

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

Altı Aylık Akademik Hadis Araştırmaları Dergisi
Cilt/Volume: VI Sayı/Number: 1 Yıl/Year: 2008
ISSN 1304-3617

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

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Khalid Zafarullah DAUDI (Government Post Graduate College, Faisalabad), Dr. Mehmet EFENDİOĞLU (İSAM, İstanbul), Yrd. Doç. Dr. Özcan HIDİR (The Islamic University of Rotterdam, Rotterdam), Prof. Dr. Mustafa ERTÜRK (İstanbul Üniv., İstanbul), Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN (İSAM, İstanbul), Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (Selçuk Üniv., Konya), Dr. İbrahim KALIN (College of the Holy Cross, Massachusetts), Dr. Halil İbrahim KUTLAY (İlim Yayma Cem., İstanbul), Prof. Dr. Recep ŞENTÜRK (İSAM, 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'A (Câmiatü'l-Ezher, Kahire), Prof. Dr. İsmail L. ÇAKAN (Marmara Üniv., İstanbul), Prof. Dr. Yasin DUTTON (Edinburgh Üniv., Edinburg), Prof. Dr. Nureddin ITR (Câmiatü Dımaşk, Şam), Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR (McGill University, Montreal), Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK (Marmara Üniv., İstanbul), Doç. Dr. Bedi' Seyyid LAHHÂM (Câmiatü Dımaşk, Şam), Prof. Dr. Selahattin POLAT (Erciyes Üniv., Kayseri), Prof. Dr. İbrahim M. ABU RABİ' (Hartford Seminary, Hartford, CT) Prof. Dr. Kemal SANDIKÇI (Karadeniz Teknik Üniv., Rize), Prof. Dr. M. Abdüşşehid NU'MÂNİ (Karaçi Üniv., Karaçi)

Uluslararası İlişkiler/International Relations

Doç. Dr. Murtaza BEDİR (Sakarya Üniv., Adapazarı), Doç. Dr. Abdülhamit BİRİŞİK (Uludağ Üniv., Bursa)
Yrd. Doç. Dr. İbrahim H. İNAL (Harran Üniv., Şanlıurfa), Yrd. Doç. Dr. Muammer İSKENDERÖĞLU (Sakarya Üniv.), Doç. Dr. M. Sait ÖZERVARLI (İSAM, İstanbul), Doç. Dr. Bülent ŞENAY (DİB Hollanda Din Müşaviri)

Bilişim&İletişim/Correspondence

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

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 (SÜHA, İstanbul), Serkan DEMİR (Marmara Üniv., İstanbul)

Web Sitesi Tasarım ve Yönetimi

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

Kapak Tasarımı/Cover Design

Latif ÇETİNKAYA (latifcetinkaya@yahoo.com)

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

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

Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD) Index Islamicus tarafından taranmaktadır./*Journal of Hadith Studies* has been indexed by *Index Islamicus*.

Yönetim ve Dağıtım/Administration and Distribution

SÜHA Danışmanlık Araştırma Yayıncılık, Toygar Hamza Mah., Hacı Mutlu sok. No: 7
34672 Üsküdar/İSTANBUL/TÜRKİYE, +90 (216) 334 82 07, +90 (216) 391 89 55 (Fax), +90 (536) 226 74 60
Web: <http://www.hadisevi.com> E-mail: editor@hadisevi.com, abone@hadisevi.com

© SÜHA Danışmanlık Araştırma Yayıncılık, İstanbul 2008

HADİS TETKİKLERİ DERGİSİ

JOURNAL OF HADITH STUDIES/مجلة بحوث الحديث

VI * 1 * 2008

Hesap No/Bank Account: Akbank Kadıköy Şub.: 170251-3 (Ataullah ŞAHYAR)
Fiyatı/Price: Türkiye: 10 YTL (2008 Yılı abone/Subscription Rates for 2008: 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, Dergiciliğimizde İkinci Beş Yıla Girerken ... ✦ 5-6

Makaleler/Articles/مقالات

Salahattin POLAT, Çok Anlamlı, Çok Boyutlu ve Disiplinlerarası Bir Kavram: 'Metin Tenkidi/A Multi-Meaning, Multidimensional and Multidisciplinary Term: 'Textual Criticism' ✦ 7-28

Selçuk COŞKUN, On the Use of 'Fitrah' as a Measure in Determining Whether a Narrated Hadith Belongs to the Prophet Muhammad/Bir Hadisin Hz. Peygamber'e Ait Olup Olmadığını Belirlemede 'Fitrat' Kriterinin Kullanımı Üzerine ✦ 29-46

Nimetullah AKIN, Hadislerin Yazılı Kaydı ve Literatür Esaslı Bir Disiplin Olma Süreci: A. Sprenger, I. Goldziher ve G. Schoeler'in Yaklaşımları/Record of Hadith and the Process in the Path Leading to a Literary Discipline: The Approaches of A. Sprenger, I. Goldziher, G. Schoeler ✦ 47-70

Bekir KUZUDİŞLİ, Bölgelere Göre 'Men Kezebe 'Aleyye...' Hadisinin Rivayet Seyri/The Transmission Progress of 'Man Kazhaba 'alayya...' Hadith According to Its Regions ✦ 71-110

İshak Emin AKTEPE, İmam Şâfiî'nin Ehl-i Kelâm ve Mâlikîlere Karşı Hadis Savunusu/The Hadith Defense of Imâm Shâfi'i against Ahl al-Kalâm and Mâlikîs ✦ 111-133

Tercüme/Translation/ترجمة

Gregor SCHOELER, Sözlü Tora ve Hadis: Rivâyet, Yazım Yasağı, Redaksiyon/Mündliche Thora und Hadit: Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion (Çev. Hüseyin AKGÜN) ✦ 135-173

Araştırma Notları/Review Articles/ملاحظات دراسية

ULUDAĞ, Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu Üzerine ✦ 175-188

Makale Tahlili/Article Reviews/نقد المقالات

Yusuf SUİÇMEZ, Ref Problemi Etrafında Tartışmalar ✦ 189-198

Mülâkât/Interview/حوار

Abdullah AYDINLI, Prof. Dr. Ahmed b. Ma'bed ile Hayatı, Hadisçiliği ve Çalışmaları Üzerine ✦ 199-216

Sempozyum-Konferans/Symposium-Conference/ندوات-مؤتمرات

Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu, 24-25 Kasım 2007, Gölyaka, DÜZCE (Haz. Nesrin ÜNLÜ) ✦ 217-225

Uluslararası Süleyman Çelebi ve Mevlid -Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri- Sempozyumu 18-19 Ekim 2007 Osmangazi, BURSA (Haz. Kadir KAN) ✦ 227-234

Kitap Tanıtımı/Book Reviews/نقد كتب

Bilal Aybakan, İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi, (Haz. İshak Emin AKTEPE) ✦ 235-238

Vefeyât/Obituary/نقداء

Ebû Abdurrahmân Mukbil b. Hâdî el-Vâdî'i (ö. 29 Rabi'ulâhîr 1422/ 21 Temmuz 2001), (Haz. Rukiye ÇALIŞKAN) ✦ 239-242

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

Hadis-Sîret Araştırmaları ve Hadis ve Sîret'e Hizmet Onur Ödülleri Sahiplerini Buldu ✦ 243

Londra'da 'Ulusal Sîret Konferansı' Düzenlendi ✦ 245

Kitaplar-Tezler/Books and Thesis/كتب وأطروحات ✦ 247-248

Hadis Tetkikleri Dergisi Hakkında/About Journal of Hadith Studies/حول مجلة بحوث الحديث ✦ 249-250

Dergiciliğimizde İkinci Beş Yıla Girerken ...

Altıncı yayın yılımıza girerken *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* yayın ekibi olarak geçmişe yönelik olarak haklı bir gurur, geleceğe yönelik olarak da yeni bir heyecan dalgasının içindeyiz. *HTD*'nin yayın çizgisinden şaşmadan, yaşanan siyasî, ekonomik vb. hiçbir engelden etkilenmeden sürdürdüğümüz beş yıllık yayın hayatı, hadis ilimleri ve Sünnet adına Türkiye'de kalıcı ve etkili bir çizgi olma yolunda kat ettiğimiz mesafeyi göstermektedir.

Yayın ekibi olarak, farklı düşünce biçimlerine açık tarzda, gündelik avamî tartışma ve propagandalardan etkilenmeden kalıcı izler bırakma arzumuzu düzeyli, akademik ve uluslararası kaygılar taşıyarak gerçekleştirmek çabasında-yız. Bunu gerçekleştiren, İslâm'a yönelik Batı kaynaklı yaklaşımların rüzgârını arkasına almış yaklaşımları; asıl kaynağı olan Batı'yı da dışlamadan akademik çalışmalara konu etme siyasetimiz dergimizde hadis araştırmaları alanında Batı-Doğu iletişimi konusunda onlarca yazının yayımlanmasına vesîle oldu. Bu tür yazıların önemli bir kısmını da Batı dillerinde yayımladık. Söz konusu çalışmalarda farklı yaklaşım yanlıları asla küçük görülmediği gibi, Doğu'nun birikimi İslâm dünyasının sırtında bir kambur olarak da algılanmamıştır. Bundan sonraki sayılarımızda da aynı doğrultuda, klâsikleşmiş ilim geleneğimizin zenginleştirilmesine, yeni açılımlar kazanmasına ve yeniden ihyâsına yönelik adımlar atmaya devam edeceğiz.

Hadis Tetkikleri Dergisi altıncı yılına girerken de bu esaslar doğrultusunda aralıksız ve aksamadan yayın hayatını sürdürmektedir. Gerek yazarlarımız, gerekse yazı muhtevaları itibarıyla yurt içi ve yurt dışından aldığımız katkılar *HTD* şemsiyesi altında hadis ilmi uğruna gerçekleştirmekte olduğumuz yolculuğumuzun büyük bir heyecanla ilerleyişinin bir ifadesidir.

Bu sayımızda da ulusal ve uluslararası çapta hadise dair önemli ilmî birikimleri ve etkinlikleri ilginize sunduk. *HTD*'nin makaleler bölümünde ilk olarak, son yirmi yılını metin tenkidi konusuna hasretmiş bir hocamızın

derinlikli analizler ihtiva eden ve kaygı ürünü bir makalesine yer verdik. Ardından 'fitrat' kriterinin hadislerin sıhhatini tespitteki yerini tartışan bir tetkike, daha sonra da şarkiyat geleneğin en önemli temsilcilerinden üçünün kitâbetü'l-hadîse dair fikirlerinin tartışıldığı bir araştırmanın sonuçlarını ilgililerinize sunduk. Bir diğer makalemiz ise geçen sayımızda İngilizce olarak yayımlanan bir makalenin bir devamı niteliğinde 'Men kezebe aleyye ...' hadisinin rivayet tariklerinin bölgelere göre dağılımını konu almaktadır. Bu sayımızın son makalesi ise İmâm Şâfiî'nin kelâmcılara ve Mâlikî ulemâsına karşı hadis savunusuna dair.

Hadis Tetkikleri Dergisi'nin ikinci kısmında ise, günümüz Alman Şarkiyatçılarından Schoeler'in sözlü *Tevrat* ile hadisi karşılaştırdığı makalesinin çevirisi, *HTD*'nin geçen sayısında yayımlanmış bir tahlile dair bir tahlil, Mısır'ın önemli muhaddislerinden birisi olan Ahmed b. Ma'bed'in hadisçiliği ve çalışmaları üzerine Abdullah Aydın Bey'in yaptığı bir mülâkât yer almaktadır.

Bu sayımızda ülkemizde düzenlenen pek çok ilmî etkinlikten ancak ikisine M. Zâhid el-Kevserî ve Süleyman Çelebi sempozyumlarına yer verdik. Ayrıca akademik nitelikli bir eseri değerlendiren kitap tanıtım yazısı da bu sayımızda yer verdiğimiz çalışmalardan.

