمه

⁶⁵ Ma'mer, *el-Câmi'*, XI, 389; İbn Hanbel, X, s. 428, hds.no. 6360.

⁶⁶ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, XV, s. 160, hds.no. 19375; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, II, s. 424, hds.no. 1222; s. 485, hds.no. 1316; İbn Hanbel, *Müsned*, XVIII, s. 175, hds.no. 11629. Bu son kaynakta rivâyetin sonu şöyle bitiyor: “O İblis'in tahtını görüyor.”. Bir rivâyette cümle şöyledir: “Deniz üzerinde bir taht ve etrafında balıklar..” Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, VIII, s. 4, hds.no. İbn Ebî Şeybe'nin metni şöyledir:

حدثنا عفان قال حدثنا حماد بن سلمة عن علي بن زيد عن أبي نضرة عن أبي سعيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لابن صياد: ما ترى؟ قال: أرى عرشا على البحر وحوله الحيات، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ذلك عرش إبليس.

⁶⁷ Buhârî, *Bed'ül-Vahy*, I, I, s. 3, hds.no. 3; Müslim, I, s. 141. Buhârî'nin metni şöyledir:

فقال له ورقة: يا ابن أخي ماذا ترى؟ فأخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم خبر ما رأى فقال له ورقة: هذا الناموس...

Yukarıda yer alan sarmal “İblis’in tahtı” imgesinden büyüyerek gelişmiştir.

Kâhinlerin yalancılığı konusunda sürekli tekrarlanan bir itiraz vardır: “Ama kâhinlerin sözleri bazen gerçekleşmektedir.”⁷² Bu durum da “bir doğru söyleyen, bir yalan söyleyen haberciler” açıklamasıyla kurgudaki İbn Sayyâd’ın kâhin olduğu kararı sonuca bağlanmıştır.

3.4. “İş Sana Karışmış”

Diyaloglarda dikkat çeken bir başka ifade, “İş sana karışmış” cümlesidir. Rivâyetlerdeki kurguya göre, buradaki söz konusu cümle şekil ve mana kazanmaktadır.

D.c. tipi rivâyetlerdeki diyalogda söz konusu cümlelerin anlamı “İş sana karışmış”⁷³ şeklinde olup İbn Sayyâd’ın “Bana bir doğru, bir yalan söyleyen gelir” cümlesinden sonra Hz. Peygamber tarafından söylenmiştir. Bu tür rivâyetlerde kurgu, İbn Sayyâd’ın doğruyu yanlış birbirine karıştıran kâhin tipli biri olduğudur.

İbn Hibban’daki rivâyet⁷⁴ dışında D.b. ve D.f. tipi rivâyetlerdeki diyalogda cümle “Ona karışmış”⁷⁵ şeklindedir. Bu cümle D.b. tipi rivâyetlerde İbn Sayyâd’ın “Bana iki doğru söyleyen ve bir yalan söyleyen veya iki yalan söyleyen bir doğru söyleyen gelir” cümlesinden sonra, D.f. tipi rivâyetlerde ise İbn Sayyâd’ın “Suyun üzerinde yoğun toz bulutu ve taht görürüm” cevabından sonra Hz. Peygamber tarafından söylenmiştir. Bu tür rivâyetlerdeki kurgu D.c. tipi rivâyetlerle aynıdır. İbn Hibban’daki rivâyetinde ise cümle: “Onun nefsi bana karışık geldi”⁷⁶ şeklinde olup, D.e. tipi rivâyetle paraleldir.

D.e. tipi rivâyetlerdeki diyalogda cümle, D.b. tipi rivâyetlerdekiyle aynıdır ama kurgu tamamen farklı olduğu için anlam: “İbn Sayyâd’ın durumu Resulullah’a karışık geldi” manasındadır. Bu rivâyetinde cümle, üç ayrı zamanda geçen diyaloglarda tekrarlanmaktadır. Buradaki kurgu, İbn Sayyâd’ın sıra dışı, gizemli bir hâli olduğu, onun beklenen Deccâl olabileceği, bu nedenle Hz. Peygamber’in onun durumunu anlamaya çalıştığı şeklindedir.

D.a. ve D.d. tipi rivâyetlerde “İş sana karışmış” veya buna benzer bir ifade geçmemektedir.

3.5. “Senin İçin Bir Giz Sakladım”

⁷² Kâhinlerin bir doğru söze pek çok yalan karıştırdıklarıyla ilgili bilgi ve haberler için bkz. Çelebi, Kâhin, a.g.m.

⁷³ Cümle şöyledir: خلط عليك الأمر: فقال النبي صلى الله عليه وسلم: خلط عليك الأمر.

⁷⁴ İbn Hibbân, *Sahîh*, XV, s. 187, hds.no. 6784.

⁷⁵ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لبس عليه

⁷⁶ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لبس علي نفسه

H.z. Peygamber’in İbn Sayyâd için bir giz saklaması, Ma’mer’in el-Câmi’indeki başka bir rivâyetinde müstakil olarak anlatılır ve bu haberin sonu başka bir şekilde nihayetlenir:

D.g. “Abdurrezzak > Ma’mer > Zührî > Sinan b. Ebi Sinan > Hüseyin b. Ali’den: Nebi (s), İbn Sayyâd için bir giz hazırladı ve ona, onun için gizlediği şeyin ne olduğunu sordu. O: “ed-Duh” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “Defol, haddini aşma!” dedi. O, dönüp gittikten sonra Nebi (s) ashabına, “O, ne demişti?” dedi. Bazıları “ed-Duh”, bazıları “bilakis Rih dedi” dediler. Nebi (s): Ben aranızdayken bile ihtilaf ettiniz, benden sonra daha çok ihtilaf edeceksiniz” dedi.⁷⁷

Müslim’deki bir rivâyetinde de bu diyalog müstakil bir halde olup, baş tarafı diğer rivâyetlerde olduğu gibi Hz. Peygamber’in Medine sokaklarının birinde İbn Sayyâd’la karşılaşmasıyla başlamaktadır.

D.h. Muhammed b. Abdullah b. Numeyr , İshak b. İbrahim ve Ebû Kureyb -lafız Ebû Kureyb’e aittir- > İbn Numeyr > Ebû Muâviye > el-A’miş > Şakik > Abdullah’tan: Biz, Resulullah (s) ile birlikte yürüyorduk. Derken İbn Sayyâd’a rastladık...⁷⁸

Buhârî’deki bir rivâyet de aynı şekilde müstakildir ve haber İbn Abbas’dan rivâyet edilmektedir:

D.h. Ebu’l-Velid > Selm b. Zerir > Ebû Recâ’ > İbn Abbas: Resulullah (s), İbn Sayyâd’a: “Ben senin için bir giz sakladım, o nedir?” dedi. O: “ed-Duh” dedi. Resulullah (s): “Defol!” dedi.⁷⁹

D.a, D.b. ve D.d. tipi rivâyetlerde giz saklama diyalogu bulunmamaktadır. D.c. ve D.e. tipi rivâyetlerde “Sana ne gelir” veya “ Ne görüyorsun” diyalogundan sonra gelmekte, giz saklama diyalogundan sonra ise Hz. Ömer’in İbn Sayyâd’ı öldürmek istemesi olayı takip etmektedir.

D.c.1. ve D.e. tipi rivâyetlerde Hz. Peygamber’in ne sakladığı, “Onun için ‘O

⁷⁷ Ma’mer, *el-Câmi*, XI, s. 89.

أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن سنان بن أبي سنان أنه سمع حسين بن علي يحدث أن النبي صلى الله عليه وسلم خبأ لابن صياد دخانا فسأله عما خبأ له فقال دخ فقال احسأ فلن تعدو قدرك أجلك فلما ولى قال النبي صلى الله عليه وسلم ما قال فقال بعضهم دخ وقال بعضهم بل قال ربح فقال النبي صلى الله عليه وسلم قد اختلفتم وأنا بين أظهركم وأنتم بعدي أشد اختلافاً.

⁷⁸ Müslim, IV, s. 2240, hds.no. 2924.

حدثنا محمد بن عبد الله بن نمير وإسحاق بن إبراهيم وأبو كريب واللفظ لأبي كريب قال بن نمير حدثنا وقال الآخران أخبرنا أبو معاوية حدثنا الأعمش عن شقيق عن عبد الله قال: كنا نمشي مع النبي صلى الله عليه وسلم فمر بابن صياد فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: قد خبأت لك خبيثاً، فقال: دخ! فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: احسأ فلن تعدو قدرك! فقال عمر: يا رسول الله دعني فاضرب عنقه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: دعه فإن يكن الذي تخاف لن تستطيع قتله.

⁷⁹ Buhârî, Edeb, 97, VII, s. 113; Mehmed Sofuoğlu, *Sahîhi Buhârî ve Tercemesi* (I-XVII), İstanbul 1989, XIII, s. 6131. Buradaki metin şöyledir:

حدثنا أبو الوليد حدثنا سلم بن زرير سمعت أبا رجاء سمعت بن عباس رضي الله عنهما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لابن صائد: قد خبأت لك خبيثاً فما هو؟ قال: الدخ قال: احسأ!

gün gök, açık bir şekilde görülen bir duman getirir⁸⁰ (ayetini) saklamıştı” şeklinde belirtilirken, D.c.2. tipi rivâyetlerde bu açıklama bulunmamaktadır. D.e. tipi rivâyette, muhatabın ismi söylenerek “Ey İbn Sâid, biz senin için bir giz sakladık” şeklinde çoğul özne kullanılmıştır.

D.f. tipi rivâyette ise Hz. Peygamber’in Duhân Suresini giz olarak tuttuğu ve bunu, İbn Sayyâd’la buluşmasından önce ashabına bildirdiği anlatılmaktadır. Giz saklama diyalogu bu rivâyette, diğerlerinin aksine ‘Ne görüyorsun’ diyalogundan önce yer almaktadır.

Giz saklamanın, kâhinlerin gaipten verdiği haberlerde ne derece doğru sözlü olduklarını ölçmek için kullanılan bir yöntem olduğu anlaşılıyor. Cahiliye döneminde Hind b. Utbe hakkında anlatılan bir rivâyette, onun adının zina dedikodularına karıştığı, gerçeği ortaya çıkarmak için Hind ve onun babasının, bir grup içinde Yemen kâhinlerinden birine gittiği anlatılmaktadır. Rivâyetteki bazı ayrıntılar ve diyaloglar ilginçtir.

“Babası Hind’e dedi: Ey kızcağızım, insanlar senin hakkında dedikoduyu çoğalttı. Bana durumunu açıkla. Eğer dedikoduların aslı varsa bir plan yapıp adamı öldüreyim ve Fakih’i (dedikoduyu çıkaran kişiyi) senden ayırayım. Eğer yalansa bazı Yemen kâhinlerine danışayım, (muhakeme olalım).

Hind kendisinin doğru söylediğine yemin eder. Utbe, Fakih’e giderek, kızına iftira attığını söyler ve Yemen kâhinlerinden biri önünde muhakeme olmaya çağırır. Utbe, Abdi Menaf’tan bir grupla, Fakih, Benû Mahzûm’dan bir grupla ve Hind yanındaki kadınlarla Yemen’e giderler. Oraya vardıklarında Hind, beti benzi atmış bir haldedir. Babası onun yüzüne bakıp halini sorar; itiraf edeceği bir şey varsa, insanlara rezil olmadan söylemesini ister. Hind ona yemin ederek kendisinin doğru söylediğini, fakat kendilerini kimi zaman doğru, kimi zaman yalan söyleyen bir kimsenin yanına getirdiğini, onun yanlış bir şey söyleyip kendisini Arapların diline düşürmesinden korktuğunu söyler. Babası ona merak etmemesini, muhakeme olmadan önce kâhini sınavacağını söyler. Sonra bir buğday tanesi olarak onu saklar. Sabah olunca kâhine giderler. Utbe, ona şöyle der:

“Biz sana bir iş için geldik. Ben seni sınamak için, bir giz tuttum, bak, o neymiş?”

Kâhin ona buğday tanesini ve sakladığı yeri, sanki kendi saklamış gibi, ayrıntısıyla bildirir.⁸¹

Bu haberde, Utbe’nin “Seni sınamak için bir giz sakladım; bak, o neymiş?” cümlesi, Hz. Peygamber’in İbn Sayyâd’a söylediği cümleye çok benzemektedir. Ayrıca kâhine grup halinde gitme, kâhinlerin bazen doğru, bazen yalan söylemelerinin vurgulanması, müşterektir. Hind ile ilgili rivâyetin söylenti olma

⁸⁰ Duhân 44/10.

⁸¹ *Mecma’u’z-zevâid*, IX, s. 264-265.

ihtimali yüksek olmakla birlikte, İslâm’ın ilk dönemlerinde Arapların kâhinlerle ilgili bazı görüşlerini ve bu konudaki bazı adetlerini göstermesi bakımından önemlidir.

Ebû Zer’den gelen rivâyette, yalnız Duhân Suresi değil, onunla birlikte koyun etinden kemikli bir parçanın da saklanmış olduğu belirtilmektedir.⁸²

“Senin için bir giz sakladım” diyalogunun önemli kalıp ifadelerinden biri de “-Defol! Haddini aşma!⁸³” cümlesidir.⁸⁴ Bu söz, “Senin için bir giz sakladım” diyalogunun sonunda Hz. Peygamber tarafından söylenmektedir.

Yukarıda geçen Ma’mer’in rivâyetinde şöyle bir ifade bulunmaktadır:

“-Ben senin için bir giz sakladım” dedi. Onun için “O gün gök, açık bir şekilde görülen bir duman getirir” ayetini⁸⁵ saklamıştı. İbn Sayyâd:

“-O ed-Duh’tur” dedi. Nebî (s):

“-Defol! Haddini aşma!” dedi.⁸⁶

Buradaki “-Defol! Haddini aşma!” ifadesi, aynı diziliş haliyle konumuzla ilgili başka bir rivâyette de geçmektedir:

...Sonra İbn Ömer, eliyle onun gözüne dokundu. (Râvi dedi ki:) Bunun üzerine üç kez yüksek sesle öyle bağırdı ki, Yahudiler, benim elimle İbn Sayyâd’ın göğsüne vurduğumu sandılar. İbn Ömer dedi ki: “-Defol! Haddini aşma!” İbn Sayyâd: “-Yemin ederim, haddimi aşmıyorum.” dedi.⁸⁷

Görüldüğü gibi, burada da rivâyet parçacıkları, değişik rivâyetler arasında yer değiştirmektedir.

3.6. “İzin Ver Onu Öldüreyim”

Hz. Peygamber ile İbn Sayyâd arasında geçen diyalogun sonu D.a. D.c. D.e. ve D.f. tipi rivâyetlerde, araya Hz. Ömer’in girerek, İbn Sayyâd’ı öldürmek istemesi sahnesi girmektedir. D.a. tipi rivâyetlerde Hz. Ömer’in sözü “şahadet

⁸² İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, VII, s. 492, hds.no. 37485; İbn Hanbel, XXXV, s. 246, hds.no. 21319.

⁸³ İfade şöyledir: (احسأ! فلم تعدو قدرك!)

⁸⁴ (الخُشَاءُ) ve (الخُشْوَاءُ), (الغُودُ), vezninde sürüp, kovmak manasındadır. Lakin gerek müellifin, gerek diğer ana kitapların temsililerine göre köpek kısmını sürüp kovmağa mahsustur. (...) Sonra bir men’ ve horlama hitabı olmuştur. Sofuoğlu, *a.g.e.*, XIII, s. 6131.

⁸⁵ Duhân 44/10.

⁸⁶ Mamer, *el-Câmi’*, XI, 389. Dikkat çekmek istediğimiz ibare şudur:

فقال النبي صلى الله عليه وسلم: احسأ! فلم تعدو قدرك!

Taberânî’nin tahkikli nüshasında ihse’ yerine (إْحْسِشْ) kelimesi vardır. Bkz. *Mu’cemu’l-’evsat*, IX, s. 236, hds.no. 8515.

⁸⁷ Ma’mer, *el-Câmi’*, XI, s. 396, hds. no. 20832

eder misin” diyalogundan, diğerlerinde ise “senin için bir giz sakladım” diyalogundan sonra gelmektedir.

İbn Sayyâd:

“-O ed-Duh'tur” dedi. Nebî (s):

“-Defol! Haddini aşma!” dedi.

Ömer:

“-Ey Allah'ın elçisi! Bana izin ver, onun boynunu vurayım” dedi. Hz. Peygamber:

“-Bu çocuk eğer o ise, sen ona bulaşamazsın, eğer değilse onu öldürmek sana bir yarar sağlamaz” dedi.⁸⁸

Final sahne, arka planda gizli olan “Hz. Peygamber, İbn Sayyâd'ı neden öldürtmedi?” sorusuna karşılık gelmektedir ve kurgu, takdir edilmiş bu soruya cevap olmak üzere hazırlanmış gibidir.

Burada söz konusu edilen kalıp ifade, blok olarak bir başka rivâyetin içinde şöyle yer alır:

Muğîre b. Şu'be'den: Hz. Peygamber'e Deccâl hakkında benden daha çok soru soran olmadı; nihayet o: “Onu ne yapacaksın? O sana zarar verecek değildir” dedi. Ona: “İbn Sayyâd'ı öldürmez miyim?” dedim. O şöyle dedi: “Onu öldürmekle ne yapacaksın? Eğer o Deccâl ise onu öldürmeye imkân bulamazsın. Eğer Deccâl değilse onu (öldürüp de) ne yapacaksın?”⁸⁹

Diyaloglarda Deccâl konusundan İbn Sayyâd'ın meselesine geçişteki boşluk belki de buradaki rivâyetten yapılan uyarlamayla doldurulmaya çalışılmıştır.

3.7. “Cennetin Toprağı”

Rivâyetlerde Hz. Peygamber ile İbn Sayyâd arasında geçen bir başka diyalog “Cennetin toprağı” ile ilgilidir. Kaynaklarda bu rivayet, diğer diyaloglardan ayrı ve müstakil halde bulunmaktadır.

“Cennetin toprağı” diyalogu kaynaklarda dört ayrı tipte bulunmaktadır. Bu konudaki rivayetlerin diğerlerine karışmaması için ‘Cennetin Toprağı’ndan remizle başına ‘CT’ konulmuştur.

CT.a. Abdullah > Abdullah'ın babası > Yunus b. Muhammed > Hammâd > el-Cerîrî > Ebû Sa'îd el-Hudrî'den: Resulullah (s), İbn Sa'îd'e cennetin toprağını sordu. İbn Sa'îd: “Misk (gibi) beyaz undur⁹⁰” dedi. Resulullah (s): “Doğru söyledi” dedi.⁹¹

⁸⁸ Ma'amer, *el-Câmî'*, XI, 389; İbn Hanbel, X, s. 428, hds.no. 6360.

⁸⁹ Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, VIII, s. 5. Hadisin metni şöyledir:

وعن المغيرة بن شعبة قال: ما سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن الدجال أكثر مما سألته فقال: ما تصنع به ليس بضارك؟ قلت: ألا أقتل ابن صياد؟ قال: ما تصنع بقتله؟ إن كان هو الدجال فلن تخلص إلى قتله، وإن لم يكن الدجال فما تصنع به.

⁹⁰ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, s. 28, hds.no: 33956; Müslim, IV, s. 2243, hds.no. 2928; Hadisin metni şöyledir: عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ما تصنع به ليس بضارك؟ قلت: ألا أقتل ابن صياد؟ قال: ما تصنع بقتله؟ إن كان هو الدجال فلن تخلص إلى قتله، وإن لم يكن الدجال فما تصنع به.

CT.a₂. Nasr b. Ali el-Cühdümi > Bişr yani İbn Mufaddal > Ebî Mesleme > Ebî Nadra > Ebû Sa'îd'den: “Resulullah (s) İbn Sa'îd'e dedi: “Cennetin toprağı nedir?” O: “Misk (gibi hoş kokulu), ince, beyaz undur, Ey Ebu'l-Kasım” dedi. (Hz. Peygamber:) “Doğru söyledin” dedi.⁹²

CT.a. tip rivâyetlerde cennetin toprağını soran kişi Hz. Peygamberdir. Bu tip rivâyetlerde diyalogun geçtiği ortam ve durum hakkında hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Hz. Peygamber'in İbn Sayyâd'ın cevabına verdiği karşılık, CT.a₁'de “doğru söyledi” şeklinde olduğundan, diyalogun geçtiği yerde başka kimselerin de olduğu anlaşılmaktadır. CT.a₂'de ise bu ifade “doğru söyledin” şeklindedir ve cümle İbn Sayyâd muhatap alınarak söylenmiştir.

CT.b. Ebû Usâme > el-Cerîrî > Ebû Nadra > Ebû Sa'îd el-Hudrî'den: “İbn Sayyâd Resulullah (s)'a cennetin toprağını sordu. Hz. Peygamber: “Misk (gibi hoş kokulu), ince, halis beyaz undur” dedi.⁹³

Yukarıdaki rivâyette soruyu soran İbn Sayyâd'dır. Soruya verilen cevapta ‘hâlis’ kelimesi ziyadedir. Cevaptan sonra tasdik bölümü bulunmamaktadır.

CT.c. İbn Ebî Ömer > Süfyân > Mecalid (bak!) > Şa'îbî > Câbir b. Abdillâh'tan: Yahudilerden bir grup insan, Nebî (s)'in ashabından bir grup insana sordu:

“-Sizin Nebiniz cehennem bekçilerinin sayısını bilir mi?”

Onlar şöyle dedi: “-Ona sorup, görüş bildirinceye kadar bilemeyiz.”

Bir adam Nebî (s)'e gelip şöyle dedi: “-Ey Muhammed, bugün senin ashabın mağlup oldu.”

Hz. Muhammed (s): “Neyle mağlup oldu” diye sordu. O şöyle dedi:

“-Yahudiler, sizin Nebiniz cehennem bekçilerinin sayısını bilir mi, diye sordular.”

Hz. Muhammed (s): -Onlar ne dedi?

doğruya daha yakındır. Krş. Nevevî, *Şerh*, XVIII, s. 6. *Fezû'l-Kadîr*'de bu kelime şöyle açıklanmıştır: “ed-Dermek, rengi sarıya çalan ince ve kaliteli saf undur.” el-Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b. Tacilarifin b. Ali (v. 1031/1622) *Fezû'l-Kadîr Şerhi'l-Câmîi's-sağîr* (I-VI), Kahire 1938. III, s. 503.

⁹¹ İbn Hanbel, XVII, s. 288, hds.no. 11193. Hadisin metni şöyledir:

حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا يونس بن محمد ثنا حماد عن الجريري عن أبي نضرة عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سأل ابن صائد عن تربة الجنة، فقال: درمكة بيضاء مسك. قال: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: صدق.

⁹² Müslim, IV, s. 2243, hds.no: 2928; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, II, s. 422, hds.no. 1218; İbn Hanbel, XVII, s. 37. hds.no. 11002. Müslim'deki rivâyet şöyledir:

حدثنا نصر بن علي الجهضمي، حدثنا بشر يعني بن مفضل عن أبي مسلمة عن أبي نضرة عن أبي سعيد، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لابن صائد: ما تربة الجنة؟ قال: درمكة بيضاء مسك يا أبا القاسم. قال: صدقت.

⁹³ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, s. 28, hds.no: 33956; Müslim, IV, s. 2243, hds.no. 2928; Hadisin metni şöyledir:

عن أبي سعيد الخدري أن ابن صياد سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن تربة الجنة فقال: درمكة بيضاء مسك خالص.

Adam: “-Ona sorup, görüş bildirinceye kadar bilemeyiz” dediler.

H. Muhammed (s): Sorulan soruyu bilmeyen bir topluluk mağlup mu sayılır? Onlar “-Ona sorup, görüş bildirinceye kadar bilemeyiz” demişler; oysa Yahudiler Nebilerine (Allah hakkında) soru sormuşlar ve “O’nu bize apaçık göster” demişlerdi. Allah’ın düşmanlarına benim bir sorum var; ben onlara cennetin toprağını soruyorum. (Sorunun cevabı) Beyaz un (idi).

Yahudiler H. Peygamber’e geldiğinde şöyle dediler: Ey Ebu’l-Kasım, cehennem bekçilerinin sayısı kaçtır?

H. Peygamber şu, şu kadardır dedi. Bir keresinde on, bir keresinde dokuz dedi. Onlar: Evet dedi. H. Peygamber onlara: Cennetin toprağı nedir diye sordu. Râvi dedi ki: Onlar bir müddet sustu, sonra: “Ekmek mi, Ey Ebu’l-Kasım?” dedi. Resulullah (s): Ekmek de undandır dedi.⁹⁴

“Cennetin toprağı” ile ilgili rivâyetin herhangi bir hadis kaynağında, diğerleriyle birleşik halde görülmemiştir. İbn Sayyâd’ın H. Peygamber’le diyaloglarını anlatan rivâyetlerin aksine bu rivâyet müstakil olarak kaynaklarda yer almıştır. Hadis toplayanlar, acaba neden bu rivâyeti ayrı tutup diğerleriyle birleştirmediler? Bu sorunun cevabı bilinmemektedir.

Gerçekte İbn Sayyâd Kimdir?

RYA yöntemiyle incelendiğinde, İbn Sayyâd ile ilgili rivâyetlerin küçük birkaç rivayet kökünden sarmalanarak büyüdüğü görülmüştür. Büyüme biçimi, konuyla ilgili çeşitli akıl yürütmelerin, kapalı noktaları izah etme çabalarının rivâyetlere eklenmesi, başka konulardaki rivâyetlerle kesişen noktalarda rivâyetler arası cümlelerin gel-gitleriyle büyümesi şeklindedir. Elbette sarmalların büyümesinin arka planındaki nedenler kesinlikle göz önüne alınmalıdır. Bunlardan, Deccâl gibi gizemli bir konunun, İslâm toplumunun o dönemde içinde bulunduğu şartlar nedeniyle aşırı popüler oluşu başta gelmektedir. İbn Sayyâd’ın Yahudi kökenli olması, bir gözünün pörtlek oluşu ve bazı tuhaf davranışları, onun hakkında dedikoduların çoğalmasına neden olmuştur. Sarmalların büyümesinde İbn Ömer’in, İbn Sayyâd’la olan ilişki biçimi ve ona karşı olan tavrının etkisini de göz ardı etmemek gerekir.

⁹⁴ Tirmizi, *Sünen*, V, s. 429, hds.no. 3327. İbn Hanbel’deki bir rivayette, rivayetin sadece son kısmı vardır. Bkz. *Müsned*, XXIII, s. 164, hds.no. 14883. Tirmizi’nin metni şöyledir:

حدثنا بن أبي عمر حدثنا سفيان عن مجالد عن الشعبي عن جابر بن عبد الله قال: قال ناس من اليهود لأناس من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم: هل يعلم نبيكم عدد خزنة جهنم؟ قالوا لا ندري حتى نسأل نبينا، ف جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا محمد غلب أصحابك اليوم. قال: وبم غلبوا؟ قال: سألهم يهود هل يعلم نبيكم عدد خزنة جهنم. قال: فما قالوا؟ قال: قالوا لا ندري حتى نسأل نبينا. قال: أيغلب قوم سئلوا عما لا يعلمون؟ فقالوا لا نعلم حتى نسأل نبينا، لكنهم قد سألوا نبيهم فقالوا أرنا الله جهرة، عليّ بأعداء الله، إني سألتهم عن تربة الجنة وهي الدرهم، فلما جاءوا قالوا: يا أبا القاسم كم عدد خزنة جهنم؟ قال: هكذا وهكذا في مرة عشرة وفي مرة تسع، قالوا: نعم. قال لهم النبي صلى الله عليه وسلم: ما تربة الجنة؟ قال: فسكتوا هنيهة ثم قالوا: أخيرة يا أبا القاسم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الخبز من الدرهم. قال: هذا حديث غريب إنما نعرفه من هذا الوجه من حديث مجالد.

Sarmallar açılıp, uzantılar ve eklentiler ayıklandığında, İbn Sayyâd’ın kimseye zararı olmayan, hiçbir fitne hareketine bulaşmamış, kendi halinde iddiasız bir yaşam sürmüş olan bir Müslüman olduğu anlaşılmıştır. İnsanlar onun hakkında sözü çoğaltıp fitneye düşmüşlerse bunda İbni Sayyâd’ın herhangi bir mesuliyeti gözükmemektedir.

“Rivâyetlerin Yapısal Analizine Giriş: İbn Sayyâd ile İlgili Rivâyetler Üzerine Bir Yöntem Uygulaması”

Özet: Bu makalenin amacı Deccâl olduğu iddia edilen İbn Sayyâd’ı “Rivâyetlerin Yapısal Yönden Analizi (RYA)” adlı yeni bir sistemi kullanarak incelemektir. Bu sistem, klasik hadis inceleme yöntemlerinden farklı bir şekilde, yazılı bir kaynaktan diğerine aktarılan rivâyetlerin macerasını, eklemeleri, kısaltmaları, kesmeleri ve birleştirmeleri incelemeyi amaçlamaktadır. Ayrıca o, bir konu etrafında toplanmış hadislerin kök ve uzantı kısımlarını, toplanmanın sebeplerini, bazı klişe ifadelerin kökenlerini, onların hangi rivâyetlerde kullanıldıklarını ve bunları yapan şahısların amaçlarını göstermeyi hedeflemektedir.

Atıf: Ali KUZUDİŞLİ, “Rivâyetlerin Yapısal Analizine Giriş: İbn Sayyâd ile İlgili Rivâyetler Üzerine Bir Yöntem Uygulaması”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VII/2, 2009, ss. 85–128.

Anahtar kelimeler: Hadis tetkiki, yeni yöntem, Rivayetlerin Yapısal Analizi Deccâl, Deccal, İbn Sayyâd, İbn Sâid

Zeyd b. Sâbit'e Yahudi Yazısını/Dilini Öğrenme Talimatı Verilmesi İle İlgili Rivâyetler Üzerine

İbrahim KUTLUAY*

“The analysis of hadâths related
to the order of Prophet Muham-
mad to Zayd b. Sâbit to learn Jew-
ish alphabet/Jewish language, Sy-
riac”

Abstract: As a president of the state in Madina, The Prophet Muhammad sent some official letters to the leaders of the tribes in Arab Peninsula and the kings of the states in outside of the Peninsula for several reasons and received some letters written in different languages from them as well. These letters, sometimes, were written in different languages. In the sources of hadith and Islamic history books, there are some hadiths concerning The Prophet Muhammad did not want these letters to be written and to be read by disbelievers because of different diplomatic reasons. So he ordered Zayd b. Dhâbit to learn Jewish alphabet or Jewish language, Syriac, who had an ability to learn foreign languages and he was also a clever man. Nevertheless, in these hadiths, there are some problems such as which language or alphabet the Prophet encouraged Zayd to learn exactly, when and where Zayd learned it, how long Zayd was able to learn it and whom Zayd learned it from. Therefore this paper aims to shed light on these ambiguous points by analyzing the hadiths and to study the importance of foreign languages in international relations, education and science, and to find out which languages were used in Hejâz region and what sorts of solutions the Messenger of Allah offered to solve foreign languages in the first century of Hijra.

Citation: İbrahim KUTLUAY, “Zeyd b. Sâbit'e Yahudi Yazısını/Dilini Öğretme Talimatı Verilmesi İle İlgili Rivâyetler Üzerine” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VII/2, 2009, pp. 129–157.

Key Words: Zayd b. Thâbit, Syriac, Hebrew, Jewis Alphabet, Foreign Language.

Giriş

Hadis mecmualarında ve İslâm tarihine dair kaynaklarda, Hz. Peygamber'in bir devlet başkanı olarak Arab Yarımadasında yer alan kabilelerin reislerine ve yarımada dışında bulunan komşu devletlerin krallarına çeşitli amaçlarla resmi mektuplar gönderdiği ve onlardan mektuplar aldığı kaydedilmektedir. Söz konusu resmi yazışmaları yürütmede ve diplomatik münasebetlerde yabancı dile ihtiyaç duyulduğu, bu sebeple Hz. Peygamber'in Zeyd b.

Sâbit'e “yahudi yazısı”nı veya Süryanice'yi öğrenmesi talimatı verdiği yolunda hadis kaynaklarında birtakım rivâyetler yer almaktadır. Ne var ki İbn Hacer'in rivâyetler arasındaki ihtilafı giderici kısa bir açıklaması hariç tutulacak olursa, görebildiğimiz kadarıyla şarihler, yahudi yazısı ve Süryanice şeklinde farklı ifadeler ihtiva eden rivâyetlerdeki bu problem üzerinde meseleyi tam olarak aydınlatacak şekilde durmamışlardır. Daha önemlisi şarihlerin hemen hiçbiri, bu kadar kısa sürede yabancı dil öğrenmenin mümkün olup olmadığını sorgulamamış ve Zeyd'in daha önce Süryanice'yi öğrenip öğrenmediği, öğrenmişse hangi seviye öğrendiği üzerinde durmamış, on beş/yedi günde öğrenilenin yahudi alfabesi olabileceği ihtimalini yeterince değerlendirmemiştir.

Diğer yandan sadece uluslararası ilişkilerde değil, bilim alanında, diğer kültürlerden ve yabancı dillerde yazılmış eserlerden tam manâsıyla ve doğrudan yararlanma noktasında, istifade edilecek dili ve ilgili dili kullanan milletin kültürünü iyi öğrenmenin lüzumu açıktır. Tarih boyunca olduğu gibi günümüzde de ciddi bir problem olan “yabancı dil meselesi”, aynı şekilde asr-ı saadette bir problem olarak kendisini göstermiştir. Bu itibarla Resûl-i Ekrem, dile kabiliyetli olduğunu düşündüğü Zeyd b. Sâbit'e (ö. 45/665), gerek Medine içinde gerekse Medine civarında yaşamakta olan yahudilerin yazısını ve dilini öğrenmesi talimatını vermiştir.

Bu konudaki rivâyetlerden anlaşıldığına göre, daha önce yahudi dilini biraz öğrenmiş olmasının da etkisiyle, Zeyd, on yedi gün kadar kısa bir sürede Yahudi yazısını/ dilini, mektup yazabilecek ve bu dilde yazılmış mektupları okuyabilecek seviyede öğrenmiştir. Ancak bu husustaki rivâyetlerde, yukarıda da kısaca işaret ettiğimiz gibi, öğrenilmesi istenilenin yahudi yazısı mı yoksa yahudi dili Süryanice veya İbrânice mi olduğu, Zeyd'in sadece yahudi yazısını öğrenmekle mi iktifa ettiği, yazıyı tam olarak ne kadar sürede öğrendiği, bu sırada Zeyd'in kaç yaşında olduğu, Zeyd'in daha önce bu yazıyı ve dili bilip bilmediği, belli bir temelinin olup olmadığı, onu nerede ve kimlerden öğrendiği gibi hususlarda farklı bilgiler yer almaktadır.

Öte yandan Zeyd'in yahudi dilini öğrenmesinin onun kültürel ve dinî hayatına tesirin olduğu yönünde, G. D. Newby, Lecker vb. müsteşriklerin iddiaları bulunmaktadır. Bu rivâyetlerden hareketle İslâm hukukçuları, yabancı dil öğrenmenin ve devlet başkanı ve hâkimlerin tercüman kullanmalarının gerekliliğini savunmuşlar ve aralarında bunun hükmünü tartışmışlardır. Bu sebeple bu makalede öncelikle sözü edilen rivâyetler tahric ve tasnif edilecek, ardından rivâyetlerin sened ve metin değerlendirmeleri yapılacak, ayrıca rivâyetlerdeki problemler, müsteşriklerin iddiaları da göz önüne alınarak ilk dönem kaynaklarından hareketle ele alınıp incelenecektir.

* Yard. Doç. Dr. Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
i_kutluay@yahoo.com

1- Hicaz Bölgesinin Etnik Ve Dinî Yapısı

Hz. Peygamber döneminde Hicaz Bölgesinde¹ hangi etnik unsurların ve din mensuplarının yaşadığının tespit edilmesi, bölgede cari olan din ve kültürlerin yanında kullanılan dillerin belirlenmesinde bize önemli ölçüde yol gösterecektir. Hemen hatırlatalım ki Hicaz, Tihame, Yemen, Aruz ve Necid bölgelerinden meydana gelen² Arap Yarımadası içinde, bahsimizi Hicaz Bölgesiyle sınırlı tutacağız.

Hicaz Bölgesi, tarihin ilk dönemlerinden itibaren Hicaz, Şam ve Yemen'i birbirine bağlayan ana ticaret yolları üzerinde bulunduğu ve yarımada'nın bu iki bölgesi arasında bir geçit noktası görevi yürüttüğü için gerek ulaşım gerekse ticari faaliyetler bakımından büyük bir önemi haizdi. Ensâb âlimlerinin verdikleri bilgilere göre Hicaz Bölgesine, Hz. Peygamber'e risalet görevi verilmeden önceki dönemlerde pek çok göç olmuş, bu göçler bölgede birbirinden farklı unsurların bir araya gelmesine sebebiyet vermiştir. Bununla birlikte muhtelif unsurların barındığı Hicaz'da hâkim unsur, ağır coğrafi şartlar ve göçebelik sebebiyle bölgeye dağılmış vaziyetteki Araplardır. Hicaz Bölgesinde yaşayan Arap kabileleri Hz. İsmail soyundan gelmekte, Yemen Araplarına Kahtaniler ve Hicaz Bölgesi Araplarına da Adnâniler adı verilmektedir.³

Bölgeye göç eden en eski kavim Amelikâlîler olup yahudilerin Hicaz'a göçmeleri Amelikâlîlerden sonradır. Söz konusu göçü Hz. Mûsâ zamanına dayandıranlar⁴ olduğu gibi, Bâbil kralı Buhtunnasr'ın (m.ö. 605-562) Beytülmakdis'i yıkıp Kudüs halkının bir kısmını esir aldığı zaman bazı yahudi grupların Hicaz'ın çeşitli yerlerine yerleştiğini ifade edenler de bulunmaktadır. Bazı tarihçiler, Romalıların Şam'ı ele geçirmelerinden veya Filistin'i almalarından sonra daha yoğun bir şekilde Hicaz Bölgesine yahudi göçünün gerçekleştiğini kaydetmişlerdir. Arap Yarımadasına göç eden yahudiler ise başlıca Vâdî'l-kurâ, Hayber, Teymâ, Makna, Fedek, Tâif, Yesrib/Medine, Eyle'ye bağlı Cerba ve Ezruh köyleri ile özellikle Yemen, Bahreyn ve Umman Bölgesinde yayılmışlardır.⁵

¹ Hicaz Bölgesi, Arabistan Yarımadasında Kızıldeniz'in doğu sahili boyunca uzanan ve Haremeyn ile mikât yerlerini içine alan coğrafi bölge olup yarımada'nın önemli ve müstakil bir bölgesi olarak tanınır. Geniş bilgi için bk. Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Hicaz", *DİA*, XVII, 432-437. Ayrıca bkz. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyûmî, *Misbâhu'l-münîr*, (Beirut, Mektebetü'l-İlmiyye, I-II) I, 99.

² Cevad Ali, *Târihu'l-Arab kable'l-İslâm*, I-IVII, (Bağdat, 1950-1960), I, 167.

³ Neşet Çağatay, *İslam Dönemine Dek Arap Tarihi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989), s. 82.

⁴ Belâzürî, *Fütûhu'l-buldân*, (nşr. Rıdvan Muhammd Rıdvân) Kahire, 1932-1978, s. 19-20; Taberî, *Târihu'r-rusûl ve'l-mülûk*, (nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl, I-XI, Kahire, 1960-70, I, 539.

⁵ Câhız, *Resâilü'l-Câhız*, thk. Adusselam Hârun, I-IV, Mısır 1399/1979; s. 113; Belâzürî, *Fütûhu'l-buldân*, (thk. Adullah Enis et-Tabbâ' Ömer Enis et-Tabbâ', Beirut, 1407/1987, s. 15,

Bölgedeki hıristiyanların varlığı ise toplu göçlere değil, daha çok misyonerlik ve ticarî faaliyetlere dayanmaktadır. Bunlardan Gassâniler, bölgede Monofizit mezhebinin yayılmasına gayret etmişlerdir. Bölge halkının İran ve Yunan kültüründen haberdar olduğu, söz konusu ilişkinin, İran'la ticarî merkezlerden olan Hîre şehrinde, Bizans ile Suriye ve çevresinde meydana geldiği tahmin edilmektedir.

Bölge halkının dini yapısına gelince, İbn Kuteybe'nin kaydettiğine göre, çoğunluğu putperest olsa da, Arap kabilelerinden Rebîa, Gassân ve Kudaa'nın bazı kolları Hıristiyanlığı; Benî Kinâne, Benî Kâ'b ve Kinde kabileleri Yahudiliği ve Temîm kabilesinin bazı kolları Mecusîliği benimsemişlerdi.⁶ Necran Bölgesinde ise Hıristiyanlar yaşamaktaydı.⁷ Mekke'nin dinî yapısına baktığımızda burada müşrik Arapların egemen olduğunu görürüz. Bununla beraber Mekke'de Hanîf dinine mensup az sayıda hanif/muvahhidin varlığı dikkatimizi çekmektedir. Bahsi geçen hanifler⁸ konusunda tam bir görüş birliği olmamakla birlikte, bunların en meşhurları Zeyd. Amr b. Nüfeyl, Ubeydullah b. Caşş, Ümeyye b. Ebi's-Salt, Osman b. Hüveyris'tir. Bunların dili Arapça idi. Varaka b. Nevfel'in ise hanif mi hıristiyan mı olduğu, bi'setten sonra Müslümanlığı kabul edip etmediği ihtilafıdır.

Tarihçiler haniflerin çoğunun okur-yazar olduklarını, mukaddes kitapları, sayfaları ve Zebur'u okuduklarını haber vermekte, İbrânice ve Süryânice gibi dilleri bildiklerini kaydetmektedir. Kaynaklar, bu kültürlü kimselerin İbrahim'in (a.s.) şeriatını takip ettiklerini, bazılarının onun "kelimeler"ini aramak için seyahate çıktıklarını ve yahudi ve hıristiyan din adamlarıyla görüştiklerini belirtmektedir.⁹

Diğer yandan Mekke'de o dönemde, ne İbrânî asıllı yahudilerin ne de yahudi hıristiyanların varlığı ile ilgili sarıh bir bilgi ve rivâyet bulunmaktadır.¹⁰ Bazı kaynaklara göre Mekke'de az da olsa yahudi varlığından bahsedilebilirse de, bunlar etkin bir konumda değildiler.¹¹ Ancak Varaka b. Nevfel ve kız kardeşi Rukiye'nin İncil okuyup Hıristiyanlığın öğretilerini seçtikleri bilinmektedir. Ayrıca Mekke'de çoğunluğu Habeşistan, Yemen, Suriye ve Arap Yarımadasının diğer bölgelerinden gelmiş kölelerden oluşan, vaktiyle bir kısmı ehli-i kitab olan kimseler mevcutsa da bunlar, tabiatıyla zaman içinde yaşadıkları

25, 33; Cevad Ali, *Târihu'l-Arab kable'l-İslâm*, III,171.

⁶ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, (nşr. Servet Ukkâşe) Kahire, 1960, 1969, 1981, s. 266.

⁷ Hamidullah, Muhammed, *Vesâiku's-siyâsiyye*, (Beirut, 1405- 1985) s. 180-181.

⁸ Geniş bilgi için bk. Kuzgun, Şaban, "Hanif", *DİA*, XVI, 33-39.

⁹ Cevad Ali, *Târihu'l-Arab kable'l-İslâm*, VI, 457-458; 507-510.

¹⁰ Özcan Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), s. 194.

¹¹ Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı* (ter. Mehmet Yolcu I-III, İstanbul, 1995), s. 98-99.

toplumun şirk dinini benimsemişlerdir. Bununla beraber Mekke'nin dinî ve ticarî merkez oluşu sebebiyle buraya uğrayan hıristiyan rahiplerden söz edilmektedir. Yahudiler zaman zaman Mekke'ye panayırlara katılmak üzere gelirler ve bu esnada Kâbe'yi de ziyaret ederlerdi. Nitekim Ezrakî, onların Kâbe'ye saygılarından dolayı ayakkabılarını çıkardıklarından bahseder.¹²

2- Hicaz Bölgesinde Kullanılan Diller

Ârâmîler bölgenin değişik yerlerine yoğun olarak yayılmışlar, dilleri olan Ârâmîce, ticarî faaliyetleri sebebiyle Önasya'da milattan önce II bin yıldan beri kullanılan diplomatik dil Akadça'nın yerini almış, resmî Ârâmî lehçesi Helenistik devirde de (m.ö. 330-30) kullanılmaya devam etmiştir.

Yemen ve doğuda Hîre Krallığının toprakları Sâsânîlerin, Suriye ve Filistin de Bizans'ın hâkimiyeti altında olsa da Orta Arabistan birçok Arap kabilesinin kontrolü altında bulunuyordu ve bu bölgede devlet mevcut değildi; kabileler müstakil olarak yaşıyorlardı. Yerleşik bir hayat süren güney Arabistan'ın dili, Habeşçe ile akraba idi ve ayrı bir alfabe ile yazılıyordu. Kuzey Arabistan'ın dili ise daha sonra gelişerek klasik Arapça hâlini almıştı. Başta da belirttiğimiz gibi bölgede karşılıklı göçler olmuş, anavatanları Yemen olan Kehtânîler, Cürhüm ve Ya'rub diye ikiye ayrılmışlar, çeşitli zamanlarda ve değişik sebeplerle anavatanlarını terk ederek Arabistan'ın farklı yerlerine yerleşmişlerdir.

Diğer bir kabile ise Kehlânîler olup bu kabile dört kola ayrılmıştır. Bunlardan Ezd kuzeye, Sa'lebe b. Amr Hicaz tarafına, bir müddet sonra da Medine'ye göç etmiştir. Evs ve Hazrec bunun soyundandır. Hârîse b. Amr (Huzaa) da Mekke'ye yerleşerek buradan Cürhümlüleri kovmuştur. İmrân b. Amr Suriye'ye, Lahm ve Cüzâm kabileleri Hîre'ye, Tay kabilesi Ecâ ve Selma dağlarına, Kinde kabilesi önce Bahreyn'e daha sonra da Hadramut'a ve nihayet Necid'e yerleşmiştir. Söz konusu kabilelerin dili Arapça'ydı.