Vefeyât bölümümüzü ise aslen Zeydî bir kimse iken aldığı eğitim sürecinde Selefi yaklaşımı benimseyen Yemenli meşhur muhaddis Mukbil b. Hâdî el-Vâdî'nin biyografisine ayırdık. Son olarak, Peygamber Efendimizle ilgili en önemli portallerin başında yer alan Meridyen Destek Derneği'nin "Hadis-Sîret Araştırmaları ve Hadis ve Sîret'e Hizmet Onur Ödülü" yarışmasında ödül alanlar ve Londra'da düzenlenen Sîret Konferansına dair haberlere yer vererek bu sayımızı da tamamlamış olduk.

HTD'nin altıncı yılının ilk sayısını ilgililerinize arz ederken, ilim ehlinin akademik birikimlerini sayfalarımızda değerlendirme arzumuzu tekrarlayarak, hadisçiler başta olmak üzere bütün akademisyenlere yaptığımız çağrıyla tekrarlamak istiyoruz.

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

İbrahim HATİBOĞLU

Çok Anlamlı, Çok Boyutlu ve Disiplinlerarası Bir Kavram: ‘Metin Tenkidi’

Salahattin POLAT, Prof. Dr.*

“A Multi-Meaning, Multidimensional and Multidisciplinary Term: ‘Textual Criticism’”

Abstract: This article, primarily, is devoted the problem of the polysemy of ‘textual criticism’, and then the position of the textual criticism in modern scientific classification and its disciplinary extents, finally some misconceptions about it. This study firstly aims to start a discussion about the differentiation of term’s uses in Islamic world and our country from the international use and solve the polysemy problem; secondly it aims to explain what the ‘textual criticism’ is, its multidisciplinary character and extents.

Citation: Salahattin POLAT, “Çok Anlamlı, Çok Boyutlu ve Disiplinlerarası Bir Kavram: ‘Metin Tenkidi’” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VI/1, 2008, pp. 7-28.

Keywords: Criticism, Textual criticism, Literary criticism, Textual criticism of Islamic Traditions, Misconceptions about textual criticism

“Tenkit, yüksek bir medeniyetin işaretidir.”

J.S. Phillimore

1-Giriş

Bu makalede önce Türkçedeki ‘metin tenkidi’ kavramının çok anlamlılığı problemi üzerinde durulacak, sonra günümüz ilimler tasnifi içinde metin tenkidinin yeri ve disiplinin boyutları ele alınacak, son olarak da metin tenkidi ile ilgili bazı yanlış anlayışlara temas edilecektir. Bu çalışma, öncelikle kavramın çokanlamlılığı ile İslâm Dünyasında ve ülkemizdeki kullanımının uluslararası kullanımından farklılaşması problemine çözüm getirilebilmesi konusunu tartışmaya açmayı, ardından da bir disiplin olarak ‘metin tenkidi’nin mahiyeti ve boyutlarını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

2- Türkçede ‘Metin Tenkidi’ Kavramının Çok Anlamlılığı

‘Tenkit’ kelimesi, Arapça ‘n-k-d’ kökünden gelmekte olup, Türkçeye de bu dilden geçmiştir. Kısaca, “bir şeyi değerlendirmek, iyisini kötüsünden ayırmak”

anlamına gelir. Bu kelimenin günümüz Türkçesinde yaygın kullanılan karşılığı ‘eleştiri’dir. Tenkit/eleştiri kelimesi İngilizcede ‘criticism’, Almancada ‘kritik’, Fransızcada ‘critique’ kelimeleriyle ifade edilir. Tenkit kavramının bu dillerdeki en genel anlamı ‘değerlendirme’dir.

‘Metin tenkidi’ (İng. *textual criticism*, Alm. *textkritik*, Frn. *critique textuelle*, Arp. *tahkik*) Türkçede, anlamı kullanıldığı yere göre değişen çok anlamlı bir kavramdır. Farklı anlamlarını üç kategoride toplamak mümkündür:

1- Bir eser ve metnin geçirdiği süreçlerde maruz kaldığı bozulma ve değişiklikleri düzeltip orijinal hâline döndürme faaliyeti. Bu şekilde hazırlanmış metinlerin neşredilmesine de ‘bilimsel/tenkitli neşir’ (İng. *scholarly editing*, Fr. *edition critique*, Arp. *tahkik*) denir. Aynı anlamı taşımaları sebebiyle birbiri yerine de kullanılan bu kavramlardan ‘metin tenkidi’ ifadesini Türkçe akademik literatürde 1940’larda ilk kullananlardan birisi Ahmet Ateş’tir.¹

2- Metin tenkidi kavramı bazen hem Batı dillerinde (Tanselle, 1990, p. XIV) hem Türkçede, edebiyat eleştirisi (İng. *literary criticism*) anlamına da kullanılır. Edebiyat eleştirisi, roman, şiir, hikâye, tiyatro, sinema gibi edebî bir eseri, bir sanat eserini çözümlene, değerlendirme faaliyetidir. Buna daha eski Türkçe metinlerde ‘metin tahlili’ ve ‘metin şerhi’ de denilmiştir. Günümüzde Türkçede bu anlamı ifade için daha çok ‘metin eleştirisi’ tabiri kullanılmaktadır. Çağdaş Arapçada bu anlam genel olarak ‘nakdu’n-nass’ kavramıyla ifade edilir.

3- Çağdaş Hadis ilmi terminolojisinde, hadislerin isnad tenkidine alternatif olarak kullanılan ve hadislerin Kur’ân’a, akla, tecrübeye, gözleme, bilime, tarihi gerçeklere... aykırılığı gibi kriterlerle eleştirilmesine de ‘metin tenkidi’ denilmektedir. Burada ‘metin’ kelimesi genellikle hadis metni, yani hadisteki isnadın ardındaki metin anlamındadır. Modern Arapçada ise genellikle ‘*nakdu mutâni’s-sunne/ehâdis*’ gibi tabirler kullanılır. Hadislerin bu kriterlerle tenkidi, İslâm’ın ilk dönemlerinden itibaren mevcut olmakla birlikte buna metin tenkidi denilmemiş, bu tür tenkit yöntemlerini kapsayan özel bir terim ve kavram üretilmemiş, daha ziyade “Hadislerin Kur’ân’a arzı, hadisin nazara aykırılığı” gibi tabirlerle her bir tenkit kriteri ayrı ifade edilmiştir. Bu konu, ‘*İhtilâfu’l-hadis*’, ‘*Muhtelefü’l-hadis*’, ‘*Müşkilü’l-hadis*’, ‘*Teâruz*’, ‘*Te’vil*’ gibi daha geniş ve genel başlıklar altında ele alınmıştır. ‘Metin tenkidi’ kavramı, geçtiğimiz yüzyılda doğubilimcilerin ve bazı Batılı tarihçilerin İslâm âlimlerini, özellikle de muhaddisleri, sadece isnad tenkidi ile yetinip, hadis metinlerinin tenkidine önem vermedikleri şeklindeki suçlamaları üzerine,² onlardan ödünç alınarak “hadislerin metinlerinin tenkidi” anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Bu anlamıyla sadece İslâm dünyasında kullanılan, Batı dillerinde doğrudan karşı-

¹ Ahmet Ateş, “Metin Tenkidi Hakkında”, *Türkiyat Mecmuası*, VII-VIII, İstanbul 1940-42, 253-267.

² Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları*, 2. Baskı, İstanbul, 2003, 175-7.

* Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis, KAYSERİ, salahpolat@hotmail.com

lığı bulunmayan bir kavramdır. Türkiye’de kavramı, bu anlamıyla genel olarak rivâyetler, özel olarak da hadis ilmi ile ilgili olarak akademik literatürde 1920’li yıllarda ilk kullananlardan birisi Zâkir Kâdirî Ugan’dır.³ Arap Dünyasında da Ahmed Emîn, Müslümanların isnad tenkidi ile yetinip metin tenkidi yapmadıklarından şikâyet sadedinde kavramı ilk kullananlardandır.⁴

Türkçede ‘metin tenkidi’ kavramının çok anlamlılığı problemi, günümüzde genelde birinci anlamı ifade için ‘tenkitli (metin) neşri’, ikinci anlamı ifade için ‘metin eleştirisi’ ifadesi kullanılarak çözülmeye çalışılmaktadır. Üçüncü anlamıyla metin tenkidi kavramını hadisçiler kendi aralarında kullanınca sorun çıkmasa da, farklı disiplin mensupları bunu yanlış anlayabilmektedirler.

İngilizce literatürde son zamanlarda ‘literary criticism’, ‘textual criticism’ kavramları ve anlamları konusunda bir nevi uzlaşma olduğundan karışma söz konusu değildir. Asıl sorun Batı dillerindeki bu kavramları Türkçeye çevirirken çıkmaktadır.

Hadisteki ‘metin tenkidi’ kavramına gelince bir yandan Türkçedeki çok anlamlılık sorunu, öbür yandan Batı dillerinde karşılığı olmayışı, problemi daha da derinleştirmektedir.⁵ Her şeyden önce Türkçede bu üç anlamı ifade için daha net terimler geliştirilmelidir ve bu konuda kolektif çaba ve katkılar gerekmektedir. Bu makalede bu noktadan sonra daha ziyade ikinci anlamıyla metin tenkidi ele alınacaktır.

3- Metin Tenkidinin Tanımı ve Boyutları

Metin tenkidinin farklı tanımları yapılmıştır. Bütün tanımları vermek mümkün olmadığından alanın ileri gelen uzmanlarından birkaçının tanımını örnek olarak vermekle yetinilecektir. Metin tenkidini; A. E. Housman “Metinlerdeki hataları keşif ilmi ve onları giderme sanatıdır”,⁶ E. J. Kenney, “Bize ulaşmaya kadar geçirdiği süreçlerde bir takım bozulmalara ve değişimlere maruz kalan metinleri, mümkün olduğunca düzeltip orijinal hâline en yakın şekilde restore etme tekniğidir”,⁷ Peter Shillingsburg, “Yazılı eserlerin lafız, tertip, noktalama işaretleri, imlâ açısından incelenmesi, sorgulanması ve irdelenmesidir”,⁸

³ Zâkir Kâdirî Ugan, “Dîni ve Gayr-ı Dîni Rivâyetler”, *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sayı 4, İstanbul 1926.

⁴ Ahmed Emîn, *Fecru’l-İslâm*, 10. baskı, Mısır 1965, 217- 8; a.mlf., *Duha’l-İslâm*, 10 baskı, Beyrut ts., II, 130-2.

⁵ Yirmi yılı aşkın süredir metin tenkidinin değişik boyutlarıyla ilgilenen bir akademisyen olarak bunun sıkıntısını özellikle yabancı akademisyenlerle iletişim sırasında fazlasıyla yaşamış bulunmaktayım.

⁶ A. E. Housman, “The Application of Thought to Textual Criticism”, *Proceedings of the Classical Association*, XVIII, 1922, p. 68.

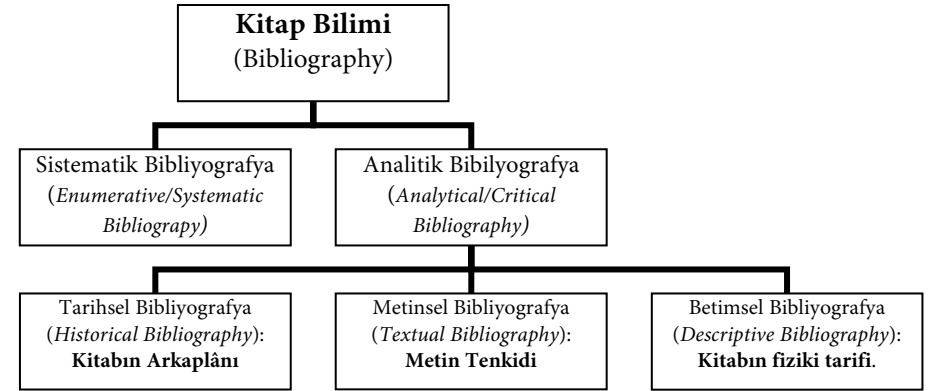
⁷ E. J. Kenney, “Textual criticism”, *Encyclopedia Britannica (Macropedia)*, XX, 614.