Hız. İsmail Mekke'ye geldiğinde babası Hz. İbrahim gibi Ârâmîce, Keldânîce veya Arapça konuşuyordu.¹³ İslâmîyet'in ortaya çıktığı yıllarda Arap kabileleri bütün Arabistan'a yayılmışlardı. Tabiatıyla Mekkelilerin dili Arapça idi ve Hz. Peygamber de içinde doğup büyüdüğü toplumun dilini kullanıyordu. Her ne kadar Hz. Peygamber'in başta İbrânîce, Ârâmîce ve Arapça bildiği, Kitab-ı Mukaddes'e ait bilgileri bizzat okuyarak elde ettiğini ileri sürenler varsa da¹⁴ onun Arapça'dan başka bir dil bildiğini gösteren hiçbir delil bulunmamaktadır. Mekke'de yaşamış olan Ümeyye b. Ebî's-Salt'ın (ö.9/630) ise mukaddes kitapları okuduğu, şiirlerinde birçok Süryânîce ve Ârâmîce kelime kullandığı rivâyet

edilmiştir.¹⁵

Asr-ı saadette Hicaz Bölgesinde yaşayan yahudilere gelince, onlar İbrânîce'yi ve onun daha sonra değişmiş hâli olan Süryânîce'yi (Doğu Arâmîce'si), pek az bir kısmı da Arapça'yı bilip konuşuyordu. Meselâ, Medine'de yaşayan yahudiler ise Süryânîce konuşmaktaydılar. Bir kısım yahudiler ise ibadet dilleri olan İbrânîce'yi bilmekteydiler. Nitekim "Ehl-i Kitap (tan olan Yahudiler), Tevrat'ı İbrânîce okuyor ve onu müslümanlara Arapça tefsir ediyorlardı"¹⁶ mealindeki rivâyet, Medine'de yaşayan bazı yahudilerin Arapça'yı da bildiklerini göstermektedir. Keza İbn Hacer, Varaka'nın İbrânîce asıllı İncil'den dilediği kısımları Arapça ve İbrânîce olarak yazıp tercüme ettiğini nakletmektedir.¹⁷ Bunlardan başka Medine ve civarında Farsça, Yunanca, Habeşçe ve Kıptîce gibi dilleri bilip konuşan kimseler mevcuttu.¹⁸

3- Yabancı Dile Duyulan İhtiyaç

Devletlerarası ilişkilerde, ticari, ilmi ve kültürel münasebetlerde yabancı dilin ne kadar lüzümlü olduğu izahtan vârestedir. Bilhassa, ziraata elverişli olmayan Mekke'de yaşayan ve geçimleri büyük ölçüde ticarete dayanan Arapların ticari ilişkiler içinde oldukları komşu ülkelerin kullandıkları dillerle ilgilenmemiş olduklarını söylemek güçtür. Nitekim -Kureyş sûresinde de haber verildiği gibi-¹⁹ Mekkeliler yazları Şam Bölgesine, kışları ise Yemen'e ticaret kervanları gönderiyorlardı. Ayrıca Mekke ticaret yolu üzerinde yer alıyordu. Hicazlıların Nebat ülkesi üzerinden Suriye ile devamlı ticari münasebetleri bulunmaktaydı. Yukarıda değindiğimiz gibi, o dönemde Şam ve Filistin Bölgesinde Arapça'nın yanı sıra İbrânîce, Latince (Roman), Süryânîce, Ârâmîce gibi diller de konuşulmaktaydı. Bu sebeple ticaretle uğraşan bir kavmin en azından bazı tüccarının ticaret için gittikleri yerin dillerini belli ölçüde öğrenmiş olması çok tabiidir.

Ticari münasebetlerin yanında siyasi sebeplerle de yabancı dile ihtiyaç duyulmuştur. Nitekim Medine site devletinin başkanı olarak devlet ve kabilelerle diplomatik yazışmalar ve münasebetler yürütmek durumunda olan Hz. Peygamber, gerek Medine'de birlikte yaşadıkları Ehl-i kitaptan yahudilerin, gerekse Medine dışında bölgenin farklı yerlerinde yaşayan yahudi ve hıristiyanlardan başka, değişik milletlerin kullandıkları dile vâkîf olan ashabından bazı kimselerin maiyetinde bulunmasına ihtiyaç hissetmiştir.

¹⁵ İbn Kuteybe, *eş-Şi'ru ve'ş-Şuarâ*, (Beyrut 1964, I-II) II, 39.

¹⁶ Buhârî, *İ'tisâm*, 25.

¹⁷ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî şerhu sahihi'l-Buhârî*, trs. (thk. M. Fuad Abdulbâkî, Abdulaziz b. Bâz, I-XIII, Dârü'l-fikr ty.) VIII, 720.

¹⁸ Mes'ûdi, *et-Tenbih ve'l-ışrâf*, (Beyrut, 1981), s. 262.

¹⁹ el- Kureyş, 106/1-4.

¹² Ezrakî, *Ahbârü Mekke'l-müşerrefe*, (I-III, Göttingen 1275), II, 131.

¹³ Hakkı Dursun Yıldız, "Arap", *DİA*, 273.

¹⁴ Alfred Guillaume, "The Influence of Judaism on Islam", *The Legacy of Israel*, Oxford, 1928, s. 133; Montgomery Watt, *The Bible and Islam*, s. 169.

4- Arapça'dan Başka Dil Bilen Sahâbiler

Burada, sadece Ehl-i kitapla münasebetleri ve ilahî kitaplardaki bilgilere vukûfiyetleri vesilesiyle isimleri gündeme gelmiş, yabancı dil bildiği için öne çıkan ve bununla şöhret bulmuş olan bazı sahâbilerle kısaca değinmek faydalı olacaktır.

Bazı kaynaklardaki rivâyetler değerlendirildiğinde İslâm öncesi dönemde, Hicaz Araplarının okuma-yazma ve bilhassa yabancı dil konusunda çok geri oldukları ileri sürülebilir.²⁰ Bununla beraber anadilleri Arapça olanlar bir yana, farklı etnik gruplara mensup ashabin bazıları Arapça'dan başka diller biliyorlardı. Her şeyden evvel Hicaz Bölgesine dışarıdan gelmiş ve aslen Arap olmayan sahâbiler, İslâm'ı kabulden önce içinde doğup yetiştikleri toplumun dilini bilip konuşuyorlardı. Mesela Selmân-ı Fârisî²¹ hem Farsça'yı hem de yahudi bir efendi tarafından köle olarak satın alındığı için İbrânîce/Süryânîce'yi belli ölçüde biliyordu. Süheyl er-Rûmî ve Suhayb b. Sinan²² buna başka bir örnektir.

İkinci olarak *tabakât* kitapları, ashtapan kadim kitapları okuyup anlayan sahâbilerden bahsetmektedir. Bundan hareketle bu vasfı haiz ashap da Tevrat ve İncil'inin dilini en azından okuyup anlayabilecek kadar biliyorlardı. Ayrıca Tevrat ve İncil'in dilini bilmeseler de bunların muhtevâsından haberdar oldukları belirtilen sahâbiler de vardı. Onların bu bilgiyi, "ihtida etmiş sahâbiler"den elde etmiş oldukları söylenebilir.

Bu cümleden olarak, biyografi kaynaklarından öğrendiğimize göre Abdullah b. Amr b. Âs Süryânîce bilmekteydi. Nitekim İbn Sa'd onun Süryânîce okuduğundan,²³ İbn Esîr de önceki kitapları mütalaa ettiğinden bahseder.²⁴ Zehebî'nin Ehl-i kitaptan rivâyette bulunmasına ve onların kitaplarını mütalaa etmeye çok istekli olmasına binaen Abdullah b. Amr'ı "el-âlimü'l-rabbânî" ve "el-imâmü'l-hibr"²⁵ diye vasfetmesine²⁶ bakılırsa onun yahudi kültürünü iyi bildiği anlaşılmaktadır.

Önceleri seçkin bir yahudi âlimi iken İslâm'ı kabul ederek sahâbî olan Abdullah b. Selâm Tevrat'ı iyi bilmekteydi. Öyle ki müfessirler arasında, bazı

²⁰ Belâzûrî, *Fütûhü'l-buldan*, (thk. Abdullah Enis et-Tabbâ, Ömer Enis et-Tabbâ, Beyrut, 1407/1987) s. 691.

²¹ Bk. İbn Abdil'l-ber, *el-İstiâb*, II, 634.

²² İbn Esîr, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, (thk. Muhammed İbrahim el-Bennâ ve diğerleri, I-VII, yy., ty.) III, 38.

²³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, (I- IX, Beyrut, 1388/1968, IV, 266.

²⁴ İbn Esîr, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, III, 349.

²⁵ Zehebî, *Tezkiretü'l-hüffâz*, I-IV, Beyrut, ty. I, 41.

²⁶ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ* (thk. Şuayb el-Arnaût ve diğerleri, I- XXIII, Beyrut 1406/1986), III, 80.

âyetlerde "İsrâiloğulları âlimleri" ve "kitap bilgisine sahip kimse"²⁷ ifadeleriyle kastedilenin Abdullah b. Selâm olduğu görüşü yaygındır.²⁸ Aynı şekilde Ebü'l-Celd el-Cevnî²⁹ de Tevrat'ı okuyabiliyordu. Kızının haber verdiğine göre o, Kur'an'ın yanı sıra Tevrat'ı dönüşümlü olarak her sekiz günde bir hatmederdi.³⁰

Öte yandan şarkiyatçılar, hadis rivâyetleriyle olduğu kadar Kur'an ve tefsir konusundaki bilgisiyle öne çıkan bazı sahâbileri Ehl-i kitap kültürüyle ilişkilendirerek, onların *Kitab-ı mukaddes*'ten aldıkları bilgileri Hz. Peygamber'e izafe ettikleri iddialarını delillendirebilmek için bu sahâbilerin Tevrat ve İncil'in dilini bildiklerini ileri sürerler. Mesela geçmiş kültürlerden istifade ettiği, bazı mühtedilerden rivâyette bulunduğu için şarkiyatçıların suçlamasına maruz kalan³¹ Abdullah b. Abbas'ın yahudi dilini bildiğine dair kaynaklarda açık bir ifade bulunmamaktadır.³²

Netice olarak Hz. Peygamber'e kâtiplik yapmış olan kırktan fazla sahâbiden bazıları, ahidnâmeler ve hükümdarlara gönderilecek mektuplar vb. konularla ilgili olarak görevlendirilmişlerdi. Bu hususta Hz. Peygamber'in, ashabından Fars, Rum, Kıbt, Habeş dillerini; Süryânîce ve İbrânîce'yi ve yazılarını bilen kimselerden³³ yararlanmış olması tabiidir. Bilindiği gibi Resül-i Ekrem'in tercümanlığını ve resmî yazışmalarını yürüten Zeyd b. Sâbit ise bunlar arasında en çok temâyüz eden sahâbîdir.

5- Zeyd b. Sâbit'in Zekâsı, Dil Öğrenme Kabiliyeti ve İlmî Mevkii

Zeyd'in tam adı ve nisbesi, Zeyd b. Sâbit b. Dahhâk Levzan el-Ensârî en-Neccârî olup o, Ebû Said (veya Ebû Hârîce) diye künyelenmiştir. Zeyd b. Sâbit altı yaşında iken, babası Buas savaşında öldürülmüştür.³⁴ Zeyd, on üç yaşında iken Bedir savaşına katılmak istediyse de on beş yaşından küçük olduğundan Hz. Peygamber onun bu savaşa katılmasına izin vermemiş ve onu askerlerin toplandığı karargâhtan geri göndermiştir. O da Kur'an konusunda kendisini geliştirerek Resülullah'ın yanında daha önemli bir konuma yükselmek istemiş-

²⁷ er-Ra'd, 13/43; eş-Şuarâ, 26/197.

²⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 353.

²⁹ Sahâbî mi yoksa tabii mi olduğu ihtilaflı olmakla beraber, Kettânî, onun ashtapan eski kitapları okuyup anlayan sahâbiler arasında zikreder. Bk. Kettânî, *Hz. Peygamber'in Yönetimi: et-Terâtibu'l-idâriyye*, (trc. Ahmed Özel, I-III, İstanbul 1990) III, 224.

³⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 222.

³¹ Caetani, *İslâm Tarihi* (trc. Hüseyin Câhit Yalçın I-X, İstanbul 1924-1927) I, 103, 112, 113.

³² Geniş bilgi için bk. Mehmet Efendioğlu, *Sahabeye Yöneltilen Tenkitler* (MÜSBE, İstanbul, 1998, s. 250 vd.

³³ M. Nihat Çetin, "Arap", *DİA*, III, 278.

³⁴ İbnü'l-esîr, *Üsdü'l-gâbe*, I, 124; İbn Abdil'l-ber, *el-İstiâb* (I-IV, thk. Ali Muhammed Bicâvî, Beyrut: Dârü'l-ceyl, 1412), I, 382.

tir. Ancak on dokuz yaşına geldiğinde Zeyd b. Sâbit'in cihad gönüllüsü olarak İslâm ordusuna katılmasına müsaade edilmiştir.

Rivâyetlere göre Hz. Peygamber Medine'ye geldiklerinde Zeyd'in yakınları kendisine "Ey Allah'ın Resulü! Oğlumuz Zeyd Kur'an'dan on yedi sûre ezberlemiştir, onları size nâzil olduğu gibi doğru bir şekilde okuyabilir. Ayrıca o, okuma ve yazma konusunda da istidatlıdır, bu hususta size hizmet etmek ve yakın olmak istemektedir, arzu ederseniz onu dinleyiniz" diyerek talepte bulunmuşlardır. Resûlullah, Zeyd'in ezberlediği sûreleri dinlediğinde kıraatinin çok berrak ve güzel olduğunu, okuyuş esnasında durduğu ve durakladığı yerlere dikkat edip Zeyd'in okuduğu yerleri anlayarak okuduğunu müşahade etmiştir. Hz. Peygamber onun bu kabiliyetine hayran kalarak ona, zekâ, beceri ve kararlılık gerektiren yahudi yazısını ve daha sonra da yahudi dilini öğrenme vazifesi vermiştir.

Zeyd yahudi yazısını ve dilini bihakın öğrenince Hz. Peygamber'in yahudilere ve diğer milletlere göndermek istediği mektupları "Resûlullah'ın mütercimi ve kâtibi" olarak kaleme almış ve gelen mektupları kendisine okumuştur. Bazı kaynaklarda kaydedildiğine göre Zeyd b. Sâbit, Süryanice'den başka Farsça'yı, Latince'yi (Roman), Eski Mısır dilini (Coptic) ve Etopya dillerini, Medine'de bu dilleri bilen kimselerden öğrenmiştir.³⁵ Nitekim Zeyd b. Sâbit'in Farsça bildiği Hz. Ömer'e Farsça konuşan kimseler arasında yaptığı tercümanlıktan anlaşılmaktadır.

Diğer yandan vahiy kâtipliği de yapmış olan Zeyd b. Sâbit, Kur'an konusundaki otoritelerden biridir. Öyle ki Resûlullah zamanında Hazrec kabilesinden kurra olan dört kişiden (Ebû Zeyd, Muaz b. Cebel, Übey b. Ka'b) biri de Zeyd b. Sâbit'ti.³⁶ Zeyd bu vasıfları sebebiyle Hz. Ebu Bekir'in hilafeti zamanında, "Kur'an'ın cem'i" meselesinde ilgili komisyonun başında yer almış ve bununla meşhur olmuştur. Doğrusu Zeyd b. Sâbit güçlü bir zekâyâ sahipti. Zehebî, Hz. Peygamber'in bu sebeple Zeyd'den yahudi dilini öğrenmesini istediğini belirtir.³⁷ Ayrıca Hz. Peygamber'den ashab içinde feraizi en iyi bilen Zeyd b. Sâbit olduğuna dair rivâyetler vardır.³⁸

Hz. Ömer bir defasında müslümanlara hitab ederek: "Ey insanlar! Her kim Kur'an'a dair soru sormak istiyorsa Zeyd b. Sâbit'e gitsin" demek suretiyle onun ilimdeki yüksek mevkiine işaret etmiştir. Zeyd b. Sâbit'in ilmi mevkiini takdir sadedinde Mesrûk, onun ilimde "rûsuh sahibi" olanlar arasında yer aldığını belirtir.³⁹ Ebû Hüreyre, Zeyd b. Sâbit'in vefat ettiğini işittiğinde "Bu

ümmetin âlimi vefat etti"⁴⁰ diyerek onun ilimdeki üstün mevkiine işaret etmiştir. İbn Hacer de Hz. Peygamber'in Zeyd'i vahiy kâtibi olarak seçmiş olmasını, onun emin, akıllı ve yeterli olmasına delil sayar.⁴¹

6- Zeyd b. Sabit'e Yabancı Dil Öğrenmesinin Emredilmesi ile İlgili Rivâyetlerin Kaynakları

Hz. Peygamber'in Zeyd b. Sâbit'e yahudi yazısını ve/ya Süryanice'yi öğrenmesini emrettiğine dair rivâyetleri, İbn Sa'd (ö. 230/845),⁴² İbn Ebî Şeybe (ö.235/849),⁴³ Abd b. Humejd (ö.249/863),⁴⁴ Ahmed b. Hanbel (ö.241/855),⁴⁵ Buhârî (ö.256/870) (*Sahih*'inde⁴⁶ *muallak* olarak, *et-Târihu'l-Kebîr*'inde⁴⁷ ise mevsûl bir rivâyet şeklinde),⁴⁸ Ebû Dâvûd (ö. 275/888),⁴⁹ Tirmizî (ö.279/892),⁵⁰ İbn Hibban (ö.354/965),⁵¹ Taberânî (ö. 360/971),⁵² Hâkim en-Nisâburî (ö.405/1014),⁵³ Beyhakî (ö.458/1066)⁵⁴ ve diğerleri⁵⁵ tahrir etmişlerdir. Bu rivâyetleri iki grupta tasnif etmek mümkündür.

a) Yahudi Yazısını Öğrenmeyi İhtiva Eden Rivâyetler

İbn Sa'd, Ahmed b. Hanbel (bu konudaki iki rivâyetinin birinde), Buhârî, Tirmizî ve Ebû Dâvûd, Beyhakî ve Taberânî'nin tahrir ettiği hadislerde söz konusu edilen Süryanice değil "yahudi yazısı"dır. Burada rivâyetlerin isnadlarını ve kısaca muhtevâ farklılıklarını zikretmek, ayrıca isnad ve metin değerlendirmelerine yer vermek yerinde olacaktır.

Kahire, ty.) VII, 14.

⁴⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 358.

⁴¹ İbn Hacer, *Feth*, XIII, 183- 184.

⁴² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 358.

⁴³ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I, 110 (H. no: 138)

⁴⁴ Abd b. Humejd, *el-Müsne'd*, I, 108 (no: 243)

⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, V, 182, 186.

⁴⁶ Buhârî, *Ahkâm*, 40.

⁴⁷ Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, III, 380-381.

⁴⁸ İbn Hacer, *Feth*, XIII, 186.

⁴⁹ Ebû Dâvûd, *İlim*, 2.

⁵⁰ Tirmizî, *İsti'zan*, 22

⁵¹ İbn Hibban, *es-Sahih*, XVI, 84 (no:7136)

⁵² Taberânî, *el-Mu'cemu 'l-kebir*, V, 156.

⁵³ Hâkim, *el-Müstedrek*, (I-IV, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Beyrut: Dârü kütübü'l-İlmiyye, 1411/1990) I, 147; III, 422.

⁵⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, X, 127.

⁵⁵ İbn Hacer'in kaydettiğine göre Ebû Bekir b. Ebi Dâvûd, *el-Mesâhif*'inde, Ebû Ya'lâ ve İshâk b. Râhüye *Müsne'd*'lerinde bu konudaki rivâyetleri kaydetmişlerdir. (Bk. İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, XIII, 187).

³⁵ Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kub*, (nşr. M. Th. Houtsma) I-II, Leiden 1883) II, 69.

³⁶ İbn Abdilber, *el-İstiâb*, I, 382.

³⁷ Zehebî, *Siyer*, II, 427.

³⁸ el-İstiâb, I, 68.

³⁹ Mübârekfûri, *Tuhfetü'l-Ahvezi bi şerhi Câmiu't-Tirmizî*, (tsh. Abdulvehhâb Abdullatif, I-X

i. İbn Sa'd'ın rivâyeti

İlk isnad, İbn Sa'd > Yahya b. İsa er-Remlî > A'meş > Sâbit b. Ubeyd > Zeyd b. Sâbit şeklindedir. İlgili rivâyette Resûlullah, kendisine mektuplar geldiğini, bunları gayr-i müslimlere okutmak istemediğini belirterek Zeyd'den İbrâni yazısını (*Kitâbe İbrâniyye*) veya Süryânî yazısını öğrenmesini istemiş, Zeyd de onu on yedi gecede öğrendiğini ifade etmiştir.⁵⁶

İsnadda yer alan râvilerin tahliline gelince, **Yahya b. İsa** b. Abdurrahman er-Remlî'nin (ö. 201 veya 202) künyesi Ebû Zekerîya, nisbesi et-Temimî'dir. Dördüncü tabakada yer almaktadır. *Kütüb-ü sitte* musanniflerinden Buhârî (*Edebü'l-müfred*inde), Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce kendisinden hadis almışlardır. Bu râvi "saduk" olarak nitelenmiş, ancak onun hata ettiği ve şüülikle suçlandığı da belirtilmiştir.⁵⁷

A'meş'in tam adı Ebû Muhammed el-Esedî Sülyman b. Mihran olup o "hâfız"dır. Beşinci tabaka râvilerdendir. Zehebî onu Şeyhül-İslâm; İbn Ma'in ve Nesâi "sika ve sebt" diyerek ta'dil etmiş ve *Kütüb-ü sitte* musannifleri ondan hadis rivâyet etmişlerdir.⁵⁸ İbn Hacer ise onun sika ve hâfız olduğunu, ayrıca kıraatleri iyi bildiğini belirttikten sonra *tedliste* bulunduğunu da eklemiştir.⁵⁹

Sâbit b. Ubeyd el-Ensârî ise Zeyd b. Sâbit'in mevlâsıdır. Tâbiînin orta tabakasına tekâbül eden üçüncü tabaka râvilerinden olup "sika"dır. Buhârî (*Edebü'l-müfred*inde), Müslim ve *Sünen-i erbaa* sahipleri bu râviden hadis tahric etmişlerdir.⁶⁰ Zeyd b. Sâbit ise ashaptandır. Şu hâlde İbn Sa'd'ın ilk isnadında yer alan râvilerden Yahya b. İsa ve A'meş genel olarak tadil edilmiş; ancak onları cerh edenler de bulunmaktadır.

İkinci isnad, İbn Sa'd > Muhammed b. Muâviye en-Nisâburî > Abdurrahman b. Ebû Zinâd > Ebû Zinâd > Hârice b. Zeyd > Zeyd b. Sâbit

şeklinde olup bu rivâyete göre Zeyd'e yazıyı öğrenme emrinin Resûl-i Ekrem Medine-i Münevver'e geldiğinde Hz. Peygamber tarafından verildiği ve on beş günden daha kısa sürede bunu öğrendiği ifade edilmiştir.

Muhammed b. Muâviye b. A'yen'in künyesi Ebû Ali, nisbesi en-Nisâburî (ö. 229) olup onuncu tabaka râvilerdendir. "Metruk" denilerek cerhedilmiştir. *Kütüb-ü sitte* musannifleri bu râviden hadis almamışlardır. O, sadece temyiz için zikredilmiştir; çünkü kendisine telkin edilen rivâyetleri de aktarmıştır. İbn Ma'in ona kizb isnad etmiştir.⁶¹

İbn Ebi Zinad Abdurrahman b. Ebi Zinad b. Abdullah (ö.174) yedinci tabakadan bir râvi olup Buhârî taliklerinde, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâi ve İbn Mâce ondan hadis rivâyet etmiştir. O, "saduk" olarak tavsif edilmiş fakih bir râvidir. Ne var ki Bağdad'a gelince hıfzının zayıfladığı belirtilmiştir.⁶²

Ebû Zinad Abdullah b. Zekvân el-Kuraşî el-Medenî'yi (ö.130 veya 131) İbn Hacer "sika ve fakih" diye nitelmiştir. Beşinci tabaka râvilerdendir. Ahmed b. Hanbel'in yanısıra, Şeyhayn hariç, *Kütüb-ü sitte* musannifleri bu râviden hadis tahric etmişlerdir.⁶³

Hârice b. Zeyd (ö. 99 veya 100) üçüncü tabakadan sika ve fakih bir râvidir. *Kütüb-ü sitte* musannifleri bu râviden hadis almışlardır.⁶⁴

Şu hâlde İbn Sa'd'ın ikinci isnadı, metruk denerek cerhedilen Muhammed b. Muâviye sebebiyle problemlidir. İbn Hacer'in belirttiğine göre, Buhârî ihtilafı bir râvi olan İbn Ebi Zinad sebebiyle isnadında bu râvinin bulunduğu rivâyeti *Sahih*'ine almamıştır.

ii. Ahmed b. Hanbel'in rivâyeti

Hz. Peygamber'in Zeyd b. Sâbit'e Yahudi yazısını öğrenmesi talimatı verdiği dair Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'indeki rivâyetin isnadı, Ahmed b. Hanbel > Süleyman b. Dâvûd > Abdurrahman > Ebû Zinâd > A'rec > Hârice b. Zeyd > Zeyd b. Sâbit şeklindedir.

Burada Zeyd b. Sâbit'ten naklen "Resûlullah [hicret ederek] Medine'ye gel-

⁵⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 358.

⁵⁷ Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, (Haydarabad: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1943) VIII, 296; Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidal*, (thk. M. Ali Bicavî, Beyrut: Dârü'l-Marife, 1963/1382) IV, 401; İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, (Beyrut: Dârü Kütübü'l-ilmîyye, ofset baskı1952/1371), IX, 739; İbn Hacer, *Tehzibü't-tehzib*, (Beyrut: Dârü's-sadr, ofset baskı, 1968) XI, 262; IV, 222; *Lisânü'l-mizan*, (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1988/1408), VII, 436; Zehebî, *Siyerü alâmi'n-nübelâ*, (thk. Şuayb el-Arnaut vd. Beyrut: Müessesetü risale, 1996/1417), IX, 423.

⁵⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 307, II, 335; Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, IV, 37; İbn Hibbân, *es-Sikât*, (Dekkan: Dârü meârifü usmâniye, ty.) IV, 302; Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidal*, II, 224; İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, IV, 630; İbn Hacer, *Tehzibü't-tehzib*, IV, 222; *Lisânü'l-mizan*, V, 238; *Takribü't-tehzib*, 282; Zehebî, *Siyerü alâmi'n-nübelâ*, VI, 226; *Tehzibü Siyerü a'lami'n-nübelâ*, I, 228-29.

⁵⁹ İbn Hacer, *Takribü't-tehzib*, 195.

⁶⁰ Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, II, 166; Mizzî, *Tehzibü'l-kemâl*, (mahtut, ty. yy.) I, 172; İbn Hibbân, *es-Sikât*, IV, 91; İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, II, 1831-2; İbn Hacer, *Tehzibü't-tehzib*, II, 9; Zehebî, *Tehzibü siyerü a'lami'n-nübelâ*, I, 228-29. İbn Hacer, *Takribü't-tehzib*, s. 71.

⁶¹ Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, I, 245; İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VIII, 443; İbn Hacer, *Tehzibü't-tehzib*, IX, 464. Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidal*, IV, 45.

⁶² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 307; II, 335; Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, V, 315; Mizzî, *et-Tehzibü'l-kemâl*, II, 132,139; Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidal*, II, 575; İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, V, 575; İbn Hacer, *Tehzibü't-tehzib*, VI, 170; İbn Hacer, *Takribü't-tehzib*, 282; İbn Hacer, *Lisânü'l-mizan*, II, 575; *Takribü't-tehzib*, s. 244.

⁶³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 307; Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, V, 83; Mizzî, *et-Tehzibü'l-kemâl*, II, 279; Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidal*, II, 417, 418, 420; İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, V, 227, 229, 288; İbn Hacer, *Tehzibü't-tehzib*, V, 203.

⁶⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 524; Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, III, 204; İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, III, 374; İbn Hacer, *Tehzibü't-tehzib*, III, 74; İbn Hacer, *Takribü't-tehzib*, I, 210; Zehebî, *Siyerü a'lami'n-nübelâ*, IV, 437, 441, *Tezkiratü'l-huffâz*, I, 91; İbn Hibbân, *es-Sikât*, IV, 211.

mişti. Beni Resûlullah'ın yanına getirdiler. Resûlullah'ın çok hoşuna gittim. Oradakiler kendisine, 'Bu çocuk Neccar oğullarındandır, Allah'ın size indirdiği Kitaptan on kusur sûreyi okumuştur dediler. Hz. Peygamber 'Zeyd! Benim için yahudi yazısını öğren, çünkü vallahi ben yahudilere bu konuda güvenmiyorum' buyurdu. Ben de bunun üzerine on beş günde onu iyice öğrendim. Artık Resûlullah'a gelen mektupları ben okuyor, onara cevabı da ben yazıyordum"⁶⁵ diye haber verilmektedir.

Râvilerin değerlendirilmesine gelince, **Süleyman b. Dâvûd** b. Ali b. Bahr Abdullah b. Abbas'ın künyesi Ebû Eyyüb olup hâfız ve büyük imamlardandır. Zehebî'nin kaydettiğine göre Nesâî ve diğerleri onun hakkında "sika" değerlendirmesinde bulunmuştur.⁶⁶ Râvilerden **İbn Zinad** ve babası **Ebû Zinad** hakkında yukarıda bilgi verilmişti.

A'rec, Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rec'in künyesi Ebû Dâvûd, nisbesi el-Medenî'dir. Rebîa b. Hâris'in mevlâsı olup "sika, sebt ve âlim" denilerek ta'dil edilmiştir. Üçüncü tabaka râvilerdendir. Şeyhayn hariç, *Kütüb-ü sitte* musannifleri kendisinden hadis tahric etmişlerdir.⁶⁷

Buna göre Ahmed b. Hanbel'in râvileri içinde Bağdat'a geldiğinde hıfzında zayıflama ve değişiklik olduğu ifade edilen Abdurrahman b. Ebî Zinad dışında cerhe uğrayan bulunmamaktadır.

iii. Buhârî'nin rivâyeti

Buhârî *et-Târihu'l-Kebîr*'inde İsmail b. Ebû Üveys>A'meş> Sâbit b. Ubeyd> Zeyd b. Sâbit isnadıyla ilgili hadisi mevzul olarak rivâyet etmiştir. Buhârî'nin rivâyeti, yukarıda Ahmed b. Hanbel'in kaydettiği "Resûlullah [hicret ederek] Medine'ye gelmişti..." diye başlayan rivâyetle hemen hemen aynı muhtevadadır.⁶⁸

Buhârî'nin isnadında yer alan **İsmail b. Üveys**, Abdullah b. Abdullah b. Üveys b. Mâlik b. Âmir el-Esbahî'nin (ö. 226) künye ve nisbesi Ebû Üveys el-Medenî ve Ebû Abdullah olup imam ve hâfızdır. Hıfzı ve itkanı biraz zayıf olmasına rağmen Kendi zamanında Medine'nin imam ve muhaddislerindedi. Buhârî, Müslim, Tirmizî ve diğer bazı imamlar kendisinden hadis rivâyet etmişlerdir. Ahmed b. Hanbel onun hakkında "lâ be'se bih/zararı yok", İbn Ma'in "sadûk" ve "aklı zayıf" demiştir. Bu râvi hakkında, rivâyet ettiği hadisleri

rivâyet edip etmediğini bilmediği veya kendi kitabından başkasının kitabından nakilde bulunduğu söylenmiştir. Bundan dolayı olmalı ki Nesâî onu zayıf görmüş, Mürre de o "sika değildir" demiştir. Neticede o, bazıları tarafından zayıf görülse de Buhârî ve Müslim'in kendisinden hadis aldığı ve ona itimat ettiği bir râvidir.⁶⁹ Sâbit b. Ubeyd ve Zeyd b. Sâbit hakkında daha önce bilgi verilmişti.

Buhârî, *Sahih*'te "Tek Bir Tercümanın Yeterli Olup Olmadığı" hakkında açtığı babta kaydettiği *muallak* isnad ise Buhârî> Hârice b. Zeyd b. Sâbit> babası Zeyd b. Sâbit şeklindedir. Özü itibarıyla bu isnadın metnine göre Zeyd, Resûlullah'ın (s.a.v) kendisine "yahudi yazısını" öğrenmesini emrettiğini, onu öğrendikten sonra Resûlullah'ın göndereceği mektupları artık kendisinin yazdığını, gelen mektupları da yine kendisinin okuduğunu haber vermiştir.⁷⁰

iv. Ebû Dâvûd'un rivâyeti

Ebû Dâvûd> Ahmed b. Yunus> İbn Ebî Zinad> Babası (Abdurrahman Ebû Zinad) > Hârice b. Zeyd b. Sâbit> Zeyd b. Sâbit şeklindedir. Ebû Dâvûd'un kaydettiği hadiste de "yahudi yazısı" söz konusu edilmekte ve Zeyd onu yarım ayda (*nusf-ı şehri*) iyice öğrendiğini dile getirmektedir.

Ahmed b. Yunus "sika" ve "hâfız" olup onuncu tabaka râvilerinin büyüklüğündendir. O, *Kütüb-ü sitte* musanniflerinin kendisinden hadis tahric ettiği bir râvidir.⁷¹ **Abdurrahman b. İbn Zinad**, **Hârice b. Zeyd** ve **Zeyd b. Sâbit** hakkında yukarıda bilgi verilmişti. Bu bilgiler ışığında Ebû Dâvûd'un isnadında, yukarıda da belirtildiği gibi, ancak Bağdat'a geldiğinde hıfzında değişiklik olduğu belirtilen İbn Ebî Zinad'ın dışında cerhe uğramış bir râvi bulunmamaktadır.

v. Tirmizî'nin rivâyeti

Tirmizî> Ali b. Hucr> Abdurrahman b. Ebû Zinad> Babası (Ebû Zinad)> Hârice b. Zeyd b. Sâbit> Zeyd b. Sâbit. Tirmizî "Yahudi yazısından bazı kelimeleri öğrenmesi"nin emredildiği bu rivâyeti "hasen- sahih" diye nitelemiştir.

Tirmizî, Resûlullah'ın Zeyd'e bu emri niçin verdiğini Zeyd b. Sâbit'in dilinden şöyle açıklar: "Resûlullah bana kendisi için yahudi yazısını öğrenmemi emrederek şu şekilde buyurdular: 'Vallahi ben mektuplarımı yazdırma ve okuma konusunda yahudilere güvenmiyorum.' Bana onların yazısını öğrenmemi emretmesinden on beş gün geçmeden onu öğrendim. Artık, Resûlullah yahudilere mektup yazmak istediğinde onları ben yazdım, kendisine

⁶⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 186.

⁶⁶ Zehebî, *Tehzibu Siyeri a'lâmi'n-nübelâ*, (I-III tahkik Şuayb el-Arnaut; göz.geç. Ahmed Fayeze Humsa, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), I, 400.

⁶⁷ İbn Hibban, *es-Sikât*, 837; İbn Hacer, *Takribu't-tehzib*, 293-4; Esseyyid Ebû Meatî vd. *el-Câmiu fi'l-cerh ve't-ta'dil*, (I-III), Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1992) II, 98.

⁶⁸ Bk. Buhârî, *Târihu'l-Kebîr*, III, 380-381; krş. Ahmed b. Hanbel, V, 186; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 358; Tirmizî, *İsti'zan*, 22.

⁶⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 99; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, II, 180; İbn Hacer, *Tehzibü't-tehzib*, I, 284; *Takribü't-tehzib*, s. 252; Zehebî, *Tehzibu siyeri a'lâmi'n-nübelâ*, II, 379.

⁷⁰ Buhârî, *Ahkâm*, 40.

⁷¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 283; Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, II, 15; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, X, 1457; İbn İbn Hacer, *Tehzibü't-tehzib*, I, 50; *Takribu't-tehzib*, s. 21.

yahudilerden gelen mektupları da yine ben okudum.”⁷²

Tirmizî'nin rivâyetindeki râvilerin değerlendirmesine gelince, **Ali b. Hucr b. İyas b. Mukâtil es-Sa'dî**, Ebu'l-hasen, sika ve hâfız olup dokuzuncu tabakada yer alan râvilerin küçüklerindedir.⁷³ **A'meş** ve **Abdurrahman b. Ebî Zinad** ve **Sâbit b. Ubeyd el-Ensârî** hakkında daha önce bilgi verilmişti.

vi. Taberânî'nin rivâyeti

Taberânî, bu konuda *el-Mu'cemü'l-kebir*'inde üç ayrı isnadla muhtevası aynı olan toplam üç rivâyet kaydetmektedir. Burada, diğer rivâyetlerden ayrı olarak “Yahudi yazısı” yerine “Süryânî yazısı” ifadesi geçmektedir ki gene de neticede söz konusu edilen “yazı”dır. İsnatlar şöyledir:

İlk isnad: Taberânî> Ubeyd b. Ğanem> Ebu Bekir b. Ebî Şeybe> Yahya b. İsâ> A'meş Sâbit b. Ubeyd > Zeyd b. Sâbit.⁷⁴

İkinci isnad: Taberânî> Abbas b. Fazl el-İsfâtî> Ebu'l-velîd et-Tayalîsî> Cerir b. Abdulhamid; tahville devam eder Taberânî> Hüseyin b. İshâk et-Tustûrî > İbn Ebî Şeybe> Cerir b. Abdulahamid > Yahya b. İsâ> Ameş> Sâbit b. Ubeyd> Zeyd b. Sâbit.⁷⁵

Üçüncü isnad: Taberânî> Abbas b. Fazl el-İsfâtî> Ebu'l-velîd et-Tayalîsî> Ebû Muaviye Muhammed b. Hazm> Ameş> Sâbit b. Ubeyd> Zeyd b. Sâbit⁷⁶ şeklindedir.

vii. Beyhakî'nin rivâyeti

Beyhakî> Ebû Abdullah el-Hâfız> Ebû Ca'fer Muhammed b. Sâlih b. Hânî> Muhammed b. Amr el-Huraşî> Ahmed b. Abdullah b. Yunus> Abdurrahman b. Ebî Zinâd. İsnad tahville devam etmektedir. Ebû Ali Rûzbârî> Muhammed b. Bekir> Ebû Dâvûd> Ahmed b. Yunus> İbn Ebî Zinad> Ebû Zinad> Hârîce b. Zeyd>Zeyd b. Sâbit.⁷⁷

Beyhakî'nin kaydettiği rivâyette de Zeyd'e yahudi yazısını öğrenmesi emredilmiştir. Zeyd, yukarıda kaydedilen rivâyetlerde belirtildiği gibi yazıyı on beş günde öğrendiğini ve artık mektupları kendisinin okuyup onlara cevabı da kendisinin yazdığını eklemiştir.

Sonuç olarak yukarıda kaydettiğimiz yedi, diğer isnadlar da dikkate alındı-

ğında toplam on rivâyet, öğrenilmesi emredilenin tereddüde mahal vermeyecek derecede “yahudi yazısı” olduğunu ortaya koymaktadır.

b) Yahudi Dilini Öğrenmeyi İhtiva Eden Rivâyetler

Aşağıda kaynaklarını verilen rivâyetlerde ise Resûlullah'ın Zeyd'den yahudi dilini (Süryânîce) öğrenmesini istediği kaydedilmektedir. Bunların sadece isnadları verilecek râvilerin çoğu ile ilgili değerlendirmeler yukarıda zikredildiği ve tekrara düşmemek için isnad değerlendirmelerine girilmeyecektir.

i. Ahmed b. Hanbel'in diğer rivâyeti

Ahmed b. Hanbel> Cerîr> A'meş>Sâbit b. Ubeyd>Zeyd b. Sâbit isnadıyla kaydedilen rivâyette ise “Süryânîce” ifadesi yer alır. Bu rivâyette Resûlullah'ın Zeyd'e Süryânîce'yi iyi bilip bilmediğini sorduğu, çünkü kendisine mektuplar geldiği, Zeyd'in ise Hz. Peygamber'in sorusuna “iyi bilmiyorum” şeklinde cevap vermesi üzerine ondan bu dili öğrenmesini istediği nakledilir. Rivâyetin sonunda Zeyd de bu talimatı aldıktan sonra on yedi günde öğrendiğini haber vermiştir.

ii. Tirmizî'nin rivâyeti

Yukarıda Tirmizî'den Yahudi yazısını öğrenmesini emrettiğine dair rivâyeti kaydetmiştik. Tirmizî, “Süryânîce Öğrenme” adıyla açtığı babın sonunda kaydettiği A'meş> Sâbit b. Ubeyd> Zeyd b. Sâbit şeklindeki isnatla aktarılan rivâyette Resûlullah'ın Zeyd'e yahudi yazısı yerine Süryânîce'yi öğrenmesi talimatı verdiği ifade edilmiştir.⁷⁸

iii. İbn Hibban'ın rivâyeti

Bu isnad, İbn Hibban> Muhammed b. İshak b. İbrahim> Yusuf b. Mûsâ> Cerîr> A'meş> Sâbit b. Ubeyd> Zeyd b. Sâbit şeklindedir. Bu rivâyete göre Resûlullah, Zeyd'e Süryânîce'yi iyi bilip bilmediğini sormuş, o da iyi bilmediğini söyleyince “Süryânîce'yi öğren, zira bana Süryânîce mektuplar geliyor” buyurmuştur. Bunu üzerine Zeyd, Süryânîce'yi on yedi günde öğrendiğini haber vermiştir. Zeyd, ondan sonra Resûlullah'ın mektuplarını artık ben yazdım ve Yahudilerden gelen mektupları da kendisine okudum”⁷⁹ diye eklemiştir.

Kısaca, **İbn Ebî Şeybe**, **Ahmed b. Hanbel**, **Abd b. Humeyd**, **Tirmizî** ve **Hâkim en-Nisâburî**'nin bu konuda kaydettikleri rivâyetin özü, Zeyd b. Sâbit'in haber verdiği üzere şöyledir: “Resûlullah: ‘Bana mektuplar geliyor,

⁷² Tirmizî, İsti'zan, 22; krş. Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, III, 380-381.

⁷³ Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, VI, 272; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VI, 1004; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n- nübelâ*, XI, 58; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 214, VIII, 468; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, V, 293; *Takrîbü't-Tehzîb*, 338.

⁷⁴ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, V, 155-156.

⁷⁵ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, V, 155-156.

⁷⁶ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, V, 156.

⁷⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, X, 127.

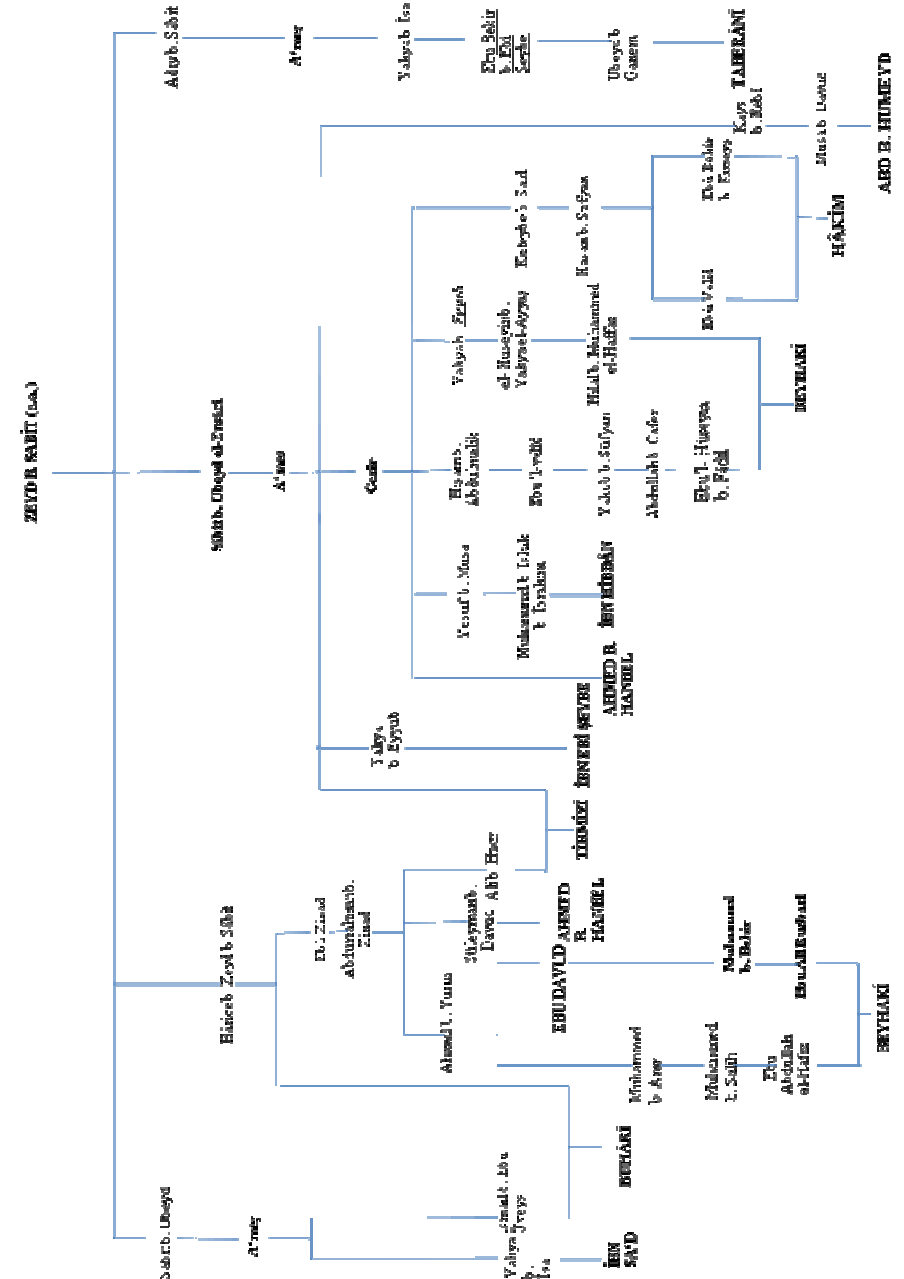
⁷⁸ Tirmizî, İsti'zan, 22.

⁷⁹ İbn Hibban, *es-Sahih*, XVI, 84 (no: 7136); krş. Tirmizî, İsti'zan, 22; Mübarekfürî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, (thk. Abdurrahman Muh. Osman, Medine: Mektebetü's-selefiyye, 1969) VII, 497.

onları (müslüman olmayan) herhangi bir kimseye okutmak istemiyorum. Süryânîce'yi iyi biliyor musun?" diye bana sordu. Ben 'Hayır, iyi bilmiyorum' diye cevap verdim. Resûl-i Ekrem 'O zaman Süryânîce'yi öğren' buyurdular. Bunun üzerine Süryânîce yazmayı ve okumayı on yedi günde öğrendim."⁸⁰ Resûlullah'ın yahudilere konumuzla ilgili olarak hangi hususta güvenmediği ise "Ben bir kavme mektuplar yazdırıyorum. Ancak onların bir şeyler eklemesinden yahut çıkarmasından korkuyorum. Bu sebeple Süryânîce'yi öğren"⁸¹ şeklinde açıklanmaktadır.

Sonuç olarak İbn Ebî Şeybe, Ahmed b. Hanbel, Abd b. Humeyd, Tirmizî, Hâkim en-Nisâburî'nin aktardığı rivâyetlerde, Süryânîce ifadesi geçmektedir. Ancak kanaatimizce bu rivâyetler yukarıda kaydettiğimiz "yahudi yazısı" tabirini ihtiva eden rivâyetlerle birlikte bir bütün hâlinde değerlendirildiğinde ve Zeyd'in "on beş veya on yedi günde okumayı ve yazmayı öğrendim" diye haber vermesi de dikkate alındığında burada kastedilenin "yahudi yazısı" olması daha muhtemeldir. Bütün bu rivâyetlerin isnatlarını şema üzerinde göstermek yararlı olacaktır.

Şekil: Rivâyetlerin isnatları⁸²



⁸⁰ İbn Hibbân, *es-Sahih*, XVI, 84 (h. No: 7136) krş. Ahmed b. Hanbel, V, 182; Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 422.

⁸¹ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, V, 156 (no: 4930); İbn Hacer, *Feth*, XIII, 186; Mübarekfürî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, VII, 14.

⁸² Şemada Taberânî'nin dört isnadından birine yer verilmiş, diğerleri metinde gösterilmiştir.

7- Rivâyetlerdeki Problemler

Yukarıda kaynaklarını zikrettiğimiz Zeyd b. Sâbit'e verilen yahudi yazısını veya dilini öğrenme talimatıyla ilgili rivâyetlerde, tekrar pahasına söylersek, Resûlullah'ın ona yahudi yazısını mı dilini mi öğrenmesini emrettiği, yahudi dilinin Süryânîce mi yoksa İbrânîce mi olduğu, bu sırada Zeyd'in kaç yaşında bulunduğu, Zeyd'in bahsi geçen yazıyı veya dili ne kadar sürede öğrendiği, bunları nerede ve kimlerden öğrendiği gibi hususlarda açıklanması gereken kapalılıklar bulunmaktadır. Bu kısımda söz konusu problemler müstakil başlıklar hâlinde ve ana hatlarıyla ele alınacaktır. Konumuzla ilgili rivâyetlerde geçen "yahudi yazısı" ve/ya "yahudi dili"nin ne olduğunu tespit edebilmek için öncelikle Tevrat ve İncil(ler)in dili üzerinde durmak gerekmektedir.

a) Tevrat Ve İncil'in Dili

Doğrusu Tevrat ve İncil'in hangi dilde indirildiği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Tevrat'ın ilkin İbrânîce yazıldığı ve aynı dilde okunduğu, ancak daha sonra Ârâmîce yahudilerin günlük hayatlarında kullandıkları yaygın dil hâlini alınca onun Ârâmîce okunup açıklanmaya başlandığı belirtilmektedir.⁸³ Ancak Mübarekfûrî Tevrat'ın İbrânîce, İncil'in ise Süryânîce olduğunu ifade eder.⁸⁴

Tevrat'ın Tesniye/ Deuteronomy kitabının Tanâtik Midraş'ın bir *Sifre*'sinde yer alan ifadelerle bakılırsa, Allah Teâlâ, İsrail oğullarına Tevrat'ı vereceğini vahyetmiş ve onu İbrânîce, Yunanca, Ârâmîce ve Arapça gibi üç dilde vahyetmiştir.⁸⁵ İbn Abbas ise Allah Teâlâ'nın Mûsâ'ya (a.s.) Tur dağında Süryânîce ile hitap ettiğini nakletmiştir.⁸⁶

İncil'e gelince esasen Hz. İshâ'nın konuşma dili Ârâmîce idi. "İlk İncil teorisi"ne göre⁸⁷ başlangıçta Ârâmîce tek İncil vardı. Mevcut üç sinoptik (Matta, Markos, Luka) İncil'in, her biri şimdi mevcut olmayan söz konusu aslı İncil'i esas almıştır. Bu ilk İncil Ârâmîce olarak yazılmıştır. Matta İncili⁸⁸ de ilk olarak bu dilde yazılmış, daha sonra Yunanca'ya çevrilmiştir. Petrus'un şakirdi ve

tercümanı Markos tarafından nakledilmekle birlikte, temelde Petrus'a ait olan Markos İncil'i'nin orijinal dili ise Grekçe'dir. Havâri Yuhanna'ya atfedilse de onun şakirdine ait olduğu veya yazarının başka bir Yuhanna olduğu ileri sürülen diğer üç İncil'den farklı özellikleri haiz Yuhanna İncil'i'nin ve üç sinoptik İncil'den biri olan ve Pavlus'un "hekim Luka" diye isimlendirdiği Luka tarafından kaleme alınan Luka İncil'i'nin dili Yunanca'dır. Luka İncili, Ârâmîce ilk İncil Matta'dan ve onun Yunanca tercümesinden yararlanılarak yazılmıştır. Bununla beraber İncillerin nisbet edildikleri yazarlara ait orijinal nüshaları yoktur; bugün elde bulunan en eski yazma nüshalar IV. yüzyıla ait Grekçe Onciale (büyük harfli) nüshalardır.⁸⁹

b) Sâmi Diller Arasındaki Benzerlik

Yukarıda Ahmed b. Hanbel'in tahrir ettiği rivâyette, Hz. Peygamber'in Zeyd'den öğrenmesini istediği dilin Süryânîce olarak tasrih edilmesinin, yahudilerin dilinin ise İbrânîce olduğunun bilinmesinin şarihler için bir problem teşkil ettiğini belirtmiş; bu probleme İbn Hacer'in "Zeyd, İbrânîce ile birlikte Süryânîce'yi de öğrenmiştir" şeklinde bir çözüm bulmaya çalıştığına değinmiştik. İkinci olarak Zeyd'in Semitik dilleri kolayca ve kısa sürede öğrenebilmesinin sebeplerinden bazıları, bu dillerin birbirine gramer ve ses uyumu bakımından benzemesi, ayrıca pekçok kelimenin aynı kökten oluşu şeklinde sıralanabilir. Nitekim dil bilimciler, Semitik/Sâmi diller grubunda yer alan Arapça, İbrânîce, Ârâmîce vb. dillerin birbirine gramer, sesli-sessiz uyumu ve çok sayıda kelime kökü bakımından⁹⁰ çok benzediğini, dahası bu üç dilin temelinin Süryânîce olduğunu ifade ederler.⁹¹ Bu itibarla Süryânîce (Doğu Ârâmîcesi) ile İbrânîce linguistik bakımdan birbirine çok yakın dillerdir. Nitekim Yâkut el-Hamevî, İbrânîce ve Süryânîce'nin⁹² Arapça'ya çok benzediğini ve aralarında pek az farklar olduğunu savunmuştur. Tâhir el-Makdisî de Süryânîce ile Arapça arasında pek az bir farklılık bulunduğunu, bu iki dilin

⁸³ Harman, Ömer Faruk, "İncil", *DİA*, XII, 273.

⁸⁴ Buna 5 rakamının Arapça'da *hamsün*, Akadça'da *hamsu*, İbrânîce'de *hames*, Ârâmîce'de *hamsâ* kelimeleriyle ifade edilmesi buna misal olarak verilebilir.

⁸⁵ Fârûkî, İsmail, R.- L. Lamia, *İslâm Kültür Atlası*, (trc. M. Okan, Zerrin Kibaroglu, İstanbul 1991), s. 34.

⁸⁶ **Süryânîce** Kuzey Mezopotamya'da konuşulan Âramca'nın yerel bir lehçesiydi. Bölgede Arapça hâkim dil olmadan önce Süryânîce; Ortadoğu, Ortaasya ve Kerala bölgelerinde hıristiyanlar arasındaki esas dildi. Süryânîce önce Kuzey Mezopotamya'da Eski Aramca'nın yazılmadan konuşulan bir lehçesi olarak ortaya çıkmış, Büyük İskender'in Suriye ve Mezopotamya'yı fethetmesinden sonra ise Helenizme bir reaksiyon olarak yazılı bir dil hâline gelmiştir. Milattan önce 132 yılında Betnovin Krallığı Edessa'da kurulmuş ve bu krallık Süryânîce'yi resmi dil olarak kullanmıştır. **İbrânîce** ise Afro-Asya dil ailesi içinde yer alan Semitik bir dildir. Kültürel olarak o Yahudi dili olarak tanınır. Eski İbrânîce Sâmirilerin Arapça ile birlikte bir ibadet diliydi.

⁸³ Hıdır, s. 96 (Ahmed Muhtar Ömer, *Târihu Lügâti'l-Arabiyye*, s. 125. Sâbir, *A Comparative Study of the Hebrew text and the Arabic versions of the book of Job*, s. 2.) dan naklen.

⁸⁴ Mübarekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezi*, VII, 497.

⁸⁵ Goitein, "Muhammad's Inspiration by Judaism", *JSS*, IX, 1958, s. 150.

⁸⁶ Bedrüddin el-Aynî, *Umdetü'l-kârî* (I-XII-XV, Beyrut: Dârü ihyâi türâsi'l-arabî, yy.) VI, 27.

⁸⁷ En son yapılan araştırmalara ve metin tenkidi çalışmalarına göre mevcut İncillerin oluşması safhasında daha karmaşık bir süreç yaşanmıştır. "İlk kaynak teorisi"nden başka "İki kaynak teorisi" ve bunu geliştirilmiş şekli olan A, B, C, Q diye gösterilen dört temel belgeye göre mevcut İncillerin bunları esas alarak oluşturuldukları görüşü vardır. Geniş bilgi için bk. *New Catholic Encyclopedia*, XIII, 886- 891.

⁸⁸ İncillerin ilmî tenkid çalışmalarına göre Matta İncili'nin yazarı gerçekte Matta değildir. Geniş bilgi için bk. Harman, Ömer Faruk, "İncil", *DİA*, XII, 271.

bazı kelimelerini mukayese ederek ispat etmeye çalışmıştır.⁹³

Hz. Âdem'in cennetteki dilinin Arapça olduğu, ancak cennetten çıkarıldıktan sonra bu dilin kendisinden alındığı ve artık onun Süryânîce konuştuğu, ayrıca Hz. Âdem'in konuştuğu Arapça'nın zamanla bozulup Süryânîce'ye dönüştüğü ve bu dilin bir kişi hariç Nuh'un (a.s.) gemisine binen kimselerin dili olduğu ve Arapça'ya benzediği şeklinde görüşler de⁹⁴ ileri sürülmüştür. Nitekim Aynî bu konudaki çok farklı görüşlere yer vermiştir.⁹⁵

Diğer taraftan Yahudi geleneği, Tevrat'ın ve Allah Teâlâ'nın Tûr-i Sinâ'da Mûsâ'ya hitap ettiği dilin İbrânîce olduğunu ve Cennet sâkinlerinin ve oradan çıkarıldıklarında Hz. Âdem'in ve Havva'nın İbrânîce konuştuğunu, dünyanın yaratılmasından itibaren 1996 yıl kadar bütün insanların bu dili konuştuklarını kabul etmiş, Saadiya Gaon ise ancak Bâbil kulesinin yıkılmasından sonra insanlar arasında farklı dillerin konuşulmaya başlandığını iddia etmiştir.⁹⁶

c) Zeyd b. Sâbit'e Öğrenmesi Emredilen Yazı ve Dil

Bu konudaki rivâyetlerdeki problemler üç maddede ele alınabilir: Bunlardan ilki "Zeyd b. Sâbit'in on beş gün kadar kısa bir sürede yahudi yazısını veya dilini öğrenmesi" meselesi, ikincisi yahudi dilinin ne olduğu, sonuncusu da rivâyetlerde, Zeyd'in yahudi dilini,⁹⁷ yahudi yazısını,⁹⁸ yahudilerin yazılarından bazı ifadeleri öğrendiği şeklinde gelen farklı ifadelerdir. Tirmizî, Zeyd'in "Resûlullah bana Süryânîce öğrenmemi emretti" şeklindeki sözünü kaydederek söz konusu dilin Süryânîce olduğu görüşüne meyleder.⁹⁹ Bu sebeple Tirmizî, ilgili hadisleri kaydettiği *Sünen*'inin *Kitâbu'l-isti'zan* kitabı içinde "Süryânîce Öğrenme Bâbi" adıyla bir bâb açmıştır. "Süryânîce" ifadesi Ahmed b.

Hanbel'in *Müsned*'inde¹⁰⁰ ve Hâkim'in *Müstedrek*'inde de geçmektedir. Bu rivâyetlere bakılırsa "yahudi dili" tabiriyle kastedilen, yahudilerin konuşma dili Süryânîce/Ârâmîce'dir. İbrânîce ise yahudilerin mukaddes kitaplarının dili olup aynı zamanda ibadet dilleriydi.¹⁰¹

Diğer yandan İbn Hacer, rivâyetlerde geçen "*kitâbe yehûd*" ifadesindeki "kitab"ın "yazı" anlamında olduğunu ifade eder.¹⁰² Rivâyetlerin genelinin zahirinden anlaşılan, Hz. Peygamber'in Zeyd b. Sâbit'e öğrenme talimatı verdiği dil Süryânîce'dir. Bununla beraber bu konuda tereddütler bulunmaktadır. Nitekim İbn Hacer, "Yahudi yazısını öğrenmenin gereği, onların dilini de öğrenmektir. Bu da Süryânîcedir" yorumunda bulunmuştur.¹⁰³ Ayrıca o, yahudilerin dilleri İbrânîce olduğu hâlde, rivâyetlerde Süryânîce diye geçmesini bir problem olarak görüp bunu "Yahudilerin dili İbrânîce'dir, muhtemeldir ki ihtiyaç sebebiyle Zeyd iki dili de öğrenmiştir" şeklinde bir yorumla çözmeye çalışmıştır.¹⁰⁴ Süryânîce ile İbrânîce linguistik bakımdan birbirine çok yakın diller olması, Zeyd'in bunların ikisini de öğrenmiş olması ihtimalini artırmaktadır.

Bununla beraber, gramer ve kelime benzerlikleri olsa da Süryânîce (Doğu Ârâmîcesi), İbrânîce'den farklı bir dildir ve bilindiği üzere tarihî olarak yahudilerin dili İbrânîce'dir. Bu yüzden olacak ki bazı şârihler, yahudilerin İbrânîce'den sonra belli bir dönem Süryânîce dilini konuştuklarını, bu sebeple hadiste Süryânîce'nin söz konusu edildiğini belirtmişlerdir. Yahudilerin klasik tarzda İbrânîce yerine Süryânîce'ye benzeyen özel bir lehçeyi konuştukları,¹⁰⁵ bundan dolayı Hz. Peygamber'in Zeyd'e Süryânîce'yi öğrenmesi talimatını vermiş olabileceğini dile getiren görüşler de mevcuttur. Ne var ki aktardığımız şârihlerin bu konudaki farklı yorumları, meseleyi tam olarak vuzuha kavuşturamamaktadır. Öğrenilmesi emredilen dil ister İbrânîce, isterse Süryânîce olsun, problem sadece bu değildir. Asıl problem, on beş/yedi gün gibi kısa bir süre içinde bir dilin nasıl öğrenilebildiğidir.

Bizce meseleye şu yönden bakmak probleme çözüm bulma noktasında faydalı olacaktır. Medine'de yaşayan yahudilerin bir kısmı günlük hayatta kendi dillerinin yanında Arapça da konuşuyorlar ve daha önemlisi yazışmalarını Yahudice-Arapça (Judæo-Arabic/İbrânî harfleriyle yazılmış Arapça) ile gerçekleştiriyorlardı.¹⁰⁶ Bu durum dikkate alındığında aslında Zeyd'e verilen

⁹³ Bk. Suyûtî, *el-Müzhir fi ulûmi'l-lüğa ve envâuhâ*, (thk. Muhammed Ahmed Câdü'l-Mevlâ ve diğerleri, I-II, ts. ty)1.30.

⁹⁴ Makdisî, *Kitabü'l- Bed' ve't-te'rih*, (I-VI, Paris 1889) 1-63.

⁹⁵ Bazı âlimler, Allah Teâlâ'nın Arapça olan Kur'an hariç Tevrat, İncil vb. bütün ilâhî kitapları İbrânîce diliyle indirdiğini ileri sürmüşlerdir. Mesela Kirmânî'ye göre İncil, İbrânîce olarak nazil olmuştur. Ancak Aynî bu görüşe katılmaz; ona göre "Tevrat İbrânîce iken, İncil Süryânîce'dir. Hz. Âdem Süryânîce konuşuyordu. Onun evladından peygamberler ve başka kimseler de Süryânîce konuşurlar. Şu kadar var ki İbrahim (a.s.) Firat nehrini geçtiği zaman "*abera*/ nehri geçti" kelimesinden hareketle dilini İbrânîce'ye çevirdi. Ancak oğlu İsmail (a.s.) Mekke'de yaşayan Cürhümlülerden bir kızla evlendiğinden Arapça konuşuyordu." Diğer dilleri ve kitapları bidayette bildiği için Arapça ve Süryânîce yazıyı ve kitapları ilk kez kullananın Âdem (a.s.) olduğu da söylenmiştir. Hz. Salih ve Şuayb'ın da Arapça konuştukları, Hz. Âdem'in cennette iken Arapça konuştuğu, oradan çıkarılınca Süryânîce konuştuğu ileri sürülmüştür. bk. Aynî, *'Umdetü'l kârî*, I, 52.

⁹⁶ Hassan, Cafer Hâdî "İbrânîce", *DİA*, XXI, 367.

⁹⁷ Ebu Dâvûd, *İlim*, 2.

⁹⁸ Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, III, 380, 81.

⁹⁹ Tirmizî, *İsti'zân*, 22.

¹⁰⁰ Ahmed b. Hanbel, V, 182.

¹⁰¹ Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 301.

¹⁰² İbn Hacer, *Feth*, XIII, 186.

¹⁰³ İbn Hacer, *Feth*, XIII, 187.

¹⁰⁴ İbn Hacer, *Feth*, XIII, 187; ayrıca bk. Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, II, 414.

¹⁰⁵ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 182.

¹⁰⁶ Arslantaş, Nuh, "Hz. Peygamber'in Çağdaş Yahudilerin Sosya-Kültürel Hayatlarına Dair

talimatın mahiyetinin öncelikle dil öğrenme değil yahudi yazısı yani alfabe olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü yukarıda kaydettiğimiz rivâyetlerden anlaşıldığına göre, Resûl-i Ekrem'e Hicaz Yarımadasında yaşamakta olan yahudilerden Süryânî alfabesiyle yazılmış mektuplar gelmekteydi. Hz. Peygamber, gelen mektupları okuma ve bunlara cevap yazma konusunda Medine'de yaşamakta olan yahudi(ler)den bir müddet yararlanmıştı.¹⁰⁷ Ancak Resûl-i Ekrem, kendisine gelen ve bunlara karşılık olarak yazdırdığı mektupları okuyup yazan kâtib ve tercümanın başkalarına haber vermesi yoluyla bunların mâhiyetine muttali olmalarını istememiştir. Daha önemlisi Hz. Peygamber, kendisinin yazdırdığı ve aldığı mektuplara kâtib(ler)in okuyup yazarken ekleme ve çıkarma yapmasından endişe duymuştur. Bu sebeple o, Zeyd b. Sâbit'e yahudi yazısını iyi bilip bilmediğini sormuş ve ona "yahudi yazısını" (alfabe) öğrenme talimatı vermiştir. Şu hâlde yukarıda kaydettiğimiz rivâyetler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, bazı rivâyetlerde Zeyd'e "Süryanice'yi iyi biliyor musun?" şeklinde yöneltilen soruda geçtiği üzere "dil" zikredilmiş olsa da, burada kastedilen müstakil bir dil değil yahudi yazısı olmalıdır. Buna göre Zeyd'in öğrendiği şeyin, tıpkı bizim Türkçe/Osmanlıca'yı Arap alfabesiyle yazdığımız gibi, yahudi yazısı/İbrânî alfabesi olması daha makul gözükmemektedir. Netice olarak Hz. Peygamber, Zeyd'e yahudi yazısını öğrenme talimatı vererek artık bu konuda Zeyd'den kâtib ve tercüman olarak yararlanmış, diplomatik bir usûl ve kaygı gereği yazdırdığı mektupların kendi kontrolünde olmasını istemiştir.

Bununla birlikte Zeyd, aşağıda da değineceğimiz üzere, gerek çocukluğunun içinde yahudilerin de yaşadığı bir muhitte geçmiş olması, gerek dile olan kabiliyet ve ilgisi gerekse bulunduğu ortamın sağladığı avantaj ve şartlar gereği yahudi diline yabancı değildi. Ancak bazı yahudilerin Arapça konuştukları, İbrânî'nin ise onların ibadet dilleri olduğu dikkate alındığında Zeyd'in onların dillerini yeterince öğrenmiş olduğu söylenemez. Çünkü bu durumda Medine'de yahudilerin arasında yaşayan ensar çocuklarının da Süryânîce ve İbrânîce'yi aynı şekilde bilmeleri gerekirdi. İbn Hacer'in de belirttiği gibi Zeyd, Süryânîce ve İbrânîce'yi bilahare öğrenmişse de kanaatimizce bu on yedi günde olmamıştır.

d) Zeyd b. Sâbit'in Yaşı

Resûl-i Ekrem'in Zeyd b. Sâbit'e ne zaman yahudi yazısını ve/ya Süryânîce'yi öğrenmesini emrettiği hususunda rivâyetler iki grupta temerküz etmektedir. Ahmed b. Hanbel'in ve başkalarının kaydettiği rivâyetlere bakılırsa, bu hâdise Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinin ilk zamanlarında gerçekleşmiştir. Ancak diğer rivâyetlerde, Zeyd'in yahudi dilini öğrenmesine gerekçe

olarak yahudi kâtiplerin mektuplara ekleme ve çıkarma yapmaları ihtimalinin gösterilmesi, bu hâdisenin Hz. Peygamber'in Medine'ye ilk teşrif ettiği zamanda değil, daha sonra olmasını daha makul hâlde getirmektedir.¹⁰⁸ Öyle görünüyorki Resûlullah farklı münasebetler sonucu yahudilerin karakterlerini iyice tanıdıktan sonra onların böyle bir yola başvurabileceklerini anlamış ve buna karşı tedbir almak istemiştir.

e) Zeyd b. Sâbit'in Yahudi Yazısını ve/ya Dilini Ne Kadar Sürede Öğrendiği

Yukarıda da değindiğimiz gibi rivâyetlerde Zeyd'in yahudi yazısını on beş veya on yedi gün kadar kısa bir sürede¹⁰⁹ öğrendiği ve artık Hz. Peygamber'e gelen mektupları kendisinin okuduğu, bunlara aynı dilde cevaplar yazdığı kaydedilmektedir. Ancak, hiç bilinmeyen bir dilin bu kadar kısa bir sürede öğrenilmesi makul gözükmemektedir. Şu hâlde tekrar belirtecek olursak Zeyd, yahudi alfabesini ve yazısını öğrenmiştir ve bunun için on yedi gün az bir süre değildir. Bu sebeple rivâyetlerin ekserisinde, Zeyd'in yahudi yazısını on yedi günde öğrendiği açıkça ifade edilmektedir. On beş gün "*nısf-ı şehr*" şeklinde gelen rivâyetler varsa da bizce bunlar on yedi rakamının kabaca ifadesi olmalıdır.

Zeyd'in, bilahare ve daha uzun sürede de olsa, Yahudi dilini (Süryanice) öğrenmesine gelince, mâbedlerinde ibadet dili olarak İbrânîce'yi kullandıkları hâlde aralarında Süryânîce konuşan Medineli yahudilerden ve onların çocuklarından Hz. Peygamber'in teşviki gerçekleşmeden önce onun bu dili belli ölçüde öğrenmiş olması uzak bir ihtimal değildir. Ancak bazı rivâyetlerde Resûl-i Ekrem'in Zeyd'e önce "yahudi dilini iyi bilip bilmediğini" sorduğu ve Zeyd'in buna menfi cevap verdiği nakledilse de buna dair rivâyetleri Zeyd'in dil ve yahudi alfabesine vukufiyetinin "resmi yazışmaları yapabilecek seviyede olmadığı" şeklinde yorumlamak daha doğru olur kanaatindeyiz.

Öyle görünüyorki Zeyd b. Sâbit, Hz. Peygamber'den yahudi yazısını ve buna bağlı olarak Süryânîce öğrenme talimatını aldıktan sonra olanca gayretiyle kendisini bu dili öğrenmeye adanmış, dile olan kabiliyeti ve azmi sayesinde belli ölçüde bildiği Süryânîce'yi daha sonra istenilen seviyeye getirmiş olmalıdır. Nitekim kaynaklarda Zeyd'in bununla kalmayıp başka dilleri de öğrendiğine ilişkin rivâyetler yer almaktadır. Bu çerçevede Zeyd b. Sâbit, Farsça'yı, Latince'yi (Roman) Eski Mısır dilini (Coptic) ve Etopya dillerini, Medine'de bu dilleri bilen kimselerden öğrenmiştir.¹¹⁰

f) Yahudi Dilinin ve Kültürünün Zeyd b. Sâbit'in Dinî Hayatına Tesirleri

¹⁰⁸ Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 304.

¹⁰⁹ Ebû Dâvûd, *İlim*, 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 182; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 358; Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, III, 380.

¹¹⁰ Yâ'kubî, *Târih*, (I-II, Beyrut, 1412/1992) II, 69.

Bazı Tespitler", *İstem*, 2008, sayı:6, s. 20.

¹⁰⁷ Mübarekfürî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, VII, 14.

Hakkında Müsteşriklerin İddiaları

Bazı müsteşrikler, Zeyd b. Sâbit'in Süryânîce'yi on beş veya on yedi gün kadar kısa bir sürede öğrendiğine ilişkin rivâyetleri değerlendirerek temeli olmayan bir kimsenin bunu başarmasının imkânsız olduğunu ileri sürmüşlerdir. Nitekim Lecker, Zeyd'in küçük yaşlarda Arapça'ya, Benî Masuka kabilesi yahudilerinden de Ârâmîce ve Süryânîce'yi öğrendiğini, Buas savaşında babasını kaybettiği için hicrete kadar sürede yahudiler tarafından eğitildiği için on beş gün kadar kısa bir sürede Süryânîce'yi öğrenebildiğini iddia etmiştir.¹¹¹ O, bununla da kalmayıp Zeyd b. Sâbit'in yahudi kültürü konusundaki derin bilgisinin kaynağını¹¹² izah sadedinde onun yahudi olabileceğini¹¹³ ileri sürmüştür. Ancak yukarıda zikrettiğimiz rivâyetlerde açıkça görüldüğü üzere Zeyd'in Süryânîce'yi iyi bilmediği dile getirilmektedir. Zeyd'in çocukluğunun aralarında geçtiği yahudilerden Süryânîce'yi biraz öğrenmiş olması, daha önce de değindiğimiz gibi, tabii ise de İslâmiyet'i kabulden önce yahudi olabileceği yönünde Lecker'in tezini destekleyecek sarih bir delil bulunmamaktadır.

8- Yabancı Dil Öğrenmenin Hükümü

Muhaddisler sadedinde olduğumuz rivâyetleri şerh ederken Süryânîce ve İbrânîce gibi gayr-i müslimlerin konuştuğu yabancı bir dili öğrenmenin hükümünü ve şartlarını da tartışmışlardır. Yukarıda değerlendirildiği üzere musannifler bu konudaki hadislere yer vermişler, Buhârî bu rivâyeti "Devlet Başkanlarının Tercümanlığı ve Bir Tercümanın Yeterli Olup Olmadığı" ile "Kâtibin Emin ve Akıllı Olması" başlığı ile açtığı babda zikretmiş,¹¹⁴ hatta Tirmizî *es-Sünen*'inde "Süryânîce'yi Öğrenme Bâbı" adıyla bir bölüm açmıştır.

Bir rivâyette açıkça belirtildiği gibi, Resûl-i Ekrem'in endişesi, yazdırdığı mektuplara tercüman ve kâtiplerin ekleme ve çıkarma yapmaları ihtimalinden kaynaklanmaktadır.¹¹⁵ Bu sebeple Ali el- Kârî, Hz. Peygamber'in "Zeyd b. Sâbit'e Süryânîce'yi öğrenmesi talimatı verdiği ilişkin rivâyette, zararından korunmak ve şerre düşmekten sakınmak amacıyla şeriatta haram olan bir şeyin öğrenilmesinin caiz olduğuna delil bulunmaktadır" der.¹¹⁶ Tıbbî ise burada "haram" şeklinde bir sonuca varmanın açık olmadığını, çünkü Süryânîce, İbrânîce, Hind dili, Türkçe gibi dilleri öğrenmenin şer'an haram olduğunun söylenemeyeceğini belirtir. Zira Allah Teâlâ, göklerin ve yerin yaratılmasının,

dillerin farklı farklı olmasının Kendi âyetlerinden olduğunu vurgulamıştır.¹¹⁷ Bu sebeple Tıbbî haklı olarak "Aksine yabancı dil öğrenmek mübahlar cümlesindedir, hatta hadisten de anlaşıldığı gibi müstehaptır" görüşünü savunmuştur.¹¹⁸

Keşmihîni de âlimlerin hâkimin hüküm vermesinde tek mütercimim yeterli olup olmayacağını tartıştıklarını haber vermiş ve bu konudaki ihtilaflara işaret etmiştir. Tek bir mütercimle yetinilmesi Hanefîlerin benimsediği görüştür. Ahmed b. Hanbel'in de bu görüşte olduğuna dair bir rivâyet vardır. Nitekim Buhârî, İbn Münzir ve bir grup âlim bu kanaattedir. Şâfiî'nin haber verdiği üzere, Hanbelîler, hâkimin hasmın dilini bilmediğinde, ancak iki âdil tercümanın verdiği haberin kabul edileceği görüşünü tercih etmişlerdir. Çünkü mütercim, hâkim'e kapalı olan ve hâkimin kendi diline tercüme edilmeden anlayamadığı bir şeyi haber vermektedir.¹¹⁹

Sonuç

Resûl-i Ekrem'in Zeyd b. Sâbit'e yahudi yazısını ve/ya dilini öğrenmesi talimatı verdiği temas eden rivâyetleri ele aldığımız bu makaleden ortaya çıkan sonuçları şu şekilde özetlemek mümkündür:

Günümüzde olduğu gibi Hz. Peygamber döneminde de bir problem olarak kendisini gösteren yabancı dil ve diplomatik yazı meselesi, daha çok, bilhassa bir devlet başkanı olarak Resûlullah'ın siyasi münasebetler içinde bulunduğu Medine çevresinde ve Arap Yarımadasında yaşayan kabilelerin liderlerine ve komşu devlet başkanlarına mektuplar göndermesi ve onlardan mektuplar alması ve gelen elçilerle diplomatik ve dinî münasebetler kurması esnasında gündeme gelmiştir. Hz. Peygamber, mektuplarının mahiyetinin bunu aleyhte kullanabilecek hasımları tarafından öğrenilmemesi, bilhassa onlara ekleme ve çıkarma yapılmaması gibi "diplomatik gerekçelerle" bu mektupları ancak ashabından birilerinin yazıp okumasını istemiştir. Bunun için Zeyd'den önce yahudi yazısını (alfabe) (ve buna bağlı olarak muhtemelen bilhassa o dönemde ihtiyaç duyulan diğer dilleri) öğrenmesini istemiştir. Bu konudaki hadisleri tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Sa'd, İbn Ebî Şeybe, Abd b. Humeyd, Ahmed b. Hanbel, Buhârî (*Sahih*'inde *muallak* olarak, *Târihu'l-Kebir*'inde ise mevsûl bir rivâyet şeklinde) Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Hibban, Taberânî, Hâkim en-Nisâburî, Beyhakî ve diğerleri tahrir etmişlerdir.

Her şeyden evvel isnad ve metin tenkidi kriterleri çerçevesinde ciddi bir problem ihtiva etmeyen bu kadar rivâyetin varlığı, bu konunun sübûtu konusunda şüpheye pek mahal bırakmamaktadır. Bu konudaki rivâyetler Zeyd b.

¹¹¹ Lecker, "A Jew with two sidelocks", *Zayd b. Thâbit*, s. 259- 260.

¹¹² Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri Historical Texts, Quranic Commentary and Tradition*, I-II, Chicago-London 1967, II, 8.

¹¹³ Lecker, *Zayd b. Thâbit*, "A Jew with two sidelocks" s. 259- 273.

¹¹⁴ Buhârî, *Ahkâm*, 37.

¹¹⁵ Mübarekfürî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, II, 69.

¹¹⁶ Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ*, (I- XI, thk. Cemâl 'Itâni) *Dârü kütübî'l-ilmîyye*, 1422/2001, VIII, 478.

¹¹⁷ er-Rûm, 30/22.

¹¹⁸ Mübarekfürî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, VII, 417; ayrıca bk. Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ*, VIII, 478.

¹¹⁹ İbn Hacer, *Feth*, XIII, 186.

Sâbit'ten oğlu Hârice b. Zeyd, Zeyd b. Sâbit'in mevlâsı Sâbit b. Ubeyd ve Adiy b. Sâbit kanalıyla gelmektedir. Ayrıca on bir rivâyette A'meş "müşterek râvi" konumundadır. Tirmizî, kaydettiği hadisin "hasen-sahih" olduğu hükmünü vermiş; ayrıca ilgili rivâyetleri değerlendiren şârihler olumsuz bir değerlendirmede bulunmamışlardır. İkinci olarak bu konudaki rivâyetler, yahudi yazısı ve Süryânice şeklinde ikiye ayrılmaktadır. İsnad ve muhtevalarına yer verdiğimiz aynı musannifin farklı isnatları da dâhil edildiğinde toplam on beş rivâyet içinde, on tanesinde Zeyd b. Sâbit'e "yahudi yazısını/kitâbe yehud" öğrenmesinin emredildiği, geri kalan beş rivâyette ise ona Süryânice öğrenmesi talimatı verildiği ifade edilmektedir. Kaydettiğimiz bilgiler ve gerekçeler çerçevesinde biz ilk grupta yer alan rivâyetleri tercih etmekte ve onların esas alınması gerektiği neticesine varmış bulunmaktayız.

Kur'an ve ferâiz konusunda ashabın en ilerilerinden olan ve vahiy kâtibi olarak da görev yapmış bulunan Zeyd b. Sâbit, dile olan istidadı ve gayreti sayesinde, Resûlullah'ın da talimatı sonucu, alt yapısı ve içinde bulunduğu muhit müsait olduğu, daha önce yahudi dili Süryânice'yi az da olsa bildiği için, "yahudi yazısını/alfabe" on yedi gün kadar kısa bir sürede (bazı rivâyetlerde on beş gün diye geçmektedir) diplomatik mektupları okuyabilecek ve onları kaleme alabilecek derecede öğrenmiştir. Yahudi yazısı yerine Süryânice öğrenmesine yer veren rivâyetlerdeki Süryânice ifadesinin daha sonra Zeyd'e verilen ayrı bir talimata taaaluk ettiği veya râvi tasarrufları olduğu söylenebilir. Ancak Zeyd'in "on beş veya on yedi gün içinde öğrendim" dediği esas alınacak olursa bu rivâyetlerde kastedilen "yahudi yazısı" olmalıdır. Zeyd'in tercüman olarak da görev yaptığı göz önüne alındığında, o, yahudi dili Süryânice ve İbrânice'yi öğrenmiş olmalıdır, ancak bu kanaatimizce tahlil ettiğimiz rivâyetlerde geçtiği şekilde on yedi günde olmamıştır. Dikkat çekici olan bir husus, İbn Hacer'in rivâyetler arasındaki ihtilafı giderici kısa bir açıklaması hariç tutulacak olursa, tespit edebildiğimiz kadarıyla şârihler, yahudi yazısı ve Süryânice şeklinde farklı ifadeler ihtiva eden rivâyetlerdeki bu problem üzerinde meseleyi tam olarak aydınlatacak şekilde durmamışlar, daha önemlisi hiçbiri Zeyd'in bu kadar kısa sürede öğrendiği şeyin ancak yahudi alfabesi olabileceğine sarıh bir şekilde değinmemiştir. Onlar, daha çok yahudilerin dili İbrânice olduğu hâlde rivâyetlerde Süryânice kelimesinin geçmesi üzerinde durmuşlar ve bu problemi, "Zeyd Süryânice'den başka İbrânice'yi de öğrenmiş olmalıdır veya yahudilerin ibadet dilleri İbranice olsa da konuşma dilleri Süryânice idi" şeklinde bir yorumla çözmeye çalışmışlardır. Bu noktada bize göre bu ikinci görüş daha doğru gözükmektedir. Nitekim bazı şârihler yahudilerin İbrânice'den sonra belli bir dönem Süryânice'yi konuştuklarını, bu sebeple hadiste Süryânice'nin söz konusu edildiğini belirtmişlerdir. Yahudilerin klasik tarzda İbrânice yerine Süryânice'ye benzeyen özel bir lehçeyi konuştukları, dolayısıyla Hz. Peygamber'in Zeyd'e Süryânice'yi öğrenmesi talimatını

vermiş olabileceğini dile getiren görüşler de mevcuttur. Zeyd b. Sâbit'in on yedi gün kadar kısa bir sürede sözü edilen dili öğrenebilmesini, Semitik/Sâmî diller grubunda yer alan Arapça, İbrânice, Ârâmice vb. dillerinin birbirine gramer, sesli-sessiz uyumu ve çok sayıda kelime kökü bakımından benzemesine ve Zeyd'in Hz. Peygamber'den dil öğrenme talimatı almasından önce bu dili, yeterli seviyede olmasa da, içlerinde çocukluğunun geçtiği Medine yahudilerinden öğrenmiş olabileceğine bağlayanlar şârihler de vardır.

Ancak Medine'de yaşayan bazı yahudiler kendi dillerinin yanında Arapça da konuşuyorlar ve dahası Arapça'yı Süryânî alfabesiyle yazıyorlardı. Bu durum dikkate alındığında aslında Zeyd'in on yedi gün gibi kısa sürede öğrendiği şeyin müstakil bir dil değil yahudi yazısı yani Süryânî alfabesi olduğunu söylemek daha makul gözükmektedir. Bununla beraber bilhassa Medine'de yaşayan yahudiler, onların tamamı olmasa da, Arapça'nın dışında Süryânice (Doğu Arâmicesi) ve ibadet dili olarak kullanılan İbrânice'yi biliyorlardı. Rivâyetlerde Resûl-i Ekrem'in Zeyd'e hitaben "Süryânice'yi iyi biliyor musun?" şeklindeki sorusundan ve buna verilen cevaptan anlaşıldığına göre Resûlullah'ın talimatından evvel Zeyd, Arapça'yı Süryânî alfabesiyle yazan "yahudilerin alfabesini" yeterince bilmiyordu. Diğer yandan Zeyd'in biyografisine yer veren kaynaklarda, "Zeyd'in İslâmiyet'i kabulden önce yahudi olabileceği, yahudi kültürünün Zeyd'in müslüman olduktan sonraki hayatına derin tesirleri olduğu" yönündeki Lecker gibi bazı müsteşriklerin iddialarını destekleyecek sarıh bir delil bulunmamaktadır.

Öte yandan Hz. Peygamber, Zeyd b. Sâbit'in yanı sıra ashabından bazılarını tercüman ve vahiy kâtibi olarak görevlendirmiştir. Zeyd'in dışında Arapça'ya tercüme edilmiş bazı kısımlarından başka Tevrat'ı ve İncil'i kendi orijinal dillerinde okuyabilecek derecede ehl-i kitabın ve mukaddes kitapların dillerini bilen, ayrıca bazı komşu milletlerin dillerine vâkıf sahâbiler bulunmaktaydı. Bazı sahâbilerin bildikleri bu diller, onların ya ihtida etmeden önceki dinlerine ait kitapların dili, ya da başka kavimlerden oldukları hâlde içinde yaşadığı toplumun dili yahut da köle olarak satıldıkları efendilerinin diliydi. Bir kısmı da bunu ihtiyaç saikiyle sonradan öğrenmiştir. Çünkü bölgede hâkim dil Arapça olsa da başka diller de kullanılıyordu. Ticarî, siyasî ve kültürel münasebetler, komşu ülkelere seyahat, komşu kavimlerin dil ve kültürlerini öğrenmeyi beraberinde getirmiştir. Bu konudaki rivâyetleri yorumlayan şârihler devlet başkanının, hâkim vb. karar merciinde olan kimselerin kâfi miktarda tercüman bulduurmalarının lüzumuna hükmetmişlerdir.

Bu konudaki rivâyetlerin bütününden, müslümanların kültürel yönden bağımsızlık içinde yaşamaları, gayr-ı müslimlere muhtaç olmamaları, onların muhtemel zararlarından korunmak için gerekli tedbirleri almalarının zaruri olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Bütün bunlardan hareketle, dünyanın ister istemez tek kültürlü ve dilli olmaya doğru gittiği ve teknolojik imkân-

lar sayesinde giderek küçüldüğü çağımızda -milli kültürümüzü ve dilimizi ihmal etmeden ve yabancı kültürlerin etkisi altına girmeden- ihtiyaç duyulan yabancı dilleri, hâkim güçlerin siyasi, ilmî ve kültürel çalışmalarını yakından takip edebilmek, İslâm'ın aleyhine olabilecek çalışmalarından haberdar olup onlara karşı müessir tedbirler alabilmek, dinimizi ve değerlerimizi evrensel mânada tebliğ edebilmek için bilhassa yaygın olarak kullanılan yabancı dilleri öğrenmenin sunnet olduğu sonucunu çıkarabiliriz.

“Hz. Peygamber'in Zeyd b. Sâbit'e Yahudi Yazısını/Dilini Öğrenme Talimatı Vermesi İle İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi”

Özet: Bir devlet başkanı olarak Hz. Peygamber, Arab Yarımadasında yer alan kabilelerin reislerine ve yarımada dışında yer alan yakın ve uzak komşu devletlerin krallarına çeşitli amaçlarla resmi mektuplar gönderiyor ve onlardan mektuplar alıyordu. Söz konusu mektuplar tabiatıyla bazen Arapça dışındaki dillerde de olabiliyordu. Hadis ve İslâm tarihi kaynaklarında, Hz. Peygamber'in diplomatik gerekçelerle söz konusu mektupları ashabının dışındaki kimselere yazdırıp okutmaktan endişe ettiğine, bu sebeple dile kabiliyetli ve zeki bir genç olduğunu bildiği Zeyd b. Sâbit'ten yahudi yazısını ve dilini öğrenmesini istediğine dair farklı rivâyetler yer almaktadır. Ancak bu konudaki rivâyetler, öğrenilmesi istenilenin yahudi yazısı veya yahudi dili mi olduğu, Zeyd'in bu yazıyı ve/ya dili ne zaman, nerede, kimlerden ve ne kadar sürede öğrendiği vb. hususlarda, şârihleri değişik yorumlara sevk eden farklı ifadeler ve kapalılıklar ihtiva etmektedir. Bu makalenin amacı, öncelikle bahsi edilen rivâyetleri tahlil ederek bunlardaki kapalı noktaları aydınlatmak, ayrıca bilhassa devletlerarası ilişkilerde, eğitimde ve bilimde önemi inkâr edilemeyecek olan yabancı dile, asr-ı saadette nasıl bir ihtiyaç duyulduğunu, Hicaz Bölgesinde o dönemde hangi yabancı dillerin kullanıldığını, Resûl-i Ekrem'in bu probleme ne gibi çözümler getirdiğini tespit etmeye çalışmaktır.

Atıf: İbrahim KUTLUAY, “Zeyd b. Sâbit'e Yahudi Yazısını/Dilini Öğretme Talimatı Verilmesi ile İlgili Rivâyetler Üzerine”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VII/2, 2009, ss. 129-157.

Anahtar Kelimeler: Yabancı Dil, Zeyd b. Sâbit, Süryânîce, İbrânîce, Yahudi yazısı.

Almanya'da Oryantalistik Çalışmalar

Carl Brockelmann*
Bekir EZER**

2 Ekim 1920 yılında Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Alman Doğu Ülkeleri Cemiyeti) 75 yıllık bir etkinliğe ev sahipliği yaptı.¹ Aslında bu kutlama son genel toplantıda düşünülmeliydi. Ülkenin durumu kuruluşun ilk yarısındaki senelerde olduğu gibi büyük bir kutlamaya elvermese de, o zamanki anayasa çalışması (tartışması) maalesef böyle bir hatırlama için gereken bir saati bile yönetim kuruluna vermiyordu. Bu günlerde ise, kavganın gürültü patırtıları dinmiş, toplum artık çok tartışılmış yeni elbisesini giymiş ve hayatında yeni bir sayfa açmaya hazırlanırken zihinlerimizde, bizden öncekilerin cemiyete ve onun ideallerine büyük hizmetlerde bulduklarını tekrar hatırlamaya getirmemiz mümkündür. Bunu da onların şimdiye kadar olan etkinliklerini tarihsel olarak takdir ederek yapmamız lazım. Ve onların geleceği için neyi bekleyip neyi umut etmemiz gerektiğini iyi düşünmeliyiz.