⁸ Peter L.Shillingsburg, *Scholarly Editing In The Computer Age: Theory And Practice*, Athens and London: University of Georgia Press 1986, s. 4.

D. C. Greetham “Metin biliminin (*Textual scholarship*) bir parçası olup, metinlerin sorgulanması/irdelenmesi ve genellikle de bilimsel olarak yayınlanmasını üstlenir”⁹ şeklinde tanımlamaktadır. Ayrıca, 1800’lü yılların başından itibaren Batı’da yazılan ‘metin tenkidi’ el kitaplarının çoğunda buna yakın ifadelerle tanımlanmıştır.¹⁰

Metin tenkidi, ‘disiplinlerarası’ veya ‘çok disiplinli’ tabir edilen bir bilimsel faaliyettir. Bilimler tasnifinde genel olarak filolojinin dört alt dalından birisi olan metinsel Filolojiye (İng. *textual philology*) tekabül eder. Filoloji terimi aslında dilbilimin (*linguistics*) eski adıdır. Önceleri dilbilim çalışmalarını ifade etmek için filoloji terimi kullanılırken XX. yüzyılda ‘*linguistics*’ terimi kullanılmaya başlanmıştır. Filoloji en geniş anlamıyla “Bir dili ve literatürünü, tarihî ve kültürel arka plânı içerisinde inceleyen disiplin” olarak tarif edilebilir. Bu tanımın karşılığı bu günkü dilbilimin alt dalı olan ‘tarihsel dilbilim’e (*historical linguistics*) tekabül eder. Filolojinin daha önce de ifade edildiği üzere dört alt dalı vardır: karşılaştırmalı (*comparative*), radikal, bilişsel (*cognitive*) ve metinsel (*textual*) filolojidir. Metin tenkidi bu dördüncü kısma dâhildir.¹¹

Metin tenkidi disiplini; tarih, hermenotik, eleştiri, metin bilimi (*textual scholarship*), yazma eser bilimi (*codicology/manuscript studies*), kitap bilimi (*bibliography*) disiplinlerinin alanları içine de girer. Metin tenkidinin, öreğin kitap bilimindeki yeri şu şekilde gösterilebilir:



Bu şemadaki ‘Metinsel Bibliyografya’ metin tenkidine tekabül etmektedir.¹²

⁹ D. C. Greetham, *Textual Scholarship: An Introduction*, New York-London: Garland Publishing 1994,295.

¹⁰ E. Jay Epp, “The Multivalence of the Term “Original Text”, *New Testament Textual Criticism*, *Harvard Theological Review*, 1999, cilt 92, 245–281.

¹¹ Filoloji için bkz: Jan Ziolkowski, *On Philology*, Pennsylvania State University Press 1990, 1–40; Ayrıca bkz: <http://en.wikipedia.org/wiki/Philology>.

¹² Şemada adı geçen kitap bilimi ve alt dallarının tanımı için bkz: Jean Peters (ed.), *Book*

Bibliyografya disiplini, kitaplarla, somut ve dokunulabilir nesnelere olarak ve onların üretimindeki fiziksel süreçlerin incelenmesi amacıyla ilgilidir. Burada hem genel olarak kitap üretim tarihinin ve prosedürlerinin tespiti, hem de tek tek her bir kitabın üretim aşamaları ve bu süreçlerdeki geçirdiği gelişme ve değişim ele alınır. Kitabın fiziksel formu ile betimsel bibliyografya (*descriptive bibliography*), kitabın içeriği ile ilgili gelişim ve üretim süreci ile de metinsel bibliyografya ilgilidir. Bibliyografya ve eleştiri/yorum (*criticism*) bir nevi işbirliği içinde çalışırlar, fakat metotları aynı değildir.¹³

Bibliyografya ve metin tenkidi ile yakından ilgi diğer bir disiplin de 'el yazmaları bilimi'dir (İng. *codicology*, Arp. *ilmu'l-mahtûtât*). El yazmaları bilimi yazma eserin metni/içeriği ile değil maddi unsurları ile ilgilidir. Eserin fiziksel yönü ile ilgilenme anlamında bibliyografya disiplini ile aynı alana odaklanırlar. Aralarındaki fark, bibliyografya disiplininin hem yazma hem basılı eserlerle, el yazmaları biliminin ise sadece el yazmaları ile ilgilidir. Dolayısıyla el yazmaları bilimi bibliyografyanın bir alt dalı olarak mütalâa edilebilir. 'El yazması' kavramı matbaanın icadından sonra ortaya çıkmıştır. Zira önceleri bütün kitaplar elle yazılıyordu ve böyle bir ayırımı ihtiyaç yoktu. Matbaanın keşfinden sonra matbu eserlerle el yazmaları ayırt edebilmek için el yazması tabiri kullanılmaya başlanmıştır. Yeni bir bilim olan el yazmaları bilimi, XX. yüzyılın ortalarında Grek ve Latin el yazmalarını inceleyen bir disiplin olarak ortaya çıkmıştır. Arap/İslâm el yazmaları bilimi ise çok daha yenidir. Tabii ki bu, İslâm tarihinde yazma eserlerin fiziksel yönü ile ilgili hiçbir çalışma yapılmadığı anlamına gelmez. Bu yenilik, çağdaş müstakil bir disiplinin oluşumu anlamındadır. Kitapların fizikî özellikleri doğrudan metin tenkidinin konusu olmakla birlikte, metnin maruz kaldığı değişimin ve bozulmalarının tayin ve tespitindeki rolü ölçüsünde, metin tenkidi kitabın fizikî yönü ile de ilgilidir.¹⁴

Metin tenkidi disiplini paleografi, epigrafi, filigran gibi, yazı ve yazı malzemeleriyle ilgili bilim dalları yanında fizik ve kimya gibi doğa bilimlerinden de yararlanır. Meselâ papirüs, parşömen ve çok eski kitaplar gibi yazılı vesikaların

yaşını tespit için kullanılan karbon testi; kâğıt mürekkep gibi malzemenin analizi yoluyla yapılan testlerde doğa bilimlerinin yöntemleri kullanılır.

Metin tenkidi, 'bilimsel neşir'in (İng. *scholarly editing*, Fr. *edition critique*) ilk aşamasıdır. En geniş anlamıyla metin tenkidi, metnin tarihi üzerine bir çalışmadır ve amacı metnin bilimsel neşridir. Bunun da iki temel şekli vardır: belgesel (*documentary/diplomatic*) neşir ve tenkitli (*critical*) neşir.

a. Belgesel neşir. Yazma veya basılı bir belgeyi/nüşhayı tarihsel bir sanat ürünü olarak görür ve üzerinde herhangi bir düzeltme yapmaksızın metnin herhangi bir zamanda herhangi bir belgedeki hâlini aynen sunmayı benimser. Bu metin yazarın lafızlarını aynen yansıtmıyor da olabilir. Ama eldeki belgenin lafzına, imlâsına ve yazım usûlüne sadık kalınır. Tıpkıbasımlar ve transkripsiyonlar bu gruba girer, *Variorum* denilen ve metnin bütün varyantlarını birlikte neşretme anlamına gelen neşir türü de bu gruba dâhildir. *Variorum* neşirde bir belgedeki/nüşhadaki metin esas alınır, diğer belgelerdeki/nüşhalardaki metinler metnin altına veya yanına yerleştirilir. Eğer bu yöntemde varyantlar arasında metin tenkidi kriterlerine göre tercih yapılıyorsa o zaman da, aşağıda ele alınacak olan tenkitli neşir grubuna girer.

b. Tenkitli neşir. Tek bir nüshaya dayanmayan, metni bize taşıyan mevcut bütün belgeler arasında mukayese ve seçim yaparak, hataları düzelterek metni yeniden inşayı esas alan neşir türüdür. Metin tenkidi bu tür bir neşri amaçlar.¹⁵

Metin tenkidine '*lower criticism* (temel tenkit, alttaki tenkit, ilk aşamada yapılacak tenkit)' de denir. Bunun alternatifi metnin gerçekliği, yorumu ve tarihi değeri ile ilgilenen '*higher criticism*'dir (yüksek tenkit, ileri aşamadaki tenkit). Metin tenkidinin bittiği yerde yorum başlar. Yani metindeki değişiklikler yorumu da önemli ölçüde etkileyip değiştireceğinden her şeyden önce yoruma esas olacak metni tespit etmek gerekecektir. Higher-lower criticism ayrımını ilk defa Alman İncil uzmanı J. G. Eichhorn, *Einleitung* adlı eserinin 1787 tarihli ikinci baskısında kullanmıştır. Burada kutsal kitabın kilise dogmalarından bağımsız olarak bilimsel yaklaşımla ele alınması, değerlendirilmesi ve yorumlanması kastedilmektedir.¹⁶ Metin tenkidi kavramının İngilizcedeki karşılığı olarak '*textual criticism*' ifadesinin ilk kullanımı 19.yüzyıl ortalarıdır.

Metin tenkidinin tanımındaki 'metnin orijinali' ifadesi birtakım problemler taşınmasına rağmen, genellikle kullanılan bir ifadedir. Bazı yazarlar bu ifadeyi tırnak veya parantez içinde kullanarak bu problemlere zımnen işaret etmek istemişlerdir. Her şeyden önce orijinal metin yazarın kendi el yazısı ile yazdığı nüsha mıdır? Bazı metinler için buna orijinal diyebiliriz. Ama bir yazarın ürünü olmayan, tarihsel süreçte sözlü ve yazılı birtakım aşamalardan geçen ve bu

Collecting: A Modern Guide (New York-London: R. R. Bowker, 1977), 97-101.

Ayrıca bkz: http://en.wikipedia.org/wiki/Bibliography#Enumerative_bibliography
<http://ihl.enssib.fr/siteihl.php?page=56>.

Kitap bilimi ile ilgili internet linkleri için bkz: <http://www.bibsocamer.org/links/>.

¹³ Bibliyografya disiplini ile metin tenkidinin ilişkisi, metotları ve kriterleri ve düşünme biçimleri hakkında geniş bilgi ve tartışmalar için bkz: Fredson Bowers, *Bibliography and Textual Criticism*, Oxford: Clarendon Press 1964.

¹⁴ Geniş bilgi için bkz: Eymen Fuad Seyyid, *el-Kitâbu'l-arabiyyu'l-mahtût ve ilmu'l-mahtûtât*, Kahire 1997; François Deroche (ed.), *Manuel de Codicologie des Manuscrits en Ecriture Arabe*, 2000. Bu kitap Deke Dussinberre ve David Radzinowicz tarafından *Islamic Codicology: An Introduction to the Study of Manuscripts In Arabic Script* adı altında İngilizceye; Eymen Fuad Seyyid tarafından *el-Medhal ilâ ilmi'l-kitâbi'l-mahtût bi'l-harfi'l-arabi* başlığıyla Arapçaya çevrilmiş olup her iki çeviri de (Londra: el-Furkan IH Foundation 2005) yayımlanmıştır.

¹⁵ Proctor William Williams- Craig, S. Abbot, *An Introduction to Bibliographical and Textual Studies*, 2.baskı, New York: The Modern Language Association of America 1989,54-61.

¹⁶ <http://www.xmission.com/~fidelis/volume1/chapter1/hague.php>

esnada sürekli yeniden şekillenen, anonimleşen ve daha sonra bir derlemeci tarafından derlenmiş hâliyle bize ulaşan metinlerin orijinali hangisidir? Destanlar, bazı kutsal metinler ve İslâm tarihinin ilk yüzyıllarındaki bazı klâsik metinler gibi, ucu açık metinler bu türdendir. Öte yandan yazarlar da hem eski çağlarda yaptıkları gibi günümüzde de kendi metinlerinin farklı neşirlerinde metinlerin üzerinde değişiklikler yapabilmektedirler. Ayrıca bazı yazmaların nüshalarındaki farklar değişik kişilerce yapılmış sansürlerden de kaynaklanabilmektedir. Yayıncıların yayın zaruretleri ve yayın politikaları gereği, yazarların metinlerinde isteyerek veya kerhen değişiklikler yaptıkları malumdur. Dahası kitapların basım aşamasında tashihlere rağmen hatalar kalabilmekte, bazen metin tenkitçisi bunların hata mı yoksa yazarın metnine mi ait olduğuna karar veremeyecek duruma düşebilmektedir. Tiyatro metinleri oynanırken çok zaman önemli değişikliklere maruz kalmaktadır. Bazı popüler metinler zamanla sadeleştirilmekte veya dildeki gelişmeler doğrultusunda modernize edilmektedir. Örneğin Shakespeare'in eserleri bu son iki durumun en tipik örneklerindedir. Bütün bu durumlarda orijinal metin hangisidir? Bu konu tenkitçiler arasında hâlâ tartışma konusu olmaya devam etmektedir.

Metinlerdeki bozulmalar kasıtlı ve kasıtsız olabilir. Kâtiplerin câhilliği, titiz davranmayışları, insânî hatalar, yazı malzemelerinin kalitesizliği, kitapların iyi korunamayışı, zamanın yıpratıcı etkisi, metinlerde yapılan ideolojik değiştirmeler, kitaplara karşıtlarınca yapılan müdahaleler ve verilen zararlar, kopyada kullanılan nüshaların bozuk oluşu, yapılan hatalı tashihler, düşülen notların metinlere girmesi, matbaa hataları, yayıncıların ve kitap evlerinin hataları, kitabın daha iyi satılmasını temin ve diğer ekonomik gerekçelerle yazarın izniyle veya izni olmaksızın metinlere yapılan müdahaleler, metinlerin bestelenme, sahnelenme, yorumlanma ve açıklanma gibi işlemlerden geçerken uğradığı değişiklikler ilk akla gelen bozulma sebepleri olarak zikredilebilir. Sıralanan nedenlere dikkat edildiğinde metinlerdeki bozulmaların sadece yazma eserlere mahsus olmadığı da görülecektir. Matbu eserler de basım süreçlerinde değişik sebeplerle bozulmaya maruz kalabilmektedir.

Metin tenkidi ile ilgili yanlış anlayışlar müstakil bir başlık altında ele alınacak olmasına rağmen, burada metin tenkidinin boyutlarını gösterebilmek amacıyla çok önemli bir yanlış anlayışa temas edilmesi gerekmektedir. Metin tenkidi konusundaki yaygın bir yanlış anlayış, metin tenkidinin, yazmaların tenkitli neşri ile özdeşleştirilmesi ve buna indirgenmesidir. Hâlbuki metin tenkidinin boyutları, yazmaların tenkitli neşrinden çok daha geniştir. İlgili teorisyenler ellerindeki farklı tür ve formdaki metinleri, sadece nüsha farklarından ve benzerliklerinden yola çıkarak yeniden kurmanın veya orijinal metne en yakın metni bulmanın imkânsızlığını görmüşler, dolayısıyla metin tenkidinin, metnin tarihinin ayrılmaz parçası olduğunu devamlı vurgulaya gelmişlerdir.

Filoloji disiplininin ortaya çıkmasına yol açan önemli âmillerden biri, metin tarihinden bağımsız, metin araştırmaları yapılamayacağıdır. Metin tenkidinin

filolojinin alt dalı olduğuna daha önce işaret edilmişti. Bunun anlamı da metin tenkidinin metnin ait olduğu dil ve literatür içinde konumlandığıdır. Metin tenkitçileri hem ayrı ayrı her bir kültürün metinlerinin sözlü ve yazılı aşamalarındaki serüvenini incelemişler, hem de bütün metinler için geçerli olabilecek gelişim ve metinleşme teorileri ileri sürmeye çalışmışlardır. Bunun yanında, tarihte sözlü kültür dönemlerinin özelliklerini tespit amacıyla, hem tarihi verilerden yararlanarak hem de günümüzde nadirattan da olsa, sözlü kültür aşamasında yaşayan marjinal topluluklar üzerinde yaptıkları araştırmalardan yola çıkarak teoriler geliştirmeye çalışmışlardır. Bunun ardından da sözlü kültür ürünlerinin yazıya geçirilmesi aşamasında nelerin yaşanmış olabileceğini tespit edebilmek için bütün dünyadaki önemli metinlerin serüvenlerindeki benzerlik ve müşterek noktalar ile farklılıklar üzerinde çalışarak bu konuda tezler geliştirmişlerdir.¹⁷ Bildiği üzere hadis tarihinin ilk iki yüzyılına dair Batılı dogubilimcilerce ileri sürülen teoriler -tartışma götüren noktaları bir tarafa- bu türden çalışmalardır. Batı'daki metin tenkidi disiplininin mensuplarının öncelikle kendi metinleri sonra da dünyanın farklı kültürlerinin klâsik metinlerinin neşri ile uğraşırken bu metinlerin tarihlerine dair teoriler ileri sürmeleri ve bu teoriler muvacehesinde genel değerlendirmeler yaptıktan sonra tenkitli metin çalışmaları yapmaları bundandır. Filoloji disiplini ilk kurulduğu yıllarda ağırlıklı olarak metinlerin tarihiyle ilgilenen bir ilim dalyken, zamanla metin tenkidi ağırlıklı çalışmalara yönelmiştir.

Bununla birlikte metin tenkitçileri bir yandan genel ilkeler ortaya koymaya çalışırken öbür yandan her bir metnin biricik ve kendine özgü olduğunu, her bir metnin metin tenkidi yapılırken o metne ait özelliklere göre işlem yapılması gerektiğine işaret etmektedirler. Bu yüzden metin tenkidi bir bilim midir yoksa sanat mıdır tartışması yapılmıştır. Önde gelen metin tenkitçilerinden A. E. Housman 1921'de İngiltere'de, Cambridge Üniversitesi'nde sunduğu klâsikleşmiş tebliğinde, metin tenkidinin hem bilim hem sanat olduğunu vurgulamak amacıyla "Metin tenkidi, nüshaların karşılaştırılması (recension) ve tashihini (*emendation*) kapsadığı için bilimdir. Ama aynı zamanda sanattır da. Yani, metindeki hataları keşif ilmi ve onları düzeltme sanattır"¹⁸ demektedir.

Metin tenkitçisi hangi tür metin olursa olsun üzerinde çalıştığı metni orijinaline en yakın hâline döndürebilmek için, metni ait olduğu dönemin şartları ve arka plânı içerisinde anlayabilmek zorundadır. Dolayısıyla metnin arka plânı ve metnin dünyası ile diyaloga girme zarureti vardır. Bu anlamda metin

¹⁷ Dünyanın değişik kültürlerinin yazılı metinlerinin metin tarihi ve metin tenkidi açısından genel bir değerlendirmesi için şu internet dokümanındaki "Appendix II: History of Other Literary Traditions" bölümüne bakılabilir: <http://www.skypoint.com/members/waltzmn/NonBiblical.html#History>.

¹⁸ A. E. Housman, "The Application of Thought to Textual Criticism", *Proceedings of the Classical Association*, 1922, XVIII, 67-84.

tenkidi döngüsel bir işlemdir. Yani hermenötik terminolojisinde 'hermeneu- tical circle' şeklinde ifade edilen döngüsellik burada da söz konusudur. Metin tenkitçisi bir metni yeniden kurarken metinle sürekli diyalog hâlinde ilerler ve yol alır. Bu durum bazı bilim adamlarınca doküman tezgâhlarındaki mekik hareketine benzetilerek açıklanmaya çalışılmıştır. Bu arada metnin tarihsel serüveni ile anlamı birleştirdiğinde, metnin bize ulaşan şeklinin yazma nüshalarındaki hâli üzerinde yapılacak işlemler ve restorasyonun mantığı belirginleşir.

O zaman metin tenkitçilerince metin tenkidinin ayrılmaz parçası olarak nitelenen, metnin anlaşılmasına ve tarihsel serüvenine yönelik disiplinler, yani farklı tenkit türleri gündeme gelmektedir. Bunlar genellikle Kitâb-ı mukaddes tenkitçilerinin geliştirdikleri ve kullandıkları tenkit türleri olmakla birlikte seküler metinler için de kullanılmaktadırlar. Bunların kısa tanımlarını ve Batı dillerindeki karşılıklarını vermek metin tenkidinin boyutlarının ve farklı disiplinlerle ilişkisinin kavranabilmesi açısından önemlidir:

4- Metin Tenkidi ile İlgili Diğer Tenkit Türleri

4.1-Tarih Tenkidi (İng. *historical criticism*). Metnin sıhhati, zamanı ve mekânının sorgulanmasıdır. Yani metni kim, ne zaman, nerede ve hangi şartlarda ve ortamda yazmıştır sorularına cevap aranır. Ayrıca metindeki olayların tarihsel gerçekliği irdelenir. Kısaca metnin tarihi arka plânında konumlandırılıp, değerlendirilmesi ve anlaşılmasına çalışılır.

Tarih tenkidi iki aşamalıdır: 1- Metnin güvenilirliğinin yani gerçek mi sahte mi olduğunun ve atfedilen yazara ait olup olmadığının incelenmesidir ki buna 'dış tenkit' de denir. 2- Metnin ait olduğu tarihsel arka plâna yerleştirilmesi, içeriğinin verdiği bilgilerin güvenilirliği ve tarihsel gerçekliği, o bağlamda anlaşılması ve yeniden kurulmaya çalışılması. Buna da 'iç tenkit' denir.¹⁹

Burada konunun daha da netleşmesi bakımından 'metindeki tarih' ile 'metnin tarihi' arasında bir ayırım yapılabilir. Bu ayırım bu iki aktivitenin teorik plânda birbirine karıştırılmaması açısından önemlidir.

'Metindeki tarih' denildiğinde metnin, ait olduğu tarihsel dönemin kendisi aracılığıyla izlenebileceği bir pencere gibi işlev görmesi kastedilir. Metin tenkidi yaparken, metinde verilen tarihî bilgiler, metnin içinden çıktığı zaman ve coğrafyadaki toplumsal yapıyı, kültürü, ekonomiyi, siyaseti yeniden kurmada önemli veriler sunar. Bunlar değerlendirilmeden sağlıklı bir metin tamir ve inşası yapılamaz.

'Metnin tarihi' ise, metnin bize ulaşana kadar geçirdiği aşamaların araştırılması ve belirlenmesidir. Metnin tarihine yönelik olarak sorulacak sorular şunlardır: Metin, nasıl, niçin, ne zaman, nerede ve hangi şartlar altında ortaya

çıkta ve hangi aşamalardan geçerek bize ulaştı?

Tarih tenkidi denildiğinde daha ziyade metindeki tarih ve metnin tarihi arka plânı anlaşılır. Metnin tarihine, yani metnin tarih boyunca geçirdiği aşamaların ve gelişiminin incelenmesine gelince, bu ikinci görevi ileride ele alacağımız form tenkidi, rivâyet tenkidi ve redaksiyon tenkidi üstlenecektir. Fakat bütün bunlarla birlikte uygulamada, metindeki tarih ile metnin tarihini birbirinden kesin çizgilerle ayırmak her zaman mümkün olmayabilir ve bu iki faaliyet birlikte ve iç içe yürütülebilir.