Geriye baktığımızda son yirmi beş yılın dörtte birinin azaldığını görürüz. Çünkü hesaba sadece cemiyetin sakin çalışmalarla geçen senelerini katabiliriz. Son 7 yıl cemiyetin kuruluşundan beri geçirdiği en zor senelerdi. Elbette hareketli geçen 1848 senesi yeni kurulmuş olan Oryantalistikler Birliğinin çalışmasını çok rahatsız etmiş hatta sürekliliğini tehlikeye atmıştır. Fakat

halkımızın ve müttfiklerinin, dünya savaşındaki fırtınalar ve hayatı bunaltan ayrıca büyük bir yük olan Versailles'deki rezalet barıştaki yaşadığı sonsuz acı ve son derece üzücü olan sıkıntıya nazaran o günkü heyecanlar bize ne kadar küçük geliyor. Cemiyetimizi simgeleyen düşünce, vatanımızın bazı kültür çiçeklerini kıran fırtınayı ve sıkıntıları, esasında zararsız ziyansız atlatması ve her manevi ve maddi sıkıntılarda görevini en azından sınırlanmış bir alanda yerine getirebilecek hayat gücünün bir işareti olduğunu hiç de küstah olmadan diyebiliriz. Savaş sonunun getirdiği bu acılı zamana hayatlarının her bölümünde ona uyum sağlamaya çalışan ve yıkılmış evlerini yeniden inşa etmeye çalışan halk gibi bizim derneğimizin de kendine yeni bir varoluş şekli kurmaya çalışması pek şaşırtıcı değildir. Fakat bizi bu yeni yola süren sadece dışarıdan yansıyan sefalet değildir. Savaş olmasaydı biz bu yolu daha önce tutardık. Halle'deki Sâmî dilleri profesörü hocam ve selefim Fr. Prätorius, 1895 yılında cemiyetin 50. yıldönümünde derneğin zabıt kâtibi olarak yaptığı konuşmasını iyimser ümitlerle bitirmişti. Cemiyetimizin 50 sene içerisinde bazı deneylerden sonra ortaya getirdiği anayasa ve yönetim şekillerinin gelecekte de cemiyetin ihtiyaçlarını yeterince karşılayacağını ümit etmiş. Fakat 25 sene sonra üyelerin çoğu cemiyetimizin şimdiye kadar üstlendiği görevlerden daha büyük görevler üstlenmesi kanaatindeydiler. Ve bu görevlerin çözümü için de yeni ve sık sık değişen üye halkalarının, cemiyetin faaliyetlerine olan ilgilerini uyandırarak elde edebileceğimizin kanaatindeydiler. Bana öyle görünüyor ki bilim dalımızın ve cemiyetin tarihinden bu kolayca anlaşılıyor.

76 yıl önce Almanya'da Arabistik araştırmaların kurucusu H. L. Fleischer, meslektaşlarını birleştirip işbirliği yapmaya çağırırken, şark esasında düzenli ya da birbirine bağlı olan bir çalışma (iş) alanını simgeliyordu. Taklit edilmeye teşvik eden ve derneğimize örnek olan İngiltere ve Fransa'daki eski kuruluşun Asya adına yaptığı araştırmalara nazaran bizim araştırmalarımızın kapsamının daha geniş olmasından dolayı yeni kurulmuş derneği şarkî olarak isimlendirmişlerdir. Şark dilleri olarak anlaşılan diller İbranice ve kardeşleri idi. Bunlar Yunancayı da kapsıyordu. Büyük üniversitelerde bu dersi veren Profesörler bulunduğundan Almanya'da en geç XVII. yüzyıldan sonra şark dilinden bahsediliyordu. Bu dilin hocaları ekseriyetle teologdular veyahut da teolojiyle bağları vardı. Çağlarındaki öğretim sistemlerinde yaptıkları çalışma müçtehit teolojisine ek ve müritlerini kutsal yazıların tefsiri için gerekli olan bilgilerle donatmak için idi. Teolojiye bağımlılığın dolay XVII. ve XVIII. yüzyılın oryantalizmi çok nadiren bilimsel ve bağımsız neticelere ulaşmıştır. Tek istisna Habeşistan araştırmalarıydı. XVII. yüzyılda gerçek anlamda amatör olan bir devlet adamı J. Ludolf çağdaşlarını bilimsel çalışmalarında çok geride bırakmış, mükemmel tarzda araştırmalarını kanıtlamış ve ilerletmiştir.

* Alman asıllı şarkiyatçı ve Sâmî dilleri uzmanı. 17 Eylül 1868 tarihinde Rostock'ta (Meclenburg-Almanya) doğdu. 6 Mayıs 1956'da Berlin'de öldü. Eserleri arasında *Geschichte der arabischen Litteratur* (1898, 1912, üç cilt eki 1937, 1942), *Syrische Grammatik mit Litteratur, Chrestomathie und Glossar* (1899), *Sprachwissenschaft* (1906), *Lexicon syriacum* (1895), *Arabische Grammatik* (1941), *Geschichte der Islamischen Völker und Staaten* (Türkçe çevirisi: Neşet Çağatay, Ankara 1992) gibi eserleri bulunmaktadır. Brockelmann ayrıca *Divân-ı Lüğâti't-Türk* üzerine çalışmalar yapmış, ortaçağ Türkçe'si üzerine sözlük yazmıştır.

** Doktora öğrencisi, Hadis, Krefeld, ALMANYA, bekirezer@mynet.com

¹ Alman Doğu Ülkeleri Cemiyeti'nin 75. Yılı hatırasına yapılan sunum. Bu konferans 30 Eylül 1921 tarihinde Leipzig'deki Alman Oryantalizm Kongresi'nde gerçekleştirilmiş, *Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft*'ın 76'cı cildinde yayınlanmıştır.

Maalesef ölümünden sonra bunlar unutulmuş ve A. Dillman tarafından geçen yüzyılda yeniden hayata geçirilmiştir.

Cemiyetimizin yeni kurulduğu XIX. yüzyılın 40'lı yıllarında Almanya'nın, Alman Birliği'nin (Federasyon) ve politik iktidarsızlığın simgesi altında şarkla hiçbir pratik, bilimsel ve politik ilgisi yoktu. Bu nedenle Alman araştırmaları başka ülkelere nazaran herhangi bir alanda kendisini ispatlayamıyordu. Avusturya kendini, bir vakitler Hıristiyan Avrupa'ya öncülük eden ve Balkanlardaki Osmanlı hükümdarlığının varisi zannederken, Türk araştırmaları feyizlenmiş ve geçen yüzyılın başında J. v. Hammer-Purgstall bu çalışmaların temsilcisi olmuştur. Her ne kadar azalan otokritiği, sıkı filolojik tenkitçilere zayıf noktasını göstermiş ve layık olduğu şöhretini sarstıysa da onun Osmanlı Tarihi yazılarındaki kazancı unutulmamalı. Rusya'nın her sene büyüyen Asya işgalleri Asya'nın halklarını ve dillerini araştırmaya yeterince teşvik etse de bu araştırmalar kendi vatanında bu konuda mahrum bırakılmış olan ve Çar Hükümdarlığı tarafından kendilerine çalışma alanı verilen Alman araştırmacıların elindeydi. Fleischer de araştırmacı kariyerinin başında Petersburg'a çağrılmıştı. Fakat Sachsische (Saksonya) Kraliyet yönetimi tarafından Alman araştırmaları için çağrıldığında bu teklifi reddetmiştir. Hollanda Malezya'nın takımadalarındaki kolonilerinde hâkim olan din İslâm olduğundan dolayı İslam Bilimlerine yönelmiştir. Bu yüzden öncelikle XVIII. yüzyılda öncelikle Teolojiden esinlenen Arapça vasıtasıyla bir anlayış gelişmiştir. 16. Ludwig'ten itibaren Fransa, Avusturya ile Türkiye üzerinde daha etki yarışı içindeydi. Şarktaki Hıristiyanların himayesini talepleri onların dil ve edebiyat araştırmalarını ilerletmiştir. 1795'de kurulan "Ecole des langues orientales vivantes" kendine S. de Sacy'yi gibi harika bir öğretmene sahipti. Hollanda okuluna dayanarak Arap dili bilimini yeni(den) yaratmıştır. Ayrıca İslâm dini ve kültürü araştırmalarının temelini atmış, Paris'i devirler boyu Avrupa'daki oryantalist araştırmaların merkezi yapmıştır. İngiltere, Hindistan'daki konumundan dolayı Hollanda yanında Güney Asya araştırmalarında en çok menfaati olan ülkeydi. Fakat İngilizlerin temkinli yapıları, onlardan bazıları bu yolda bir hayli zahmet çektikten sonra, bunun ötesindeki takipleri başka milletlere bırakmalarına neden olmuştur. Bunlar arasında Almanlar önderliği elde etmiş ve uzun zaman önderliği sürdürmüştür. Şarkta pratik olarak menfaati olan milletlerin bazı temsilcilerinin başardığı büyük keşifler -misal olarak Anquetil Duperrons'un Avesta başarısı, Colebrookes'in Veda'ya işareti- Almanya'da, bazıları üzerinde önemli etki uyandırmıştır. Çok geçmeden burada bu keşiflerin gelişmesini kendine hayatlarını adayacakları çalışmalar yapmaya razı olan adamlar bulunmuştu. Araştırmaları, önceki yüzyıldaki şark araştırmalarının dar sahasından çeken ilk olarak Hint masal dünyası olmuştur. Almanya'daki Sanskritçe Filolojisinin kurucuları düzenli Alman yüksek okullarından çıkan

tahsillilerden değildi. İki Schlegel kardeşleri Hindistan araştırmalarına iten insan tarihinin ana kaynağına olan romantik hevesti. Friedrich Schlegel 1803 – 1804'de Paris'te harp esiri olan bir İngiliz deniz Subayından biraz Sanskritçe öğrenmiştir. 4 yıl sonra yazdığı Hintlerin dinleri ve bilgelikleri üzere olan kitabı genelde önceki tercümelere elde etmiştir. Kardeşlerin büyüğü A. Wilhelm Göttingen'deki Heynes Okulunda klâsik filolojinin sıkı metotlarıyla tanışmıştır. Dillerini Paris'teki hemşerisi Bopp'dan öğrenmiş ve 1818'de Bonn'da ilk Alman Sanskritçe Profesörü olmuştur. Bopp 1812'de Paris'e S. de Sacy'den Arapça ve Farsça öğrenmeye gittiğinde vatanı Almanya'da daha hiçbir üniversiteyi ziyaret etmemişti. Çok geçmeden aslında Paris ve Londra'da kendi kendine öğrendiği Sanskritçe'ye yönelmiştir. Zeminini kendi kurmuş olduğu ve bu dilde kullandığı benzetme metotları ona çok çabuk önemli neticeler kazandırdı. Schlegel'in Bonn'a atanmasından sonra o da Berlin'de Sanskritçe ve benzer dil bilimlerini öğretmekle onurlandırılmıştır.

Almanya'nın eski avantajlarından, zengin siyasi ve bölgesel yapısı, başkentten ruhanî hayatının etkisinin azalmasını engellemiş, bu avantaj oryantalistik çalışmalarda da kendini göstermiştir. Bopp'un grameri vasıtasıyla Almanya'ya takdim edilen Sanskritçe araştırmaları kısa zaman içinde başka üniversitelerde de kabul görmüştür. Şark dilleri hocalarının XVIII. yüzyıldaki öncülleri Şark dillerini sadece İncil üzerindeki filoloji çalışmalarıyla sınırlandırıyordu. Şark dilleri hocaları seleflerinin koyduğu bu sınırları aşmaya gayret ediyorlardı. Öğrencilerini, güçlerini yeni kazanılmış bu alana yönlendirmeye teşvik ediyorlardı. Böylece Hindistan ve yakın Asya çoğu kişi için düzenli bir çalışma alanı gibi görünüyordu. Burada *Doğu-Batı Divanı*'nın ön çalışmalarında Jena Goethe'ye öğüt veren ve sonra küçük Greifswald Üniversitesine onlarca sene görkem kazandıran J. G. L. Kosegarten'ı hatırlatıyorum. Kosegarten'in bilim dalımızın gelişmesinde derin etkiler bırakmayışı, etkinlik alanının uzaklığının yanı sıra, ilgisinin dağınık ve muhtelif olmasındandır. Ayrıca finansal durumu halletmeden her zaman yeni büyük görevlere atılma hevesindeydi. Her ne kadar dil bilimi metotlarında yetersiz olsa da çok değerli malzemeler içeren geniş tutulmuş Arap Grameri gibi bir kırık heykel kalmıştır. Ayrıca Taberî, *Kitabû'l Agânî* ve Huzâî divanının basımı işi ilk cildi geçememiştir. Hâlbuki onları bastıran İngiliz kuruluşu ciltlerin devamı için gerekli masrafları eğer yazar bitirebilseydi üstlenecekti. O, biri bile bir insanın gücünü aşan Arap bölgesinde iki görev üstlenmesinin yanı sıra Sanskritçeye de çok ilgi göstermişti. *Pantschatantra* baskısı ile bugün eskimiş sayılan fakat bizim bilimimizin önemli bir koluna zemin oluşturmuştur. Bu bilim dalı da masal ve hikâye tarihidir. Bunlarla Kosegarten'in bilimsel hevesinin sahası (kapsamı) tamamen anlatılmış değildir. Uzak doğudaki bölgelere gezme hevesi memleketi olan Pommer'e olan sevgisini azaltmamıştır. Sadık bir oğul olarak Kuzey Almanya'da konuşulan bir

şive sözlüğü, ayrıca geldiği yerin tarih kaynaklarını çıkararak memleketine hizmet etmeye çalışmıştır.

Bilim dalımızı meydana getirmekte Kosegarten'dan daha derin etkisi olan Göttingen'deki H. Ewald idi. Ewald Sâmî dilbilimlerinin kurucularından biriydi. Hâlbuki bu dal onun öğrencileri Dillman ve Nöldeke'ye daha çok şey borçludur. Onun üçüncü büyük öğrencisi Wellhausen vasıtasıyla bizlere aktarılan sert kuzey Alman kişiliği, bizim cemiyetin toplantılarında yumuşak huylu Fleischer'le birlikte çalışarak bir sonuca ulaşılmasında her zaman yararlı olmuyordu. Bu karakteri dosyalarda anlatılmasa da H. Graf hocası Ed. Reuß'a mektuplarında bu durumdan sık sık şaka ile karışık şikâyet etmiştir. O, Arap vezin bilgisi (belki usûl bilgisi) hakkındaki teorisini geliştirdiğinde bunu özel bir araştırma içinde Hint mısralarında da kullanmaya çalışmıştır. Tübingen'deki sürgünlüğü sırasında oradaki üniversite kütüphanesindeki küçük bir Sanskrit el yazısı birikimi onu filolojik çalışmalara yöneltmiştir. İleri yıllarda da Hint bilgisini kullanarak Semitik dil bilimlerinde de yararlı olmaya çalışmıştır. Bunu da bazen karşılıksız yapmıştır. Daha ileriki yıllarda da öğretmen olarak yan alanlarda büyük başarılar elde etmiştir. Göttingen'de Bollensen ve Tübingen'de R. Roth ile Schleischer onun öğrencileriydi.

Kosegarten ve Ewald çağdaşları arasında istisna değillerdi. Burada F. Rosen'i hatırlatmak istiyorum. Çok çabuk olgunlaşan ve maalesef çok erken kaybedilen Bopp'un öğrencisi 22 yaşındayken Londra'da Sanskrit Profesörlüğüne atanmıştı. Radices Sanseritae'nin yazarı ilk olarak Veda'nın ilk cildini yazmaya başlayan ilk kişi ve ayrıca Arapçada esaslı bir şekilde bilgi sahibiydi. Forshall ile Biritish Museum'daki Suriye el yazmalarının tarifine girişmiştir. Ayrıca C. H. Gildemeister, Hind ve Arap edebiyatının araştırmasını ve öğretimini münasip bir şekilde yürütmeye gayret göstermiştir. Ayrıca o, bu iki kültür alanlarının ilişkisini aydınlatan ilk kişiydi. Fr. Rückert'in eşsiz dil ustalığı ise Hint, Arap ve Fars dalında aynı şekilde kendini göstermiştir.

Böylesine birbirinden tamamen farklı olan 2 manevî dünyayı araştırmak ancak Kosegarten, Gildermeister ve Rückert gibi kabiliyetli ve üretken kafaların yapacağı işti. Her kim bu alanlardan birinde araştırmacı olarak uzmanlaşmak isterse bu alanda ortaya çıkan problemlere tutulur ve çok çabuk alanlardan birini tercih etmeye mecbur kalır.

Ele alınan Sanskritçe filolojisinin ruhanî sözleri ve metinleri, yakınlığı nedeniyle Avrupa entelektüel yaşamına çekilmiştir. Hindistan üzerinden ulaşan Arap haberlerini bir tarafa bırakırsak Doğu Asya araştırmaları gitgide yükselen bir ölçüde yardımcı bilim olarak hizmet ediyordu. Derneğimiz kurulduğunda bu ön Asya araştırmaları Berlin'deki Schott'la ve Münih'teki Platt ile temsil ediliyordu. Maalesef gitgide büyüyen bir bilim ve uygulama

alanı olmasına rağmen bizim bilimsel hayatımızda gereken yerine ulaşamamıştır.

Hint araştırmalarına yakın zamanda İran araştırmaları da katıldı. Avesta ve Veda dilinin yakın akrabalığından dolayı Zerdüş din ve kültürü araştırmaları uzun süre Hint filolojisinin yan dalı olarak görünüyordu. Fakat İran dininin en eski belgelerinin sadece kendi metinleri ve Veda dil bilimleri yardımıyla izah edilemeyişi ayrıca Orta Fars gelenekleri araştırmalarının vazgeçilemez olduğunun anlayışını ortaya çıkaran bir olaydı. Bu gelenek yalnız Pehlevî yazısıyla karışmış olan Semitik ideogramın nüfuz ettiği dış elbiseden ibaret değildi, yakın Doğu'nun Semitik kültürleri ile de beslenmişti Ancak bunların tamamı ile anlaşılabilir. Yeni Fars edebiyatı ancak İslamî kardeşleri ile birlikte araştırılabilir. Fars filolojisi devamlı ayrı istikamette gelişen Arap ve Semitik araştırmaları aralarında bir köprü olmuştur.

Fleischer cemiyetimizin kurulması için çağrıda bulunduğunda Sâmî dilleri araştırmaları XVIII. yüzyıldaki dar sınırlarını aşarak kardeş bilimlerinin en eskisi ve İncil filolojisinin vârisi sayılıyordu. G. Hoffmann'ın sözleriyle, İncil yorumlarının itibarını artırmak için bir üstüğü veya kilise tarihçilerine kilisenin tarihi üzere yeni kaynaklar açan eski Ancila Teologie değildi. Teolog olan W. Gesenius onu bilimsel bir zihinle teolojinin hizmetinden çıkarmış ve ona yazı bilimlerinde ayrıca hala yaşayan Semitik dillerin araştırmasında ve diğer dallarda görevler vermeyi başarmıştır. İslâm dünyasında ona tamamen yeni alanlar açılmıştır. Kendini haklı olarak Arap edebiyatının şehidi olarak adlandıran J. J. Reiske'nin sürekli fakat neticesiz çabasını, ikinci halefi H. L. Fleischer başarılı bir şekilde neticeye ulaştırmıştır. Böylece S. de Sacy tarafından yeni kurulmuş olan Arabistik Fleischer Almanya'ya sokularak, kısa zamanda bizim üniversitelerimizin hayatında tam salâhiyetli yerini kazanmıştır. Fleischer için de bilim dalı ve İncil filolojisi arasındaki bağlantı canlı kalmıştır. Bunu diğerleri arasında Delitzsch'in tefsirleri ve Wbb von Levy hakkındaki makaleleri göstermektedir. Fakat onun esas alanı Arap dil bilimidir. Arap dil biliminin yerli, skolastik tasvirini C. Hermann'ın klâsik filolojinin sıkı metotlarına göre yorumlamak ve çağdaşlarıyla dil mantığının yaygın fikirlerini dengelemeyi bir hayat gayesi olarak görüyordu. Böylece Alman üstadı Hermann'ın filolojisine sadık kalmış ama kendini Arap fikriyatının başka alanlarının araştırma görevinden kendini mahrum bırakmamıştır. Arap bilimi, G. Hermann ve A. Böckh'in taraftarlarının arasındaki onlarca yıl süren klâsik filoloji kavgasından şanslı biçimde uzak kalmıştır. Fleischer, hocası S. de Sacy'yi de memnun edecek şekilde her zaman ilgisini dil bilimlerinden başka mevzulara da yöneltmişti. İlgisini sadece böyle küçük yan alanlara ait eserlerle dile getirmesi kendi suçu değildi, bilâkis ona yeterince malzeme sunmayan yaşadığı zamanın suçuuydu. O zamanki Almanya'nın Şark'la olan az ilişkisi Fleischer'e fırsat verdiğçe o, Arapça

konuşan modern dünyayla ilgilenmeyi reddetmemiştir. Fleischer'in yanında Sachsen'deki Flügel, Fleischer'in yardımcısı idi. O da Graff gibi hayatı boyunca lisedeki görevinde kalmıştır. Bu yüzden Fleischer gibi etrafında bilimsel çevre toplayamamıştır. Fakat önemli kaynak eserleri yayınlamakla Arap Edebiyat Tarihini kurmada yardımcı olmuştur. *Legatum Flügelianum*'undan dolayı Leipzig üniversitesinde halefleri onun hatırasını haklı olarak sürekli Fleischer'in bölümüyle ilişkilendirmişlerdir.

W. Gesenius'un en seçkin öğrencisi Rödiger, Preußen'de teolojiden bağımsız olan Sâmî dillerinde faaldi. Kısa zaman içinde Fleischer'in öğrencileri Alman üniversitelerinin çoğunda yeni bilimi yaymaya başlamıştı. Geçen yüzyılın ortasından beri Almanya'da Doğu Ülkeleri zemininden iki bağımsız bilim yan yana yükseliyordu -Sâmî dilleri ve Arap filolojisi. Dışarıda olanlara göre bu alanlar birbiriyle bağlıdır. Cemiyetimizin kurucuları ise bu alanlarından biri bütün güçle üstlenildiğinde meyve vereceğini biliyordu. Uzmanlık alanlarının dar sahasından yer kürenin uzaklarına kadar geniş ilgi alanları olan F. A. Pott gibi kabiliyetli ve bu alanlara eğimli ilim adamları önceki yüzyılda tabi ki bugünden daha çok bulunuyordu. Sanskritçe araştırmacılarını Ârî cephesinden dışarı çıkmaya cezp etmişse de geçen yüzyılın ortasında bütün açık tenli halkların dilleri aynı başlangıçtan geldiği inancı hâlâ sarsılmamıştı. Bizim soyumuzun dillerinin arasındaki bağı aydınlatma görevini en iyi yaşlardayken Bopp üstlenmişti. Daha sonra Kafkasya'da ve hatta Polinist adalarında bu ailenin başka üyelerini bulma deneylerine mağlup olmuştur. Araştırmacıları daima bireysel filolojilerinin sınırlarından çıkmaya zorlayan şey farz edilen tarih öncesi zamandan kalan birbirine bağlılığın yanı sıra manevî hayatın motiflerinin dinî ve sanatsal alandaki cereyanı olmuştur. Bu tür bağlantılar Asya'nın bazı bölgelerinin yanı sıra daha ziyade Doğu ve Batı ülkeleri arasındaydı. Bu Avrupa filolojisinin ve oryantalistlerin temsilcilerinin arasında hiçbir menfaat birliği oluşturmamıştır. Klâsik filologların önderleri cemiyetimizin kurucularını kuşkuyla karşılamış olsa da, klâsik filologlar artık Hellenizmin önemli kaynaklarına Şark araştırmalarıyla ulaşılabilirliğini anlamışlardır. Her şeye rağmen 76 sene önce olduğu gibi onların temsilcileri bugün de birbirlerine muhtaçtır.

Çeşitli Asya araştırma alanlarının haricî ve maddî nedenlerle bir kuruluşta toplandığını unutmayalım. Bu işbirliğinin bilim için yapacakları arasında ilk sırada bir dergi çıkarmak yer alıyordu. Bu dergi, yayıncının iyi niyetinden bağımsız olarak çalışmalarının sonuçlarını halka sunma imkânını sağlayacaktı. Fakat böyle yayınları kurmak ve korumak için uzmanların sayısı çok azdı. Semitizmin manevî tarihiyle ilgili araştırmalar teolojik dergilerde memnuniyet vermekteydi. Eski Hind ve İran filolojisi üzere olan çalışmalar daha sonra karşılaştırmalı dil bilimlerinin yayınlarında kendi yerini bulmuştur. Ama sadece ZDMG İslâm ve Hint edebiyatının sıkı filolojik araştırmalarına, gün

yüzüne çıkma imkânı vermiştir. Ayrıca sonsuz renklilikte olan Asya dünyasının küçük özel alanlarının araştırılmasında mümkün kılmıştır. Derneğimiz yaklaşık 40 sene boyunca bu görevini tartışmasız bir başarıyla yapmıştır. Alman Şark bilimlerinde lider pozisyonunu muhafaza edebilmiş ve Şark bilimlerinin gelişmesini hakikate uygun bir şekilde yansıtmıştır.

Yazarların, dergimize verdiği çalışmaların bütün okuyucu kitlesinin ilgisini çekmesini ya da anlamasını talep etmeyişi Alman araştırmalarının lehineydi. Almanya'da bilimin popülaritesi yeterince sağlanmıştı. Kendi tecrübelerini genelleştirmeye izin verirsiniz eline ZDMG'nin bir cildi geçtiğinde ya da sadece bir bölümü gördüğünde Hint araştırmalarıyla Veda mitolojisi arasındaki tartışmalar ve yine Hint araştırmalarıyla Budizm araştırmaları arasındaki tartışmalar hakkında bilgi edindiğinde Semitistin memnun olması gerekir. Ayrıca bu ciltte yayınlanan Çin ve Afrika dil biliminin problemleri hakkındaki tartışmalar, kendi çalışmalarının metodları üzere düşünmeyi teşvik ettiği zaman da sevinecektir. Fakat bunlar da sadece senede bir ümit etmeye kendimizi ehil zannedemediğimiz sevindirici istisnalardır.

Bu kadar çeşitli bilim alanlarını bir kurumda birleştirmenin birçok dezavantajları vardı. Sadece filolojik problemler dışında derneğimiz, Ahd-i atık ve Yahudi araştırmalarını her zaman tutarlı olmasa da hesaba katmamaya uğraşmıştır. Çeşit çokluğundan dolayı başka kısıtlamalar da kabul etmiştir. Geçen yüzyılın ortasından beri Şark araştırmaları ilk çağdan şimdiki zamana kadar çizdiği dairenin gittikçe büyümesi nedeniyle bazı kısıtlamaları kabul etmiştir. Derneğin kurucularının şarkiyat konusundaki en önemli görevi olduğu için yapılan araştırmalar son senelerde hâlâ geniş kabul görüyordu. Bu, dil bilimleri Asya sınırından Afrika, Avustralya hatta kuzey kutbundaki Eskimolara kadar çıksa bile böyleydi. Mısır'da ve Mezopotamya'da kazı işlemleri başladığında Şark arkeolojisi bir derginin ciltlerinde işlenebilecek muazzam malzeme sunuyordu. İlk olarak Mısıroloji kendine has bir kuruluşunu tesis etmiştir, çivi yazısı araştırmaları onu takip etmiştir. Hâlbuki dergimiz 26. cildinde, E. Schrader'in Alman biliminin bize zemin hazırlayan ilk Asuroloji sonuçlarını içeren çalışmasını yayınlamıştı. Şüphesiz bu iki yeni unsur, Almanya'daki Asurolojik çalışmaları içerecek dergilerini objektif nedenlerden değil özel nedenlerden hareketle çıkarmış, Arapçayı içererek Semitizmin bütün alanlarına uzanmış böylece renkli bir görünüm kazanmıştır. Bununla birlikte dergimizin birçok cildinde de Asuroloji ile ilgili çalışmalar yayınlanıyordu. Oryantalistlerin geniş halkasına hitap eden çalışmaların yanı sıra çetin hususî sorular da ele almıştır. Almanya'nın savaştan önce faydalandığı maddî ve manevî güçlerin bolluğu böyle bir parçalanmanın zararlı olmasını önlemiştir. Sonra yüzyılımız Doğu Ülkelerinin Hıristiyanlığı ve İslâm tarihi araştırmalarının yükseldiğini gördüğünde bu alanlar içinde özel organizasyonlar kurulabileceği anlaşılmıştır. 1901'den itibaren yayımlanan

“Oriens Christianus” bu alandaki filolojik ve edebî çalışmaların büyük çoğunluğunu üstlenmiştir. Onu 1910'da Becker'in İslâm'ın maddî ve manevî kültürünü konu edinen dergisi takip etmiştir. Bu dergi tabii olarak Arap filolojisi araştırmalarını da dışarıda bırakamıyordu. 1912'den itibaren sahneye Doğu Asya dergisi çıktı. Başta aslında sanat araştırmalarının hizmetindeki dergi kısa zaman sonra tarihî filolojik çalışmalara sütunlarında yer vermiştir ve umuyorum ki Doğu Asya araştırmalarının önemli bir kurumu olarak kendini ispat edecektir. A. Weber'in aslında bir derginin sahip olması gerek özellikleri pek de taşımayan Hint Araştırmaları'nın 1898 senesinde yayın hayatının sona ermesinin ardından Ârî filolojisi her ne kadar bu alana teşvik eden yazıların büyük bir kısmı akademinin yazılarında yayınlanmış olsa da. ZDMG'nin bir bölümü olarak kalmıştır.

Şark araştırmalarının her alanından tesadüfen gelen bilgilere muhtaç olan dergimiz, ihtisas kurumlarına nazaran önünde sonunda düzenli yapıdan mahrum kalacaktı. Kuruluşunun ilk 40 senesinde olduğu gibi Almanya'daki araştırmamızın tüm faaliyetleri hakkında umumî bir bakış sunamıyordu. İrani ve Türkoloji için âdeta yeni çığır açan vatandaşlarımız Grünwedel ve v. Le. Coq'un Orta Asya'daki büyük keşifleri ve onları müteakiben F. W. K. Müller'in araştırmaları iz bırakmadan yanından geçmiştir.

Bu kötü durumdan son yirmi beş yıldaki genel toplantılarda sık sık şikâyet edilmiş, buna çare bulmak için değişik çıkar yollar aranmıştır. Hemşehrîmiz F. Mohl'un iki on yıllık devir içerisinde *Journal Asiatique*'de akıllıca rapor ettiği ve bizim dergimizin kurucularının her sene çıkarmak istediği şark araştırmalarının bütün ilerlemelerini içeren haberler 20 sene sonra malzeme bolluğu içinde boğulmuş ve bizim yüzyılımızda da tekrar hayata geçirilememiştir. Çünkü dergimizin kapsamını aşmaktaydı ve dergi her ne kadar kapsamlı olmak istese de fakat teşebbüs edilen subjektif seçimler üzerinde genel fikir birliği oluşmuyordu. Kazı işleri ve keşifler hakkındaki haberlerle bu telafi edilmeye çalışılmıştır. Bunlar, gerçekten dergimizi bütün meslektaşlarımız için ilginç yapabiliirdi. Maalesef bizim dış dünyayla olan bütün bağlantımızı kesen savaşın patlak vermesiyle daha yeni hayata geçmiş olan bu çalışmalar son bulmuştur. Bizim dergimiz gibi başka ülkelerdeki aynı tür dergilerin de bütün Şarkı içerdiği daima hatırlatılmıştır. Bunlar Paris'deki *Journal Asiatique* ve *Londoner Journal* gibi eski dergilerin yanı sıra sonradan kurulmuş olan Rusya'daki *Zapiski*, İtalya'daki *Giornale* ve *Studii*, Viyana'daki *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* ve hatta böyle kuruluşların en yenisi İsveç'deki *Monde Oriental*'dir. Sadece geçmişteki münasebetlerden kaynaklanan ve şimdiki zamanda başka yerlerde hâlâ tesirli olan kötü durumun ebedileştirilmesi mi gerekiyor? Ekonomik zayıflığımızın haşın sıkıntısı bütün gücümüzü birleştirmemizi ve yayın sistemimizi yeniden inşa etmemizi gerektirmiştir. Yeni ZDMG bütün üyelere bilimimizin ana problemi

hakkında ve müstakil kültür alanlarının bağlantısı hakkında hüsnü kabul gören bilgiler sunma ümidini vermiştir. Onun yanında duran yeni ihtisas dergilerinin Almanya'daki değişik alanlarda elde edilen çalışmaları yansıtan gerçek bir aynaya dönüşmesi ve kendilerinin hep daha yükselen başarılarla teşvik edilmelerini ümit edebiliriz.

Cemiyetimizin önderlerinin beğenisini kazanan dergimizin ve diğer yayınların itibarını öyle ümit ediyoruz ki cemiyetimiz yeni döneminde de koruyacaktır. Ayrıca savaştan önceki sürekli materyal zorluklarından dolayı arka plana itilmiş olan faaliyetlerinin yeniden hayata geçirilmelerini ümit ediyoruz. Cemiyetimizin kendi imkânlarıyla Arap ve Hint edebiyatının büyük ve sürekli çalışmalarını yayınlamasının mümkün olduğu zamanlar elbette geri gelmeyecektir. Fakat, bütün Alman Şark araştırmacılarını kendi bünyesinde topladığında öncesinden daha fazla ve yeterince destek akacağını ümit ediyoruz. Böyle olduğu zaman son senelerde yabancı destekle sürdürebildiği makalelerini yine kendi gücüyle devam ettirebilecektir. Ayrıca daha büyük ve bağımsız neşirleri kendi yapmaya kalkışmasa da destekleyebilecektir.

Alman Şark araştırmacılarına çok değerli hizmetler sunan yayınlarımızın yanı sıra kütüphanemiz öyle ümit ediyoruz ki bu durumu yeni devirde de başarıyla muhafaza edecektir. Gerçi şimdi dahi paha biçilmez değerlere sahiptir. Mübadelelerle bilimimizin bütün alanlarındaki periyodik neşirlerin neredeyse tam sayıları kazanılmış ve Gildemeister, Thorbecke, Socin ve Wenzel gibi mükemmel ilim adamlarının mirasıyla toplanan kitap hazineleriyle birleştirilmiştir. Bunlara M. Hartmann'ın uzun yıllar İstanbul ve Beyrut'taki pratik çalışmaları ve ayrıca Türkistan'a olan seyahatlerinde biriken Doğu'da yapılmış neşirler eklenmiştir. Eksikleri sistematik biçimde tamamlanmasını sağlayan (maddî) desteği ise Rusya devletine ve ona bağlı olan seminerlere borçludur. Kütüphanemizin seminerlerden bağımsız olarak mevcudiyetini planlı kitap alışverişlerinden tamamlayacağına dair haklı ümidimiz vardır. Çok şey borçlu olduğumuz yazar ve yayıncıların hediyealarının yeni kurulmuş derneğimize âdeta sel gibi akmasını ve haleflerimizin ileride bütün Şark edebiyatını bir arada kütüphanelerinde bulacaklarını ümit ederek yaşıyoruz.

Gelecekte meslektaşlarımızı eski saygıdeğer Deutschen Morgenländischen Gesellschaft'ın (Alman Doğu Ülkeleri Cemiyeti) bayrağı altında toplayan şeyin sadece cemiyetimize olan böyle haricî ve materyal desteklerinin olmamasını ümit ediyoruz. Bu üzücü zamanda savaş fırtınalarını takip eden geçmişimizin ideal varlıklarını yutmayı tehdit eden materyalizmin dizginsiz ve hayvanî zevke düşkünlüğün çirkef baskısı altında kalmayıp bilakis kafa denklemlerimizle ve bizimle birlikte çaba sarf edenlerle olan bağlantımızdan mahrum olmama düşüncesinden dolayı kuruluşumuzun bayrağı altına girmelerini ümit ediyoruz. Bugün halkımızın Şarkla direk bağlantısının kesilmiş olması

nedeniyle savaş esnasında şansını oralarda arayanlar bile ona tekrar sırtını dönmüştür. Böylece Şark araştırmaları cemiyetimizin kurucuları için önceden ne idiye şimdi de aynı konuma gelmiştir. Onlar için oryantalistik çalışmaların anlamı, insan tabiatının her türlü maddî faydadan bağımsız hevesinin ifadesi olan kültürün en nazik çiçeği olması ve ayrıca türümüzün bütün unsurlarının tarihi hakkında malumat verici olmasıdır. Şark'a ekonomik menfaat sağlamak için göndereceğimiz önderlerimiz yoktur. Orada etkin olabildiğimiz ve etkin olmak istediğimiz bütün bilimsel hedefler, bizde ve şarkiyatçılarda ilerletilmiş saf insanî ilişkileri korumaktır. Büyük toplulukların sesli tezahüratlarına imrenmeyen sessiz çalışmalarımızın geçmişte olduğu gibi gelecekte de halkımızın hayatına zengin meyveler getirip uluslar arası kıskançlık ve nefretle yükselen engelleri yıkmaya katkıda bulunmasını ve hâlâ haklarından mahrum edilen halkların yolunu yerkürenin etrafındaki barışçıl yarışa açmalarını ümit ediyoruz.

İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet Adlı Eser Üzerine

Muhammed Enes TOPGÜL*

Günümüzde yapılan araştırmalarda, şu ana kadar hadis usûlü ile ilgili yapılan çalışmaların büyük çoğunluğunun Şâfiî âlimler tarafından kaleme alındığı ve bu durumun sonucunda ise İslam düşüncesindeki ilmî hareketliliğin donuklaşarak sadece bir tek sünnet anlayışının İslam dünyasına hâkim olduğu iddia edilmektedir. İslam düşüncesinin ilmî anlamda en hareketli zaman dilimi olan ilk asırlarda ise durum tam olarak böyle değildir. Her bir ekolün kendisine özgü bir hadis/sünnet telakkisi bulunmaktadır. Bu hareketlilik ve farklılık sözü konusu ekollerin içerisinde (bazı dönemsel değişimlerle de olsa) günümüze kadar gelebilmiştir. Ancak mevcut hadis usûlü eserlerine bu zenginliğin yansımalarını söylemek pek mümkün değildir.

Her ne kadar Şâfiî hadis usûlü hâkim olsa da İmâm Şâfiî'den (ö. 204) önce Hanefî ve Mâlikî mezhepleri de kendilerine özgü bir hadis/sünnet telakkisi geliştirmişlerdir. Şâfiî'nin biraz da bunları harmanlayarak geliştirdiği ve çerçevesini daha net bir şekilde belirlediği hadis/sünnet anlayışı, bu konuya özel önem veren Şâfiî âlimlerce daha da geliştirilerek sistemli hale getirilmiştir. Öte taraftan hadis usûlü konusunda Hanefî ve Mâlikî âlimlerin müstakil çalışmalar yapmaması ve konu ile ilgili görüşlerinin bu mezheplerin kitaplarında dağınık bir şekilde yer alması zamanla bu ekollerin hadis/sünnet konusundaki görüşlerinin yayılmasını ve ön plana çıkmasını engellemiştir. Ancak son zamanlarda bu konunun gündeme gelmesi ile birlikte ilk dönemlerdeki çeşitli ekollerin sünnet/hadis anlayışları konusunda önemli çalışmalar ortaya konmuştur. Bu çalışmalar Mutezile,¹ Şia,² Zeydiyye³ gibi itikâdî; Hanefîlik,⁴

Mâlikîlik,⁵ Şâfiîlik⁶ ve Hanbelîlik⁷ gibi fikhî mezheplerin hadis/sünnet anlayışlarını irdelemeyi amaçlamaktadır. Özellikle Hanefî mezhebinin sünnet/hadis anlayışı son yıllarda birçok açıdan incelemeye tâbi tutulmuş, mezhebin imamı, talebeleri, mezhebin önde gelen müçtehitlerinin sünnet algıları ayrı ayrı irdelenmiştir. İsmail Hakkı Ünal'ın 1994'te yayınlanan *İmâm Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* adlı eseri ülkemizde yıllarca ilgililerin başucu kitabı olma hüviyetini taşımıştır.

Son yıllarda İmâm Muhammed,⁸ İmâm Ebû Yûsuf,⁹ Cessâs¹⁰ ve Serahsî¹¹ gibi mezhebin önde gelen âlimlerinin hadis/sünnet anlayışları, yine Hanefî usûl eserlerindeki hadis/sünnet anlayışı¹² veya meşhur sünnet,¹³ fakih râvî¹⁴ vb.

² Cemal Sofuoğlu, *Şia'nın Hadis Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv., 1977; Ahmet Bedir, *İmamîyye İsnâaşeriyye Şia'sı ve Hadis*, Yayınlanmamış Y.Lisans Tezi, Harran Üniv., 1995, Ahmet Çolak, *Şia Hadis Alma Usulünde İlk Raviler*, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, ATA Üniv., 1993, Necmettin Oğur, *Şia'da Ricâl İliminin Gelişimi ve Bu Alanda Yapılan Çalışmalar*, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, Marmara Üniv., 2002.

³ Kadir Demirci, *Zeydiyye'nin Hadis Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv., 2005.

⁴ İsmail Hakkı Ünal, *Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994.

⁵ Smain Khaldi, *İmâm Malik ve Muvatta Adlı Eseri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniv., 2002; Mahmut Kavaklıoğlu, *Kaynak Tetkiki Açısından İmâm Malik Abdürrezzak Mukayesesi: (Muvatta-Musanef Çerçevesinde)*, Ankara 2003; Eziz Cumayev, *Amelî Konuların Dayandığı Hadisler Açısından Mâlik-Buhârî Mukayesesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniv., 2005.

⁶ Habil Nazlıgöl, *İmâm eş-Şâfiî'nin Hadis Kültürümüzdeki Yeri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv., 1993; İshak Emin Aktepe'nin *İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, (İstanbul 2008) ismiyle basılan *Şâfiî Öncesinde ve İmâm Şâfiî'de Sünnet* (Marmara Üniv., 2005) adlı doktora tezi. Muammer Bayraktutar, *İmâm Şâfiî'de Lafza Bağlı Hadis/Sünnet Yorumu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv., 2006.

⁷ Arif Alkan, *Ahmed b. Hanbel'in Hadis Anlayışı ve Müsned*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv., 1997; Ramazan Özmen, *Hanbelî Mezhebi Fıkıh Usûlcülerinin Hadis/Sünnet Metodolojisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv., 2004.

⁸ Sami Şahin, *Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'nin Hadis Kültüründeki Yeri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi Ankara Üniv., 1999; Mehmet Özşenel, *Sünnet ve Hadisi Değerlendirmede ve Anlamada Ehl-i Rey-Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmâm Şeybânî*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniv., 1999.

⁹ Mehmet Özşenel, *Ebu Yusuf'un Hadis Anlayışı*, İstanbul 2008.

¹⁰ Yılmaz Ceylan, *Cassas'ın Hadis Kültüründeki Yeri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniv., 1995, Nejla Hacıoğlu tarafından, *Cessâs'ın Hadis İlimindeki Yeri* isimli bir doktora çalışması Ankara Üniversitesi'nde yürütülmektedir.

¹¹ Abdullah Yıldız, *Ebû Bekr Muhammed es-Serahsî'nin Hayatı, Sünnet Anlayışı ve Mabsût'un İlk İki Cildindeki (Taharet ve Namaz Kitaplarındaki) Hadislerin Tahriri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniv., 1992.

¹² Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet -Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi-*, İstanbul 2004; Serkan Demir, *Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlünde Sünnet Anlayışı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniv., 2006.

* Marmara Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, İSTANBUL.

¹ Tevhit Bakan, *Mutezile'nin Hadis Görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniv., 1987; Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, Ankara 2004; Hüseyin Akyüz, *el-Câhiz'in Sünnet/Hadis Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv., 2004.

gibi belli konular ile ilgili çalışmalar ortaya konuldu. Burada tanıtmaya çalışacağımız eser ise Metin Yiğit tarafından doktora tezi olarak hazırlanmış, 2007 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde kabul edilmiştir. 2009 yılında İz Yayıncılık tarafından basılan (İstanbul 2009, 488 sayfa) ve *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet* ismini taşıyan eser, hem hacmi hem de üslubu ve iddiaları ile ilgi çekici bir görünüme arz etmektedir. Bu çalışmanın basılması ve daha geniş kitlelere ulaşma imkânı bulması ise gerçekten sevindiricidir.

Yerleşik birçok algının karşısına yeni iddialar ve deliller ile çıkan eser uzun yıllar konuşulacağına benzemektedir. Böylece bazı konuların bitirilemeyeceği, her zaman bir konu üzerinde yapılan akademik çalışmanın nihai noktayı temsil etmeyeceği ve ülkemizde ilim telakkisinin daha temelli ve akademik bir zihniyetle yapılmaya başlandığı takdir edilecektir.