4.2- Gramer tenkidi ve filolojik tenkit (İng. *grammatical criticism and philological criticism*). Metni anlamak veya restore edebilmek için metnin dilinin; yapısı, özellikleri, kelime bilgisi, grameri ve tarihini bilmek önemli ölçüde belirleyicidir. Buna 'dilbilimsel tenkit'de denebilir. Burada sadece metnin dilini bilmek değil, metnin dilinden hareketle metnin dünyasına girebilme çabası da söz konusudur. Bunun için metnin diline yönelik bir birikimle birlikte, bu dille ilgili kaynaklardan yararlanabilmek önemlidir.

4.3- Rivâyet tenkidi (İng. *tradition criticism*). Bu tenkit türü, metinlerin yazıya geçirilmeden, sözlü aşamadaki serüvenini, nasıl, kim tarafından hangi şartlarda, hangi amaçlarla yazıya geçirildiğini, yazım aşamalarını, bu aşamalarda hangi gelişme ve değişimlere uğradığını inceler. Buna 'rivâyet tarihi' de denir. Herhangi bir metnin orijinali peşine düşen herkesin bu süreçleri bilmesi zaruridir.

4.4- Form Tenkidi (İng. *form criticism*, Alm. *formgeschichte*). Bu terimi ilk defa 'form tarihi' şeklinde 1919 da neşrettiği *Die Formgeschichte des Evangeliums (İncillerin Form Tarihi)* adlı kitabında Martin Dibelius kullanmıştır. Tabir İngilizceye geçerken 'form criticism' şeklini almıştır. İnsanoğlu tarih boyunca duygu ve düşüncelerini şiir, şarkı, hikâye, menkıbe, masal, tekerleme, ağıt, fıkra, atasözü, mektup, destan, efsane, vaaz, hutbe, dua, ilâhî gibi edebî formlarla ifade ede gelmiştir. Bu edebî türlerin üslûp ve biçimi farklıdır. Mese-lâ bir evin reklâmı için hazırlanan bir reklam metni ile, aynı evin inşaatını yapan kişinin alıcı ile yapacağı hukukî sözleşmeye koyduğu mahal listesi (evin ve inşaatla kullanılan malzemelerin özellikleri) metni aynı değildir. Reklâm metninde olumsuz yönlerin göz ardı edilip olumlu yönlerin öne çıkarılması esastır. Sözleşme metninde ise her kelime titizlikle kullanılır/yazılır. Ama bundan da önemlisi iki metin farklı bağlamların ürünüdür. Bir reklâm metni hukukî sözleşmede, bir sözleşme metnini de reklâmda kullanılamaz. Politik bir konuşma ile bir vaazın formu da farklıdır. Bir masal ile bir destanın, bir hikâyenin formları farklıdır. Bütün bu edebî türlerde anlam, formlar tarafından belirlenir. Bir masalı yorumlarken onun temsîlî bir anlatım olduğu noktasından hareket edilir. Ancak bir gazete muhabirinin haberi bir masal gibi yorumlanmaz. Aynı muhabir haber metni içerisinde bir temsil kullanırsa o da haber metni gibi yorumlanmaz. Kur'ân'dan örnek vermek gerekirse; bir 'kıssa' ile bir 'mesel'in

¹⁹ Bkz: , C.V. Longlois-C. Seignobus, *Tarih Tetkiklerine Giriş* (Fransızcadan çev. Galip Ataç), İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayını 1937.

5- Metin Tenkidi Hakkında Bazı Yanlış Anlayışlar

Şimdiye kadar söylenenlerin ve bundan sonra söyleneceklerin daha iyi anlaşılabilmesi ve bazı yanlış yargılara varılmasının önlenmesi için metin tenkidi ve boyutları hakkındaki bazı yanlış kanaatlere temas edilmesi zorunludur. Özellikle İslâm dünyasında sıkça müşahede edilen bu yanlış anlayışların tamamının bir dökümünü yapmak mümkün olmamakla birlikte, yazılı belgelerden doğrudan ve dolaylı olarak çıkardığımız ve değişik vesilelerle tanık olduklarımızın bizce en önemlilerini şöylece sıralayabiliriz:

1- Ülkemizde ve İslâm dünyasında tanık olduğumuz ve metin tenkidini hafife alan bir anlayış mevcuttur. Bu hafife alışı iki tür tavır olarak tezahür etmektedir: Birincisi: Metin tenkidini çok da acil ve önemli bir sorun olarak görmeyen, metinler arasındaki farklarla uğraşmanın bir lüks olduğunu, verilen emeğe ve yapılan masrafa değmeyeceğini, zahmetli ve bıktırıcı metin tenkidi faaliyetleri sonucu nüshalarda yapılacak düzeltmelerin kitapların özünde fazla bir şeyi değiştirmeyeceğini düşünen bu anlayışa ne yazık ki sıkça rastlanmaktadır. Bu anlayışın biraz daha ustalıkla yumuşatılmış görüntüsü veren ise, metin tenkidi çalışmalarının gerekliliğini sözde kabul edip birtakım engelleri ve bahaneleri ileri sürerek son tahlilde metin tenkidi karşısında olumsuz tavırlara destek olan anlayıştır. Bunların bir kısmı da metin tenkidi ehemmiyetinin kabul edilmesine rağmen henüz zamanın gelmediğinin iddia edilmesi durumunda olduğu gibi titizlik göstergesi altında tezahür edebilir. Hatta metin tenkidini ilmi meselelerinin merkezine yerleştirmiş kişilere yönelik müstezhâf ifade ve tavırlara da sıkça rastlanır. Hâsılı çok değişik motiflerle, çok zaman da değişik biçimlerde metin tenkidi faaliyetlerini görmezden gelen anlayışlar aslında hem geleceğimizdeki hem de çağdaş ilim dünyasındaki metin tenkidi hassasiyetine yabancılığın neticesidir. Öncelikler sıralamasında metin tenkidini geriye atanlar da aynı kategoridedir. Çünkü bunlar bilimsel faaliyetin bütünlüğünü göz ardı etmekte, pratik ve acil ihtiyaçlara yönelik bilimsel faaliyetlerin; teorik, spekülâtif hatta son derece spesifik bilimsel faaliyetlerden ayrı yürütülemeyeceği gerçeğini görememekteler. Bilimsel faaliyetlerimizi dayandırdığımız metinlerin, çağın birikimi doğrultusunda tenkit süzgecinden geçirilmesi acil ve öncelikli bir konudur. Bu tenkit işlemi yapılmadan yapılacak bilimsel faaliyetler zayıf temel üzerine bina yapmak gibidir ve netice Yunus Emre'nin ifadesiyle üst üste yığılmış küplerden alttakini çekince olacaklara benzemektedir. Şu anda basılmış kültürel mirasımıza ait birçok eserdeki hataların ne kadar çok miktarda ve vahim olduğu tüm dünyada bu işlerle ciddi ve önyargısız şekilde uğraşan herkesin malumudur. Hatta tenkitli neşir olduğu iddia edilen eserler hakkındaki eleştiriler okunduğunda, onlarda dahi hata oranlarının ne kadar yüksek olduğu görülebilir. Bu durumda böyle bir iddiası olmadan basılan eserlerin durumu-

nun ne olabileceği gayet iyi takdir edilecektir.

Bu tür anlayışların gerisinde binlerce nüshası standart olan matbu kitaplar dünyasında doğmuş ve yazma eserlerin matbu eserlerden ne kadar farklı olduğunu takdir edemeyen çağdaş zihniyetin izleri vardır. Branşı veya ilmi çalışmalarında seçtiği alan gereği yazma eserlerle uğraşması gerekmeyen veya buna gerek duymayan pek çok ilim adamı, metin tenkidinin önemini kavramak bir yana böyle bir sorunun farkında bile değildir. Hâlbuki hem matbaanın icadından önce yaşamış olanlar hem de yazma eserlerle uğraşmış herkes, yazma eserlerin her birinin biricik olduğunun, bir eserin nüshalarının standart olmadığına, eline aldığı her yazmanın bu eserin diğer nüshalarından farklı olduğunun ve olacağına bilincindedir. Hatta birbirinden kopyalanmış iki nüsha bile birbirinin aynı değildir çünkü kopya esnasında hata yapılması hemen hemen kaçınılmaz gibidir. Bu tür anlayışlar sonucu İslâm dünyasındaki ilim camiası çalışmalarını, metinlerinin sıhhati problemlili binlerce eser üzerinde yürütmek gibi bir garabete mahkûmdur.

Metin tenkidinin uygulanmasını hafife alan anlayışlardan ikincisi, yazma eserleri okuyup anlayabilen her ilim adamının, metin tenkidi ve tenkitli neşir yöntemlerini anlatan kitapları okuyarak bu işlemi yapabilecekleri şeklindedir. Oysa bütün metin tenkidi uzmanlarının ısrarla vurguladıkları husus; metin tenkidinin, metni anlama ve el kitapları okumanın ötesinde çok geniş ve ciddi bir birikim gerektirdiğidir. Metin tenkidi yapabilmek için tenkidi yapılacak eserin müellifi, müellifin diğer eserleri, o eserin ait olduğu ilim dalı, bu ilim dalının literatürünün gelişim tarihi hakkında bilgi sahibi olmak gerekir. Ayrıca bu alanda tecrübe edinebilmek için de bu işin ustalarının yaptığı tenkitli neşirler dikkatle incelenmeli, mümkünse bu ustalar yanında çıraklık yapılmalıdır. Bütün bunların yanında metin tenkidinin gerektirdiği özel yeteneklere sahip olmak yani ayrıca tenkitçi doğmak da gerekmektedir. Bu yüzdendir ki ilgili uzmanlar arasında yukarıda değinilen metin tenkidinin bir bilim mi, yoksa bir sanat mı olduğu sorusu gündeme gelmiştir.

Metin tenkidinin uygulamasını hafife alan ikinci anlayışın uzantısı olarak İslâm dünyasında gittikçe yaygınlaşan bir şekilde yüksek lisans ve doktora tezi seviyesindeki bilim adamı adayları olarak nitelenebilecek kişilere tenkitli metin neşri tezleri yaptırıldığı ve bu tezlerin basıldığı görülmektedir. Hatta internette konu ile ilgili bir tarama yapıldığında, bu tür tezleri hazırlayan kişilerin internetteki forumlarda bu konuda okumaları gereken kaynakları işin ehli olmayan kişilere sormak durumunda kaldıklarını ve bu sorulara cevap olarak konunun uzmanı olmayan pek çok kişinin sıradan ve avâmî malumat ve kaynaklar önerdikleri görülebilir. Bir Arapça internet tarama sitesine 'tahkik, mahtut' v.b. kelimeler girildiğinde birkaç sayfayı geçmeyen kalıplaşmış tahkik yöntemi önerilerinin elden ele dolaştığı görülür. Bu durum metin tenkidini hafife alan anlayışın en bariz göstergesidir. Bu tür kişilerce yapılan tahkiklerin çoğunun güvenilir olmadığını belirtmeye dahi gerek yoktur.

New Testament, London 1983; John H. Hayes.-Carl R. Holladay, *Biblical Exegesis: A Beginner's Notebook*, Atlanta: John Knox Press 1987.