Yiğit'in çalışması hacmi itibarıyla akademik camiada pek rastlanmayan bir görünümündedir. Ancak onu daha ilginç kılan şey, birçok açıdan çalışıldığı ve büyük oranda halledildiği düşünülen bir konuda yeni iddialarla ortaya çıkmış olmasıdır. Yazar, kitabın başında şunları dile getirmektedir: “*Ebû Hanîfe'nin tutumu ile yerleşik Hanefî usûlü arasında bir mesafe olduğu eskiden beri -az da olsa- bazı alimler tarafından ifade edilmiştir*” (s. 13; 22; 29). Dile getirilen bu olgu ise kitap mütalâa edildikten sonra, salt bir iddia olmaktan çıkıp, somut bir gerçeklik haline almaktadır. Eserin hemen başında göze çarpan diğer tezler de, ehlinin az-çok kestirebildiği fakat ilmî olarak ortaya konulması için ciddi mesai sarf edilmesi gereken çalışma alanlarıdır. Hanefî usûl anlayışının kendi içerisinde bütünlük arz etmediği, farklı tonlara sahip bulunduğu, İsa b. Ebân'ın bu usûl üzerindeki yadsınamayacak etkisi bunlara örnek olarak verilebilir. Yazar kitabın hemen başında bir kavramı daha açıklığa kavuşturmuştur: Tahrîc. Kitabın ilerleyen bölümlerinde sıkça atıf yapılacak olan kavramın çerçevesi “*müçtehidin hükme bağladığı fer'i fikhî meselelerden yola çıkarak onun dayandığı usûlü tespit etme faaliyetidir. Yani, müçtehide ait fer'i meselelerden hareketle bir usûl oluşturup bunun müçtehid tarafından da esas alındığı tahmininde bulunmaktır*” (s. 21) ifadeleriyle çizilmektedir. Yazar göre “*Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin usûle ilişkin müstakil eser bırakmayışından doğan teorik boşluk tahrîc ve serbest tercihlerle doldurulmuştur. Bu anlamda Hanefî usûlü tarihinde en etkin isimler İsa b. Ebân, Cessâs ve Debûsî'dir*” (s. 29).

Yazar bu kısa girişin ardından ilk dönem Hanefî kaynaklarını tespit ve tahlil etmektedir. “Hocalarının kitap telif ettiği ve değişik İslam beldelerindeki

çağdaşlarının çok sayıda sistematik (mübevveb) eser verdiği bir dönemde, bir fikhî mezhebin kurucusu olan Ebû Hanîfe'nin hiç kitap yazmamasının” düşünülmemeyeceğini Fuad Sezgin'den yaptığı alıntıyla dile getiren yazar (s. 37), öncelikle fıkha dair eserlere değinmekte (s. 48 vd) ardından İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'a izafe edilen eserlerin otantikliğini farklı yönlerden tartışarak teyit etmekte ve şöyle demektedir: “Üslûp ve aktarım tarzındaki bazı farklılıklardan hareketle ilk dönem eserlerinin mevsukiyeti konusunda abartılı tezler ileri sürmek ve menfi bir tutum geliştirmek doğru değildir” (s. 55). Daha sonra “erken dönem eserlerinde kitabın râviye nisbet edilmesinin yaygın bir gelenek” (s. 69) olduğunu ifade ederek, Ebû Hanîfe'nin talebelerine nispet edilen hadisler ilgili eserlerin durumunu açıklığa kavuşturmuştur. Burada da “Doğrudan Ebû Hanîfe'ye Ait Olanlar” ve “Öğrencilerinin Derlemesiyle Oluşan Eserler” şeklinde bir ayrıma gitmektedir. Bu izahlardan sonra Ebû Hanîfe'ye izafe edilen kelama dair kitaplara (s. 75 vd) temas eden yazar “Ebû Hanîfe'nin kelamî alanda herhangi bir eser vermediği şeklindeki iddialar, kanaatimizce isabetli değildir. Ebû Hanîfe'nin, dönemindeki kelamî tartışmalara bilfiil katıldığını göz önüne aldığımızda onun, kelâma ilişkin eser vermesini zorunlu kılan çok sayıda neden olduğu rahatlıkla anlaşılır” demektedir. Yine o devrin bir özelliği olarak imlâ olgusuna dikkat çeken yazar “Ebû Hanîfe'nin eserlerinden Osman el-Bettî'ye gönderilen Risâle hariç diğerlerinin imlâ eseri olduğu kanaati hâkimdir” (s. 95) demekte ve tanıtımı yapılan eserlerin temelde Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu belirtmektedir.

Kitabın ikinci bölümü “*Ebû Hanîfe'ye Göre Sünnet'in Anlamı, Kaynak Değeri, Tasnifi ve İfade Ettiği Hüküm*” başlığını taşımaktadır. Yazarın tespitine göre Ebû Hanîfe *Sünnet*'i başlıca iki manada kullanmaktadır: 1- Usûlî manada, 2- Bidat karşıtı meşru uygulama ve dinde izlenmesi gereken yol manasında (s. 100). “*Bidate karşı ve muhatapları itaate teşvik bağlamında zikredilen Sünnet'in kaynağının bazen Kur'an, bazen Nebvî tatbikat, bazen Sahâbe ve Tâbiûn telakkisi, bazen de bunların hepsi*” olabileceğini ifade eden yazar (s. 103), Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin sahâbe sözü ve uygulaması için *Sünnet* ifadesini kullandığını (s. 105) dile getirmektedir. Yazara göre Ebû Hanîfe, sahâbe ve tâbiûn içtihatlarına dayanan uygulamaları *Sünnet* olarak isimlendirmekle söz konusu uygulamaların Nebvî Sünnet'e muvafık olduğunu belirtmek istemiştir (s. 106). Ebû Hanîfe'nin ve ilk öğrencilerinin *Sünnet*, *hadis* ve *eser* kelimelerini birbiri yerine kullandıklarını örneklerle gösteren yazar, bu durumun, Ebû Hanîfe döneminde terminolojinin mevcut şekliyle henüz oturmamış olmasından kaynaklandığını düşünmektedir (s. 109).

Sünnet'in kaynaklar silsilesindeki yeri ve hüccet değerini ele yazar (s. 110 vd), Ebû Hanîfe'ye göre ana kaynakları şu şekilde sıralamanın mümkün olduğunu söylemektedir: Kitab, *Sünnet*, [sahâbe icmâ], sahâbe kavli, [fukaha] icmâ, kıyâs, istihsân ve örf (s. 113, dipnot: 3). Bunların, Ebû Hanîfe'nin birinci

¹³ Mehmet Ali Yargı, *Hanefî Fıkıh Doktrininde Meşhur Sünnetin Yeri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniv., 2003.

¹⁴ Hamdi Çilingir, *Hadis Rivâyetinde Fakîh Râvî'nin Rolü*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi Marmara Üniv., 2008.

dereceden öğrencisi olan İmam Muhammed tarafından yer yer ona nispet edilerek zikredilmiş olmasının, söz konusu sıralamanın Ebû Hanîfe'ye aidiyeti konusunda bir fikir vereceğini ifade eden yazar, bu konuda örneklere yer vermektedir (s. 116 vd). Zikredilen örneklerin ardından ise, “Ebû Hanîfe ve öğrencilerine göre Sünnet'in kaynaklar sıralamasında ikinci derecede yer aldığını, bağlayıcılık noktasında sözlü ve amelî (hadis-sünnet) gibi bir ayırım bulunmadığını” belirtmektedir. Müellif, Ebû Hanîfe'ye göre içtihadın kaynaklarını genel olarak şöyle sıralamanın mümkün olduğunu söylemektedir: Kitab, *Marûf Sünnet*/Peygamber'den (s.a.s.) gelen *hadisler/âsâr*, Sahâbe ittifakı, Sahâbeden gelen ihtilâflı eserler. Bu durumda görüşlerden biri tercih edilir. Hüccet ve burhana dayalı Re'y [kıyas, istihsan ve diğer usûli mekanizmalar] (s. 120).

Sistemik usûl eserlerinde *sünnet* için söz, *fiil* ve *takrîr* şeklinde üçlü bir içerikten söz edildiğini ancak *takrîr* konusunda Ebû Hanîfe'ye ait çok açık bir ifadeye rastlayamadığını dile getiren yazar, bunu “*Cessâs* gibi bazı usûlcülerin yaptığı gibi Ebû Hanîfe'nin de *takrîri* “fiil” kapsamında görmüş olması mümkündür” (s. 120) şeklinde izah etmektedir. “İhticac edilen hadisin itikad veya amele ilişkin olması, mütevâtir olup olmaması durumu değiştirmez. Ebû Hanîfe'nin itikadî konularda da *tevatür* seviyesine çıkmayan hadislerle amel ettiğine dair birçok örnek bulunmaktadır” diyen yazar (s. 122), daha sonra Sünnetin tedvini ve yazıya aktarılması mevzuuna değinmekte ve “Ebû Hanîfe ve öğrencileri tarafından benimsenen ve Peygamber (s.a.v)'in hadis yazımına müsaade ettiğini savunan görüş daha güçlü gözükmektedir” (s. 125) ifadeleriyle bahsi kapatmaktadır.

Sünnetin tasnifi konusunda, Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin eserlerinde sistemik bir açıklamanın bulunmadığını, bu eserlerde sünnetin, rivâyet yolu bakımından veya ret-kabul açısından net bir biçimde tasnif edilmediğini, müteakip dönemlerde şekillendiği tahmin edilen bu tasnifin ana hatlarıyla Ebû Hanîfe usûlünde var olduğunu söyleyebileceğini ifade eden yazar (s. 126), “Sünnetin Rivâyet Yolu Bakımında Tasnifi” başlığı altında öncelikle mütevâtir kavramına değinmektedir. “*Mütevâtir* terimi temelde *usul-u fıkha* ait bir terim olup sonradan hadis alanına geçmiştir. Dolayısıyla birçok kaynakta özellikle ilk dönem kaynaklarında zikredilen mütevâtir terimi de *usuli* manadaki *tevatürle* ilgili olmak durumundadır” diyerek önemli bir noktaya dikkat çeken yazar (s. 129, dipnot: 16). Bu kavramı isnada dayalı *tevatür* [buna hadisçilerin *tevatür* anlayışı da denilebilir.], usûlî manada *tevatür*, kuşaklararası *tevatür*, amelî *tevatür* ve müşterek orana (*el-kaderu'l-müşterek*) dayanan *tevatür* şeklinde beş başlık altında irdelemekte (s. 127-134) ve sonuç itibarıyla *mütevâtirin* kendi içinde birkaç çeşide ayrıldığını ve örnek sayısının türden türe değişkenlik arz ettiğini ifade etmektedir. Yazara göre “*mütevâtirin* terimleşmesi sonradan olmuştur. İlk kaynaklarda geçen *mütevâtir* kelimesi lügavi manada kullanılmıştır” ancak “*mütevâtirin* terimleşmesi geç bir döneme denk gelse de bir haber

kategori olarak mütevâtir her zaman var olmuştur. İlk dönemlerden itibaren birçok kaynakta bu özellikteki haberlerin kesin bilgi ifade ettiği, âhâd haberlerden farklı bir bilgiye kaynaklık ettiği değişik şekillerde ifade edilmiştir” (s. 135). Yazar sonuç olarak ilk kaynaklarda isnada dayalı veya usûlî manada mütevâtir ifadelerine rastlanmadığını, Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin gerekçelendirildiği ilk dönem eserlerinde bunun yerine özellikle *marûf sünnet*, *meşhur* ve *ihtilâfsız sünnet* ifadeleriyle karşılaştığı söylemektedir (s. 137).

Çalışmada, mütevâtirin ardından ilk olarak meşhûr ele alınmaktadır. Ebû Hanîfe'nin *el-Vasıyye*'de mestler üzerine mesh hadisi için kullandığı “*mütevâtire* yakın” veya “güneş gibi” ifadelerinden hareketle yazar “*istilahî* manada mütevâtir [ile] özellikle usûlî anlamda mütevâtir kastedilmiş olabileceği gibi meşhur haber de kastedilmiş olabilir” demektedir. Ancak isnada dayalı *tevatürün* kastedilmiş olma ihtimalinin zayıf olduğunu, burada kastedilen mananın, *amelî tevatür* veya *meşhur hadis* terimlerinden biriyle ya da her ikisiyle ifade edilebileceğini söylemektedir. “Zira *amelî tevatürle* diğer hadis grupları arasında *tedâhül* söz konusu olabilir. *Amelî* bakımdan mütevâtir olan bir haber, aynı zamanda haber-i vâhid veya meşhur haber olabilir” (s. 138). Ebû Hanîfe'nin gerekse öğrencilerinin bu anlamda kullandıkları ifadelerin kesin olarak yerleşik usûldeki hadis kategorilerinden birine tekabül ettiğini söylemenin zor olduğu ifade edilmektedir (s. 139). Müellif daha sonra “Haber-i Vâhid: Kaynak Değeri, Hüccet Alanı ve Hükümü” başlığı altında Hanefî usûlünde haber-i vâhid konusuna değinmektedir (s. 140 vd). “İmam Muhammed, dinî meselelerde âdil/sika ve Müslüman olması halinde tek kişinin aktardığı haberin yeterli olduğunu belirtir. Ancak ahkâm ve şahsî hakların söz konusu olduğu meselelerde (*muâmelât* ve *ceza hukukunda*) haberin en az iki kişi tarafından aktarılmış olması gerektiğini belirtir” denildikten sonra Ebû Hanîfe'nin de bu ayırımı kabul ettiği dile getirilmektedir. (s. 142)

Yazar, “esas konumuz Ebû Hanîfe'nin haber-i vâhide ilişkin görüşlerini tespit etmek olduğu halde İmam Muhammed'e ait ifadelere dayanmanın tezin amacıyla uyumadığının ileri sürülebileceğini” belirtir ve bu muhtemel itiraza,

1- *el-Asl*'da ihtilâfsız olarak aktarılan görüşler sadece İmam Muhammed'in şahsî görüşlerini yansıtmadığını, İmam Muhammed'in herhangi bir ihtilâfa değinmeden aktardığı görüşlerin, onun Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'la paylaştığı müşterek kanaatleri olduğunu .,

2- *Kitâbu't-Taharrî*'den aktardığımız görüşlerin aynı zamanda Ebû Hanîfe'ye ait olduğuna dair başka emareler de bulunduğunu ifade ederek cevap verir (s. 145,146).

Özetle, “o (İmam Muhammed, dolayısıyla Ebû Hanîfe), haber-i vâhid ifadesini sözlük anlamında yani tek kişinin ilettiği haber manasında kullanmakta ve bununla usûldeki *istilahî* manayı kastetmemektedir. Bu durumda *istilahî* mana-

daki haber-i vâhidin hücciyeti evleviyetle kabul edilmiş olmaktadır. Zira ıstılahî manadaki haber-i vâhid, bir, iki veya daha fazla sayıdaki râvî tarafından rivâyet edilen ancak tevatür seviyesine ulaşmayan haber demektir. Tek kişinin verdiği haberi hüccet olarak gören bir kimsenin teknik manada haber-i vâhidi hüccet göreceği açıktır” (s. 146) diyerek haber-i vâhid'in kaynak değeri bahsini noktalamakta ve hüccet alanına geçiş yapmaktadır. Müellif burada “el-Asl'da haber-i vâhidin hüccet değeri anlatılırken amel-itikad ayırımı yapılmaz. Burada verilen eserlerin bir kısmı amele bir kısmı da itikada ilişkindir” demektedir (s. 147) ve ilk dönem kaynaklarından, âhâd olduğu halde karinelere veya selevin telakkisi ve fukahanın ittifakından dolayı katî haber düzeyine çıkan haberlerin var olduğunun anlaşıldığını ifade etmektedir (s. 149). Daha sonra kesinlik düzeyine erişmeyip sadece amelî alanda kullanılan haberlerin şahitlikler, muâmelât ve dinî meseleler şeklinde üç grupta incelendiğini belirtmekte ve bunlarla ilgili açıklamalarda bulunarak örnekler zikretmektedir (s. 149 vd).

Haber-i vâhid'in kabul şartları, râvî ile ilgili şartlar ve haberin muhtevası ile ilgili şartlar olarak iki başlık altında incelenmektedir. Hanefî müçtehidlerin dinî meselelerin aktarımında akıl, zabt, adalet ve İslam'ı şart koştukları anlaşılmaktadır. (s. 158) Ancak Zabıt şartının usûl kitaplarında yer aldığı halde ilk dönem eserlerinde açıkça ele alınmadığı da belirtilmiştir. (s. 159) Yazar bu şart ile ilgili olarak “Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve onları izleyen son dönem usûlcüleri zabıtın zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki kategoride ele alınabileceğini belirtirler. Zâhirî zabıt, râvînin metni, delalet ettiği lügavî manayla birlikte koruması şeklinde tarif edilmektedir. Bâtinî zabıt ise metni, onun ifade ettiği şerî hükümle yani fıkıhla birlikte zapt etmek demektir. Hanefî usûlcüleri, râvînin her iki anlamda zabıt olması gerektiğini ileri sürerler. Bu açıklamalara göre râvînin metni hem şekil hem de delalet ettiği fikhî hüküm bakımından koruması gerekmektedir” demektedir (s. 159,160). Yazar, Ebû Hanîfe'nin bütün durumlar için genel anlamda fakîhliği şart koştuğuna dair açık bir bilgiye rastlayamadığını, râvînin fakîhliğini şart koşan ve bunu selev alimlerine isnad eden usûlcülerin de bütün haberler için fakîhlik şartından söz etmediklerini ifade etmektedir. (s. 160) Sonuç itibarıyla de “Ebû Hanîfe'ye göre râvînin zâhirî anlamda zabıt olması şarttır. Ancak haberin kabulü için râvînin genel manada fakîh olması gerektiği şartını Ebû Hanîfe'ye isnad etmek isabetli görülmemektedir. En iyimser ihtimalle râvînin dar anlamda fakîhliğinden yani rivâyet ettiği şeyin şerî delaletini bilecek ve anlayacak derecede fakîh olması gerektiğinden söz edilebilir” demektedir (s. 162).

Ebû Hanîfe'ye göre, mestûr râvîden gelen haberin bağlayıcı olmamakla birlikte muhatabında uyandırdığı kanaate göre değerlendirileceğini ifade eden yazar (s. 163), Hanefî usûl kitaplarında sahih hadisin tanımında isnadın ittisâl şartının açıkça yer almadığını belirtmektedir (s. 163). Bilindiği gibi Ebû Hanîfe'ye göre ilk üç kuşağın (Sahâbe, Tâbiûn ve Tebe-i tabiîn) mürselleri

kabul edilmektedir (s. 164). Yazar onun bu tutumu ile ilgili olarak ise değişen sosyal şartları dile getirmekte ve “Ebû Hanîfe, Şâfiî döneminde yaşasaydı aynı sınırlamayı yapardı. Şâfiî, Ebû Hanîfe döneminde yaşasaydı aynı esnekliği gösterirdi” demektedir (s. 166). Genel olarak ise Ebû Hanîfe'ye ve Hanefilere göre mutlak bir kabul yerine belli ölçülere uygun ve belli şartları haiz olan mürselin makbuliyetinden söz etmek daha uygun olacağını belirtir (s. 168). Ebû Hanîfe yaşadığı dönem ile ilgili olarak belağ türü rivâyetlerin durumuna da değinen yazar, gerek onun gerekse İmam Mâlik ve onların çağında yaşamış olan diğer müçtehidlerin fıkıh alanında temâyüz etmiş insanlar olduğunu, ele aldıkları meseleleri de bir muhaddisten ziyade bir fakîh edasıyla ele alıp incelediklerini, konu haricine çıkmamak ve eserlerin hacmini büyütmemek için bildikleri bütün râvîleri ve rivâyetleri zikretmediklerini ifade etmiştir (s. 172). Bu noktada dile getirilmesi gereken bir şey daha var ki, o da Hanefîler'in isnadî zayıf da olsa ümmetin kabul ile telakki ettiği veya ulemanın kendisiyle amel ettiği hadisleri sahih kabul ettikleridir (s. 173). Aslında bu durum da o devrin ilim anlayışını yansıtmaktadır.

Bilindiği gibi Ebû Hanîfe'ye göre sahabî kavli hüccettir ve Ebû Hanîfe'nin sahâbeden aktardığı bir belağ'ı sahâbeye dayandırması veya merfû şekliyle Hz. Peygamber'e ulaştırması Ebû Hanîfe'nin usûlü açısından sonucu değiştirmez. (s. 174) Kaldı ki, onun ve talebelerinin rivâyet ettikleri yüzlerce munkatı rivâyet, metni bazen farklı bazen de aynı senetlerle diğer hadis kaynaklarında yer almaktadır (s. 174).

Haberin muhtevasıyla ilgili şartlar konusunda yazar şöyle demektedir: “İlk dönem kaynakları ışığında vardığımız sonuca göre Ebû Hanîfe'nin muhtevayla ilgili ileri sürdüğü tek şart adem-i şuzûzdur. Yani haber-i vahidin, Kur'an'ın mana ve delâletine ve hakkında ittifak edilen Sünnet'e veya meşhur ve Marûf Sünnet'e aykırı olmaması gerekir” (s. 175).

Ebû Hanîfe “zina eden kişinin imandan çıktığını” ifade eden rivâyetin Kur'an'a aykırı olduğunu ifade etmektedir. Ancak yazara göre Ebû Hanîfe'nin bu sonuca ulaşması sadece Kitab'ın zahirinden yola çıkılarak ortaya konulmuş el-Âsâr'da rivâyet edilen bazı rivâyetler de göz önünde bulundurulmuştur. Yani rivâyet Kitab'la birlikte Sünnet'e de arz edilmiştir (s. 177). Ebû Hanîfe'nin, Osman el-Bettî'ye yazdığı Risâle'de hidâyet kaynağı olarak Kitap ve ihtilâfsız Sünnet'ten söz ettiğini ifade eden yazar, ona göre, karşılaşılan hadislerin Kitab'a ve fakîhlerce malum olan Sünnet'e arz edilmesi gerektiğini, buna muhalif olan rivâyetlerin ise kabul edilmeyeceğini belirtir (s. 177). Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in İmam Ebû Hanîfe'nin görüşlerini gerekçelendirme bağlamında- yaptıkları açıklamalarda da arzın iki temel unsuruna yani Kitap ve Marûf Sünnet'e dikkat çekildiği ve bu kritere uymayan uygulama ve hadislerin şazz olarak isimlendirildiği anlaşılmaktadır (s. 179). Müellif, “Ebû Hanîfe'ye göre sadece Kur'an'ın zâhirî delaletine arzdan söz etmek yerine...Kur'an'a ve

Marûf Sünnet'e arzdan söz etmek daha doğru olur" demekte (s. 180) ve Şâtıbî'nin, arz yöntemini Ebû Hanîfe yerine İsâ b. Ebân'a nispet etmesinin dikkate değer bir konu olduğunu ve bu açıklamaların, arz yönteminin somutlaşmasında İsâ b. Ebân'ın belirleyici olduğu şeklindeki kanaati teyit ettiğini ifade etmektedir (s. 181).

Yazar daha sonra haberin Kitab ve Sünnet'e muhalif olmaması gerektiğinden söz ederken buradaki muhalefetle neyin kastedildiğini tartışmakta ve "en azından mevcut hadis literatürüne göre âhâd olan bazı rivâyetlerin Ebû Hanîfe'ye göre Kitab'ın umum ve hususunu, mutlak ve mukayyedini sınırlandırdığı, vücut ve nedb gibi şer'î hükümlere kaynaklık ettiği görülmektedir. Bu da haliyle Ebû Hanîfe'nin muhalefetle tahsis ve takyidi kastetmediğini, aksine haberin Kur'an'ın aslına muhalif olmaması gerektiği şeklinde bir manayı kastettiğini göstermektedir" demektedir (s. 183). *Haber-i vâhidin Kur'an'a muhalefeti* derken haberin Kur'an'ın aslına muhalif olmasını, İsâ b. Ebân'ın ifadesiyle "Kur'an'ın kesin bir şekilde farklı beyanda bulunduğu bir konuya ilişkin olması" anlamak gerektiğini belirten yazar (s. 183), bunun ardından ma'rûf ve meşhur sünnete muhalif olmama kıstasına geçmektedir. *Mess-i fercden* ötürü abdest gerektiğini bildiren rivâyetin *hadisin Marûf Sünnet'e* arzına örnek teşkil edebilecek bir özellikte olduğunu belirtmekte ve bu konu ile ilgili ekol içindeki farklı görüşlere değinmektedir (s. 186 vd). Müellif, bazı rivâyetlerin arz bağlamında değil, hadisler arasındaki tearuz-tercih ile ilgili olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmekte ve Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan rivâyet edilen ve taze hurmaların kurutulmuş hurmalarla mübâdelesini nehyeden hadisin, ribâ hadisine arzdan dolayı değil, sened tenkidi veya yorum farkı gibi nedenlerle terk edildiğini ifade etmektedir. Ebû Hanîfe'nin bu haberi *meşhur Sünnet'e muhalefetten* dolayı reddettiğine dair bir açıklamaya rastlamadığını belirten yazar, "arz iddiasının daha sonraki fukaha ve usulcülere ait bir değerlendirme olduğu anlaşılmaktadır" demektedir (s. 190).

Sünnet'in kapsam açısından tasnifine değinen müellif, burada öncelikle teşriî nitelikli fiillere temas etmekte Hz. Peygamber'in Kur'an'ı beyan etmek veya müstakil olarak teşride bulunmak maksadıyla icra ettiği bütün fiillerin bu kapsama girdiğini ifade etmektedir. Daha sonra ise Ebû Hanîfe'nin usûlünde Hz. Peygamber'e has olan hükümlere tabi olunamayacağına dair örnekler zikretmektedir (s. 191 vd). Sonuç olarak Ebû Hanîfe'ye göre bazı fiil ve uygulamaların sadece Peygamber'e mahsus olduğunu ve kıyas yoluyla genişletilerek başkasına teşmil edilemeyeceğini belirtmektedir (s. 193).

İkinci bölümün son konusu ise Sünnet'in ifade ettiği hükümler ile ilgilidir. Yazar "sistemik dönem eserlerinde farz olarak nitelendirilen şeyler ilk dönem kaynaklarında bazen farz, bazen vacip ismiyle zikredilmiştir. Sonuç itibarıyla her ikisi de yerine getirilmesi gereken ve terk edenin cezaya müstahak olduğu fiilleri ifade etmektedir" demekte (s. 197) ve yaygın anlamdaki farz-vacip

ayrımının Ebû Hanîfe'ye ait olmadığını dile getirmektedir (s. 197). İlerleyen sayfalarda ise "Ebû Hanîfe'nin haber-i vâhide dayanarak bazı fiillerin haram oluşunu belirtmesini" (s. 200) buna delil olarak zikretmektedir. Yazara göre Ebû Hanîfe, farz ve vâcib kelimelerini istilâh manası ile kullanmamıştır.

Hz. Peygamber'in gösterdiği önem derecesine göre sünnetler farklı gruplara ayrılmaktadır. Klasik Hanefî usûlünde de *Sünen-i Hüddâ, Nâfile ve Sünen-i Zevâid* şeklinde bir ayırım bulunmaktadır. Yazar "Ebû Hanîfe bazen terk edilen Sünnet'in ehemmiyet derecesinin çok daha yüksek olduğunu belirten ifadeler kullanır. Bu durum, söz konusu edilen sünnetlerin normal nâfile düzeyini aştığını göstermektedir" (s. 203) dedikten sonra, buna iki örnek zikretmektedir. Daha sonra nâfile sünnetleri ele almakta ve Ebû Hanîfe'nin, ilk dönem eserlerinde yer alan ifadelerinde yola çıkarak (ki burada 6 örnek verilmektedir) onun bazı Nebvî eylemleri *nedbe* ve *istihbâba* hamlettiğini ifade etmektedir (s. 207). Son olarak, her ne kadar *sünen-i zevâid* isimlendirmesini kullanmasa da mefhum olarak Ebû Hanîfe'nin bazı Nebvî fiilleri bu çerçevede gördüğünü söylemektedir (s. 207).

Sistemik usûl eserlerinde *haram*, yapılması günah olan veya azaba sebep olan şey şeklinde tanımlanmıştır. Ebû Hanîfe'ye ait ifadelerde ise haramlık hükmü bazen bizzat *hürmet* kelimesiyle ifade edilmekte, bazen *kerâhet* bazen de *çinde hayır yoktur* veya *uygun değildir* söz kalıplarıyla zikredilmektedir (s. 208). Yazar konunun daha iyi anlaşılması için 3 örnekle konuya devam etmektedir (s. 209-210). Mekruh terimine gelince, yazar yine konuyu aydınlatıcı 3 örnek zikretmekte sonra da "Ebû Hanîfe hadislerdeki *nehîy ve yasakları* veya bazı konulardaki *Nbevî uygulamanın terkinin kerâhete hamletmiş başka bir ifadeyle mekruh görmüştür. Ancak bunu ifade ederken her zaman kerâhet kelimesini ve bu kelimenin türevlerini kullanmamıştır. Kerâhetle birlikte buna yakın mana ifade eden farklı kalıplara da başvurmuştur*" sözleriyle konuyu sonlandırmaktadır (s. 211). İkinci bölümün son başlığı olan *mubâh'a* gelince, farklı ifade kalıplarıyla da olsa Ebû Hanîfe'nin bu kavrama yer verdiğini ifade etmektedir.

Üçüncü bölüm, *Ebû Hanîfe'nin Haber-i Vâhidi Kabulü Hakkında İleri Sürülen Bazı Şartlar* başlığını taşımaktadır. Yazar, daha önce de ifade ettiği üzere "günümüzde Ebû Hanîfe'nin usûlü denince, yerleşik Hanefî usûlü akla gelmekte ve bu usûlde yer alan prensipler Ebû Hanîfe'ye aitmiş gibi algılanmaktadır. Yani daha sonraki Hanefî usûlcülerin kısmen Ebû Hanîfe'den mervi, ama çoğunlukla tahric eseri olan usûlî açıklamaları topyekûn Ebû Hanîfe hesabına kaydedilmektedir. Fakat bu, ilmi ve tarihî açıdan doğru değildir... Mevcut usûlde yer alan umûmu'l-belvâ, fikhû'r-râvî ve âmmin tahsisi gibi şartlardan hiçbiri temelde Ebû Hanîfe'ye ait değildir" (s. 215) demekte ve öncelikle râvî ile ilgili şartlara yer vermektedir (s. 217 vd). Yazarın tespitine göre fikhû'r-râvî ifadesi Debûsî'ye ve ondan sonraki döneme ait gibi görün-

mektedir. Kavram Debûsî'den itibaren istihlaklaşmış, usûlcüler ve fakihler arasında birçok meselenin izahında referans gösterilmiştir (s. 218; krş: s. 240; s. 289). *Fıkhu'r-Râvî Şartı Bağlamında Ebû Hüreyre* başlığı altında konuyu biraz daha irdeleyen yazar, İsa b. Ebân ve Cessâs'da görülen Ebû Hüreyre eleştirisinin mezhebe ait genel bir tutum olmadığı ifade etmektedir (s. 225). Daha sonra Ebû Hanîfe'nin Ebû Hüreyre'nin rivâyetlerine karşı tutumuna ve ondan rivâyet ettiği hadislerle yer vermekte, Ebû Hüreyre'nin rivâyetleriyle İbn Mesud, Hz. Ali, İbn Abbâs ve Hz. Aişe gibi ilimde ve fıkhıta temayüz etmiş sahabilerin rivâyetleri arasında tercihi gerektiren bir durum olduğunda Ebû Hanîfe'nin, İbn Mesud ve Hz. Ali gibi sahabilerin rivâyetlerini tercih ettiğini belirtmektedir. Ancak "kıyasa aykırı konularda Ebû Hüreyre'nin rivâyetleriyle amel edilmez" şeklindeki yaklaşımın Ebû Hanîfe'ye ait olmadığını altını çizmekte (s. 238), Ebû Hanîfe'nin, Ebû Hüreyre'den hadis ve fetva naklettiğini ve yaptığı içtihadlarda bunları esas aldığını ifade etmektedir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin, onu fakih olarak görmediği ve bu nedenle kıyasa muhalif haberleriyle amel etmediğini söylemenin doğru bir yaklaşım olmadığını belirterek konuyu sonlandırmaktadır (s. 239).

Bilindiği gibi usûl eserlerinde haber-i vahidin kabulü konusunda Ebû Hanîfe'ye nispet edilen şartlardan birisi de râvînin rivâyet ettiği hadis hakkında ta'nda bulunmaması şartıdır. Yazar bu konuyu *Râvînin Kendi Rivâyetini İnkâr Etmesi veya Unutması* ve *Râvînin Kendi Rivâyetine Aykırı Davranması* başlıkları altında ele almakta, bu konuda Ebû Hanîfe'den nakledilen müsned bir nakle rastlanılmadığını, yapılan açıklamalardan bu şartın daha sonra tahrir veya içtihad eseri olarak usûle girdiğini ifade etmektedir (s. 241). Yazara göre usûlcüler râvînin haberle ameli terk etmemesi şartından söz ederlerken, bunu rivâyetin sıhhati için değil de rivâyetle amel için ileri sürmüşlerdir ki âlimlerce zikredilen nesh ihtimali de bunu göstermektedir (s. 245). Müellif bu açıklamalardan sonra Ebû Hanîfe'nin velisiz nikahı caiz görmesi ile ilgili tartışmalara girmektedir. Ona göre Ebû Hanîfe, velisiz nikahı tecviz ederken konuyla ilgili bazı rivâyetleri esas almaktadır (s. 247). İmam Muhammed'den yaptığı bir naklin ardından ise bu açıklamanın Ebû Hanîfe'nin "*Velisiz nikah olmaz mealindeki hadisleri reddetmediği bilakis bu hadisleri kadının izin ve rızasını şart koşan hadislerle te'lif ederek yorumladığı kanaatini vermektedir*" demektir (s. 248). Konu ile ilgili bir diğer örnek Ebû Hüreyre'nin rivâyet ettiği "*köpeğin yaladığı kabı yedi kez yıkayın*" emri ile ilgilidir. Ebû Hüreyre bu nakle muhalif olarak köpeğin yaladığı bir kabın "*üç kez yıkanması*" yönünde fetva vermiştir. Konuyu tartışan yazar, "*Ebû Hanîfe'nin hadise bakışını ister nesih, ister nedb ve istihbâb çerçevesinde ele alalım onun bu konudaki ferî içtihadından hareketle râvînin ta'nı prensibini temellendirmek doğru gözükmemektedir*" demektir (s. 252).

Râvî ile ilgili şartların ardından metin/muhteva ile ilgili şartlara değinilmek-

tedir. Bilindiği gibi yerleşik Hanefî usûlüne göre haber-i vahidin kabul şartlarından en önde geleni haberin Kur'an'a aykırı olmamasıdır. Yazar usûl eserlerindeki konu ile ilgili açıklamaların tahrirce veya serbest içtihadı dayandığını düşünmektedir. Çünkü "*Ebû Hanîfe'nin usûl anlayışını ana hatlarıyla aktaran cümlelerde Kur'an'ın umumuna aykırı haberlerin reddi konusunda herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Ebû Hanîfe'den aktarılan ferî içtihadlara bakıldığında da onun Kitab'ın umumunu tahsis eden haberlerle amel ettiği anlaşılmaktadır. Bu haberler kısmen meşhur, kısmen de âhâd düzeyindedir*" (s. 253,4). Müellif daha sonra Kur'an'a arzdan dolayı reddedildiği ileri sürülen hadislerle yer vermektedir (s. 255 vd). Ona göre Ebû Hanîfe sadece Kur'an'ın aslına aykırı haberleri muhalif addetmektedir. Ve umum husus ve nass-zâhir açısından Kur'an'a mugayir olan haberler, manevî inkıta kapsamına girmeyecektir (s. 257). Zaten sistematik usûl eserlerinde söz konusu edilen *arz* esnek bir kavramdır. Usûlcüler, *arz* terimini bazen Kur'an'ın aslına muhalif haberleri reddetmek için bazen de umum-husus, itlak-takyid açısından farklı olan rivâyetlerin Kur'an'ı tahsis ve beyan edememesini ifade etmek için kullanmaktadırlar (s. 258). Haber-i vahidin Kur'an'ın umum ve hususunu tahsis ve beyan edememesi görüşünün Ebû Hanîfe'ye nispetinin doğru olmadığını ifade eder yazar (s. 259), Hanefî mezhebinde *arz*'ın mefhumunda ve örnekleri konusunda bir görüş birliğinin bulunmadığını, bazı kitaplarda Kur'an'a aykırı olduğu söylenen hadislerin diğer bazı kaynaklarda nasslara muvafık bir şekilde yorumlandığını görüldüğünü söylemektedir (s. 260). Örneğin bazı usûl kitaplarında Kur'an'a *arz* edilip reddedildiği söylenen besmelenin terkine ilişkin hadisler, başta Ebû Hanîfe ve öğrencileri olmak üzere hiçbir müctehid tarafından Kur'an'a aykırı görülmemiştir (s. 268). Messu'z-zeker'den dolayı abdest almaya dair Ebû Hanîfe'nin tavrı ile ilgili olarak "*Ebû Hanîfe'nin Busre hadisini âyete arz ettiğini veya umûmu'l-belvâ ya da kıyasa aykırılıktan ötürü reddettiğine dair herhangi bir açıklamaya rastlamadık*" diyen yazar (s. 271), Ebû Hanîfe ve onun görüşlerini gerekçelendiren öğrencilerine göre Busre hadisinin *arz*'ın veya *umûmu'l-belvâ*'nın değil, *teâruz ve tercihin* konusu olduğunu ifade etmektedir. (s. 272)

Konunun bir diğer örneği Fâtıma bnt. Kays'ın rivâyet ettiği nafaka hadisidir (s. 273 vd). Yazara göre Ebû Hanîfe'nin Fâtıma bnt. Kays hadisi hakkındaki tutumunu, başka bir ifadeyle boşanmış kadının nafakası konusundaki görüşünü, sadece âyete dayandırmak eksik bir değerlendirme olacaktır. Ebû Hanîfe'nin, âyetin yanı sıra Hz. Ömer ve İbn Mesud'dan aktarılan fetvalara ve Hz. Ömer kanalıyla Peygamber'den aktarılan hadislerle dayandığı anlaşılmaktadır (s. 275). Fâtıma bnt. Kays'ın rivâyetini tenkit eden sahabilerin İbn Mesud, Hz. Ömer ve Hz. Aişe olduğunu ve bu isimlerin Ebû Hanîfe'nin fıkhında özel bir yeri bulunduğunu ifade eden yazar (s. 277), Ebû Hanîfe'nin sadece âyetin muhtemel manalarından birine dayanarak nafaka hadisini reddettiğini söyle-

menin isabetli olmadığını anlaşıldığını, Fâtıma bnt. Kays hadisinin reddinin, âhâd haberlerin Kur'an'a arzı ve kıyasa uygunluk prensibi için örnek teşkil etmeyeceğini, diğer örneklerde olduğu gibi burada da hadisler arasında *teâruz ve tercihten veya hadisin Kitab ve Marûf Sünnet'e arzından söz etmenin daha uygun olacağını* belirtmektedir (s. 278). Yazarın verdiği örneklerden biri de “ölünün, ailesinin kendisine ağlamasından ötürü azap göreceğine” dair hadistir (s. 278 vd). “Hz. Aişe'nin veya onun görüşünü esas alan Ebû Hanîfe'nin tutumunu, arz olarak değerlendirebilir miyiz?” sorusuna “hayır” şeklinde cevap veren yazar (s. 282), onun bu tutumunun hadisin Kur'an'a arzı bağlamında değil, Kitap ve Sünnet'e arzı bağlamında ele alınması gerektiğini ifade etmektedir (s. 283).

Yazarın Kur'an'a arzdan dolayı reddedildiği ileri sürülen hadislerle ilgili verdiği örneklerden bir diğeri Hanefî usûlünün neredeyse simge örneklerinden biri haline gelmiş olan musarrât hadisidir (s. 284). Usûl kitaplarında yer alan “Musarrât Hadisi'nin Kur'an'a arz edildiği ve muhalefetten dolayı reddedildiği” şeklindeki görüşlerin Ebû Hanîfe'ye ait olmadığını anlaşıldığını ifade eden yazar (s. 288), rivâyetin “Alım-satım akdinde muhayyerliğin üç günle sınırlı olduğunu ifade eden kısım” ve “Satın alınan kusurlu hayvanın ya olduğu gibi kabul edilmesi ya da bir sâ' hurmayla birlikte geri verilmesi gerektiğini belirten kısım” şeklinde iki temel noktası olduğunu, muhayyerlik süresi konusunda hadisin birinci kısmıyla amel etmesi dolayısıyla rivâyetin Ebû Hanîfe tarafından sahih ve sabit bir hadis olarak görüldüğünü, ikinci kısma gelince ondan yapılan nakillerin, onun rivâyetin bu kısmının neshine kail olduğunu gösterdiğini, belirtmektedir. Ebû Hanîfe'nin nesh görüşünü benimsemesi ise doğal olarak, rivâyetin sabit görüldüğüne delil teşkil etmektedir (s. 288).

Yazara göre “bir hadis, bir yaklaşıma göre Kitab'a aykırı olarak algılanırken, başka bir yaklaşıma göre Kitap'la uyumlu olarak yorumlanabilmektedir. Bu da Kitap'a muhalefetin çoğu kez izafî olup bakış açısına göre değiştiğini” göstermektedir. (s. 292) Ebû Hanîfe'ye gelince onun bir hadisi sırf Kur'an'ın zâhîrî delâletine aykırılıktan dolayı reddettiğini söylemek oldukça güçtür (s. 295). Kur'an'ın umumunu sınırlayan hadisleri Kur'an'la uyumlu olarak tefsir etmek mümkün olduğu halde, aykırı manalara hamledip arz gerekçesiyle reddetmenin Hanefî müçtehidlerin tutumuyla uyuşmadığını ifade eden yazar, böyle bir tutumun Hanefî menşeli olmadığını düşündüğünü ifade etmektedir (s. 298).

Metin/muhteva ile ilgili öne sürülen şartların birisi de *umûmu'l-belvâ* prensibidir. Buna göre umumun ihtiyaç duyduğu bir konuda vârid olan âhâd haberler kabul edilmez. Umumu ilgilendiren ve herkes tarafından bilinmesi gereken hükümlerin birçok kişi tarafından -yani meşhur veya mütevâtir olarak nakledilmiş- olması şarttır. Yazara göre Hanefî usûlü içinde *umûmu'l-belvâ* prensibini ileri süren ilk kişi İsa b. Ebân'dır (s. 298). Cessâs'ın, bu prensibin sahâbe ve tâbiün tarafından da izlenen bir yöntem olduğunu ispatlamaya

çalıştığını ve bu doğrultuda birtakım örnekler zikrettiğini belirten yazar (11 örneğe yer verilir: s. 301 vd), Hanefî usûlcülerin *umûmu'l-belvâ* konusunda dayandıkları gerekçelerden birinin de mezhep imamlarının içtihatlarından yapılan bazı tahrîçler olduğunu ifade etmektedir (s. 314). Daha sonra Hanefî fikhında *Umûmu'l-Belvâ*dan ötürü reddedildiği ileri sürülen hadislere yer verilmektedir (s. 316 vd).

Hz. Peygamber'in namazda besmeleyi sesli okuduğu ve ellerini kaldırdığına (*refu'l-yedeyn*) dair hadislere de yer veren yazar, *umûmu'l-belvâ* prensibinin Ebû Hanîfe'ye ve ilk öğrencilerine ait olmadığını ifade etmektedir. Aksine *umûmu'l-belvâ* kapsamına giren birçok konuda Ebû Hanîfe, haber-i vâhidi esas almış ve onunla amel etmiştir. Mesela namazda kahkaha ile gülmenin veya burun kanamasının abdesti gerektirdiğini bildiren hadisleri esas alması, onun böyle bir metot izlemediğini göstermektedir (s. 334). Sonuç olarak yazar “tespit ettiğimiz kadarıyla Hanefî usulü tarihinde ilk defa *umûmu'l-belvâ* prensibinden söz eden ve bunu formüleştiren uygulayan kişi İsa b. Ebân'dır. Akabinde Cessâs ve Debûsî bu yöntemi geliştirmişlerdir. Zamanla bu da diğer prensipler gibi Hanefî mezhebinin esaslarından biri haline gelmiştir” (s. 335) sözleriyle konuyu noktalamaktadır.

Usûlcülerin haberin tenkidıyla ilgili olarak ileri sürdüğü prensiplerden bir diğeri haberin sahâbe/selef fetvalarına arzıdır. Buna göre şâyet haber-i vâhidin ilgili olduğu konu sahâbe arasında ihtilâflı olduğu halde konuya dair haber sahâbe tarafından ele alınmamışsa bu durum, söz konusu haberin asılsızlığına delalet eder. Yazara göre bu ilke, Debûsî'den itibaren net bir şekilde ifade edilmeye başlanmıştır (s. 337,8). Daha sonra konu ile ilgili örnekler zikredilmektedir. Örneğin Ebû Hanîfe “*Talak erkeğin durumuna göre*” hadisiyle amel etmemiştir. Yazara göre bunun nedeni veya bu rivâyetleri reddetmesinin sebebi usûlcülerin ileri sürdüğü mezkur prensip değildir. Ebû Hanîfe'nin tavrı, şu iki nedenden biriyle açıklanabilir: 1- İki tür rivâyet arasında *teâruz* olduğu için birini diğerine tercih etmiş olabilir. 2- “*Talak erkeğin durumuna göre*” hadisi hakkında tevakkuf edip Hz. Ali ve İbn Ömer'den aldığı “*Talak kadının durumuna göre*” hadisiyle amel etmiş olabilir (s. 342).

Müellifin tespitine göre İsa b. Ebân'dan itibaren Hanefî usûlcülerin geneli, haber-i vâhidin kabul şartları arasında kıyasa uygunluk ilkesinden söz etmiş ve bunu bazı hadislere tatbik etmişlerdir. Hanefî alimler kıyasa uygunluk ilkesini bazı sahâbî fetvalarına dayandırmışlardır. Bununla ilgili örnekler verildikten sonra Hanefî mezhebinde kıyastan ötürü reddedildiği ileri sürülen hadislere değinilmektedir (s. 359 vd). Örneklerin ardından yazar “*Kanaatimizce bu örnekler, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen kıyasa uygunluk prensibine gerekçe teşkil edecek nitelikte değildir. Bunların bir kısmında nispet hatası vardır. Bazılarının karşıt manadaki hadisler tarafından nesh edildiği düşünülmüş, bazılarında da râvî zabt ve ihtiyatlı davranma bakımından yetersiz bulunmuştur. Bir kısmı da*

daha sağlam görülen hadislere mütearız telakki edilerek terkedilmiştir” demektedir (s. 363). Daha sonra Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in de aynı yaklaşımı benimsediklerini, onların yaptıkları açıklamalarda özellikle Ebû Hanîfe'nin görüşlerini gerekçelendirme bağlamında hadise rağmen kıyastan söz edilemeyeceğinin görüldüğünü ifade etmektedir (s. 364). Bu izahların ardından yazar Ebû Hanîfe'nin haber-i vâhidi mutlak olarak kıyasa takdim ettiği yerlere 10 örnek vermektedir (s. 365-376). Sonuç olarak “kanaatimizce burada esas üzerinde durulması gereken nokta Ebû Hanîfe'nin haber-i vâhidle istidlalde fakihlik şartına dair herhangi bir atıfta bulunmaması ve her defasında “Eserden dolayı kıyası terk ettik” şeklinde genel bir ifade kullanmasıdır. Bu da onun kıyasa uygunluk veya fakihlik şartına kail olmadığını göstermektedir” sözleriyle üçüncü bölümü sonlandırmaktadır (s. 376).

Eserin dördüncü bölümü *Sünnet'in Kur'an'a Göre Konumu ve Teâruz Halindeki Hadisler* başlığını taşımaktadır. Sünnetin Kur'an'a göre konumunu; 1- Kur'an'daki hükümlere uygun hüküm ifade edip onları teyit eden Sünnet, 2- Kur'an'daki hükümleri açıklayan Sünnet, 3- Kur'an'da hükmü bulunmayan meseleler hakkında hüküm getiren Sünnet/hadis olmak üzere üç ana başlık altında inceleyen yazar,¹⁵ Kur'an'daki hükümleri açıklayan sünnetleri de kendi içinde üçe ayırmakta; “Kur'an'ın mücmel naslarını açıklayan Sünnet”, “Kur'an'daki âmm lafızları tahsis eden sünnet”, “Kur'an'daki mutlak lafızları takyid eden sünnet” şeklinde bir tasnife gitmektedir (s. 382).¹⁶ Kur'an'ın mücmel naslarını açıklayan sünnet ile ilgili olarak “incelediğimiz kaynaklar Ebû Hanîfe'nin Kur'an'daki mücmel lafızları Sünnet'teki bilgilerle tefsir ettiğini göstermektedir” diyen yazar, konu ile ilgili pek çok örnek bulunduğunu ifade etmektedir (s. 385). Kur'an'daki âmm ibareleri tahsis eden sünnet bahsinde, Ebû Hanîfe'den âmm ibareyi tahsis eden hadisin meşhur ve marûf olması gerektiğine dair bir kayıt bulunmadığını ifade etmekte, onun Kur'an yorumunda herhangi bir ayırımı gitmeden bütün sahih hadisleri esas aldığı ifade etmektedir. (s. 386 [ayrıca üç örnek zikredilir. s. 386,7]) Kur'an'daki âmm lafızların haber-i vâhidle tahsis edilemeyeceği konusunda Ebû Hanîfe'den aktarılan müsned bir açıklamanın mevcut olmadığını belirten yazar, yerleşik Hanefî usûlünde âmma ilişkin görüşün İsâ b. Ebân'ın bariz bir tesiri ile oluştuğunu ifade etmektedir. (s. 391) Bilindiği gibi cumhur, Kitap'taki umumî ifadelerin haber-i vâhidle tahsis edilebileceğini savunmaktadır. Hanefî usûlcüler ise

Kur'an'da çok açık bir şekilde yer alıp herhangi bir âyet veya meşhur ya da mütevâtir bir hadis tarafından tahsis edilmemiş, farklı bir manaya muhtemel olmayan, tefsir ve beyana ihtiyaç duymayan ve seleften hiç kimse tarafından hâss kabul edilip ihtilâfa konu edilmeyen umumî ifadelerin haber-i vâhidle tahsis edilemeyeceğini söylerler (s. 393).

Yazara göre Hanefilerce tahsis edilemeyecek derecede açık ve kat'i olup cumhur tarafından tahsise konu edilen âmm ifadeler yok denecek kadar azdır (s. 396). O, “usûl kaynaklarında yer alan bilgiler Ebû Hanîfe'den aktarılan içtihad örnekleriyle birlikte tetkik edildiğinde “tahsis etmeme” prensibinin bizzat Ebû Hanîfe'den aktarılmadığı, ancak daha sonraki usûlcülerin, ferî içtihad örneklerinden tahrîc ettikleri bir prensip olduğu anlaşılmaktadır” demektedir (s. 396) ve daha sonra Ebû Hanîfe'nin umuma muhalefetten dolayı reddettiği ileri sürülen hadisleri sıralamaktadır (s. 398 vd). Örneklerden sonra ise Kur'an'daki hâss lafızları açıklayan sünnet ve nassa yapılan ziyâde konusuna geçmektedir.

Hanefî usûlcülere göre, hadis sadece vücut veya istihbâbı ifade edip farza kaynaklık edememektedir. Ancak yazar bu görüşün Ebû Hanîfe'ye nispet edilemeyeceğini çünkü onun içtihatları incelendiğinde bazı farz ve haramların haber-i vâhide dayandırıldığı görüldüğünü belirtmektedir (s. 413). Kur'an'daki hükümleri açıklayan sünnetlerin bir diğer başlığı ise *Kur'an'daki mutlak lafızları takyid eden sünnet*'tir. Yazar bu noktada Ebû Hanîfe'nin bazı âyetlerdeki mutlak ifadeleri sünnetle takyid ettiğinin söylenebileceğini ifade etmektedir (s. 420). Yazarın, sünnetin Kur'an'a göre konumunu ele alırken yer verdiği bir diğer başlık *Kur'an'da hükmü Bulunmayan Meseleler Hakkında Hüküm Getiren Sünnet* ismini taşımaktadır. Yazar konu ile ilgili 7 örnek zikrettikten sonra;

“aktardığımız örnekler, Sünnet'in Ebû Hanîfe'ye göre müstakil olarak teşride bulunabileceğini göstermektedir. Bu örnekleri zorlama yorumlarla Kur'an'daki mücmel ifadelerin beyanı ve detayı olarak görmek isteyenler olabilir. Ancak bu sonucu değiştirmez. Adına “müstakil teşri” diyelim veya demeyelim, herkes Kur'an'da somut olarak yer almayan bazı hükümlerin Sünnet aracılığıyla belirlendiğini kabul etmek durumundadır” demektedir (s. 423).

Dördüncü bölümün ve kitabın son konusu teâruz halindeki hadisler ve teâruz giderme yollarıdır. Yazar Ebû Hanîfe'nin haberler arasındaki teâruz gidermede; *Cem ve Telif*, *Nesh* ve *Tercih* olmak üzere üç yöntem izlediğini ifade etmekte ve sırasıyla bu başlıklara yer vermektedir (s. 436 vd). Cem ve telif ile ilgili örneklerin ardından “aktardığımız örnekler ve açıklamalar Ebû Hanîfe'nin telifi neshe takdim ettiği konusunda bir kanaat vermektedir. Bu örneklerden hareketle, en azından nesh ve tercihin mutlak olarak takdim edileceği şeklindeki görüşün Ebû Hanîfe'ye ait olmadığını söyleyebiliriz. Ancak usûl kitaplarında çoğunlukla sonradan varid olan nassın, muarız manadaki ilk nassı nesh edeceği şeklinde görüşler yer almaktadır. Bu konularda Ebû Hanîfe'den usûlî bir açıklama

¹⁵ Eserde Sünnetin Kur'an'a göre konumu üç başlık altında tasnif edilmiştir. Ancak ilerleyen sayfalarda gelecek olan “beyanın geciktirilmesi” (s. 424) başlığıyla bu tasnif 4'lü bir hal almaktadır. Durum doktora tezinin aslında da aynı olup, yayınlanırken de gözden kaçmıştır.

¹⁶ Eserde Kur'an'daki hükümleri açıklayan sünnetler kendi içinde üçe ayrılmış gözükürken, ilerleyen sayfalarda “Kur'an'daki hâss lafızları beyan eden sünnet ve nassa yapılan ziyâde” (s. 410) başlığı ile bu taksim 4'lü bir hal almıştır. Bu durum doktora tezinin aslında aynı durumda olup eser yayına hazırlanırken de gözden kaçmıştır.

ma nakledilmiş değildir. Mezkur kural Cessâs'ın da belirttiği üzere *Îsâ b. Ebân'a aittir*" demektir (s. 439). "Müçtehitler arasında nâsîh-mensûh konusu üzerinde en fazla duran ve içtihatlarında bu konuya en fazla atıfta bulunan kişi Ebû Hanîfe'dir" denilse mübalağa edilmiş olunmayacağını ifade eden yazar (s. 440), neshi, 1- Kur'ân âyetleri arasında cereyan eden nesh, 2- Kur'ân ve Sünnet arasında cereyan eden nesh, 3- Aynı sübût derecesine sahip Sünnetler arasında cereyan eden nesh olmak üzere üçe ayırmaktadır (s. 442). Asâr ve ihtilâf kitaplarındaki bilgilerden hareketle Ebû Hanîfe'nin genel manada Kur'ân âyetleri arasındaki neshi kabul ettiğini belirtmekte (s. 442), ikinci tür nesh ile ilgili bir bilgiye rastlanmadığını ifade etmektedir. Ancak Hanefî usûl kaynaklarında Kitap ve mütevâtir Sünnet'in sadece kendi dengiyle nesh edilebileceğini, Kitap ve mütevâtir Sünnetlerin âhâd haberleri nesh edebileceğini ancak âhâd haberlerin bunları nesh edemeyeceğinin belirtildiğini söylemektedir (s. 444). Ebû Hanîfe'nin aynı sübût derecesine sahip sünnetler arasında cereyan eden neshi kabul ettiğine dair pek çok örnek bulunduğunu belirtmektedir (s. 445 vd).

Tearuzu giderme yollarından bir diğeri *Tercih*'tir. Bilindiği gibi tercihe konu olan delillerin birbirine yakın düzeyde olması gerekir. Mesela Kitap ve mütevâtir Sünnetle haber-i vâhid veya kıyas arasında tercihten söz edilemez. Peygamber ve sahâbeden gelen rivâyetlerin teâruz etmesi halinde başvuru tercih ölçüleri (s. 451) "râvîye ilişkin ölçüler" ve "metin ve muhtevaya ilişkin ölçüler" olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Her ne kadar mevcut Hanefî usûlünde râvî çokluğu tercih sebebi olarak görülme de İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini gerekçelendirirken râvî çokluğunu bir referans olarak kullanmışlardır (s. 453). Yazar "bu açıklamalar direkt Ebû Hanîfe'den aktarılmassa da onun görüşünü gerekçelendirme bağlamında îrâd edilmiştir. İlk öğrencilerin yaptığı bu gerekçelendirmelerin onun tutumunu yansıttığını düşünüyoruz" demektir (s. 455). Râvîye ilişkin tercih ölçülerinin bir diğeri râvînin fakîh oluşudur. Yazarımız, Ebû Hanîfe'nin rivâyetin kabulü için râvînin fakîhliğini şart koşmadığını, ancak onun teâruz halindeki rivâyetleri değerlendirirken râvînin fakîh olup olmadığına baktığını ifade etmektedir (s. 457). Râvînin hadisin muhtevasıyla ilgili biri olması da tercih sebebi olarak zikredilmiştir. Ebû Hanîfe'den ve öğrencilerinden bize ulaşan bazı açıklamalar onların konuyla ilgili olan kimselerin rivâyetlerini tercih ettiklerini göstermektedir (s. 459). Râvînin hadisi almada ve korumada daha temkinli oluşu bir diğeri tercih sebebidir. Ebû Hanîfe ve talebelerinin görüşlerini ifade eden nakillerden anlaşıldığı kadarıyla, fakîh râvînin hadisi ile âli isnadlı hadis arasında teâruz olduğunda fakîhin rivâyeti tercih edilir. Ancak hadisler sıhhat yönüyle eşitse bu durumda âli isnadlı tercih edilecektir (s. 461).

Metin ve muhtevaya ilişkin ölçüler de tercih unsuru olabilmektedir. Ebû Hanîfe usûlünde metne ilişkin ölçüler, Kitap'a, Sünnet'e, ulemanın genel

telakkisine ve fukahânın ameline uygunluk şeklinde sıralanabilmektedir (s. 461 vd). Ulemanın genel telakkisine ve fukahânın ameline uygunluk, muhtevaya dönük bir tercih sebebidir. Ancak Ebû Hanîfe usûlünde "fukahâ ameli"nden söz ederken özellikle sahâbe ve tâbiûn fukahasını hatırlamak gerektiği düşünülmelidir. Çünkü bu iki neslin Ebû Hanîfe nezdinde özel bir konumu vardır (s. 466). Haberin müspet içerikli olması, ihtiyata ve kıyasa uygunluğu da diğeri tercih sebepleridir.

Sonuç kısmında yazar, Ebû Hanîfe'nin fikhının genel hatlarıyla kaydedildiği şekilde günümüze intikal ettiğini, ancak bu fikhın dayandırıldığı usûl konusunda aynı şeyi söylemenin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Yazara göre *Îsâ b. Ebân*'la başlayan yerleşik usûlün en bariz vasfı, tahrîce dayalı ve değişik eğilimlerdeki âlimler tarafından oluşturulan karma bir usûl olmasıdır. O, günümüzde Hanefî usûlü olarak bilinen yapının Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin usûl anlayışları ile farklılıklarının olduğunu belirtmekte, mevcut Hanefî usûlünde haber-i vâhidin kabulü için ileri sürülen şartların tümünün Ebû Hanîfe'ye ait olmadığını yinelemektedir. Sonuç olarak; Hanefî usûl eserlerinde sunulan sünnet telakkisinin mevcut şekliyle Ebû Hanîfe'ye nispet edilemeyeceğini ve anlaşıldığı kadarıyla Şâfiî veya cumhura ait usûlle Ebû Hanîfe usûlü arasında büyük bir mesafenin bulunmadığını söylemektedir.

Hanefî kaynakları üzerinde yapılan böyle bir çalışmanın ardından mevcut birçok kabul de ister-istemez sarsılmış olacaktır. Ayrıca ilk dönem kaynaklarına dayanıyor olması eserin ilmî güvenilirliğini arttırmaktadır.

Netice olarak ulaşılan sonuçlar şöyle sıralanabilir: (a) Her ne kadar Hanefî bilginler müstakil bir hadis usûlü eseri yazmamış olsalar da, mevcut âsâr türü eserlerden, fikh usûlü çalışmalarından onların hadis/sünnetle ilgili görüşleri derli-toplu bir surette verilebilmektedir. (b) Yerleşik Hanefî usûlü ile ilk dönem Hanefî usûl algılarının azımsanmayacak oranda farklılık arz ettiği, bilhassa *Îsâ b. Ebân*'ın mevcut usûlde çok etkin olduğu anlaşılmaktadır. (c) Ebû Hanîfe'ye izafe edilen birçok hadis usûlü kaidesi, doğrudan ondan gelen bir açıklamaya ve talebelerinin ifadelerine değil, tahrîce dayanmaktadır. (d) Ebû Hanîfe'nin haber-i vâhid'in kabulü için ileri sürdüğü ifade edilen, râvînin durumu ve muhteva ile ilgili şartların birçoğu ondan mervî değildir. (e) Ebû Hanîfe'nin haber-i vâhid ile ilgili tutumu yerleşik kabullerden farklılık arz etmektedir. O amel-itikât ayrımı yapmaksızın belli nitelikleri taşıyan haberi istimal etmiştir.

Interview with Prof. G. H. A.
Juynboll on His Scholarly Life,
Latest Work and His Reflections
on the Tradition of Orientalism

Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU*

"G. H. A. Juynboll ile İlmî Hayatı,
Son Eseri ve Şarkiyat Geleneğine
Bakışı Üzerine"

İbrahim Hatiboğlu:** Mr. Juynboll, in Turkey, you are well-known by the academics in general and the hadith scholars in particular. Perhaps you are not aware of it, but they benefit from your articles and books, and study your works as a person who dedicate his life to hadith. Therefore, they want to learn about you and your academic life with your own words. Could you please talk about yourself, and could you give some information as to how you started to study Islam?

Gautier Herald A. Juynboll: At first I dealt mainly with general issues in early Islam.

Hatiboğlu: Did your academic life which was started with your dissertation, published by the title of *The Authenticity of Tradition Literature in Egypt*, continue on the same course with special reference to the modernization of Islamic world and hadith discussions or did it transformed to a new form the main focus of which was early hadith literature?

Juynboll: Early hadith literature was only tackled as from summer 1965.

Hatiboğlu: *Encyclopedia of Canonical Hadith*, published by Brill is a complete work or is it the first book of a series? Forgive our impatience, but could you give some information about content of the book?

* UÜ İlahiyat Fakültesi, BURSA, ihatiboglu@hotmail.com

** This interview was conducted with Prof. Dr. G. H. A. Juynboll following quite a long interview with him in the library of Leiden University. The questions of the present interview were sent in February 2006 through the world-known Islamic manuscript specialist Prof. Dr. Jan Just Witkam, who is Professor Emeritus at Leiden University, and the answers were received on March 2nd 2006.

Juynboll: It is a publication by itself. Read me and study its General Introduction thoroughly and then use it by means of its index.

Hatiboğlu: As far as I can remember, you mentioned in our last meeting that the most important quality of the book was its arrangement according to common links. In various articles, you have used and developed the common link theory for many years. In your common link terminology, the most striking terms are "partial common link", "seeming common link" and the third term is closely related the first two namely "divings". Are there any references to these terms in the book?

Juynboll: Yes, hordes.

Hatiboğlu: In relation to the previous question, in some articles you suggested that it was not probable to determine the common link for every hadith because some of them have the spidery isnad bundles. Under these circumstances, how will the hadiths having the spidery isnad bundles and hence no real common link take part in the book? Or it is not aimed to include all canonical hadith?

You regard the common links as the person who formulated the matn and projected it back to the earliest authorities. However in recent years, Harald Motzki suggested a different explanation for the common links. According to him, they could be the first collectors who spread the hadith regularly in the earliest learning centers of Islamic territory. What is your opinion of this argument?

Juynboll: For last two questions, see General Introduction again. And that should go for Motzki also.

Hatiboğlu: Based on the point *Encyclopedia* has reached, would you say on which generation the common links accumulate? Are the data consistent with your previous argument that common links were generally from the successors of successors?

Juynboll: Idem, see introduction.

Hatiboğlu: If the common links are from the generation you mentioned and if they are responsible for the matn, then we draw the conclusion that there is no authentic prophetic tradition? What would you like to say about this? Even if the common links are responsible for the latest version of the matn, is it possible to associate the matns with the Prophet in some ways? Or cannot we say anything decisive on this?

Juynboll: The only common link which is historically feasible / or textually authentic is the one in the Sayd-cluster (pp. 464, ff.).

Hatiboğlu: We know that you attach importance to *Tuhfetu'l-eşrâf* by Mizzi. In addition, you suggest that Mizzi was aware of the common link

phenomenon. In this context, did you use *Tuhfe* in this work and if you did, to what extent? Could you say that the data extracted from *Tuhfe* is totally consistent with your theory?

Juynboll: Yes.

Hatiboğlu: Did you point out the textual variants resulting from different isnad branches? In the publicity, it is said that *Encyclopedia* includes some comments on the matn. It is obvious that the book was not designed to be a commentary. Thus, what kind of method was followed for the comments?

Juynboll: Study the General Introduction again; there is only one method.

Hatiboğlu: If I may, after the questions about the early development of the hadith and *Encyclopedia of Canonical Hadith*, I would like to ask some general questions. In your opinion, where do you stand in the Dutch Orientalism? You are the most prominent representative of this tradition. What do you think about the future of this tradition? At this point, could you say there is an academical profundity in this tradition?

Juynboll: No comment.

Hatiboğlu: Unlike the Anglo-Saxon tradition and American orientalism, the Dutch orientalism seems to follow an apolitical and academical course. What are the difference between the Dutch and other regional approaches?

Juynboll: It depends on the scholar's expertise and/or credulity.

Hatiboğlu: Approximately for last two centuries, many Western scholars have studied the formative period of Islam. Lots of work was written in this area. If we take into consideration the hadith works, do you observe any indifference of the East towards this works? Do you think there is a need for cooperation between the West and East in this respect?

Juynboll: Indifference is the result of lack of insight, a lack which my book wants to redress.

Hatiboğlu: To introduce the *Encyclopedia of Canonical Hadith* to Turkish readers as soon as possible, we want to encourage the reviews and comments about the book. What do you suggest in this respect?

Juynboll: Keep your eyes open and consult the review periodicals.

Hatiboğlu: Lastly, how does it feel to be known in different parts of the world and to learn that your works are currently translated to many languages? What would you like to say to scholars who are familiar with your works? Is there any message you want to say to them through *the Journal of Hadith Studies*?

Juynboll: It all depends how well they appear to grasp or not to grasp, and on (counter) arguments, if any.

[Mülâkâtın Türkçe Çevirisi]

G. H. A. Juynboll ile İlmî Hayatı, Son Eseri ve
Şarkiyat Geleneğine Bakışı Üzerine

Hatiboğlu: Sayın Juynboll, genel olarak Türkiye'deki akademisyenler; özellikle hadis akademisyenleri sizi eserleriniz sebebiyle çok iyi tanıyor, makale ve kitaplarınızın -belki de birçoğundan haberdar bile olmadığınız- tercümelerinden istifade ediyor, ömrünü hadis çalışmalarına hasretmiş bir kişi olarak sizin eserlerinizi dikkatle okuyorlar. Dolayısıyla, sizi biraz da kendi ağzınızdan tanımak, akademik kişiliğinizi daha yakından öğrenmek istiyorlar. Bize kendinizden ve İslâm'a dair çalışma yapmaya başlama serüveninizden söz eder misiniz?

Juynboll: Öncelikle, erken dönem İslâm tarihinin genel meseleleri ile ilgilendiğimi söyleyebilirim.

Hatiboğlu: Doktora tez çalışmanız olan *The Authenticity of Tradition Literature in Egypt* adıyla da neşredilmiş bulunan, İslâm dünyasının modernleşmesi ve hadis tartışmaları ile başlayan akademik seyriniz, aynı çizgide mi devam etti, yoksa erken dönem hadis literatürüne yoğunlaşan yeni bir forma mı büründü?

Juynboll: 1965 yılının yazından itibaren erken dönem hadis literatürünü ele alıyorum.

Hatiboğlu: Brill Yayınları tarafından yayımlanmış bulunan *Encyclopedia of Canonical Hadith* yayımlanmış haliyle tamamlanmış bir çalışma mıdır, devamı gelecek mi? Sabırsızlığımızı bağışlayın, bize eserin içeriği hakkında kısaca bilgi verebilir misiniz?

Juynboll: Müstakil bir çalışma. Benim yazılarımı okuyun, genel girişi derinlemesine inceleyin ve ardından indeksi vasıtasıyla kullanın.

Hatiboğlu: Daha önceki görüşmemizden de hatırladığım kadarıyla, çalışmanın en önemli özelliği müşterek râvileri esasına göre tasnif edilmesi. Siz uzun yıllardır müşterek râvi teorisini farklı makalelerinizde ele aldınız ve geliştirdiniz. Özellikle sizin geliştirdiğiniz şekliyle teorinin en dikkat çekici terimleri 'kısmî müşterek râvi', 'görünüşte müşterek râvi' ve bu iki terimle yakından bağlantılı olan 'dalış'lar. Ansiklopedide bu terimlere atıflar var mı?

Juynboll: Evet, çok sayıda.

Hatiboğlu: Bir önceki soru bağlamında, her hadisin müşterek râvisini tespit etmenin mümkün olamayacağını bazı hadislerin örümcek adını verdiğiniz isnad yapılarına sahip olduğunu daha önceki çalışmalarınızda ifade etmişsiniz. Bu durumda müşterek râvisi tespit edilemeyen hadisler çalışmada nasıl yer alacak? Yoksa çalışmanın tüm *Kütüb-i sitte* hadislerini içermek gibi bir hedefi yok mu?

Müşterek râvileri hadis metnini formüle eden ve isnadın kendisinden önceki kısmından sorumlu kişiler olarak kabul ediyorsunuz. Fakat son yıllarda Harald Motzki müşterek râvilerin ilk hadis merkezlerinde hadisleri düzenli olarak yayan hadis müdevvinleri olabileceğini iddia etti. Sizin bu konudaki görüşleriniz nelerdir?

Juynboll: Bu sorular için kitabın giriş bölümüne bakınız. Ayrıca, bu sorunun Motzki'ye de sorulması.

Hatiboğlu: Çalışmalarınızın şu ana kadar geldiği aşamaya dayanarak müşterek râvilerin, bazı isimler de vererek, hangi nesilde yoğunlaştığı hakkında bilgi verebilir misiniz? Ulaştığımız veriler daha önce makalelerinizde müşterek râvilerle ilgili verdiğiniz zaman aralığıyla örtüşüyor mu yani daha ziyade sigâr-ı tâbiîn ve tebei't-tâbiîn neslindenler mi?

Juynboll: Aynı şekilde kitabın giriş bölümüne bakınız.

Hatiboğlu: Müşterek râviler eğer hadisin metninden sorumlu ise ve genellikle söylediğiniz nesillerde yoğunlaşıyorlarsa, *Kütüb-i sitte* hadisleri içinde otantik merfû hadis olmadığı sonucuna ulaşıyoruz. Bu konuda neler söylemek istersiniz? Hadislerin metninin son hâlden müşterek râviler sorumlu olsa dahi söz konusu metinleri bir şekilde Hz. Peygamber'le ilişkilendirmek mümkün müdür? Ya da bu konuda kesin bir şey söylenemez mi?

Juynboll: Tarihen mümkün tek müşterek râvî ya da metin açısından otantik tek hadis Sayd-metin grubundadır. Bk. s. 464 vd.

Hatiboğlu: el-Mizzî'nin *Tuhfetü'l-eshrâf*'ına çok önem verdiğinizi biliyoruz ve muhtemelen de *Encyclopedia of Canonical Hadith* bu çalışmayı esas alarak yapıldı. Ayrıca el-Mizzî'nin müşterek râvi olgusunun farkında olduğunu da iddia ediyorsunuz. Bu bağlamda *Tuhfe*'den bu çalışmanızda ne kadar yararlandınız? Yani, *Tuhfe*'nin verdiği bilgiler sizin erken dönem hadisin gelişim seyri konusundaki tezinizi tamamıyla doğrulayan bir içeriğe mi sahip?

Juynboll: Evet.

Hatiboğlu: Hadislerin metinlerini bir araya getirirken farklı isnadlarla gelen metin farklılıklarına işaret ediyor musunuz? Tanıtımda metinlerle

ilgili olarak açıklamalar yaptığımız söyleniyor, eserin bir şerh amacı taşımadığı elbette ortada fakat yine de açıklamalar için nasıl bir metot izlendi?

Juynboll: Tekrar kitabın giriş bölümünü inceleyiniz. Yalnız *bir* tane metot var.

Hatiboğlu: Müsaade ederseniz, erken dönem hadisin gelişimi ve *Encyclopedia of Canonical Hadith*'e dair soruların ardından biraz da daha genel sormak istiyorum. Hollanda şarkiyat geleneği içerisinde kendinizi nerede görüyorsunuz? Siz bu geleneğinin en önemi temsilcisisiniz. Geleceği nasıl görüyorsunuz, akademik anlamda gereken derinlik ve kuşatıcılık var mı geline noktada?

Juynboll: Yorum yok.

Hatiboğlu: Özellikle Anglo-Sakson gelenek ve Amerikan oryantalizmine göre aceleyle getirilmemiş, siyallaşmamış bir akademik çizgi olarak Hollanda şarkiyat geleneğini diğer bölgesel yaklaşımlardan ayıran temel vasıflar nelerdir?

Juynboll: Bu, akademisyenin uzmanlığı ve/veya güvenilirliğine bağlıdır.

Hatiboğlu: Gözlemleyebildiğimiz kadarıyla, yaklaşık iki yüz yıldır, Batı'da İslâm'ın erken dönemini çalışan çok sayıda ilim adamı yetişti. Pek çok eser yazıldı. Özellikle hadis çalışmalarını söz konusu edecek olursak, Doğu'da bu birikime karşı bir ilgisizlik görüyor musunuz? Akademik birikimin, karşılıklı dayanışma içinde sürdürülmesine ihtiyaç hissediyor musunuz?

Juynboll: İlgisizlik, çalışmaların yeterince anlaşılmasından kaynaklanıyor. Kitapların bu ilgisizliğe çare bulmayı amaçlıyor.

Hatiboğlu: En kısa zamanda eseriniz *Encyclopedia of Canonical Hadith*'i Türkiyeli okuyucularımıza tanıtmaya yönelik olarak *Hadis Tetkikleri Dergisi*'nde değerlendirme ve yorumlara yer vermek istediğimizi ifade etmek istiyoruz, bu konuda ne önerirsiniz?

Juynboll: Gözlerinizi dört açın ve kitap tanıtımlarını içeren dergilere başvurun.

Hatiboğlu: Son olarak, tanımadığınız bir ülkede tanınmak, makale ve eserlerinizin büyük çoğunluğunun yayımlanmış olduğunu öğrenmek nasıl bir duygu? Türkiye'de sizi tanıyan akademik çevrelere ne söylemek istersiniz? *Hadis Tetkikleri Dergisi* aracılığı ile iletmek istediğiniz bir mesajınız var mı?

Juynboll: Bu, çalışmalarımın ne kadar algılanıp algılanmadığı ve eğer varsa eleştirilere bağlıdır.

“Sünnetin Tespiti ve Dindeki Yeri”

Paneli, Fırat Kültür Merkezi (FKM),

25 Ekim 2008, Çemberlitaş/İSTANBUL

Aylık neşredilen Yeni Ümit Dergisi'nin “O’nu Anlamaya Doğru” üst başlığıyla tertip ettiği “Sünnetin Tespiti ve Dindeki Yeri” konulu panel 25 Ekim 2008 tarihinde Fırat Kültür Merkezinde (FKM) gerçekleştirildi. Tertip heyeti adına Yeni Ümit Dergisi genel koordinatörü Dr. Ergün Çapan'ın açılış konuşmasıyla başlayan panele Prof. Dr. Suat Yıldırım oturum başkanlığı yaptı. Sırasıyla Prof. Dr. Raşit Küçük, Prof. Dr. Abdullah Aydın, Prof. Dr. İbrahim Canan ve Prof. Dr. Zekeriya Güler'in yirmi beşer dakikalık sunumlarından oluşan toplantıya yoğun bir katılımın olduğu gözlemlendi.

“Sünnetin Teşrihindeki Müstakilliyi” başlığını taşıyan tebliğiyle öncelikle Hz. Peygamber'in konumuna dair önemli açıklamalarda bulunan Prof. Dr. Raşit Küçük, Kur'an-ı Kerim'in Hz. Peygamber'i en mükemmel şekilde bizlere tanıttığına rağmen tarih boyunca Hz. Peygamber'i aşırı şekilde yüceltenlerin veya kısıtlayanların çıkabildiğini söyledi. Hz. Peygamber'e tazim eksikliğini yaklaşanların bunu aşırı şekilde yapmak suretiyle Kur'an'a dayalı bir yaklaşım tarzı içerisinde olmadıklarını, geçmiş ümmetlerin yaklaşımına meraklı olanların böyle bir anlayış içerisinde olduklarına dikkat çeken Prof. Küçük, kısıtlayıcı bir yaklaşım içerisinde olanların ise ya zaman itibarıyla sınırlandırarak Hz. Peygamber'i tarihi bir gerçeklik olarak algıladıklarını ya da vasıf itibarıyla sınırlandırarak Hz. Peygamber'in beşer yönünü aşırı şekilde vurguladıklarını ifade etti. Kur'an-ı Kerim'in, sîretin de sünnetin de temel kaynağı olma vasfına dikkat çeken konuşmacı, ‘Kur'an bize yeter.’ diyenlerin Kur'an'ın muhtevasını kavrayamadıklarını vurgulayarak Kur'an'ın Hz. Peygamber'i konumlandığı yerin hepimizin kurtuluşuna ermesi için yeterli olduğunu dile getirdi.

Hz. Peygamber'in, Kur'an'ın bizlere tanıttığı şekilde anlaşılması gerektiğini vurguladıktan sonra sünneti “Hz. Peygamber'in Kur'an-ı Kerim'i hayat haline getirdiği yolun adıdır.” şeklinde tanımlayan Prof. Küçük, İslam âlimlerinin sünneti layık olduğu yere koyduklarını ve Ehli sünnetin bütün itikat ve fıkıh

imamlarının sünneti Kur'an-ı Kerim'den sonra dinin temel kaynağı olarak kabul ettiklerini ifade etti. Sünnetin Kur'an karşısındaki konumunu ise üç noktada özetleyen konuşmacı, ilk olarak sünnetin Kur'an'ın ahkâmını teyid ve tekid ettiğini ikinci olarak da Kur'an'ın hükümlerinden mücmel olanlarını açıkladığını, mutlak olanları kayıtlı olduğunu ve hükmü genel olanları özelleştirdiğini söyleyerek İslam âlimlerinin bu iki noktada ittifak ettiklerini ifade etti. Üçüncü olarak ise Kur'an'da hükmü bulunmayan konularda sünnetin hüküm koyduğunu söyledikten sonra bu noktada ihtilaf olduğunu belirten konuşmacı, buradaki ihtilafın “bu hükümler sadece sünnetle mi belirlenmiştir yoksa aslı esas Kur'an'da vardır da onu görememiş olabilir miyiz?”den ibaret olduğunu söyledi. Prof. Küçük, İslam âlimlerinin ekserisinin bu hükümlerin sünnetle konulmasının hiçbir mahzurunun olmadığını ve Hz. Peygamber'in böyle bir hakkının olduğu görüşüne sahip olduklarını ifade etti. Allah Teâlâ'nın Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'e emretme, nehyetme, helal ve haram kılma yetkisi verdiğine dair ayetler bulunduğunu ifade eden konuşmacı, hükmü yalnızca sünnetle konulmuş meselelere dair şu örnekleri zikretti: Bir kadının halası ve teyzesiyle bir arada nikahlanmasının haramlığı, dikişli elbise üzerine ihram giymenin haramlığı, hayız ve lohusa halindeki kadınların namaz kılamayacağı ve oruç tutamayacağı, altın ve halis ipeğin erkeklere haram olması, denizin suyunun temiz, ölüsünün helal olduğu, sarhoşluk veren şeylerin azının da haram olduğu... Bunların hiçbirinin Kur'an-ı Kerim'de doğrudan hükümlerinin yer almadığını belirten konuşmacı, ayrıca zekât ve namaza dair pek çok hükmün de bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiğinin altını çizdi.

Ne kadar sahih olursa olsun ‘o rivayettir’ anlayışıyla hadislerin reddedilmeye başlandığından hareketle sünnetsiz bir dinin yaşamasının asla mümkün olamayacağını vurgulayan Prof. Küçük, sahabenin hiçbir zaman Hz. Peygamber'in herhangi bir hükmü Kur'anla mı yoksa sünnetle mi koyduğuna dair münakaşaya girmediklerini ifade ederek böyle bir şeyin sonraki dönemlerde dalalet fırkalarına mensup kimseler tarafından söz konusu edildiğini söyledi. “Şayet bütün hükümler Kur'an'da bulunsaydı, yalnızca ‘Allah'a itaat edin.’ emri yeterli olurdu, oysa Allah'a itaatle birlikte Resûl'e itaat de emredilmiştir.” diyerek Hz. Peygamber'in konumunun ve sünnetinin ancak bu anlayışın ışığında doğru anlaşılacağını belirten Prof. Dr. Raşit Küçük, sünnetin teşrihindeki müstakilliyinin delillerinin Kur'an'da aranması gerektiğinin altını çizerek konuşmasını sonlandırdı.

“Sünnetin Tespiti ve Nakli” adını taşıyan tebliğinde sünnetin sağlıklı bir şekilde tespit edilip nakdedilmesini zorunlu kılan hususlara temas ederek konuşmasına giriş yapan Prof. Dr. Abdullah Aydın, önemli olan şeylerin tespit edilmesi gerektiğini ancak her önemli olan şeyin korunmasının gerekmediğini söyledi. Prof. Aydın, taşıdığı önem itibarıyla sünnetin hem tespit edilmesini hem de muhafaza edilmesini zorunlu kılan unsurların olduğunu

ifade etti. Sünnetin tespiti ve naklinin tamamen beşeri şartlar muvacehesince, sebepler dünyasında gerçekleştiğinin de altını çizen konuşmacı, Kur'an'ın önceki ümmetlerle alakalı verdiği semâvî hakikatleri tağyir, tebdil ve tahrif ettiklerine dair bilgilerin Müslümanları aynı tehlikeyle muhatap olabilecekleri endişesine sevk ettiğini söyledi. Aynı tehlikelerin Kur'an ve sünnet için de varid olabileceği anlayışından hareketle sahabe döneminde sünnetin tespitine ve muhafazasına yönelik kurumların işletilmeye başlandığını belirten Prof. Aydın, bu dönemin bir çekirdek niteliği taşıdığını, sonraki asırların bu dönemin açılımından ibaret olduğunu ve dolayısıyla İslâmî bütün zümrelerin ve düşüncelerin ilk izlerinin sahabe döneminde görülebileceğini ifade etti.

Sünnetin tehlikelerden korunması ve nakline yönelik bizzat Hz. Peygamber'in tavsiyelerinin ümmet üzerinde etkili olduğunu ifade eden Prof. Aydın, Kur'an ve Efendimiz'in (s.a.) ilim öğrenmeye yönelik teşviklerinin öncelikle bu açıdan değerlendirilmesi gerektiğini söyledi. Konuşmacı ayrıca "Allah benim sözümü işitip de işittiği gibi nakleden kimsenin yüzünü ağartsın.", "Burada bulunanlar bulunmayanlara nakletsin." gibi Efendimiz'in (s.a.) hadislerinden verdiği örneklerden hareketle bu muhtevayı taşıyan hadisler muvacehesince sünnetin tespitine ve nakline bakmak gerektiğini ifade etti. Önem ifade eden bu bilginin (hadislerin) naklinde bazı tehlikelerin olduğunu ancak sahabe dönemine bakıldığında bütün uygulamaların Kur'an'ı anlamaya ve sünneti müşahedeye delalet ettiğini söyleyen konuşmacı o günkü Müslümanların bu tehlikelere vakıf olduklarını ifade etti.

Hadis usûlü adı altında gerçekleştirilen tüm faaliyetlerin temelini, sünnetin 'önemli oluşu' ve 'muhafaza edilmesi gerektiği' anlayışının oluşturduğuna dikkatleri çeken Prof. Aydın, geliştirilen faaliyetin de sünnetin önemine uygun ve sünneti tehlikelerden korumaya yönelik bir faaliyet olduğunu ifade etti. Müslümanların hem sünnetin önemini takdirde gerekeni yaptıklarını, hem de tespit ve naklinde ihtiyatlı davrandıklarını söyleyen konuşmacı bu konudaki hassasiyet örneklerinin bizzat Efendimiz (s.a.) tarafından sergilendiğini ve sonraki nesillerin buna uygun davranarak hadisleri tespit sistemini geliştirdiklerini ifade etti. Kur'an'da fâsıkın getirdiği haberin tahkik edilmesi gerektiğinin emredildiğini hatırlatan konuşmacı, bu ayetin gereği olarak hadis usûlünde fıkıhta işletilen 'berâetin (suçsuzluğun) esas alınması' ilkesinin tersine işletildiğini ve ihtiyat gereği haber nakleden herkese fâsık gözüyle bakılarak, getirdiği haberin tahkiki yoluna gidildiğini söyledi. Hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetini tespitte muhaddislerin öncelikle bilgiyi kaynağından almaya veya mümkünse en eski kaynaktan almaya önem verdiklerini ifade eden konuşmacı "rihle" ve "âlî isnad" kurumlarının işleyişine dair verdiği örneklerle konuyu ele aldı. Ayrıca cerh-ta'dil yoluyla râvînin incelenmesi, rivayetlerin eldeki diğer bilgilerle karşılaştırılması suretiyle tetkik edilmesi, hadislerin ezberlenmesi, rivayette semâ' ve icâzet gibi şartların getirilmesi gibi

noktalara konuşmasının sonunda zaman darlığından dolayı sadece temas etmekle yetinen Prof. Dr. Abdullah Aydın, "Tüm bu faaliyetler sorunu tamamen ortadan kaldırmış değildir. Ancak karşılaşılan sorunlar tabiidir ve Müslümanlar bu sorunları asgariye indirerek Hz. Peygamber'i sahih bir şekilde anlama yönünde görevlerini hakkıyla yerine getirmişlerdir." diyerek konuşmasını sonlandırdı.

"Zayıf Hadislerin Dindeki Yeri" isimli tebliğine "Gerçek Rabbindedir." (Bakara, 2/147) ayetinden hareketle İslâm'ın ilim telakkisine dair açıklamalarda bulunarak giriş yapan Prof. Dr. İbrahim Canan, İslâm'ın ilk üç neslinin ilimle kastettikleri şeyin Kur'an ve hadisten ibaret olduğunu ifade etti. İslâm ulemâsının hadise din olarak baktıklarını söyleyen Prof. Canan, hadis ilmi uğruna sergilenen fedakarlıkların bunun en bariz göstergesi olduğunu belirtti. Hakikat ifade eden gerçek ilmin Kur'an ve mütevatir haber olduğunu ancak tevatür yoluyla bizlere ulaşmayan bir hadisin -Hz. Peygamber'in haktan başka bir şey söylemeyeceğinden hareketle- ilk muhatapı için yakîn ifade ettiğini belirten Prof. Canan, başka bir şahıs, işiten kimseden hadisi dinlediğinde her insanın yanılma payının göz önünde bulundurulması gerektiğini vurguladı. Bundan dolayı İslâm âlimlerinin âlî isnad aramaya koyulduklarını ve tahkik edilmediği takdirde her haberin yanlış olabileceği kanaatine sahip olduklarını belirten Prof. Canan, bu konuda çok zahmetler çekildiğini ve bu gayretlerin bir neticesi olarak hadise yönelik altmış beş üzerinde ilim geliştirildiğini söyledi.

Zayıf hadisi "sahih ve hasen olmayan hadis" şeklinde tanımlayarak konuşmasına devam eden Prof. Canan, imam hatip liselerinde ve ilahiyat fakültelelerinde hadis ilmine yönelik verilen eğitimin önemli olduğuna dikkat çekti ve zayıf hadisin mahiyeti bilinmediği takdirde sapkın fikirlerin önünün açılacağını söyledi. "Zayıf hadis, uydurma hadis değildir; kaldırılıp atılacak hadis değildir." diyen konuşmacı İslâm âlimlerinin sahih hadis için öne sürdükleri şartları sıralayarak bu şartların herhangi birinde veya birkaçında noksanlık bulunan hadislerin zayıf olarak nitelendiğini belirtti. Bir hadise zayıf denildiğinde bununla hadisin şekli ve dış yönünün kastedildiğine dair İmam Suyûtî'nin sözlerini nakleden Prof. Canan, bir hadisin çok farklı senedlerden gelebildiğini, bu senedlerin bir kısmı sahih niteliği taşıırken bir kısmının ise zayıf nitelikte olabildiğini ifade etti ve özellikle bazı noktalarda zayıf isnadla gelen rivayetlerin önem arz ettiğini dile getirdi.

Hadislerin değerlendirilmesi noktasında Kûfe ekolüne mensup âlimlerle Hicâz ekolüne mensup âlimlerin metod farklılıklarının göz önünde bulundurulması gerektiğinin altını çizen Prof. Canan, bu metod farklılıklarından haberdar olunmadığı takdirde mezhep taassubunun da etkisiyle kimi zaman karşılıklı haksız ithamlardan dolayı kargaşa meydana gelebildiğini söyledi. Zayıf hadisin "amel edilmeyen hadis" anlamına gelmediğini vurgulayan konuşmacı ehl-i hadisin zayıf hadisle ameli esas aldığını, bir meselede zayıf hadis varsa Hz.

Peygamber'den olma ihtimali bulunduğu için o meselede icthâda layık görüp re'ye tercih ettiklerini söyledi. Ayrıca Ebû Hanife ve ashâbının da bir çok meselede kıyasa gitmeyip zayıf hadislerle amel ettiklerini ifade eden Prof. Canan, haram-helal meselelerinde sahih hadisleri esas alan İslâm âlimlerinin bunların dışındaki terğîb ve terhîb başta olmak üzere tâlî bahislerde zayıf hadisin delil olabileceği kanaatini taşıdıklarını belirtti.

Mahiyeti gereği zayıf hadisin nasıl değerlendirilmesi gerektiğinin hassas bir konu olduğunu verdiği örnekler üzerinden vurgulamayı tercih eden Prof. Canan, Mâlikî mezhebine mensup bir âlimin gördüğü bir rüyayı nakletti. Âlimin, ilgili hadislerin zayıf olduğunu düşünerek amel etmediği bir konuda rüyasında Hz. Peygamber'den "Benden olduğunun sana söylenmesi yetmedi mi?" uyarısı aldığını nakleden konuşmacı ayrıca zayıf hadisin değerlendirilmesinde bir ölçü olmak üzere hiçbir kaynaktan isnadlı bir şekilde yar almadığını belirttiği "Ümmetimin ihtilafı rahmettir." rivayeti hakkında İmam Suyûtî'nin "Pek çok âlim bu hadisi eserlerinde isnadsız nakletmişlerdir. Belki bu hadis, kitabı bize kadar ulaşmayan hadis hâfızlarının birinin kitabından bizlere gelmiştir." değerlendirmesini nakletti. Ne var ki verilen örnekler hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetini tespit edebilmek amacıyla yerinde ihtiyat tedbirleri geliştiren ve bu uğurda sergiledikleri fedakârlıklarla rahmet ve minnetle anılacak olan muhaddislerin mesailerinin boşa gitmesine yol açabilecek nitelikte olduklarından sakıncalı örneklerdi.

Tebliğ boyunca zayıf hadisin doğru değerlendirilebilmesi için göz önünde bulundurulması gereken hususların olduğunu vurgulayan Prof. Dr. İbrahim Canan, tüm bunlar bilinmediği takdirde zayıf hadislerin kaldırılıp atılması gerektiği anlayışının yaygınlaşabileceği uyarısında bulundu ve İmam Gazzâlî, İmam Rabbânî ve Bediüzzaman Said Nursî gibi âlimlerin de zayıf hadislerle amel ettiklerini söyleyerek konuşmasını sonlandırdı.