'Tahkik' kavramı ile ilgili olarak metin tenkidinin Arapça karşılığı olan bu kavramın Arap yayın dünyasında içinin tamamen boşaltıldığını ifade etmek de gerekmektedir. Tahkik olduğu iddia edilen eserlerin çoğunluğunda nasıl bir tahkik yöntemi benimsediği bile belirtilmeden, nüshaların nasıl değerlendirildiği açıklanmadan dipnotların gereksiz her türlü malumatla doldurulup bir risalenin hacimli bir kitap, normalde bir cilt tutması gereken bir kitabın da ciltlerce kitap hâline getirildiği görülmektedir. Hâlbuki tenkitli neşrin asli işlemlerinden olan nüsha farklarını gösteren dipnotlar ise ya tamamen ortadan kalkmakta, ya da dipnotlar yığını arasında kaybolup gitmektedir. Kaldı ki metin tenkidi nüsha farklarının gösterilmesinden ibaret de değildir.

Metin tenkidini yazma nüshaların farklarının dipnotlarda gösterilmesine indirgeyen yanlış anlayış, başta Arap yayın dünyası olmak üzere çağdaş İslâm dünyasında çok yaygındır. Hem tahkik yöntemine dair makale ve kitap yazarların çoğunda hem de tahkikli eser neşredenlerin mukaddimelerinde ve eserlerinin dipnotlarında bu indirgemeci yanlış anlayışa sıkça rastlanır. Buralarda genel olarak söylenen şöyle özetlenebilir:

"Elimizdeki nüshalardan biri belli kriterlere göre asıl nüsha olarak seçilip asıl metin yerine bu nüsha yazılır, diğer nüshalardaki farklar dipnotlarda nüsha rumuzlarıyla gösterilir. Burada tek sorun asıl metni oluşturacak nüshanın seçimidir. Bu nüsha bir kere seçildikten sonra artık asıl metin ortaya çıkmıştır ve Metin tenkidi bir ölçüde diğer nüshalardaki farkların belirtilmesi ve kitaba mukaddime ve indeksler hazırlanması gibi teknik ve standart işlemlere kalmıştır."

İslâm dünyasında bu konuda yayınlanan eserler ve yapılan uygulama çalışmaları, dünyanın gündemini takip etmek bir tarafa günümüze kadarki gelişmelerden faydalanmaktan bile son derece uzaktır. Dünyadaki metin tenkidi tartışmalarının gündeminde hemen hemen hiçbir Müslüman bilim adamına rastlanmamaktadır. Metin tenkidi elbette matematik kesinlik taşımayan ve sürekli gelişen bir ilimdir. Dolayısıyla metin tenkitçileri de hatalar yaparlar. Hatta bazı durumlarda metin tenkitçileri eserlerin bozulmasında önemli ölçüde rol oynamıştır. Fakat bu durum, diğer ilmî faaliyetlere benzer. Mahzurları ve yetersizlikleri nasıl diğer ilmî faaliyetleri hafife almamızı gerektirmiyorsa aynı şekilde metin tenkidini de benzer gerekçelerle hafife almamız doğru olmaz. Diğer bilimsel disiplinler gibi, metin tenkidi disiplini de tamamlanmış ve bitmiş bir bilimsel faaliyet alanı değildir. Sürekli tartışmalar devam etmekte ve gelişimini sürdürmektedir. Bu yüzden her metin tenkitçisi belli bir tecrübe ve birikim edindikten sonra elde ettikleri ile yetinmemeli sürekli konusu ile ilgili bilimsel gündemi takip etmelidir.

Tekrar vurgulanmalıdır ki, bir kültürde metin tenkidi birikiminin arzu edilen düzeye gelebilmesi sadece bu tür süper el kitaplarının okunması ve birbirinin tekrarı niteliğinde kitaplarının yazılması ile değil, uzun yıllar süren tartışmaların, eleştirilerin, masraflı, meşakkatli, yıldırıcı tenkit çalışmalarının yapılması, tenkitli neşirlerin eleştirilerinin devam etmesi, teorik tartışmaların sür-

mesi, yayınlanan eserlerin rekabetçi bir ortamda yeni neşirlerinin yapılması ve bütün bu çalışmaların kurumsallaşması, gelenekleşmesi ve nesilden nesle aktarılan bir birikime dönüşmesi ile mümkündür. Oysa İslâm dünyasındaki pek çok önemli yazma eserin tenkitli neşrinin yapılmamış, yapılanların çoğunun da ilmî standartlardan uzak olması bir yana, henüz metin tenkidi faaliyetlerinin ilk aşamasını teşkil eden koruma ve kataloglama çalışmaları bile yapılmamıştır. Metin tenkitçileri, vitrinde görünmeyen ama bir uygarlığın kültürel birikiminin sahih bir şekilde nesilden nesle aktarılması görevini deruhte eden isimsiz kahramanlardır. Günümüzde dünyayı hegemonyası altına alan Batı kültürünün arkasında bu isimsiz kahramanlardan yüzlerce yatmaktadır. İnsanın aklına kaçınılmaz olarak "Çağdaş İslâm dünyasında popüler söylemlerin cazibesi acaba metin tenkidine bu derece dikkatsiz yaklaşılmada etkili oluyor mu?" sorusu gelmektedir.

2- Metin tenkidi sadece yazma eserlerin yayınlanması ile ilgilenmez. Daha önce basılmış eserler de yeniden metin tenkidine konu olurlar. Matbaanın keşfinden itibaren yaklaşık beş asır geçmiştir. Matbaa İslâm dünyasına çok geç girmiş olsa da hem Batı dünyasında hem İslâm dünyasında pek çok eser bilimsel olmayan yöntemlerle basılmış hatta müteaddit baskıları yapılmıştır. Bu baskılar arasında önemli farklar bulunabilmektedir. Aynen yazma eserlerde olduğu gibi basma eserler de geçirdikleri tarihsel serüvenin değişik aşamalarında değişikliklere ve bozulmalara maruz kalmaktadırlar. Bu yüzden onların da yeniden bilimsel usûllerle irdelenmeleri ve metin tenkidi faaliyetlerine konu edilmeleri gerekmektedir. Hatta bazı eserlerin bazı yazma nüshaları basıldıktan sonra kaybolmuş olup bu yazmalar o matbu nüsha tarafından temsil edilmektedirler. Bu yüzden bazı eserlerin baskıları, yazma nüshalarla birlikte veya müstakil olarak metin tenkidine konu olabilirler.

Basılı kitapların farklı baskılarında yazar veya yayıncılar tarafından yapılmış kasıtlı değişiklikler veya hatalar sebebiyle farklar olabilir. Bu bilinen bir şeydir. Fakat çoğu kişi basılı eserlerin aynı baskısında sayfa düşmesi, basılmamış boş sayfalar veya bozuk basılmış kısımlar gibi basım hataları dışında farklılıklar olmayacağını düşünürler. Oysa durum böyle değildir. Örneğin geçmişte bazı matbaalarda bir miktar kitap basıldıktan sonra tashihler yapıp basıma devam edilmiş ve tashihten önceki ve sonraki baskılar birlikte piyasaya sürülmüştür. Bazı yayın kuruluşları bir eserin aynı baskısının bir kısmını özel müşterileri için daha kaliteli ve titizlikle, diğer kısmını ise ucuza üretebilmek amacıyla daha düşük kalite ve daha az dikkatle yayınlamışlardır. Bunun yanında bazen basım esnasında kalıpların bozulması ve yeniden kalıp hazırlanması gibi teknik aksaklıklar sebebiyle de aynı baskıda farklılıklar olabilmektedir. Bütün bunların yanında bir eserin aynı baskısı iki farklı basımevinde basılmakta, tashihler bu farklı baskılar üzerinde yapılmakta bu yüzden iki grup arasında farklar olabilmektedir. Metin tenkidi uzmanlarının yaptıkları çalışmalarda tespit

ettikleri matbu eserlerde meydana gelen bu ve benzeri değişiklikler basılı kitapları da önemli ölçüde metin tenkidinin nesnesi hâline getirmiştir. Kaldı ki daha önce tenkitli neşri yapılmış pek çok eser, tenkitli neşirleri yetersiz ve problemlili görüldüğünden ya da yeni nüshalarının bulunması veya bazı yanlışlıkların yapılmış olduğunun fark edilmesi gibi gelişmeler ışığında yeniden neşre ihtiyaç göstermektedir. Nitekim Kitâb-ı Mukaddes ve Shakespeare'in eserlerinde görüldüğü üzere, Batı'da geçmişte pek çok baskısı yapılmış olan bazı eserler üzerinde hâlâ metin tenkidi çalışmaları sürdürülmektedir.

Ayrıca metin tenkidinde sadece eserin yazma nüshalarından yararlanmakla da yetinilmeyip, mevcut nüshalar yeterli olmadığı takdirde ve gerektiğinde eserin yazma veya matbu tercümelelerinden, şerhlerinden, daha önceki baskılarından ve eserden yapılan alıntılardan da yararlanır.

3- Metin tenkidi sadece kitaplarla değil, kitap pasajları ve daha küçük metinlerle de uğraşır. Tek bir hikâye, masal, mit, menkıbe, mektup, hitabe, makale, risale, şiir, resmî belgeler vb. gibi küçük metin türleri de metin tenkidinin konusunu teşkil edebilir. Bu tür metinler de tedavülleri esnasında tasarruflara ve değişikliklere maruz kalırlar. Bunların kaynakları sözlü veya yazılı olabilir. Bir kitap içinde bu tür pasaj veya metin parçaları varsa tenkitçi öncelikle bunların daha önce başkaları tarafından tenkit edilip edilmediğini araştırmalıdır. Bu tür parçaların çoğunlukla içinde yer aldıkları literatürden bağımsız varlıkları ve tarihsel serüvenleri olabilir. Bu yüzden metin tenkidi yapılan eserlerin içindeki bu tür pasajların metin tenkitlerinin, sadece elimizdeki eserin nüshalarının seçimine tâbi olarak yapılmayıp, müstakil olarak da geçmişteki ve diğer eserlerdeki izlerinin sürülmesi gerekir. Sözelimi, *Kitâb-ı Mukaddes*'teki farklı edebî türden pek çok pasaj müstakil metin tenkidi çalışmalarına konu teşkil etmiştir ve etmektedir. Literatürümüzde de üzerinde müstakil çalışma yapılmayı bekleyen bu nitelikte metin parçaları ve rivâyetler çok miktardadır.

4- Metin tenkidinin yöntemi konusunda ifrat ve tefrit olarak nitelenebilecek iki aşırı ucu temsil eden iki yanlış anlayış mevcuttur: Bunlardan biri, metin tenkidinin kuralları ve mantığı kavrandığında bunların her türlü esere ve metne uygulanabileceği görüşü. Diğer ise, bir kitap türü veya bir kültürün metinleri için üretilmiş metin tenkidi teori ve kuralları başka kitap türleri veya başka kültürlerin metinleri için geçerli olmayacağı görüşüdür.

Birinci anlayışın dayanak noktası metin tenkidinin amacındaki ve mantığındaki müşterek unsurdur. O da, metinlerin türü ve mahiyeti ne olursa olsun, metin tenkidinin amacının mümkün olduğunca metnin orijinaline en yakın hâline ulaşmak oluşudur. Ayrıca metin tenkidi bir bilim olduğuna göre ona bilim olma niteliğini kazandıran belli bir sistematığı, bütünlüğü, genel geçerliliği, tutarlılığı ve mümkün olduğu ölçüde nesnelliliği olmalıdır. Bu özellikler metin tenkidinin esasını teşkil ettiğine göre bu esaslar doğrultusunda uygulamanın detaylarındaki farklılıklar özde farklılık değildir.

İkinci anlayış ise kültürlerin, metin türlerinin hatta her bir metnin biricik olduğu olgusuna dayanmaktadır. Birinci anlayış pozitivist bilim anlayışına yakinken ikinci anlayış tarihselci anlayışa yakındır. Her ikisini de dayandığı temel varsayımlar ve teorik ön kabuller hâlâ bilim felsefesinde tartışılıyor olmakla birlikte bir senteze ulaşamadığı takdirde iki aşırı uca doğru kaymalar sorun teşkil etmektedir. Yine İslâm dünyasından örnek vermek gerekirse birinci anlayışın mensupları hiçbir ayırım gözetmeden bütün İslâmî literatür için geçerli yöntem kitapları yazarken, ikinci anlayışın mensupları Batı'nın kendi kültürü için ürettiği metin tenkidi yöntemleri bize uymaz diyerek bu devasa birikime sırtlarını dönebilmektedirler.