Panelin son konuşmacısı olan Prof. Dr. Zekeriya Güler, "**Sünnetin Yorumlanmasında Ulemânın Rolü**" konusunu ele aldı. Kur'an'ın anlaşılmasında tefsir ve tevilin gördüğü işlevi hadislerin anlaşılmasında selef âlimlerimizin yorumlarının gördüğünü belirten Prof. Güler, hadis ve sünnetin anlaşılmasında ehl-i hadisin ve selef-i sâlihînin yorumları dikkate alınmadığı takdirde bir hercümerc yaşanabileceği uyarısında bulundu. Bu noktada özellikle müctehid imâmın mesailerinin hayırla yâd edilmesi gerektiğinin altını çizen konuşmacı, İmâm Âzam, İmâm Şâfiî ve Süfyân es-Sevrî'den yaptığı nakillerle hadis ilminin önemini vurguladı.

Hadislerin doğru anlaşılıp yorumlanmasında hem temel unsurların hem de tâlî unsurların bulunduğunu belirten Prof. Güler, zaman darlığından dolayı bu unsurların yalnızca isimlerini sayabilmekle yetindi. Hadislerin doğru anlaşılabilmesi için gerek temel unsurları: "Fıkhu'l-hadis, rivâyet-dirâyet meselesi,

zahiri-selefi yaklaşım, bâtinî yorum, tariklerin farklı olması, esbâbu vurûdî'l-hadis ilmi, muhtelifu'l-hadis ilmi, ğaribu'l-hadis ilmi, tevakkuf" olarak dokuz başlık altında sıralayan konuşmacı, yardımcı unsurları ise "hadis ilmi ve Arap dili, dil ve üslup, münazara usulü ve adabı, her hadisin gündeme taşınıp taşınmaması meselesi, hadis şerhlerine başvurunun önemi, örnek İslâm âlimlerinin yetişmesi" şeklinde altı başlık halinde sıraladı.

"Her nesilde hayırlı, adaletli bazı insanlar bu hadis ilmini yüklenir. Cahillerin yorumlarını, sapkınların intihallerini ve aşırıların ifsadını bunlar yok ederler." hadisinden hareketle yanlışların tashihinde ulemâya ihtiyaç duyulduğunun altını çizen Prof. Güler, bid'atlar ortaya çıktığında şayet otorite âlimler sözlü ya da yazılı olarak tepki göstermezlerse o bid'atların zamanla sünnet şeklinde algılanacağını ifade eden Evzâî'nin uyarısını hatırlatarak İslâm âlimlerinin öncelikli vazifelerinin bid'atlarla mücadele etmek olduğunu söyledi. İslâm'ın ilk yedi asrında hadis ilimlerine dair telif edilen eserleri derlediği literatür çalışmasında (İlk Yedi Asırda Hadis İlimleri Literatürü, Konya, 2002) Kütüb-i Sitte üzerine elli adet şerh çalışması tespit ettiğini belirten Prof. Güler, Kütüb-i Sitte'deki rivayetlerin değerlendirilmesinde bu çalışmalardan müstağni kalamayacağımızı ifade etti.

İdeolojik yaklaşımların önünü açacağı için Kur'an'ı re'yle tefsir eden kimse hataya düşeceğini belirten konuşmacı, hadislere karşı da aynı tavrın sergilenmesi gerektiğini ifade etti. Sahih hadislerin kesinlikle subjektif mülahazalarla okunmaması gerektiğini, hüsn-i niyetle ve istifade düşüncesiyle hareket edilmesi gerektiğini vurgulayan Prof. Dr. Zekeriya Güler, İbnül Cevzî'nin çokça tekrarladığını ifade ettiği "Rabbim! Senden haber veren dile ve ağza acı çektirme, felce uğratma. Sana götüren ilimlere delalet eden göze rahatsızlık verme. Resûlü'nün hadisini yazan ele ve senin hizmetin yolunda koşan ayağa acı çektirme. İzzetin hürmetine beni cehenneme girenlerden eyleme! Çünkü erbabı bilir ki biz hep senin dinini muhafaza gayretinde olduk." duasıyla sözlerini sonlandırdı.

Farklı fakültele mensup hadis uzmanlarını bir araya getirmek suretiyle tertip edilen toplantı dinleyicilerden gelen soruların cevaplandırılmasıyla sona erdi. Hz. Peygamber'in ve sünnetinin günümüzde sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi adına gerçekleştirilen kayda değer faaliyetlerden birisi olarak anılacak olan "Sünnetin Tespiti ve Dindeki Yeri" paneli, hadis ve sünnet sahasında akıllarda oluşturulan suni problemlerin giderilmesine yönelik de atılmış önemli bir adım niteliğindeydi.

Arafat AYDIN

M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, ÜSKÜDAR

“VIII. Hadis Meclisi: “Günümüzde Hadis Yorumu”, 18–19 Temmuz 2009; Gerede/BOLU

Gerede Hadis Meclisi'nin sekizincisi, 18 Temmuz 2009 tarihinde, her yıl olduğu gibi Bolu\Gerede'de düzenlendi. ‘Günümüzde Hadis Yorumu’ konusu etrafında ve dört oturum şeklinde tertip edilen toplantıya, Türkiye'nin çeşitli yerlerinden ve yurt dışından gelen birçok akademisyen iştirak etti.

Kur’ân tilâvetiyle başlayan toplantı, Gerede mülkî erkânının selâmlama konuşmaları, organizasyon heyeti adına Bünyamin Erul’un takdimi ve Cemal Sofuoğlu’nun açılış konuşmasıyla devam etti. Açılış konuşmalarının ardından çerçeve sunumu için Mehmet Görmez söz aldı. Dinî metinlerin, medeniyet kuran metinler olduğunu ifade eden Görmez, bu metinlerden hareketle gelecek inşa etmenin insanlık tarihi boyunca bilim adamlarını meşgul ettiğine dikkat çekti. “Bizim geleneğimiz sadece şerh geleneği değildir. Geleneğimizde şerhin şerhi de yapılmış, anlamın anlamı üzerinde de durulmuştur. Yorumun yorumu üzerine düşünmeye çalışılmıştır.” diyen Görmez, şerh geleneğinin bütün zenginliklerine vâkıf olmak, bunlardan hareketle başka manalar bulmaya çalışmak, yeni düşünceler, yeni mefkûreler oluşturmak gerektiğini belirtti. Mehmet Görmez’in ardından söz alan Bünyamin Erul’un, şerhten yoruma geçişte neler yaşandığına dair verdiği bilgilerin ardından oturumlara geçildi.

“Günümüzde Yorum Olgusu” başlıklı birinci oturuma başkanlık eden Mehmet Görmez yorumun dilbilim ve anlambilimle ilişkisi, semantik, linguistik, etimoloji ve yorum ilişkisi, hermeneutik ve yorum ilişkisi, bağlam ve yorum ilişkisi konularına açıklamalar getirdi. Son yirmi yılda Türkiye’de ilâhiyat hocalarının, Batı’da dinî düşünce alanında ne gibi gelişmeler yaşandığını takip ettiklerine dikkate çeken Görmez, bu akademisyelerin Batı’da dinî metinlerin yorum geleneğinde yaşanan büyük gelişmelerin müslümanlar için ne ifade ettiği üzerinde kafa yorduklarını ifade etti. Bir yorum geleneğinin metodolojisini; dayandığı ilkeleri ve esasları sorgulamadan bir kültürden başka bir kültüre, bir medeniyetten başka bir medeniyete aynen nakletmenin zararlı olabileceğine işaret ettikten sonra günümüzde yorum algısı nasıl olmalı, nasıl yeni bir yol geliştirmeliyiz ve buna ihtiyaç var mıdır sorularının cevaplandırması gerektiğini ifade etti. Görmez’in konuşmasının ardından müzakerelere geçildi.

İlk olarak söz alan, İsmail Hakkı Ünal, kadim mirası değerlendirmede tam teslimiyetle her şeyi kabul ve hiç bir şey yokmuş gibi değerlendirmek şeklinde iki tehlikeyle karşı karşıya kalındığını ifade ederek, sadece geleneksel hadis şerhleriyle yetinmenin doğru olmadığını, güncel bir sunuma ihtiyaç duyulduğunu ve anlayıcı-sorgulayıcı olmak gerektiğini ifade etti. Said Toprak ise anlama ve yorumlamanın insanî bir amel olduğuna, bir Hıristiyanın, bir Budistin, bir Müslümanın farklı farklı anlamalarının olduğuna dikkat çekti. Toprak’ın ardından ise Hüseyin Hansu ise meseleye farklı bir perspektiften yaklaşarak, “Kültür tarihimizde farklı anlaşılması tevhide ihlâl olarak anlaşılan hadisler vardı ve bu hadisler üzerine mezhepler, ekoller oluştu. Bugün niye bu hadisler hiç gündemimizde değil?” sorusunu yöneltti. Bu bölümde söz alan bir diğer isim Ayşe Esra Şahyar ise yorumlama ve anlama konusunda mutlaka dikkat edilmesi gereken bir konunun da yorumlama ve sıhhat ilişkisi olduğuna dikkat çekerek, bir nas yorumlanamıyorsa bu onun sıhhatli olmadığı anlamına gelir mi diye düşünmek gerektiğini ifade etti. Müzakerelerin ardından Erдіңç Ahatlı tarafından başkanlık edilen ve ‘eleştirel yorum, aşırı yorum ideolojik yorum, oryantalist yorum’ başlıklarının konuşulduğu ikinci oturuma geçildi.

“Eleştirel, aşırı, ideolojik ve oryantalist yorumların günümüzde yansımalarını görmek mümkündür.” diyen Ahatlı, insanların yaşadıkları dönemlerin eserlerinde önemli etkiler yapmasının kaçılmaz olduğunu fakat bu durumun birtakım olumsuzluklara da sebebiyet verdiğini ifade etti. Modern dayatmaların ya da birtakım fikirlerin etkisi altında kalarak yapılan yorumlarda dikkatli olunması gerektiğini, en baştan itibaren eleme yöntemiyle hadislerle yaklaşılmış olsaydı, bugüne muhtemelen hiç hadis ulaşamayacağını belirtti. Ahatlı’nın tebliğinin ardından müzakerecilere söz hakkı tanındı.

Yorumda ilke ve yöntem arayışları başlığını taşıyan üçüncü oturuma başkanlık eden İsmail Hakkı Ünal ise, tebliğinde ‘Günümüz hadisçiliğinde sabit ilke ve kriterler var mı? Günümüz hadis yorumculuğunda özgün bir yöntemden söz edilebilir mi? Akademik yorumculuk mümkün mü? Yorumda ilke ve yöntem tespit edilebilir mi, neler olmalıdır bunlar?’ sorularına cevap aradı. Ünal yorumda ilk olarak; metnin istismarından vazgeçilmesi gerektiğini, İslâm tarihinde metnin istismarı çok fazla görüldüğünü ifade etti. İkinci bir ilke olarak ise metnin anlamının buharlaştırılmamasının önemini vurgulayan Ünal, lafzın delâleti neyse onun söylenmesi gerektiğini belirtti. Yorumda dikkat edilmesi gereken bir diğer ilkenin, önyargılı okumalardan uzak durulması olduğunu belirten tebliğci, bu hadisi peygamber söylemez şeklindeki tavırdan uzak durulması gerektiğini, Kur’ân’a aykırı bir şey varsa bunun göz önünde bulundurulmasının önemli olduğunu ifade ederek, “ancak bunun dışında akla aykırılık delilsiz olarak dile getirilmemelidir” dedi. Ünal ayrıca metnin olabildiğince bilimsel olarak ele alınması, bilim ahlâkına riayet edilmesi, rivâyetlerin bağlamından koparılmaması gibi ilkelere dikkat çekti.

Hadis meclisinin pazar günkü oturumu açık oturum Şeklinde düzenlendi. ‘‘Modern Dönem Hadis Yorumunun Problemleri’’ başlığı altında gerçekleşen açık oturumda; yorumlayan kaynaklanan sorunlar, yorumlanan metinlerden kaynaklanan sorunlar, yorumlama yönteminden kaynaklanan sorunlar ve yorumlanma zamanının bu yorumlara etkisi konuları gündeme getirildi. İbrahim Hatiboğlu, Ali Osman AteŐ ve Yavuz nal’ın konuşmacı olduğu oturuma Mehmet Emin zaŐar başkanlık etti. İbrahim Hatiboğlu ilk olarak önce yapılan oturumları kısaca değerlendirdi. Daha sonra esas sorunun, yorumlama çabası içerisinde olan yorumcunun kendisini nerede hissettiğinde olduğunu dile getirerek modern dönem ilim adamının ya da hadisisinin kendisiyle metin arasında koyduğu mesafeye dikkat çekti.

İbrahim Hatiboğlu’nun ardından, Yavuz nal yorum- tevil ilişkisi ve bunun modern zamanda nasıl algılandığı konusuna değerindiği tebliğini sundu. ‘Makul yorum, metnin meramını ortaya çıkarması düşüncesiyle ortaya çıkar’ diyen nal’a oturum başkanı zaŐar, ‘Metnin doğası sabit mi değeriklen mi? Her ağ kendisi bir anlam yükleyip iini dolduruyor, burada nasıl bir tavır takınacağız, metnin kendisini nasıl koruyacağız?’ sorusunu yöneltti. Yavuz nal da buna cevaben, oluşturulan yeni söylemler metnin dokusunu bozduğunda, bunun metni anlamadaki temel paradigmaları değeriftirdiğini, burada metinle bizim aramızdaki ilişkinin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini söyledi. Yavuz nal’ın ardından Ali Osman AteŐ ise müslümanların yaptığı yorumların, kendi iman çizgilerinde geliŐtiđini, oryantalizmin de kendisine göre bir bakış açısı geliŐtirdiđini ifade etti. AteŐ, ‘Bizlerin yaptığı yorumlar ağımızdan bağımsız olamaz, ancak Peygamber’in (s.a.v) bakış açısını tutturabilirsek yorumlarımız evrensel olacaktır’ dedi.

Açık oturumun ardından değerlendirme oturumuna geçildi. Sekizinci yılını tamamlayan Gerede Hadis Meclisi’nde, bu yıl ‘yorum’ derinlemesine tartıŐılmaya çalıŐıldı. Kendine has slp ve içeriğiyle oluşan Gerede Hadis Meclisi, her yıl olduğu gibi bu yılda kişiler arasındaki mesafelerin kapatılması ve unvanların kaldırılmıŐ olmasıyla, katılımcılara kendilerini özgürce ifade edebildikleri bir ortam sundu.

Zeynep Şüheda SAĞMAN
A İlahiyat Fakültesi, ANKARA

Hadislerde Mekkîlik ve Medenîlik,
Adil YAVUZ, Ankara: Ebâbil 2007,
XIII, 229 sayfa

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis bilim dalı öğretim görevlilerinden Doç. Dr. Adil Yavuz, âyetlerin tefsirinde önemli bir ölçüt olan Mekkîlik-Medenîlik ayrımını hadislerde de uygulamanın hadislerin anlaşılmasına daha çok yardımcı olacağı düşüncesiyle bu çalışmayı hazırladığını ifade etmektedir. Bu konuyla ilgili daha önce herhangi bir çalışma bulunmaması ve konunun zorluğu dolayısıyla çalışma, bir çerçeve niteliğindedir ve sonraki çalışmalar için bir hazırlık olarak görülebilir. Eser, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır.

“Hz. Peygamber ve Hadislerde Mekkî-Medenî Ayrımı” adını taşıyan giriş bölümünden önce “Araştırma Hakkında Genel Bilgiler” başlığında kısa bir tanıtım yapılmıştır. Araştırmanın konusu ve önemi anlatılırken hadislerin derlenmesinde ve toplanmasında Mekkî-Medenî ayrımına dikkat edildiğinin bilinmediğine işaret edilmiştir. Her ne kadar esbâb-ı vürûd bağlam hakkında bilgi verse de daha genel bir bakış açısına sahip olmak için dönemin özellikleri de bilinmelidir. Burada anlama çabasının samimi dindarlığın başta gelen şartlarından olduğunun belirtilmesi, hadislere bir olgu değil varoluşun kendisine göre şekillendiği inşâi bir unsur olarak bakıldığını da göstermektedir. Kaynak olarak ise İslâm tarihi, teşrî tarihi, esbâab-ı nüzûl ve esbâb-ı vürûd eserleri kullanılmıştır. Konuyla ilgili çalışmalarda Mekkîlik-Medenîlik ayrımına ilk değinenin Süyûtî (ö.911/1505) olduğu ifade edilmektedir. Süyûtî, ihtilâfu'l-hadis durumunda Medenî hadislerin Mekkî hadislere tercih edilebileceğini belirtmektedir.

“Konuyla İlgili Çalışmalar” başlığı altında tanıtılan eserler konuya hasredilmiş müstakil eserler değildir. Ramazan Ayvallı'nın yayınlanmamış doktora tezi *Esbâbu Vurûdi'l-Hadis ve Bunun İslâm Teşrîindeki Yeri ve Önemi*, araştırma konusunda ön plâna çıkmış gibi görünmektedir. Benzer şekilde Şakir Gözütok'un *Hz. Peygamber'in Mekke ve Medine Dönemindeki Hadislerinde Uyguladığı Eğitim Metotları-Buhârî ve Müslim Örneği*- tezi de Mekkî-Medenî

ayrımında şekillenmiştir. Tanıtılan çalışmalardan da anlaşıldığı gibi konu, tefsirde Mekkîlik-Medenîlik ve kronolojik İslâm tarihi ile paralel gitmektedir.

Giriş bölümünde genel olarak siyerle ilgili özet bilgiler verilmiş, ise Mekkî-Medenî hadisleri bilmenin hadis açısından önemi, maddeler halinde verilmiştir. Bu bölümde dikkat çeken başka bir özellik ‘hadislerin tarihlendirilmesi’ şeklindeki kullanımdır (s.29). Her ne kadar dipnotta bu kullanımın oryantalistlerin kullanımından çok farklı olduğu ifade edilse de aynı ifadenin kavram kargaşasına sebebiyet verme ihtimali söz konusudur. Son olarak çalışmada teşrî tarihi ve İslâm tarihinin çalışmanın büyük bir kısmını kapsamasının eleştirilebileceği, bununla beraber çalışmanın alanda bir yenilik olması nedeniyle bunun kaçınılmaz olduğu belirtilmiştir.

Birinci bölüm, “Kur’an’da Mekkîlik ve Medenîlik” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde hadislerin âyetlerle paralel gitmesinin beklenen bir durum olduğu belirtildikten sonra Mekkî-Medenî kavramlarından ne anlaşıldığı açıklanarak en yaygın görüşün Mekkîlik ve Medenîliğin hicrete göre belirlendiğini ifade eden görüş olduğu belirtilmiştir. Mekkî ve Medenî surelerin hangileri olduğu ve özellikleri ayrı ayrı başlıklarda incelenmiş, bunların hadisler için belirleyici olduğu söylenmiştir.

“Hadislerde Mekkîlik” adını taşıyan ikinci bölümünde mümkün olduğu kadar yıl yıl tarihî olaylar verilmiş, bazı hadis örnekleri zikredilmiştir. Tarihî olaylardan sonra Mekke’de hangi hükümlerin konulduğu anlatılmıştır. Konunun son başlığında ise Mekkî hadisleri tespit için sekiz kriter başlıklar halinde anlatılmıştır. Hadisin sahâbe râvilerinin belirleyiciliği hakkında ise sahâbe mürselleri yaygın olduğu için bunun pek mümkün olmadığına işaret edilmiş, ancak sahâbenin cezm veya temrîz sığası kullanıp kullanılmadığına ve hadiste ki tarihî olaya göre bir ayırım yapılabileceği belirtilmiştir. Bölümün sonunda da sürenin daha uzun olmasına rağmen sayıca Mekkî hadislerin Medenî hadislerden daha az olmasının nedenlerinden bahsedilmiştir (s.110–111).

Son bölüm olan “Hadislerde Medenîlik”de de ikinci bölümde olduğu gibi tarihî olaylar, teşrî tarihi ve tespit kriterleri anlatılmıştır. Bu bölümde bilgilerin daha ayrıntılı bir şekilde ele alınması, birçok detay bilgilerin verilmesi dikkat çekmektedir. Tespit kriterlerinde Medenî hadislerin ve bu hadislerin sahâbe râvilerinin tabîi olarak olağanüstü bir şekilde arttığını ifade eden cümle, hem tabîi hem de olağanüstü kelimelerinin kullanımından dolayı bir tenakuz bulunduğu intibahı uyandırmaktadır. Hicret olayının anlatıldığı hadis gibi hem Mekkî hem Medenî özellikleri bünyesinde bulunduran rivayetler de bulunduğu gibi Mekkî-Medenî şeklinde tasnifi mümkün olmayan hadisler de mevcuttur. Şemâil ile ilgili hadisler bu gruba dâhil edilebilir.

Sonuç bölümünde ise yazar konuyla ilgili kanaatlerini kısa bir şekilde belirtmiş, hadislerde merfû-mevkûf ayrımı yapılmadığı, sıhhat değerlendirilmesine gidilmediği de ifade edilmiştir. Genç araştırmacılara, hadis alanında yıllarca emek sarfeden hocalarının tecrübeleriyle birlikte ‘hadis hronolojisi oluşturma’ şeklinde bir hedef gösterilmiştir (s.214). Yaklaşık yüz elli eserden yararlanı-

arak hazırlanan ve karma dizini ile kullanım kolaylığı sağlayan bu emek mahsulü eserin, aynı zamanda kendisinden sonraki birçok çalışma için de yol gösterici nitelik arz ettiği rahatlıkla söylenebilir.

Rukiye ÇALIŞKAN

UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, Nilüfer/BURSA

Hz. Ömer ve Nebevî Sünnet,
Dr. Ebubekir Sifil, İstanbul 2007,
287 sayfa

Hz. Ömer, gerek karakteristik özellikleri ve ortaya koyduğu Müslüman bi-rey tipolojisiyle gerekse kritik bir dönemde icra ettiği hilâfet görevinde İslâm toplumu ve devleti açısından ilkleriyle, bugüne değin pek çok araştırmanın konusunu teşkil etmiştir. Mevcut araştırmalarda –günümüzde yaygınlık kazanmış haliyle- ortaya konan tablo Hz. Ömer’in genel tutumunun kamu maslahatını gerçekleştirmek ve zamanın değişmesi gibi gerekçelerle dinin genel ilkelerine uymakla birlikte nassın (Kur’ân ve Sünnet’in) zahirine muhalefet eden uygulamalarda bulunduğu yönündedir. Esas vurgulanan nokta ise derin bir fikhî istinbat yöntemine sahip dirayetli bir kişiliği olan Hz. Ömer’in söz konusu uygulamalarla nassın özüne muvafakat etmiş olmasıdır. Oryantalistlerin ve bazı Müslüman ilim adamlarının benimsediği bu okuma, Hz. Ömer’in nassın tarihselliğine kail olduğu sonucunu da beraberinde getirmiştir.

Tüm bu yargılara bakıldığında meselenin geniş çaplı ve bütüncül bir yaklaşımla ele alınmasının gerekliliği temayüz etmektedir. Zira fikhî meselelerdeki dirayeti *muhaddes* (veya *mülhem*) ve *muvâfakât-ı Ömer* tabirleriyle maruf olan Hz. Ömer’in maslahat ve dinin temel ilkeleri gibi unsurlara riayet etmek için dinin bazı hükümlerine muhalefet etmesi, Kur’ân ne Hz. Peygamber’in bir uygulamasını iptal ederek serbest yorumlamalarda bulunması izaha muhtaç bir olgudur.

Hz. Ömer’in uygulamalarında sünnetin konumunu bütüncül ve detaylı bir bakış açısıyla ele alan ve bu konudaki eksikliği gideren Ebubekir Sifil, *Hz. Ömer ve Nebevî Sünnet* isimli çalışmasında söz konusu iddialara dayanak teşkil eden rivâyetleri incelemiş ve onun gerçekten bir kısım icraatlarında Kur’ân ve Sünnet ahkâmını bağlayıcı bulup bulmadığı, dolayısıyla nassın Hz. Ömer nazarında kaynaklık değerinin ne olduğu sorularına cevap aramıştır. (s. 12).

Tezin giriş bölümünde yazar, araştırma safhasında çok geniş bir kaynak kitlesinden istifade ettiğini belirterek neticede tezahür eden tablonun ileri sürülmenin aksine Hz. Ömer’in kişiliği ve devlet başkanlığı statüsünün birleşmesiyle nebevî uygulamaya gösterdiği titizliği ortaya koyar mahiyette olduğunu vurgulamaktadır. Daha sonra yazar, bu tabloyu sunmak için tezi iki ana bölüme ayırarak ilkinde Hz. Ömer’in hilâfet dönemine genel bir bakışla birlikte onun sünnet anlayışını vermektedir. Arkasından söz konusu iddialara sebep olan rivâyetleri incelemektedir. İslâm tarihinde öteden beri ilgi odağı olması sonucunu doğuran, fukahanın birçok hükümde referans gösterdiği Hz. Ömer’in ilklerine birinci bölümün ilk kısmında yer veren yazar, bu bağlamda takvim, divan, madenî para, posta teşkilatı gibi yeniliklere Hz. Ömer’in imza attığını vurgulamaktadır.

Birinci bölümün ikinci kısmında ise Hz. Ömer nazarında sünnet konusu ele alınmış, farklı yorumlamalara sebep olan noktanın Hz. Ömer’in istinbat metodu olduğuna işaret edilmiştir. Söz konusu metodun iyi anlaşılabilmesi için onun hakkındaki rivâyet malzemesini doğru okumanın ve böylece Hz. Ömer’in Kur’ân ve Sünnet algısını iyi yakalamanın lüzumuna vurgu yapan Sifil (s. 57), bu doğrultuda ilk önce onun Kur’ân algısını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bunu yaparken ondan Kur’ân tefsiri sadedinde nakledilen birçok rivâyete yer vererek, bu tefsirlerde Hz. Peygamber’in sünnetinden istifade etme, âlim sahâbilerle istişare, fasih Arap dili ve cahiliye şiirinden faydalanma gibi mücerred aklî çıkarsamaların ötesinde bir titizlik ve yöntemin takip edilmiş olduğuna dikkat çekmektedir. Böylelikle Hz. Ömer’in Kur’ân’a yaklaşımının şahsî görüşü aşamayan bir darlıkta veya dönemin sosyo-kültürel yapısına matuf bir tarihsellikte şekillenmediği, aksine bu yaklaşımda sünnete ittibadan sonra istişareyi esas alan bir yöntemin hâkim olduğu savı desteklenmektedir.

Hz. Ömer’in Kur’ân’la ilişkisini ifade ettikten sonra teze adını veren nebevî sünnet algısını ele alan yazar, bir bütün olarak ikinci halifenin uygulamalarında sünnetin konumunu anlamaya çalışır. Bağlamlarından koparılmadan onun hayatına dair sahîh rivâyet malzemesini detaycı bir biçimde inceleyen Sifil, Hz. Ömer’in açık bir şekilde sünnete ittiba ve ondan ayrılmamayı tavsiye eden ve hatta bizzat kendisinin bu doğrultudaki uygulamalarından örnekler sunarak giriş bölümünde ifade edilen emîrül-mü’mininin nebevî uygulama karşısındaki titizliğine delil getirir.

İkinci halifenin hadislerle ilişkisi bağlamında incelenen bir başka husus ise Hz. Ömer’in hadislerin yazıya geçirilmesi ve rivâyet edilmesi konusundaki -mezkr iddiaların dayanağı olarak ifade edilen- tutumudur. Bu konudaki nakilleri inceleyen yazar, rivâyetlerde geçen başlangıçta hadisleri yazdırmaya niyetlenmiş olma ve bilahare bundan vazgeçme durumunun, bu konuda herhangi bir dinî yasak olmadığına delâlet ettiğini vurgulamaktadır. Ayrıca yine rivâyetlerde belirtilen vazgeçme nedeninin Kur’ân’la karıştırılma endişe-

sinden kaynaklanması bir diğer deyişle tamamen konjektürel olması, hadislere karşı hususî bir itirazın olmadığına da delildir (s. 107).

Tek kişinin rivâyetini şahit olmaksızın kabul etmediği, çok hadis rivâyet eden bazı sahâbileri ise Medine’de göz hapsinde tuttuğu yönündeki rivâyetler de önemine binaen ayrı başlıklar halinde incelenmiş, tek kişinin rivâyeti hakkındaki tutumun özel sebeplere yönelik, istisnâî bir durum olduğu, bütünüyle Hz. Ömer uygulamalarından böyle bir prensip çıkarılamayacağı belirtilmiştir. Çok hadis nakledenleri hapsedmesi hakkındaki tek sahâbî mahreci olan garîb rivâyet ise, hadisin farklı varyantlarında bu sahâbîlerin isimlerinin değişmesi, hiçbirinin muksirûndan olmaması, rivâyetin mahrecini oluşturan tek kişinin de doğum tarihindeki ihtilâf gibi sebeplerle pek çok açıdan muzdarib bulunmuş, böyle önemli bir meselede kendisine istinad edilebilecek kuvvette olmadığına işaret edilmiştir.

Tezin ikinci bölümü Hz. Ömer’in uygulamalarının genel bir tasnifi ve sünnete aykırı olduğu ileri sürülen belli başlı uygulamalarına ayrılır. İlk kısımda bu icraatları yedi başlık altında değerlendiren yazar bu tasnifle, Allah Resûlü’nün tatbikatıyla çelişir gibi görünen kimi uygulamaların, dikkatlice tetkik edildiğinde aslında yine sünnetten çıkarılan bir hükme dayandığı, buradaki işkâlin, nâsîh-mensûh meselesi, ruhsatlar arasında tercih, Müslüman toplumu en faziletliye yöneltme, fitne ve ayrılıkları engelleme gibi amaçlara matuf olduğunun bilinmemesinden kaynaklandığına değinmiştir.

Son olarak Hz. Ömer’in sünnete muhalif olarak gerçekleştirdiği ileri sürülen belli başlı uygulamalarını inceleyen yazar muhalif okumanın, bu türden tatbikatın –bir önceki bahiste vurgulanan- hangi amaca matuf olarak ve neye dayandırıldığıнын bilinmemesinden kaynaklanan bir yorum farkı olduğuna işaret etmiştir. Söz konusu yorumun eksik bıraktığı noktanın ise yine sünnete dayanan Hz. Ömer uygulamasının, rivâyetlere geniş çaplı ve bütüncül bir bakış açısının ihmali sebebiyle şahsî yorum/ictihad şeklinde algılanması olduğu belirtilmiştir.

Ulaşılan neticelerin maddeler halinde sıralandığı sonuç kısmında Hz. Ömer’in açıkça sünnete muhalefet ettiğini söylemenin mümkün olmadığı belirtilerek eser sonlandırılmıştır (s. 258).

Son dönemlerde klişeleşmiş bir söylemin temelini araştıran ve ezber-bozma niteliğiyle ilgi çeken eserin, diğer yaygın klişelere dair meraklı olan ve bunların aslını araştırmak isteyenlere yöntem ve üslûb açısından ışık tutabilecek niteliktedir.

Esra KOCATÜRK

UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, Nilüfer/BURSA

Son Peygamber Hz. Muhammed,

(Hayatı, Şahsiyeti, İslam Dini ve

Kültüründeki Yeri),

Casim AVCI (Editör), İSAM Yayınları,

İstanbul, Mart 2007, 200 Sayfa

Bilhassa son dönemlerde ilgi odağı haline gelen İslâmiyet'le ilgili tartışmalar, beraberinde birçok belirsizliği de gündeme taşımıştır. Söz konusu belirsizliklerin temel sebebi ve hassasiyetle üzerinde çalışılması gereken İslâmiyet'in tam manasıyla kavranamaması sonucu farklı çevrelerce yanlış şekilde telâkki edilmesidir. Bu noktadan hareketle İslâmiyet'i tebliğ etmekle yetinmeyerek onunla hemhal olma niteliğini taşıyan ve Allah Teâlâ'nın âlemlere rahmet vasfıyla gönderdiği son peygamber Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hayatının incelenmesi ve onun hayatından birtakım örneklerin çıkarılması, mevcut belirsizliklerin giderilmesi yönünde atılan uygun bir adım özelliği gösterecektir. Bilindiği üzere Hz. Muhammed (s.a.v.) ilahî mesajın beşere intikalini gerçekleştirmekle birlikte ilâhî vahyin beşerî bir tezahürü niteliğini taşımıştır. Bu özelliği, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) farklı bir misyon yüklemiş ve böylece amelilerin beşerin nezdinde uygulanabilirliği noktasında çeşitli kolaylıklar sağlamıştır. Kur'ân ahlâkıyla ahlâklanmış ve bunu da hayatının her alanına yansıtan bir insan olarak Hz. Muhammed'in (s.a.v.) örnek şahsiyeti sadece Müslüman ilim adamlarının değil Müslüman olmayanların dahi merakını celbetmiştir.

Bu çerçevede şekillenen ve Hz. Muhammed'in hayatının daha iyi anlaşılması yönünde katkı sağlamayı amaçlayan *Son Peygamber Hz. Muhammed* adlı eser *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*'nde yayımlanan Hz. "Muhammed" maddesi (c.XXX, s. 408-481) esas alınarak hazırlanmıştır. Söz konusu eser, hâlen İSAM'da çalışmalarını sürdüren, araştırmalarını İslâm-Bizans ilişkileri üzerinde yoğunlaştıran ve *DİA*'da birçok maddenin hazırlanması sürecinde katkı sağlayan Dr. Casim Avcı'nın editörlüğünde ve ayrıca hususî olarak (bizzat, bizatihi) içinde yer alan başlıkların her birisi de, birbirinden değerli ilim adamlarının yoğun emekleri neticesinde meydana gelmiştir.

Eser "Giriş" ve dört bölümden müteşekkildir. Giriş bölümünde Hz. Muhammed'in (s.a.v.) doğduğu ve yetiştiği çevre bağlamında kısaca Mekke tarihi ve İslâmiyet gelmeden önceki devletlerin ve dinlerin yozlaşmış durumlarına dikkat çekilmek suretiyle Arabistan Yarımadası'nın genel durumundan bahsedilmiştir.

Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hayatının geniş bir perspektifte ele alındığı Birinci bölümde, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberlikten önceki hayatı çerçevesinde soyu, çocukluğu ve gençliği, ilk evliliği ve Kâbe hakemliği konularına yer verilmiş ayrıca Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberlik dönemi, "Mekke dönemi" ve "Medine" dönemi adı altında iki başlıkta toplanarak konu bu başlıklar altında detaylı bir şekilde incelenmiştir. Mekke döneminde özellikle Müslümanların salt bir kimlik kazanma yolunda sarf ettikleri çabalara dikkat çekilirken, Medine döneminde daha çok kendini tüm dünyaya kanıtlamaya çalışan bir egemenliğin seslenişi ve kökleri artık kıyamete kadar uzanacak niteliğe sahip bir İslâm medeniyetinin ilk tohumlarının atılması yolunda sarf edilen gayretlerin üzerinde durulmuştur. Daha somut bir şekilde ifade etmek gerekirse Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Allah'dan aldığı ilâhî vahyin insanlara intikali esnasında yaşadığı sıkıntılar, bu davete ilk icabet eden Müslümanlar, bunun akabinde uygulanan boykot ve müteakiben hicrete mecbur kalmaları ve sonucunda meydana gelen İslâm Medeniyeti, son olarak da gerçekleştirilen gazve ve seriyeler ele alınmıştır. Bilhassa eserin satır araları dikkatli bir şekilde gözden geçirildiğinde, İslâmiyet'i savaş eksenli gelişen bir medeniyet addeden anlayışa, iç ve dış tehditlere karşı gerçekleştirilen gazve ve seriyelerin başlıca gayelerinin nefsi arzuların değil de içtimaî kaygılar çerçevesinde şekillendiği gösterilerek bir cevap da verilmektedir.

Bilhassa bundan sonra gelecek bölümler, okuyucularına spesifik olarak Hz. Muhammed'in merak edilen tüm yönleri ile ilgili malumatının elde edilmesini sağlayan kapıları sonuna kadar açmaktadır. Eserde bizzat Hz. Peygamberi beşerî kimliğinden soyutlamak suretiyle melek hüviyetine büründüren ifrat ve sıradan bir insan derecesine indiren tefrit niteliği taşıyan varsayımlardan uzak kalınmak suretiyle hayatın bütün alanlarına yansıyan örnek şahsiyeti üzerinde yoğunlaşmıştır. Allah'a itaate giden yollar onun elçisi görevini üstlenen Resûlullah'a itaatten geçtiğine göre bu itaat, kemiyeti ve keyfiyeti üzerinde hassasiyetle durulması gereken bir husustur.

Bahsi geçen hususlar çerçevesinde şekillenen ikinci bölümde Hz. Muhammed'in (s.a.v.) şahsiyeti üzerinde durulmuştur. Konular tümünden gelim yöntemi kullanılmak suretiyle genelden özele müteselsil bir formda işlenmiştir. Öncelikle Muhammed, Ahmed, Mustafa, nezir, beşir gibi Kur'ân-ı Kerim'de yer alan ve Hz. Muhammed'e (s.a.v.) mahsus birtakım isimler üzerinde durulmuş ayrıca İncil'de de Hz. Muhammed'in (s.a.v.) isminin geçtiği belirtilmiştir. İlk bakışta muhabata güven veren görünümü hasebiyle muhabatını etkileyen ve

kendisine gönderilen ilahî vahyin muhataba aktarılmasını kolaylaştıran ayrıca onu görmeyen ümmetinin de çağlar boyu merakını celbeden “şemâli”, bununla birlikte Allah Teâlâ'nın onu diğer peygamberlerden üstün tutması, gönderilen peygamberlerin son halkası olarak onu tayin etmesi, Allah Teâlâ'nın insanlar içinde sadece onun adına yemin etmesiyle Hz. Muhammed'in (s.a.v.) diğer insanlardan tefrik edildiği “hasâisi”, ilâveten son peygamber ve tüm beşeriyete örnek olması hasebiyle hayatının her alanını kapsayan üstün bir ahlâkla donatılan Hz. Muhammed'in (s.a.v.) “ahlâkı” birtakım âyet ve hadisler ışığında açıklanmak suretiyle okuyucularına sunulmuştur. İlâhî hitaba muhatap olma özelliği onu beşer statüsünün üzerine çıkarsa da Kur'ân-ı Kerim'in de belirttiği üzere nihayetinde o da bir beşerdi ve günlük hayatı ve ibadetleri de bu çerçevede şekillenmekteydi. Eserde belirtildiği üzere, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) görevi tebliğ ettiği dini esasları aynı zamanda uygulamaktı ve o, bu emirleri yerine getirirken itidali elinden bırakmayarak, kendisini yaptığı her hareketi itibariyle takip eden ümmetine getirdiği dinin zorluk değil de kolaylık dini olduğunu göstermekte ve bu yönü itibariyle ümmetine mükemmel bir profil çizmektedir. Eserde ayrıca eşleri, çok eşi bulunmasının sebepleri ve çocukları da bir başlık altında incelenmiştir. Tebliğinin en önemli unsuru niteliğindeki “hitabeti ve fesahati” alt başlığında Hz. Muhammed'in (s.a.v.) cevâmiu'l-kelîm başka bir ifadeyle az sözle zengin manalar ifade etme özelliği, ashâba hitap ederken dikkat ettiği hususlar, ashâbına bu yönde yaptığı tavsiyeler, özellikle soyut konuları anlatırken takip ettiği metod kabilinden ibareler vurgulanmak suretiyle konu iktibas edilen hadisler eşliğinde ele alınmış ve açıklanmaya çalışılmıştır. İlâveten Hz. Muhammed'in “siyâsi ve askerî kişiliği” üzerinde durularak bölüm tamamlanmıştır. Son kısımda Hz. Muhammed'in (s.a.v.) yeni teşekkül eden bir devletin başkanı statüsünde bulunması, dinî liderliğinin yanında siyasî liderliğinin de önem kazandığı ve böylece ruhanî hâkimiyetini dünyevi otorite ile pekiştirdiği ve yönetimdeki tasarrufunu özel manada Arap dünyasının, genel manada ise İslâm dünyasının uygarlaşması yönünde harcadığı bununla birlikte hayatının her alanında olduğu gibi devlet yönetiminde de adaleti ön plâna çıkardığı hadisler ışığında açıklanmıştır. Eserde ayrıca Hz. Muhammed'in (s.a.v.) yönetici ile yönetilen arasındaki engelin kaldırılması hususundaki hassasiyeti dolayısıyla çıkan problemlerin çözümü noktasında istişare yöntemini benimsemesine dikkat çekilmiştir. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) devletin iç işlerinin yanı sıra dış ilişkileri noktasında da stratejik bir yöntem takip etmesi hasebiyle İslâmiyet'in daha geniş coğrafyalar tarafından benimsenmesi ve bunun sonucunda İslâm devletinin daha da güçlenerek sınırlarının gelişmesine büyük katkı sağlaması da dikkat çekici mevzulardandır. Eserde yer alan “savaş ve ordu” isimli alt başlıkta Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ordu sistemi, kumandana verdiği önem ve savaş politikasına yer verilerek konu teferruatlı bir biçimde incelenmiştir. Hülâsa savaşın Müslümanlar

için artık kaçınılmaz bir hal aldığı âyetlerden getirilen deliller eşliğinde izaha kavuşturularak savaşların belirli sınırlar çerçevesinde meydana geldiğine ve öz itibariyle rahmet peygamberi olan Hz. Muhammed'in (s.a.v.) gerçekleştirdiği gazvelerde insan katli amacıyla değil de inanan bir ümmet meydana getirme bilinciyle hareket etmesine dikkat çekilmiştir.

“Hz. Peygamber'in İslâm dinindeki yeri” başlığını taşıyan üçüncü bölümde âyetler ve hadisler çerçevesinde Muhammed'in (s.a.v.) ibadet hayatı, hukuktaki yeri, ümmetine örnekliliği hakkında diğer bölümlerde dağınık halde yer alan bilgiler, spesifik başlıklar altında toplanarak, daha da detaylı bir biçimde ele alınmıştır. Ayrıca bu bölümde Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğinin ispatı niteliğindeki mucizeleri ve kısımları üzerinde durularak yine âyetler ve hadisler çerçevesinde konu detaylandırılmıştır.

Bahsi geçen bölümde özellikle Kur'ân-ı Kerim'in birçok yerinde Hz. Muhammed'e (s.a.v.) itaatin aynı zamanda Allah'a (c.c.) da itaat anlamına gelmesi ve müminlerin Hz. Peygamber'e karşı görevleri ve ona karşı saygısızlık gösterilmesine izin verilmemesi ana mesajı çerçevesinde teşekkül eden mevzuların âyetler ve hadislerle delillendirilmesi, Hz. Muhammed (s.a.v.) hakkında ortaya atılan spekülâtif bilgileri tashih edici mahiyete sahip görülmektedir. Eserde hassasiyetle üzerinde durulan diğer bir konu da tevhit ilkesi gereğince Allah'a (c.c.) sevgisinin peygamber sevgisinden üstün olmasının gerekliliği bununla birlikte Kur'ân-ı Kerim'de ve hadislerde belirtildiği üzere Hz. Muhammed'in (s.a.v.) beşerî yönüne dikkat çekilmesi dolayısıyla kendisine hürmette ve övgüde aşırıya kaçan davranışlardan sakınılması hususudur. Ayrıca Hz. Muhammed'i (s.a.v.) yüceltmek amacıyla yabancı araştırmacılar tarafından birçok asılsız rivâyetin ve hayal ürünü malzemenin üretildiği bu nedenle Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hayatı ve şahsiyeti hakkında doğru bilgi edinmenin her müslümanın görevi olduğu noktasına dikkat çekilmiştir.

Hz. Muhammed'in ibadetleri noktasında iki ayrı ibadet tanımı ortaya atılmak suretiyle konu açıklanmış bununla birlikte fiilî sünneti çerçevesinde vahyin bizzat açıklayıcısı ve ilk uygulayıcısı konumunda bulunduğu, ayrıca kendisine farz olduğu halde ümmetinin zorunlu tutulmadığı ibadetlere temas edilmiştir. İbadetler noktasında ümmetine sağladığı kolaylıkların İslâm'ın temel çizgilerini aşmayacak şekilde onlara buldukları şartlar dâhilinde geçici birtakım kolaylıklar sağladığı, yükümlülüklerin bir külfet kapsamında değil Allah'a (c.c.) karşı kulluk görevinin yerine getirilmesi noktasında destek sağlayan ve bu bilinç çerçevesinde idame edilmesi gereken birtakım vecibeler olduğu açıklanmıştır. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hukukî alanda içtihadı önem vermesi ve cahiliye döneminden kalan birtakım muharref hukukî anlayışlar yerine temele Kur'ân ve Sünnet'i alan, ilâhî bir vahiy tarafından desteklenen yeni bir sistem getirmesine değinilmiştir. Eserde ibadetlerde olduğu gibi hukukî konularda da sadece Hz. Muhammed'e (s.a.v.) ve ailesine ait birtakım

hususlar örneklerle açıklanmıştır. ‘Mucizeleri’ alt başlığında ise Hz. Muhammed’in (s.a.v.) doğumundan önce ve sonra, bilhassa peygamberliği sonrasında gerçekleşen mucizeleri üzerinde durulmuştur. Mucizeleri; akli (manevî), hissi (maddî) ve haberi mucizeler olmak üzere üç başlık altında, âyetlerden ve kendi hayatından getirilen örnekler kapsamında ifade edilmiştir. Bilhassa Hz. Muhammed’in (s.a.v.) mucizelerini sadece Kur’ân-ı Kerîm ile sınırlandıran çevrelere karşı kısıtlı da olsa cevap mahiyeti taşımaktadır.