Oysa 'ya o', 'ya bu' şeklinde bir ikileme düşme yerine, 'hem o', 'hem bu' şeklinde bir sentez mümkündür. Yani metin tenkidinin hem genel geçer bir mantığı ve sistematığı vardır hem de her bir metin biriciktir ve her bir metne uygulanacak işlemler bu genel mantığı ihlâl etmemek kaydıyla nevi şahsına münhasırdır yani o metne özgüdür ve özgündür diye düşünülebilir. Zaten işin zor ve maharet isteyen tarafı da burasıdır. Uçlarda dolaşmak kolay, ama hassas dengelere riayet zordur. Yine Housman'ın tespitiyle bu iş hem bilimdir hem sanattır. Bir yönünden yapılacak fedakârlık işin mahiyetine aykırıdır.

5- Metin tenkidini nüsha karşılaştırmasına ve farkların belirtilmesine indirgeyen anlayışın uzantısı sayılabilecek bir yanlış anlayış da, elimizde nüshalar şeklinde tezahür eden metnin son şekline odaklanıp, metinlerin geçirdikleri süreçleri yani metnin tarihini göz ardı ederek metin tenkidi yapmaya kalkışmaktır. Bu anlayışın mensupları için metin tenkidi, Arapça tabiriyle 'tahkik', mevcut yazmalarla başlar ve basım işiyle biter. Oysa metinlerin geçirdikleri süreçler onların içeriklerinin değişmesinde birinci derecede etkili olmuşlardır. Metin tenkidi yapılacak eserin sadece mevcut nüshalarına odaklanmak ve elimizdeki son formatın bu hâle gelinceye kadar ne tür aşama ve değişimlerden geçtiğini göz ardı etmek metin tenkitçisini fahiş hatalara sürükleyebildiği gibi, metindeki birçok kanıt ve karineyi anlamlandırmaktan mahrum bırakır. Metin tarihi dendiğinde hem belli metin türlerinin müşterek tarihi, hem de belirli bir metnin özgün tarihi söz konusudur ve bunlar iç içedir. İslâmî metinlerden örnek vermek gerekirse ve genelden özele doğru gidersek, bir yandan İslâm tarihinde ilimlerin teşekkülü ve kitap yazım usûllerindeki gelişmeler, ardından her ilim dalının kitâbiyatının gelişim ve teşekkülü, daha sonra her ilim dalındaki bir kitap türünün gelişimi, en son olarak da o türdeki bir kitabın gelişimi olmak üzere iç içe olan dört ana kategorideki kitap tarihi, metin tenkidinin ayrılmaz parçasıdır. Metin tenkitçisi bir kitap üzerinde çalışırken bu dört kategorideki tarihi bilmek ve göz önünde bulundurmak zorundadır. Örneğin bir hadis uzmanının, Mâlik'in (ö. 179) *el-Muvatta*'ı, bir fıkıh uzmanının Şeybânî'nin (ö. 189) *Kitâbu'l-Asl*'ı; bir tarihçinin İbn İshak'ın (ö. 153) *el-Megâzi*'si, bir tefsircinin de Mukâtil b. Süleymân'ın (ö. 150) *Tefsîrül-Kur'âni'l-*

Kebîr'i üzerinde ayrı ayrı ve müstakil olarak metin tenkidi çalışması yaptığını düşünelim. Aynı çağda yaşayan bu dört klâsik müellifin her biri üzerinde çalışan her bir kişi yukarıda bahsedilen dört kategorideki tarihi bilmek zorundadır. Hadisten örnek vermek gerekirse *Muvatta'* metin tenkitçisi; İslâmî tarihindeki ilk bir buçuk-iki asırlık dinî ilimlerdeki literatürün genel metinleşme serüvenini, diğer üç ilim dalındaki metinleşme sürecini, hadis ilminde ve literatüründeki gelişmeleri, *Muvatta'* türündeki diğer kitapların gelişmelerini, son olarak da Mâlik'in *el-Muvatta'*ının hikâyesini bilmek durumundadır. Çünkü örnek olarak verilen yukarıdaki dört kitap bir yandan belirli müşterek süreçlerin ürünü iken, diğer yandan hususî ve biricik tarihî olguların uzantısıdır. Bu dört kitapta tasnif tarzından, isnad kullanımından veya kullanılmayışından, bazı müşterek kavramlara kadar pek çok konuda benzerlik ve ayrılıklar mevcuttur. Bu dört kitabın tür olarak şifâhî aşamadan yazılı aşamaya kadar geçirdiği evreler de bir açıdan benzer bir açıdan özgündür. Her bir kitabın tenkitçisi bu kitapların metinlerini asıllarına en uygun hâliyle ortaya koymağa uğraşırken bir yandan genel bir yandan özel sorunlarla uğraşacaktır. Ama unutmamalıdır ki kendisi için son derece gerekli olan karîne ve belgeleri kendi üzerinde çalıştığı kitapta bulabileceği gibi, diğer kitaplarda da bulabilecektir. Yani metin tenkidi sadece metin farklarını dipnotlarda göstermekten ibaret standart, teknik ve kolay bir faaliyet değil, bir ırmak gibi akan metnin bizim gördüğümüz hâli ile ilk kaynağı arasındaki hikâyesini ve bu süreçte ne tür değişimlere maruz kaldığını yakalayabilmektir. Bu tür çalışmaların disiplinler arası ve çok disiplinli özelliğinden dolayı farklı bilim dallarından uzmanlar arasında yardımlaşma ve ekip çalışmaları gereklidir. Bu yüzdendir ki Batı'da uzun yıllardır metin tenkidi çalışmaları üniversite ve üniversite dışı tenkit kurumlarının şemsiyesi altında ve ekipler marifetiyle yapılmaktadır.

7- Metin tenkidine bu günden bakılması neticesinde, bu tenkit faaliyetini yazmaların bilimsel olarak matbaada basılması şeklinde anlayan ve tenkidi sadece matbaa sonrası döneme hasreden anakronik bir anlayışa da sıkça rastlanır. Bu anlayış, metin tenkidinin matbaadan önceki yazma eserler döneminde de önemli bir faaliyet olduğunu, disiplinin gerisindeki çok eskilere giden tarihsel süreci ve birikimi göz ardı etmektedir. Her türlü bilimsel keşfin, Batı kökenli olduğu şeklindeki Batı merkeziliğin ve tarihi doğrusal tekâmülden ibaret gören sosyal Darwinizmin izlerini taşıyan bu anlayış, birçok eserin çok uzun tarihsel mesafeleri kat ederek ve mümkün olduğunca az bozularak ve değişerek bugüne kadar nasıl ulaşabildiğini sorgulamaya pek yanaşmaz. Hâlbuki yazma eserler döneminde, insanlarda metnin değişimi ve bozulmasına karşı duyarlılık, matbaa döneminde yaşayanlardan daha ileri düzeydeydi. Çünkü onlar bir defada binlerce aynı nüshanın tedavüle sürüldüğü matbaa ortamına göre, her biri biricik nüshalar döneminin insanları olarak nüsha farkları problemiyle daha varoluşsal ve gündelik bir ilişki içindeydiler. Matbaa icat edilmeden önce yapılan metin tenkidi faaliyeti matbaa dönemindekenden fark-

lıydı. Matbaa öncesi dönemde yazma nüshaların mümkün olduğunca bozulmalardan azade olarak üretilmesi, şayet bozulmuşlarsa bunların düzeltilmesi kitaplarla uğraşan herkesin en temel problemiydi. Bu yüzden metin tenkidinin bu günkü seviyesini esas alarak kitapların ancak yazma olduğu dönemleri, matbaa döneminin mantığıyla algılayıp değerlendirmek doğru olmaz. Bu konunun önemi şuradadır: Gerek Grek ve Latin dünyası gerekse İslâm dünyası olsun, o dönemlerde nüshaların sıhhati için mutlaka başka nüshalarla karşılaştırılarak yazılmaları ve düzeltilmeleri gibi, günümüze mahsus bir metin tenkidi anlayışı aranmamalıdır. O dönemde nüshaların bozulmalarının nasıl düzeltilceğinden ziyade metinlerin bozulmaması ve değişmemesi için önceden alınacak tedbirler önemlidir. Çünkü o zamanda kitap üretimi standartlaştırmak bu günkü kadar kolay değildir. O günlerde her kâtibin matbaaya kitap hazırlayan metin tenkitçisi gibi davranması beklenemeyeceğine göre; bu kadar çok kâtibin elinden çıkan yazmaların değişim ve bozulmalara karşı korunmasını; kâtiplerin eğitimi, yazım faaliyetlerinin kontrolü, nüsha üretiminin disipline edilmesi, yazılan nüshaların tashihi gibi önlemlerle sağlamak mümkündür. İşte bütün bu tedbirler ve benzerleri, o dönemlerin metin tenkidi faaliyeti olarak telâkki edilmelidir. Örneğin İslâmî ilim tarihinde uygulanmış olan asıl nüshaların iyi şartlarda korunması, nüshalara müdahalelerin önlenmesi, nüsha sahiplerinden yetki alınmadan kopyalanmasına izin verilmemesi, kitap yazma kurallarının standartlaştırılması, kâtiplerin iyi eğitilmesi ve titiz şekilde kontrol edilmesi, her nüshanın yazılıp bittikten sonra tedavüle çıkmadan önce otoritelerin huzurunda sesli olarak okunması ve tashihi gibi, önceden alınan tedbirlerin yetersiz ve iptidâî görülmesi bu günün matbaa döneminin ve modern şartların standartlarını orada arayan anakronik bakışın ürünüdür.

6- Yine İslâm dünyasında ve ülkemizde sıkça rastlanan çarpık bir anlayış tarzı da tek nüsha eserlerin neşri için âdeta yarışılması ve neşirlerinin mukaddimelerinde 'mine'n-nushati'l-vahîde fi'l-âlem' şeklindeki ifadelerle övünülmesidir. Oysa tek nüsha oluş bir mezîyet değil bir kusurdur. Çünkü tek nüsha bir eserdeki hatalar ancak tahmin ve sezgilerle düzeltilmektedir. Bu tür tashihler son derece spekülâtif ve risklidir. Ayrıca tek nüsha ile metin tenkidinin en temel kriteri olan eserin ve metnin tarihini elde edemeyiz. Ayrıca milyonlarca Arapça ve İslâmî eserlerin tamamının hâlâ kataloglanmadığı gerçeği göz önüne alınırsa bir eserin tek nüsha olduğu iddiası son derece dayanaksızdır. Bununla övünmek yerine, bulunan tek nüshanın ilim ehli mahrum kalmasını diye neşredildiği ve gelecekte başka nüshaların bulunarak yeni bir neşrin yapılmasının umut edildiği; bilgi sahibi olanların yardımlarının beklendiği ifade edilmelidir.