“İslâm Kültüründe Hz. Peygamber” başlığını taşıyan son bölümde Hz. Muhammed’in (s.a.v.) öncelikle tasavvufî çevrelerce algılanışı üzerinde durulmuştur. Allah’ın (c.c.) Hz. Muhammed’e (s.a.v.) yönelik ezeli sevgisi dolayısıyla âlemleri yarattığını savunan ve ruhanî varlığını devam ettirmek için kendilerini Hz. Muhammed’in (s.a.v.) vârisi sayan sûfilerin, Allah (c.c.) için kullanılan “Fenâ” kelimesini Hz. Muhammed (s.a.v.) için de kullanmaları, zahir ulemasının aksine keşfi yolla elde etikleri hadisleri sahih mesabesinde görmeleri üzerinde durulmuş ilâveten Sehl b. Abdullah daha sonra da Hallâc-ı Mansur tarafından ortaya atılan nûr-ı Muhammedî teorisine ve bu noktada İbnü’l Arabî’nin ‘ayna’ örneğine yer verilmiştir. Bununla birlikte Hz. Muhammed’in (s.a.v.) Arap edebiyatındaki tezahürleri bazında ele alınan kaside, mersiye, mevlit ve hilye türü eserler ele alınmış özellikle Ka’b b. Züheyr’in *Kasidetü’l-bürde*’si ve Muhammed b. Said el-Bûsîrî’nin *Kasidetü’l-bürde* ve *el-Kasidetü’l-hemziyye*’si gibi meşhur kasideler örnek gösterilmiştir. Özellikle modern ve ağdaş dönemde kaleme alınan eserlerde Hz. Muhammed’e (s.a.v.) ve İslâm’a yönelik asılsız iddialar ortaya atan şarkiyatçıların iddialarına cevap mahiyetindeki konulara da yer verildiği belirtilmiştir. Türk edebiyatı açısından konu ele alındığında karşımıza Türklerin, Müslümanlığı samimi bir şekilde kabul etmelerinin göstergesi niteliğindeki eserler görülmektedir. Özellikle Kutadgu Bilig, Atabetü’l-hakâyık, Divân-ı Hikmet gibi önemli aynı zamanda da meşhur eserlere dikkat çekilmiştir. Kaleme alınan eserlerde özellikle şiir türünün önemi vurgulanmış, Hz. Muhammed (s.a.v.) ve ashâbının bu şiirlerde çeşitli remizlerle belirtildiği ve Hz. Muhammed’in (s.a.v.) ‘Gül’ ifadesiyle yer aldığı belirtilmiştir. İlâveten Türk edebiyatında Hz. Muhammed (s.a.v.) ile doğrudan ilgili belli başlı türler maddeler halinde açıklanmıştır.

Hz. Muhammed (s.a.v.) ‘Türk Hat Sanatı’ ve ‘Türk Musikisi’nin ortaya çıkması ve gelişmesi noktasında katkı sağlayan özne vasfında bulunmasına dikkat çekilmiştir. Eserde bilhassa “Allah güzeldir, güzeli sever” (Müslim, “İman”, 147) hadisinin İslâm’ın estetik değerlerinin temelini teşkil ettiği belirtilerek Hz. Muhammed’in (s.a.v.) vahyedilen Kur’ân’ı yazan kâtiplerinden yazıya geçirme aşamasında özenli davranmalarını tembihlemesi özellikle de besmelenin göze hoş gelecek biçimde yazılmasını istemesinin ve Kur’ân okunması esnasında ahenk katılmasına teşvik etmesinin Müslümanların sanata karşı duyarlılığını artırdığı belirtilmiştir. Hat sanatının Kur’ân-ı Kerîm’i güzel

yazma gayreti sonucu ortaya çıktığı ve daha sonraki dönemlerde hadislerin, şemail kitaplarının ve Hz. Muhammed’e (s.a.v.) yazılan kaside ve şiirlerin de bu gayret kapsamına dâhil edildiği belirtilerek söz konusu âyetler, hadisler ve manzumelere yer verilmiştir. Ayrıca Türk Musiki sanatının örnekleri maddeler halinde açıklanmıştır. Literatür alt başlığında ise Hz. Muhammed’in (s.a.v.) söz, fiil ve davranışlarının yer aldığı ayrıca siyer ve megâzi türünde hayatından kesitler sunan eserlere yer verilmiştir.

İslâm’ı doğru algılayıp anlamada ilk adımın Hz. Muhammed’in (s.a.v.) iyi tanınıp anlaşılması amacını taşıması nedeniyle yapılan çalışma hem çıkış noktası hem de sonuçları açısından önemlidir. Bilindiği üzere Hz. Muhammed’in (s.a.v.) hayatı hakkında çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Fakat bu çalışma Hz. Muhammed’in (s.a.v.) hayatına ve kişiliğine daha geniş bir açılım sunması hasebiyle okuyuculara Hz. Muhammed (s.a.v.) hakkında zihinlerini meşgul eden pek çok soru işaretinin cevabını bulabilme imkânı sağlama noktasında örnek gösterilebilir. Eserin özellikle rahat okunma ve kolay anlaşılma esası üzerine bina edilmesi dolayısıyla müellifleri tarafından oldukça akıcı ve her kesime hitap eden bir üslup tercih edilmesi ve birtakım önemli ayrıntıların detaylı bir biçimde açıklanması, okuyuculara büyük kolaylık sağlamakla birlikte eserin ilgi çekici yönünü de teşkil etmektedir. Ayrıca içerik zenginliği, anlatımdaki sadelik ve akıcılık, konuların sistemli bir yöntem ile ele alınması eseri bir solukta okunmaya imkân vermekte ve benzerlerinden ayırmaktadır. İlâveten eserde yer verilen birtakım âyetlerde iktibas formatı kullanmak yerine âyetlerin ana fikirlerinin uygun yerlere nakşedilmesi de anlatıma zenginlik, özgünlük ve akıcılık katan unsurlar arasında zikredilebilir. Hülâsa, bu yazım tekniğine rağmen ilmî doyuruculuğu ve kaynaklarının sağlamlığı, akademik yapısından taviz verilmediğinin de kanıtı niteliğindedir. Eserde klâsik kaynakların yanında son dönemin ünlü yazar ve eserlerine de yer verilmiştir. Fakat kaynakça hakkında detaylı bilgi sahibi olmak isteyen araştırmacıların *DİA* da yayımlanan “Muhammed” maddesine başvurması gerekmekte bu da araştırma pratikliği hususunu gölgelemektedir. Ayrıca eserin dipnotlarının ilgili sayfalarda değil de kitabın arkasında yer alması esere görünüm açısından estetiklik katmışsa da, okuyucuların bağlamdan kopmaması ve meşakkatsizliği açısından dipnotların ilgili sayfalarda yer alması okuyucu açısından daha yararlı görülmektedir. Eserde yer alan alt başlıkların her birinin birbirinden değerli hocaların emeği ile meydana getirilmesi sonucu eserde dikkat çekici bir harmoni yakalanmıştır. Ayrıca eser boyutunun küçüklüğüne mukabil zengin bir muhtevaya sahip ve her an danışılacak bir başvuru kaynağı niteliği taşımaktadır. Kitabın sonunda, Mekke ve Medine döneminde gerçekleşen önemli hususların kronolojik olarak yer alması esere orijinallik katan hususlardandır.

Fatma Hatice SİS

MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, İSTANBUL

Hadis Araştırma ve Tenkit Kılavuzu,
Salahattin Polat, Habil Nazlıgöl, Süleyman
Doğanay,
M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları,
İstanbul 2008, 236 sayfa

Bilindiği üzere Kur'an-ı Kerim İslâm dininin ana kaynağı; Sünnet ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) söz, fiil ve takrirleriyle Kur'an'ın izahıdır. Başka bir ifadeyle Sünnet, Yüce yaratanın dinini ebediyete kadar insanlık âlemine duyurmak, İslam dininin ilkelerini Müslümanların nazarında bir hayat görüşü (yaşayış biçimi) haline getirmek; kısacası Kur'an ahlâkıyla bezenmelerini sağlamak üzere onların idrakine sunulan yegâne kaynaktır. Müslümanlar bugüne kadar bu iki kaynağın İslâm dininin ana damarını oluşturduğundan ve kıyamete kadar sürecek olan rehberliğinden şüphe etmemişlerdir. Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de peygambere itaat edenin kendisine itaat etmiş olacağını ifade ederek de, ona uymanın gerekliliğini ortaya koymuştur.

Günümüzde Batı dünyasında İslâm'a yönelik çalışmalar hızla artmaktadır. Fakat bunların çoğu nitelik açısından ilmi değerden uzak, çeşitli ön kabullerin ve zihni arka plânların etkisiyle ortaya koyulmuştur. Müslümanlarda dinlerine karşı devamlı bir şüphe uyandırmak amaçlı yapılan bu çalışmalarda çeşitli şekillerde asılsız iddialar ortaya atılmış, ithamlarla dolu birçok eser yazılmıştır. Bu çalışmaların daha çok hadis eksenli yapıldığı, Batılı araştırmacıların iddialarını genelde bu alan üzerinden ileri sürdükleri görülmektedir. Hadislerin sübütü noktasında, isnadın sonradan uydurulduğu, yazılı kültürün olmadığı veya hadislerin geç yazıya geçirildiği, dolayısıyla günümüzde hadis diye bilinen metinlerin sahâbe ve sonraki dönemlerde yaşayan Müslümanların sözleri olduğu gibi iddialarla karşı karşıya kalınmıştır.

Klâsik dönem uleması çalışmalarını daha çok, 'sağlıklı bir hadis aktarımı' üzerine yapmışlar ve hadis olarak rivayet edilen malzemenin Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespitini amaç edinmişlerdir. Peygamber'in (s.a.v.) ahirete irtihalinden sonra hadis rivâyetiyle birlikte sağlam bir usûl geliştirilmiş, Hadis uydurma karşı tedbirler alınmış, uyduranların peşine düşülmüş ve kimliklerini

tespit noktasında titiz davranılmıştır. Zamanla isnad incelemelerine girilmiş ve rical ilmi ortaya çıkmıştır.

Günümüzde ise hadise yönelik yapılan çalışmalar daha çok Batılı araştırmacılara bir cevap ve klâsik dönem hadis literatürünü günümüze ulaştırmada, onların hayatietini sürdürmesini sağlamada bir köprü vazifesi görmektedir. Bu amaçlarla şekillenen *Hadis Araştırma ve Tenkit Kılavuzu* adlı eser, pratik unsurlar içermesi yönüyle de, teorik ve kavramsal çerçevede yazılan birçok eserden farklı, özgün bir tarzla karşımıza çıkmaktadır. Kitabın bu özelliği önsözde, 'kitabın yararı ağırlıklı olarak hadis eğitiminin teoriden uygulama aşamasına geçişte bir kılavuz görevi üstlenmesindedir' şeklinde ifadesini bulmuştur. Fakat burada uygulama ağırlıklı bir konunun anlatım yoluyla ifadesinin güçlüğü de belirtilmiştir.

Kitap önsöz, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Önsözde kitabın yazılış amacı, yazılışında takip edilen yol, faydası, diğerlerinden ayrılan yönleri ortaya konulmuştur. Buradan yola çıkarak belirtmek gerekirse, kapsamı itibariyle literatür ağırlıklı olan bu eserde genel bir klâsik hadis literatürü sunmaktan ziyade, hadis araştırma ve tenkidini aşama aşama anlatma amacı güdülmüş; esere, hadis araştırması yaparken bu zengin literatürün nasıl kullanılacağına ve ondan nasıl istifade edileceğine dair bir kılavuz, bir uygulama rehberi görevi biçilmiştir. Bu nitelikte Türkçede yapılan bir çalışma olmadığı belirtilerek, bu açıdan önemli bir boşluğu dolduracağı ümit edilmektedir. Yine kitabın, uzun yıllar lisans ve yüksek lisans düzeyinde ders notu olarak kullanıldığı için, öğrencilerin pratikte karşılaştıkları problemler de göz önünde bulundurularak geliştirildiği ve dolayısıyla uzun yılların uygulama, tecrübe ve birikimine dayandığı ifade edilmektedir. Bu bakımdan kitabın ilâhiyat öğrencileri ve araştırmacıları için bir başvuru kaynağı olacağı kanaati hâsıl olmuştur. Hadis tenkidi ve analizi uzun çalışmaları ve tecrübe birikimini gerektirdiği için, bu kitabı okuyan veya kullanan herkesin bir hadis uzmanı gibi hadis tenkit ve analizi yapabileceği gibi yanlış bir düşünceye varılmaması gerektiği belirtilmiştir. Önsözün sonunda ise kitapta bir kısım eksik veya hataların olabileceği, bazı hususların bütün gayretlere rağmen kapalı kalabileceği ifade edilmiş ve bu kitabın okuyucuyla buluşmasında katkısı olan kimselere teşekkür edilmiştir. (1-5)

Giriş kısmında hadis tenkidi ile ilgili hususlar ele alınmış öncelikle bu kavramın anlamı üzerinde durulmuştur. İsnat tenkidinin öznel olduğundan bahsedilerek ne epistemolojik ne mantıksal ne de bilimsel anlamda kesin verilere ulaşılamadığı belirtilmiştir. Mahkemelerdeki şahitlik örneğinden yola çıkılmış ve bir hâkim bir şahidin güvenilirliğini, dürüstlüğü araştırmasına rağmen matematiksel veriler ortaya koyamaması gibi râvilerle ilgili de kesin bilgilere ulaşılamayacağı; fakat bununla birlikte bir râvinin veya şahidin güve-

nilirliğinin araştırılmasının boş ve gereksiz olmadığı ifade edilmiştir. Yapılması gerekenin râvilerin dürüstlüğünü ve yeterliliğini tespit için elden gelen çabayı göstermek, bununla birlikte varılan sonuçların kesin olmayıp zannî olduğunu kabul etmektir. Müellif, burada anlatılanların, tarih boyunca gelmiş geçmiş bütün hadis âlimlerinin ortak görüşü olduğunu belirterek, bunu ‘cerh ta’dil içtihadîdir’ şeklindeki ifadelerine dayandırmaktadır. Bu izaflik probleminin metin tenkidiyle aşılabileceği sorusu üzerinde durulmuş, bu işlemlerden kesin sonuçlar çıkarılabilir olsa da anlamının sübjektifliği probleminin, metin tenkidini de içtihadî dolayısıyla zannî kıldığı belirtilmiştir. Dolayısıyla, metin tenkidinin ilâve bir kriter olarak görülmesi, isnad tenkidinin bütün mahzurlarını giderecek nesnel bir ‘süper kriter’ gibi lanse edilmemesi gerektiği vurgulanmıştır. Giriş kısmı hadis tenkidinin iki ana aşaması sayılan tahrir ve tenkit bahsiyle sona erdirilmiştir.(7-10)

Hadis arama ve bulma yolları (tahrir) başlığını taşıyan birinci bölümde, izlenebilecek beş yöntem sırasıyla ele alınmıştır. Bunlardan ilki ‘hadis içerisinde geçen kelimelerden hareketle hadis bulma yöntemi’dir. Bu kısımda İslamî sahada temel kaynaklara dayalı çalışma yapacak olan kimselerin müstağni kalamayacağı bir kaynak olan *Concordance*’in kimler tarafından, nasıl bir çalışmayla ortaya koyulduğu, cilt sayısı, muhtevası gibi birtakım bilgiler verilmiş, sonrasında pratik fayda sağlaması amacıyla kullanımına yönelik bazı açıklamalar örnek eşliğinde okuyucuya sunulmuştur. Böylece kişinin anlatılanları zihninde somutlaştırmasına yardım edilmiştir. *Concordance*’nin kullanımını genişçe anlatan bir mukaddimenin olmayışı eser açısından büyük bir eksiklik olarak görülmüştür. Eserin önsözünün veya kullanımı ile ilgili bazı açıklamaların, Arapça uyarlamasında Arapçaya çevrilmesi; ancak diğer dillerde yayımlanmasına rağmen bu kısımların neşre dahil edilmemesi yine eser açısından bir handikap olarak değerlendirilmekte ve bu eksikliğin Türkçedeki çevirisinde de görülmesi dolayısıyla bu kitapta eserin kullanımına dair okuyucuya gerekli bilgi verme amacı güdülmektedir. *Concordance*’da yer alan *el-Kütübü’t-tis’a*’nın baskılarının genelde ilk baskıları olması herkesin kolaylıkla bunlara ulaşamaması problemini doğurmuş ve bazı âlimler tarafından bunun giderilmesine yönelik birtakım çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan biri de Muhammed Fuâd Abdülbâkî’nin Kâhîre-1353’te yayımladığı *Teysîru’l-menfe’a* adlı eseridir. O, bu çalışmayı *Concordance*’in muhtevsındaki kitapların, orada takip edilen rakamlamaya uygun olarak numaralanmış tahkikli neşirlerini yapma plânı doğrultusunda başlatmıştır. Onun bu sisteme göre neşre hazırladığı ve tahkikli olarak neşrettiği eserler Buhârî’nin *Sahîh*’i, Müslim’in *el-Câmi’u’s-sahîh*’i, Ebû Dâvud’un, Tirmizî’nin, Neseî’nin ve İbn Mâce’nin *Sünen*’leri, Mâlik b. Enes’in *Muvatta*’ı, Dârimî’nin *Sünen*’i ve Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’idir. Burada *Concordance* dışında bu amaca yönelik hazırlanan başka eserlere de yer verilmiştir. *Concordance* sistemine göre hazırlanmış olan *Fihrist li elfâzi’l-câmi’i’t-*

Tirmizî ve Muhammed Fuâd Abdülbâkî tarafından hazırlanan Fihrist li elfâzi’s-Sahîh Müslim bunlara örnek olarak verilebilir.(14-24).

Bu bölümde ikinci olarak hadis metninin birinci kelimesinden hareketle hadisi bulma (alfabetik hadis arama) yöntemi ele alınmış ve bu konuda yardımcı olacak literatüre yer verilmiştir. Bu literatür halk arasında dolaşan meşhur hadisleri ihtiva eden kitaplar, hadisleri harf sırasına göre tertipleyen kitaplar ve bazı kitaplar için özel olarak tasnif edilen fihristler ve kullanım kılavuzları (miftahlar) olmak üzere başlıca üç kısımda ele alınmıştır. Burada bu üç kısımda ele alınan kitapların kapsamındaki hadisler, yapılan baskıları ve kimler tarafından nerede ve ne zaman bu baskıların yapıldığı, benzerleri içinde eserin değeri, hangi yönlerden faydalı olduğu gibi çeşitli bilgiler verilmiştir. (24-41)

Üçüncü olarak bu bölümde hadisi konusuna göre arama yöntemine yer verilmiş ve bu tür bir arama için hadisin konusunu tespit etmenin gerekliliği üzerinde durulmuştur. Bu amaca yönelik olarak meşhur sekiz hadis kitabındaki konu başlıkları uzunca bir tablo şeklinde kitapta yerini almıştır. Buna bir örnek verecek olursak; ezân konusu, Buhârî’nin *Sahîh*’inde 10., Neseî’nin *Sünen*’inde 7., İbn Mâce’nin *Sünen*’inde 3. konudur. Konularına göre tertip edilen hadis kitapları da sekiz başlık altında incelenmiştir. (52). (41-87)

Dördüncü olarak, hadisi metin ve senedine ait özelliklerine göre arama yöntemi yer almaktadır. Burada hadisin metin ve senedi üzerinde derin bir şekilde düşünerek belirlenen vasıflara göre arama yapmak söz konusudur. Metin ve sened üç şekilde ele alınmıştır. İlk olarak metin başlığı altında, metne dair yazılmış eserlere yer verilmektedir. Bunlar, uydurulmuş hadisleri ihtiva eden kitaplar, kudsî hadisleri ihtiva eden kitaplar, ihtilâf halindeki hadisleri ihtiva eden kitaplar ve evâil kitapları olmak üzere dört kısımda incelenmiştir. İkinci olarak sened başlığı altında, hadisin senedinde tespit edilebilecek bazı durumlardan yola çıkılarak yapılacak arama hakkında bilgiler sunulmuş, bu konunun çeşitliliğiyle beraber ortaya çıkan literatür incelenmiştir. Bu literatür ise genel başlıkları itibariyle, büyük râvilerin küçüklerden, babanın oğlundan veya bunların tam tersi rivâyetlere ilişkin kitaplar, müselsel hadisleri ihtiva eden kitaplar, mürsel hadisleri ihtiva eden kitaplar, zayıf râvilerle ilgili kitaplar, vuhdâniyyat, sünâiyyat... kitapları, garîb veya ferd hadisleri ihtiva eden kitaplar, emâlî kitapları olarak sıralanabilir. Üçüncü olarak da sened ve metnin birlikte değerlendirilmesi mümkündür. Hadisin sened veya metninde ortaya çıkabilecek illet ve mübhemlik gibi durumlarda o konularda yazılmış eserlere başvurulur. Bunlar illel kitapları ve mübhem şahıslar hakkında yazılmış kitaplardır. (87-109)

Hadis arama yollarının beşincisi yani sonuncusu ise ilk râvisine (sahâbe) göre hadis aramadır. Kaynağı araştırılacak hadisin hangi sahâbî veya sahâbiler

tarafından rivâyet edildiği biliniyorsa bu yönetime başvurulabilir. Bu konuda telif edilmiş kitapların temel amacı belli bir şahsın rivâyet ettiği hadisleri bir arada görme imkânı sunmaktır. Bu yöntemle yazılmış kitaplar müsnedler, mu'cemler ve etraf kitapları olmak üzere üç grupta ele alınabilir. Yine bu üç grupta alâkalı yeterli bilgi ve genel çerçeve okuyucunun ilgisine sunulmuştur. Eserlerin cilt sayısı, muhtevası, basılmış veya yazma halinde olanları verilmiştir.(109–119)

Kitabın ikinci bölümü hadis tenkidi ve isnad analizine tahsis edilmiştir. Hadislerin tahriri yapıldıktan yani isnadları toplandıktan sonra, hadisin tenkidine girilmeden önce hadis âlimlerinin söz konusu hadis hakkında görüşlerinin olup olmadığının araştırılmasının gerekliliğin işaret edilmiş, bunu yaparken ve ardından hadisle ilgili bir karara varırken dikkat edilmesi gereken hususlar ayrıntılı bir şekilde maddeler halinde verilmiştir. Devamında ise hadislerin sıhhati hakkında bilgi bulabileceğimiz kitaplar, isnad şemasının yapımı ve analizi, bu işlemler sırasında fayda sağlayacak bilgiler, eserler, bir örnekle şemanın çıkarılarak somutlaştırılması, analiz sırasında bilinmesi ve araştırılması gereken hususlar ayrıntılı ve açık bir şekilde kişinin faydasına sunulmuştur. Bu bağlamda cerh ve ta'dil tâbirleri de mertebeleriyle beraber bir tablo halinde, geniş bir şekilde verilmiştir. Hadis tahriri ve değerlendirilmesinde kullanılabilecek çeşitli rical kitaplarının meşhurları özellikle de ulaşılması daha kolay olduğu düşüncesiyle matbu olanları, konusuna göre kısaca tanıtılmıştır. Yine burada aktarılacak olan kaynakların Sünnî hadis literatürüne ait olduğu da belirtilmiştir. Bu kaynaklar da aktarıldıktan sonra metinlerin lafız farklılıklarına göre gruplandırılması konusunda kısaca bilgi verildikten sonra metin tenkidi konusuna geçilmiştir. Metin tenkidinin, isnad şemasının yapımı ve analizinden sonra gerçekleştirilmesi gereken daha ileri düzeyde bir işlem olduğu, bu işlem sırasında isnad şemasından elde edilecek veriler, dilbilimsel, tarihî, sosyolojik, coğrafi vb. hususların hadisin metnine ve metin muhtevasına ilişkin kapsamlı bir araştırmayı gerektirdiği belirtilmiştir. Bu araştırmada dikkat edilecek hususlar, maddeler halinde, geniş bir şekilde verilmiş ve ardından bu konuyla alâkalı daha fazla bilgi edinmek için başvurulabilecek kaynaklar sıralanmıştır. (123–205)

Üçüncü ve son bölüm ise, hadis araştırmalarında bilgisayar ve internetin faydasını ortaya koymak ve bazı pratik bilgiler vermek üzere, bilgisayar ortamında hadis ve rical araştırmalarına ayrılmıştır. Bu gün için CD'ler yoluyla ve internet yoluyla olmak üzere iki çeşit hadis araştırma ve bulma usûlü olduğu belirtilmiş ve bunlarla ilgili kısaca bilgiler sunulduktan sonra, bu konuda yararlanılabilecek bazı internet sitelerinin adresi verilmiştir. Ardından internet üzerinden hadis araştırması yaparken dikkat edilecek belli başlı hususlara değinilerek kitaba son verilmiştir.(209–216)

Bugüne kadar hadis ilmine dair gerek bibliyografya tarzı, gerekse hadis kitaplarından yararlanmaya yönelik birçok eser kaleme alınmıştır. Bu sahada çeşitli amaçlara matuf olmak üzere kılavuz tarzı kitaplara ihtiyaç duyulmuştur. Uzun yılların tecrübesiyle ortaya çıkan, teoriyle pratiği meczeden ve açıklamalı bir bibliyografya bilgisini de beraberinde sunan hadis araştırma ve tenkit kılavuzu hadis ilmi açısından kayda değer ve sağlayacağı fayda itibariyle de önemli bir boşluğu dolduracağını düşündüğümüz özgün bir eserdir.

Yasemin AKTAŞ

SAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tasavvuf, ADAPAZARI

Prof. Dr . İBRAHİM CANAN

(Ermenek 1940–14 Ekim 2009)

Prof. Dr. İbrahim Canan Sancaktepe’de geçirdiği trafik kazasında 14 Ekim 2009 tarihinde hayatını kaybetti. İlmî faaliyetlerini, hizmet ve sohbetlerini bırakmaktansa ileri yaşına rağmen yolcu yapmayı tercih eden ve bu uğurda ölmeyi mutluluk vesilesi addettiğini dile getiren hoca, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyeliğinden 2007’de emekli olmasına rağmen ilmî faaliyetlerine ara vermemiştir. Son yolculuğuna da, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Camii’nden 15 Ekim 2009 Perşembe günü uğurlandı. Merasime; Canan’ın eşi, çocukları, akrabaları, dostları, öğrencileri ve yüzlerce seveni katıldı. Cenaze namazını ailenin isteği üzerine Prof. Dr. Suat Yıldırım kıldırdı. Ardından, M.Ü ilâhiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Raşit Küçük, hoca hakkında kısa bir konuşma yaparak helâllik istedi. Merasime katılan yüzlerce kişinin hep bir ağızdan haklarını helâl ettiler ve hocanın sünnet-i seniyye üzerine yaşadığına şahadette bulundular.



Türkiye’de yalnız akademik çevrelerin değil, bilhassa halkın da istifade ettiği Müslümanlar için Kur’ân-ı Kerim’den sonra gelen Kütübü’s-sitte tercümesi gibi eserleri ile hadis ilmine hizmet eden hoca 1940 yılında Konya’nın Ermenek kazasının Küçük Karapınar Köyünde doğdu. Hocamızın nüfus kaydı da hâlen oradadır. İlkokulu köyünde bitirdi, 1954 senesinde ortaokula da Ermenek’te başladı, 1955’de orta ikinci sınıfı okurken Konya’ya gelen Canan, liseyi burada bitirdi. Lise yıllarında da gayretli ve çalışkan bir kimliğe sahip olan hoca, liseyi bitirdikten sonra 1958’de Ankara İlahiyat Fakültesi’ne kaydoldu ve 1962’de diplomasını aldı. Kayseri İmam Hatip Lisesi’nde iki sene öğretmenlik

yapmasının ardından, 1966’nın sonunda bitirdiği askerlik vazifesini müteakip Akşehir’de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenliğine başladı.

Hoca, bu dönemde, babasının ısrarı ile yurtdışı doktora eğitimi için imtihana girdi. Aslında pek istekli olmamasına ve kendisini hazır da hissetmemesine rağmen imtihana girmeden önce elindeki bazı tefsir kitaplarına biraz bakmış, tevafuk eseri sorular baktığı yerlerden çıkmış ve böylece sınavı kazanmıştır. Fransızca imtihanı da yüksek bir puanla kazanmasının ardından, doktora için 1967’de Fransa’ya gitmiştir. Doktora programında yer alan “Arapçayı takviye için bir öğretim yılı bir Arap memleketinde kalma” prensibi gereğince 1969-1970 öğretim yılında (dokuz ay) Tunus’ta kalmıştır. Orada, Burgiba Enstitüsü’nde Arapça kurslarını takip etmiştir. Bu sebeple hoca Tunus’a hizmet lâzım diyerek bir minnet duygusunu her zaman içinde taşıdığını muhtelif yerlerde dile getirmiştir. 1972’de Paris Sorbonne Üniversitesi’nde Hz. Peygamber’in Tebliğ Metodları (Les Methodes de l’enseignement du Prophete de l’Islam) adlı tezi ile doktorasını tamamlamasının ardından, aynı yıl Kasım ayı ortalarında yurda dönmüştür.

Yurda dönmesini müteakip, 1973’de Erzurum İslâmî İlimler Fakültesinde Dr. Asistan olarak hocalığa başlamıştır. 1978’de Hz. Peygamber’in Sünnetinde Terbiye adlı çalışmasıyla doçent olan Canan, 1989’da ise profesör unvanını aldı. 1989’da aynı fakültede bölüm başkanlığını üstlenen hoca 1993-1996 yılları arasında Harran Üniversitesinde üç yıl dekanlık yaptı. Dekanlığını tamamladıktan sonra aynı sene Bakü Kafkas Üniversitesine Rektör olarak gitmiş, 1997’de ise Marmara Üniversitesi İlahiyat Meslek Yüksek Okulu’na naklen tayin edilmiştir.

1970’de kız öğretmen okulu mezunu Zarife Hanım ile evlenen hoca arkasında altı kız, bir erkek evlat ve sekiz torun bıraktı. Canan, *Resûlullâh’a Göre Okul ve Ailede Çocuk Terbiyesi* adlı eseriyle 1979’da Türkiye Milli Kültür Vakfı Ödülü’nü almıştır. 69 yıllık hayatını ilim ve amel yolunda geçiren hocamız çalışma azmiyle dolu, Hakk’a hizmet yolunda tüm gayretini sarf etmekten geri durmayan bir mücadele insanı olarak tanınmıştır. Bilhassa mütevazı karakteri, dedikodudan kesinlikle uzak durması, derslerine ve öğrencilerine gösterdiği önem, Türkçe’yi kullanma konusundaki hassasiyeti ve ilkelerinden taviz vermemesi gibi vasıfları temayüz eden hoca hemen hemen her evde bulunan ve ömrünün on yılını verdiği *Kütüb-i sitte Tercüme ve Şerhi’nin* yanı sıra şu eserleri insanların kendisiyle faydalandığı ilim cümlesinden olmak üzere arkasında bırakmıştır:

Tarihçi Açısından Din (Fransızca’dan tercüme, eser Arnold Toynbee’ye aittir.) İstanbul, 1978; *Seminer ve Tez rehberi* Erzurum, 1979; *Oturanları Açısından Atatürk Üniversitesi Lojmanları veya Taklitçiliğimizin Muhasebesi*, Ankara, 1979; *İslam’da Temel Eğitim Esasları*, İstanbul, 1980; Hz. Peygamber’in Sünne-

Hadis ve Sîret Araştırmaları ve Hadis ve Sîrete Hizmet Onur Ödülleri

2007 yılından bu yana yayın hayatını sürdüren sonpeygamber.info'nun hadis ve sîret alanlardaki çalışmaları desteklemek amacıyla 2008 yılından itibaren düzenlediği Hadis-Sîret Araştırmaları Yarışması'nın neticeleri 11 Nisan 2009 tarihinde Bağlarbaşı Kültür Merkezi'nde düzenlenen bir törenle ilân edildi.

Doç. Dr. Tahsin Görgün'ün açılış konferansıyla başlayan programda, bu yıl yüksek lisans dalında "İbn Ebî Hâtim er-Râzî'nin *"İlelü'l-hadis"* Adlı Eserinde Vasledilmekle İletli Saydığı Mürsel Rivâyetler" başlıklı teziyle Rahile Yılmaz ve *"Hadis Rivâyetinde Fakîh Râvinin Rolü"* başlıklı teziyle Hamdi Çilingir; doktora dalında ise *"Zayıf Hadis Rivâyeti"* başlıklı teziyle Ayşe Esra Şahyar ve *"Hz. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler"* başlıklı teziyle Elnure Aziziova ödüle lâyık görülen araştırmacılarıdır.

Rahile Yılmaz ve Hamdi Çilingir'e ödülleri, aynı zamanda jüri üyesi olan Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu tarafından; Ayşe Esra Şahyar ve Elnure Aziziova'ya ise Prof. Dr. Mustafa Fayda tarafından takdim edildi. Ödül takdiminden önce yaptığı konuşmada Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu yarışmaya katılan tezlerdeki kalite artışına işaret ederek jüri heyetinin seçim yapma konusunda zorlandığını ve bu sebeple ödüllerin her alanda iki isim arasında paylaştırıldığını belirtti.

Araştırmacılara ödüllerin verilmesini müteakip, hadis-sîret alanında çalışmalara hayatını adanmış kişilere bir vefa borcu olarak görülen Hadis ve Sirete Hizmet Onur Ödülü'nün takdimine geçildi. 2008 yılın Prof. Dr. M. Yaşar Kandemir'e verilen ödül, bu yıl, sonpeygamber.info okuyucularının büyük bir çoğunluğunun tercihi doğrultusunda Prof. Dr. İsmail Lütfi Çakan'a lâyık görüldü. Ödülü, Çakan'a yaptığı kısa bir konuşmanın ardından Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Raşit Küçük takdim etti.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde yetiştirdiği birçok öğrenci ve danışmanlığını üstlendiği tezlerin yanı sıra, kendi akademik çalışmaları ile

hadis ilimlerine hizmetleri bulunan Çakan, aynı zamanda uzun zamandır Göztepe Gözcübaba Camii'nde hadis derslerini sürdürmekte ve halka yönelik yaptığı çalışmalarla da ilâhiyat alanında görülen önemli bir eksikliği gidermektedir.

Sayın Prof. Dr. İsmail Lütfi Çakan hocamıza biz de bundan sonraki çalışmalarında başarı dilekelerimizi arz ediyor, nice yıllar sünnete ve hadis ilimlerine hizmet etmesini temenni ediyoruz.

Kitaplar-Tezler/Books and Thesis/کتاب وأطروحات

- ✦ ‘Abdulazîz el-Harbî, *el-Müvâzene beyne'l-Elfiyeteyn: Elfiyetü'l-'Irâkî ve Elfiyetü'-Süyûtî fi 'ilmi'l-hadîs*, Mekke: Câmi'atü Ümmü'l-Kurâ, 2009.
- ✦ Ahmet Yücel, *Başlangıçtan Günümüze Hadis Usulü*, İstanbul: İFAV, 2009.
- ✦ ‘Ali b. Harb, *el-Cüzü'l-evvel min hadîsi Süfyân b. 'Uyeyne*, thk. Müflih b. Süleymân b. Felâh, Riyâd: Dârü'l-Meymân lî'n-Neşr ve't-Tevzî, 2009.
- ✦ Ali Çelik, *Halkın Hadis Bilgisi ve Bilgi Kaynakları* (Ahmediyye Örneği), Bursa: Emin Yayınları 2009.
- ✦ Ali Osman Koçkuzu, *Fikret Karapınar (haz.), Mesnevî'den 100 Hadis Şerhi*, Konya, 2009.
- ✦ Bünyamin Erul, *Hadislerin Dili: İlk Hadis Belgesi Hemmâm'ın Sahifesi-tertip, terceme, yorum*, Ankara: TDV, 2009.
- ✦ Ebû Bekr Muhammed b. Halef b. el-Merzubân, *Hadislerde Mürüvvet*, çev. Yusuf Eğinç, İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2009.
- ✦ Emre Yazıcı, *Muhtasar Hadis Usulü Tarihi ve Seydişehir'in Usul-i Hadisi*, İstanbul: Yasin Yayınevi, 2009.
- ✦ Enbiya Yıldırım, *Hadisçiler ve Çelişki: Beyhakî ve İbnü'l-Cevzî Örneği*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.
- ✦ Fikret Karapınar, *Ebû Bekr el-Gülâbâdî'nin Ma'âni'l-ahbâr (Bahrü'l-fevâid) Tahkiki*, Konya: Adal Ofset 2009.
- ✦ Fikret Karapınar, *Muhaddis Süfîlerin Hadis Usûlü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri*, Konya: Adal Ofset 2009.
- ✦ el-Hâdî Rûşû Tunûsî, *Muhtefü'l-hadîs ve cuhûdü'l-muhaddisîn fih: ed-Dirâsetü'n-nakdiyye*, Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2009.
- ✦ Harald Motzki (ed.), *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghâzî Hadîth*, Leiden: Brill, 2009.
- ✦ H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi H. İlk Üç Asır*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- ✦ İbn Teymiyye, *Şerhu hadîsi ünzile'l-Kur'ân 'alâ seb 'ati ahrûf*, thk. Muhammed b. İbrâhîm b. Fâzıl el-Meşhedânî, İrbid: 'Âlemü'l-Kütübi'l-Hadîs, 2009.
- ✦ İbrahim Kutluay, *Kur'ân ve Sünnete Göre Mukaddes Zaman ve Mekanlar*, İstanbul: Rağbet Yay., 2009.

- ✦ Jonathan A. C. Brown, *Hadîth: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, Oxford: Oneworld Pub., 2009.
- ✦ Mehmet Ali Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- ✦ Mehmet Ayhan, *Fütühât-Mekkiye'de Hadisçilerin Metotları Dışında Nakledilen Rivâyetler*, (danışman: Ramazan Ayvalı), Doktora, İstanbul, 2009.
- ✦ Mehmed Emin Özafşar, *Hadis İlmine Giriş*, İstanbul: DEM, 2009.
- ✦ Mehmed Said Hatiboğlu, *Hz. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy: Gaybî Hadisler Meselesi*, Ankara: OTTO, 2009.
- ✦ Mehmed Said Hatiboğlu, *Hadis Tetkikleri*, Ankara: OTTO, 2009.
- ✦ Muhammed b. 'Abdillâh Âlü'r-Reşîd, *el-İmâm Muhammed Zâhid el-Kevserî ve ishâmâtühü fi 'ilmi'r-rivâye ve'l-isnâd*, 'Ammân: Dârü'l-Feth lî'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2009.
- ✦ Muhammed Kâzım Tabâtabâî, *Târîhu hadîsi şî'a*, Tahrân: Merkezü Tahkikâti ve Tevsî'ati 'Ulûmi'l-İnsânî, 2009.
- ✦ Mustafa Akram Ali Shah (ed.), *Hadîth: Critical Concepts in Islamic Studies*, London: Routledge, 2009.
- ✦ Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: Kitabı Yayınevi, 2009.
- ✦ Paul Hardy, *Traditions of Islam: Understanding the Hadith*, I. B. Tauris, 2009.
- ✦ Rüdiger Lohker (yay. haz.), *Hadithstudien-die überlieferungen des propheten im gespraech : festschrift für Prof. Dr. Tilman Nagel*, Hamburg: Dr. Kovac, 2009.
- ✦ Süleyman Doğanay, *Hadis Rivayetinde Râvi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler*, İstanbul: İsam, 2009.
- ✦ Veli Atmaca, *Kadim Medeniyetlerde Hastalık Algılaması ve Hastalar İçin Dua Meselesine Giriş*, Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık 2009.
- ✦ Veli Atmaca, *Tarih Boyunca İnanç ve Tıp*, Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık 2009.
- ✦ Veli Atmaca (tahkik ve tahric), *Kitâbü'd-De'avâti'l-kebîr li Ebî Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî*, Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık 2009.
- ✦ Yûsuf 'Abdirrahmân Mar'aşlı, *'İlmü'c-cerh ve't-ta'dîl ve ehemmiyyetühü fi dirâseti'l-esânîd ve'l-hükm 'alâ ahâdîth*, Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 2009.
- ✦ Yusuf Açikel, *Kur'ân ve Hadisler Işığında Geçmişten Günümüze Ehl-i Beyt*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2009.

Hadis Tetkikleri Dergisi Hakkında/**About Journal of Hadith Studies/ حول مجلة بحوث الحديث****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 özeti ve muhtevayı yansıtacak 4-6 arasında anahtar kelime gönderilmelidir. ✦ Yazılar 4 nüsha halinde çıkışı ve disketi ile birlikte veya e-maile derginin yazışma adresine/editöre gönderilmelidir. Çeviriler orijinal metni ile birlikte iki nüsha halinde gönderilmelidir. ✦ Makaleler dört ayrı hakeme, diğer yazılar iki ayrı hakeme gönderilir, makaleler için iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yazının yayınlanmasına yayın kurulu karar verir. ✦ Yayın kurulu, hakem raporlarını yazarlara bildirip dil, üslup ve muhteva açısından düzeltme isteyebilir. ✦ Yayınlanmak üzere yönetim ve dağıtım bürosuna gönderilecek yazıların şekil şartları ve formatı konusunda öncelikle mevcut sayılara veya www.hadisevi.com web sayfasındaki örneklerle müracaat edilmelidir. ✦ Makalesi yayınlanan yazarlara 20 adet ayrı basım gönderilir ve telif ücreti ödenir. Yayınlanmayan yazılar iade edilmez.

About the Journal of Hadith Studies

✦ *Journal of Hadith Studies (HTD)* is an academic and peer-reviewed international journal published twice a year. ✦ Although it is published in Turkish language, manuscripts written in English, Arabic and other international languages are welcome. ✦ The Journal is concerned with the discussion and analysis of hadith studies. The main areas of interests are as follows: hadiths studies concerning both early and modern periods; essays on the history, methodology and literature of hadith; modern debates about the authenticity of hadith literature, and traditional and modern approaches to the related issues; the contribution and effects of modern methodologies to hadith studies. ✦ *HTD*, in addition to previously unpublished articles, also publishes translations, review articles, interviews, book reviews, manuscript assessments, symposium and conference reviews, obituaries and reports about dissertations, recently published books, and other academic activities related to hadith.

Notes to the Contributors

✦ The articles to be published in *Journal of Hadith Studies* must provide scholarly contribution to hadith studies in both approach and content. ✦ The word limit is 7500 for articles, 4000 for review articles, 2500 for manuscript reviews and symposium assessments, 1500 for book reviews, obituaries and news about hadith studies. ✦ Each article submission should contain an abstract of not more than 100 words in its original language. If the article is not in English, an English version of the abstract must also be supplied. Each article submission should also contain a list of 4 to 6 key words for indexing purposes. ✦ Four paper copies of manuscripts of full articles, two copies of translations with the original copy should be sent to the correspondence address. All submissions must include either a diskette version or e-mail attachment. ✦ Full articles are sent to four referees while others are sent to two referees. If the two of the four referees accept the article, the editorial board has the right to decide whether to publish it or not. ✦ Editorial board has the right to ask the authors to revise their articles both in terms of content and language. ✦ See the following internet address for the details about examples: www.hadisevi.com. ✦ Article authors are sent 20 copies of their published manuscripts. Unpublished articles are not returned to the author.

شروط النشر في "مجلة بحوث الحديث":

✦ إن مجلة بحوث الحديث، مجلة محكمة، عالمية، أكاديمية، ومحض بحث واختصاص، وتصدر في كل سنة مرتين، تهدف إلى نشر بحوث فيما يتعلق بعلم الحديث. ✦ بجانب صدورها باللغة التركية، فهي تصدر أيضًا 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 سالحة 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، والملفات، 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 سالحة ومفيدة لقضية علوم الحديث والفكر الإسلامي، سواء من حيث موضوعها أو من حيث عرضها. ✦ أن لا تتجاوز الكتابات المرسله إلى المجلة، في المقالات 7500 كلمة، وفي الملاحظات الدراسية 4000 كلمة، وفي التعريف بمخطوطه والتعليقات على ندوة 2500 كلمة، وفي تقديم عرض كتاب، وفي التراجم وكذا الأخبار في الحديث 1500 كلمة. ✦ إرسال مختصر المقالة باللغتين الإنجليزية والعربية إلى جانب لغة المقالة التي ستسهر بها، وذلك مع عنوانها، بشرط أن لا يتجاوز 100 كلمة، وكذا المصطلحات المساعدة (ما بين 4 إلى 6 كلمات) التي تعبر عن المحتوى. ✦ إرسال أربع نسخ ورقية من الكتابات إلى عنوان المراسلة ونسخة على قرص كمبيوتر أو بوساطة البريد الإلكتروني. علمًا بأن هذه المقالات ترسل إلى أربعة أحكام مختلفين، وبقية الكتابات إلى حكمين مختلفين، و في حالة صدور تقرير إيجابي من حكمين فيما يتعلق بالمقالات، تقرر هيئة النشر نشر هذه المقالة. إن هيئة النشر لها صلاحية تبليغ تقارير الحكام إلى الكُتَّاب، وطلب تصحيح كتاباتهم من حيث اللغة، والأسلوب، والمحتوى. وقيل إرسال الكتابات إلى مكتب هيئة النشر والتوزيع، يرجى النظر إلى الأعداد السابقة أو إلى صحيفة www.hadisevi.com وذلك لمراجعة الهيكل. وتقوم إدارة المجلة بإرسال 20 عددًا من المجلة المطبوعة لكل من نشرت مقالته، ولا ترد المقالات التي لم تنشر إلى أصحابها.

Temsilciler/Distributors

YURT İÇİ/ IN TURKEY

Adana

Muhammet YILMAZ
muhammetyilmaz01@mynet.com
(322) 338 69 72-261 94 03
(505) 340 78 05

Ankara

Muhammet Emin EREN
muhammeteren@hotmail.com
(535) 452 83 13

Bursa

Abdullah KARAHAN
abdullahkarahan@hotmail.com
(224) 243 13 37-452 24 58
(535) 337 84 24

Canakkale

Halil İbrahim KUTLAY
halilkutlay@hotmail.com
(286) 217 76 63
(286) 218 05 38
(535) 8888 52 54

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
abdulvahapozsoy@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

Menchaster/ENGLAND

Necmettin GÖKKIR: ngokkir@hotmail.com

Paris/FRANCE

Nathalie CLAYER: nathalie.clayer@chess.fr

Bonn/GERMANY

Bülent UÇAR: aylinf@directbox.com

Rotterdam/HOLLAND

Özcan HIDİR: 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