Tek nüshası dışında nüshası bulunup bulunmadığı bilinmeyen eserler aynen neşredilecekse, zaten buna tenkitli neşir veya tahkik denilemez. Bu tür eserlerin peşine düşüp neşretme yerine başka nüshası olup olmadığı konusunda geniş araştırmalar yapmak, başka nüshası bulunamıyor ise bu tür eserlerin

yayınını geciktirmek yararlıdır. Ya da bu tür eserlerin metin tenkidinde bu eserden alıntı yapan eserlerle ilgili pasajları mukayese, benzer türde eserlerle mukayese ya da eserin niteliği uygunsa pasajların ayrı ayrı metin tenkidinin yapılması gibi, farklı yöntemlerle tenkidin yapılması gerekir. Mutlaka neşredilecekse, tek nüsha eserlerin tenkidine çok nüshalı eserler kadar hatta onlardan daha fazla emek ve çaba göstermek gerekir. Bu tür eserlerin neşrinde çok nüshalı eserlere göre daha esere özgün, biricik ve yaratıcı teknik yöntemler gerekir. Bütün bunlar mümkün olmuyorsa en iyisi tek nüshası bilinen eserlerin matbu olarak neşri yerine tıpkıbasımının (*fascimile*) yapılmasıdır. Bu sayede uzmanlar ve ilim erbabı eseri kullanırken yazma nüshadaki kanıt ve karineleri kendileri doğrudan değerlendirme imkânı elde ederler. Eğer eser okunaklı değilse doğrudan yazma metinle ilgilenmesi gerekmeyenler için daha kullanışlı olması amacıyla tıpkıbasımın yanına metnin matbu hali de eklenebilir. Ama buna tenkitli neşir veya tahkik denmez.

Tek nüsha ve nadir yazmaları neşretmeyi maharet sayan çarpık anlayış, nâşirlerin eserin başka nüshalarını aramada yeteri kadar gayret göstermeme, hatta içten içe başka bir nüsha çıkmasa diye arzu etme gibi bir tavrı benimsemelerine yol açabilmektedir. Çünkü başka nüshalar bulunduğu anda ellerindeki nüshanın nâdir oluş özelliği kaybolmakta ve reklam gerekçeleri yok olmaktadır.

Tek nüsha eserleri neşre rağbetin arkasında kolaycılığın yattığını da söylemek herhalde haksızlık olmaz. Tek bir nüshayı alıp bilgisayarda yazıp altına referans ve açıklama notları, başına bir mukaddime, sonuna indeks ekleyip adına tenkitli neşir demek ve bilimsel özgeçmişindeki yayın listesine bir eser daha eklemek varken; birçok nüshanın temini, okunması, mukayesesi, ilişkilerinin tayini, farklılıklar arasında tercih gibi, yorucu ve bıktırıcı işlerle uğraşmak ve göz nuru dökmek üstlenilmesi zor işlerdir. İşte bu yüzden ki nâşirler arasında nadir ve tek nüsha eser avcılığı önemli bir aktivite olmuş ve olmaya devam etmektedir. Buna karşı takınılacak en etkili tavır, tek nüsha eser neşrini hafife almak hatta ayıplamak, iyi bir metin tenkitçisinin şanına lâyık görmektir. Hatta bir adım ileri gidilip bazı kişilerin tek nüsha denen eserlerin başka nüshalarının araştırılmasını kendisine iş edinmesidir.

8 - Daha önce bilimsel usûllerle neşredilmemiş kitapların yeniden tenkitli neşrinin yapılması gerektiği genelde kabul gören bir husustur. Fakat daha önce tenkitli neşri yapılmış kitapların yeniden metin tenkidine tabi tutulması çok zaman lüzumsuz bir titizlik olarak addedilmektedir. Tenkitli neşri yapılmış bir eserin metin tenkidi yeterli standartlarda değilse, önceki çalışmada mevcut nüshalar yeterince araştırılmamışsa ya da daha sonra bulunan yeni nüshalar yeniden neşri gerektirecek farklılıklar içeriyorsa bunların yeniden tenkitli neşirlerinin yapılması gereklidir.

9- Yazma dönemi için yazmalar, matbaa dönemi için de bir eserin müellifçe

matbaaya gönderilen hâlden itibaren bütün basım aşamasındaki formları, tashih nüshaları ve eserin bütün baskıları daima metin tenkidinin vazgeçilmez malzemeleridir. Bir eserin en mükemmel tenkitli neşri yapılmış olsa bile bunlara olan ihtiyaç ortadan kalkmaz. Zira bunlar sadece belli bir amaç için kullanılan geçici araçlar değildir. Yapılan tenkitli neşirlerin kontrol ve denetlenmesinde, yeni ortaya çıkabilecek yöntemlerle yeni neşirler yapılabilmesinde bu malzemeye birçok kez yeniden başvurmak ihtiyacı hissedilir. Tenkitli metinlerin eleştirisi için en aslî kaynak bunlardır. Özellikle yazma eserlerin fotoğraflarının alınarak yedeklenmesi çok önemli olmakla birlikte, hiçbir zaman fotoğraflar aslın yerini tutmaz ve onların sağladığı kanıtların tamamını vermez. Ayrıca bu gün belki farkında olunmasa da ileride geliştirilebilecek birtakım tekniklerle bu eserler üzerinde çok daha farklı araştırmalar yapılabilecektir. O yüzden sadece ülkemizdeki ve kültürümüze ait olanlar değil, dünya üzerindeki bütün yazmaların, basma eserlerin belli sayıda kopyasının mümkün olduğunca uzun süre korunabilmesi, insanlığın müşterek hafızası niteliğindeki bu malzemenin nesilden nesle aktarılabilmesi en temel insanlık borcudur. Tarihin en sağlam tanıkları yazılı malzemedir. Bilindiği gibi, tarih yazı ile başlar ve yazı yoksa tarih de yoktur. Gelişmiş ülkeler büyük ölçüde bir yandan tarihten devraldıkları yazılı malzemelerini korumak diğer yandan da hayatlarını kayda geçirme konusunda sürekli yeni keşifler ve atımlar peşindeyken, dünyanın özellikle ekonomik, siyasî ve sosyal yönden problemlili bölgelerinde hâlâ zaman geçtikçe çok sayıda yazılı malzeme geri dönüşü imkânsız şekilde yok olmaya devam etmektedir. Ayrıca dünyanın pek çok bölgesinde toplum ve bireylerin hayatlarının yazılı kaydı yeterince tutulmadığından bu bölgelerin tarihleri de görmezlikten gelinmektedir. Elhâsıl insanlığın topyekûn geçmiş yazılı kayıtlarını koruma ve şimdiki anını da kaydetme konusu; fertlerin, toplumların ve ilim erbabının inisiyatifine bırakılabilecek kadar önemsiz değil, belki insanlığın müştereken en acil çözüm bulması gereken temel meselelerinden biridir.

“Çok Anlamlı, Çok Boyutlu ve Disiplinlerarası Bir Kavram: Metin Tenkidi Kavramı”

Özet: Bu makale öncelikle, 'metin tenkidi' teriminin çok anlamlılığı ve çok boyutluluğu problemine tahsis edilmiştir. Makalede, daha sonra modern bilimsel tasnifte 'metin tenkidi' tasniflerine ve kavramın disiplinlerarası ve çok disiplinli niteliği ve boyutlarına yer verilmiştir. Çalışmada öncelikle, İslâm dünyasında ve Türkiye'de 'metin tenkidi' teriminin çok boyutluluğuna dair bir tartışma açılması ve söz konusu problemin çözülmesi, ikinci olarak da 'metin tenkidi' teriminin ne anlam ifade ettiğini, onun muhtelif ilmî disiplinler arasındaki çok boyutlu yönünü göstermeyi hedeflenmektedir.

Citation: Salahattin POLAT, “Çok Anlamlı, Çok Boyutlu ve Disiplinlerarası Bir Kavram: 'Metin Tenkidi'”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VI/1, 2008, ss. 7-28.

Anahtar Kelimeler: Tenkit, Eleştiri, Metin tenkidi, Metin eleştirisi, Edebiyat eleştirisi, Hadis Metin tenkidi, Metin tenkidi hakkında yanlış anlayışlar.

On the Use of 'Fitrah' as a Measure in Determining Whether a Narrated Hadith Belongs to the Prophet Muhammad

Selçuk COŞKUN, Assoc. Prof. Dr.*

“Bir Hadisin Hz. Peygambere’*e* Ait Olup Olmadığını Belirlemede ‘Fitrat’ Kriterinin Kullanımı Üzerine”

Özet: Hadis İlminin ilgilendiği en önemli hususlardan biri; bir hadisin gerçekten Hz. Peygamber’e ait olup olmadığını tesbit etmektir. Bu amaçla, genel anlamda, iki metottan istifade edilir. Bunlardan biri sened (al-sanad) tenkidi, diğeri ise metin (al-matn) tenkididir. Bu çalışmada, klasik kaynakların ‘metin tenkidi’ kriterleri arasında olduğuna işaret ettiği, ancak hakkında yeterli bilgi sunmadığı ‘fitrat’ ölçüsü araştırılmıştır. Konuyla ilgili genel çerçevenin sunulduğu girişten sonra, asıl konu üç başlık altında sunulmuştur. Bunlardan birinde, âyet ve hadisler ışığında ‘fitrat’ kavramı incelenmiş, diğesinde; ‘temiz fitrat’ ölçüsünden hareketle bir hadisin sıhhati hakkında karar verebilme imkânı tartışılmış, son aşamada da, bir hadisin sıhhatini belirlemede, ‘temiz fitrat’ yerine ‘fitri özellikler’in ölçü olarak kabul edilmesinin daha uygun olacağı savunulmuştur.

Atf: Selçuk COŞKUN, “Bir Hadisin Hz. Peygambere’*e* Ait Olup Olmadığını Belirlemede ‘Fitrat’ Kriterinin Kullanımı Üzerine”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VI/1, 2008, ss. 29-46.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Sihat, Fitrat, Rivayet, Metin Tenkidi.

I. Introduction

There have been two major issues in the field of hadith, following its emergence. One of which is to determine whether a hadith belongs to Prophet Muhammad, and the other is to understand the meaning of the hadith that has been decided to belong to The Prophet. The first issue has been in general a concern of *muhaddithin* (traditionists) which this paper deals with, while the latter is a concern of *fuqahā* (Islamic jurists).

In the field of Hadith, two methods have been employed to determine whether a narrated hadith belongs to the Prophet. One of them is the critics of *sanad* (the chain of narrators), and the other is that of *matn* (text). In case of *sanad*, the hadith narrators/transmitters (*al-ruwāt*) have been investigated in detail and based on the reliability of the narrators the hadith has been accepted or rejected. One can observe a similar logic in today’s communication era

where a statement like “information gathered from reliable sources...” implies that the reliability of a source is essential for that of the information. However, the reliability of the source of information has not in general been considered to guarantee that of the information. Even if the narrator (*al rāwī*) is reliable (*thiqah*), he may be mistaken due to the nature of human beings who are prone to errors, and it is quite possible that the critics of hadith may have overlooked at this case which may have arisen due to the human factors. These techniques is based on investigation of a person, called narrator (*rāwī*) by another one, called muhaddith, under certain criteria and make a decision about him/her (*narrator*). The decisions being made are related to whether the narrator is reliable (*thiqah*) or not. If the rawi (narrator) is reliable, his narrative (*al marwiyy*) is considered to be acceptable (*sahih* or *hasan* (good)), otherwise, his narrative is classified as weak (*da’if*) or made up (*mawdū’*) and evaluated as such.

Despite all this, all of the decisions made about narrator depends on reasoning of *al Jarh and ta’dil* (a technical phrase used regarding the reliability or otherwise of traditionists and narrators) scholars. It is possible to arrive at misleading conclusions as a result of the process of *ijtihād* (extrapolation) due to the error prone nature of extrapolation itself.

There may be two major sources for deviation from true reasoning:

1) Even if the narrator is reliable (*thiqah*), he/she may occasionally be mistaken as he/she is also a human being since human beings are not absolutely free of errors. Therefore, the information provided by the narrators may not be as precise as one would like to.

2) Jarh and ta’dil scholars may not have a comprehensive understanding of all aspects of human beings that they aim to get to know (identify). Sometimes, these scholars may have given their decisions under the influence of external effects. Therefore the deviation from the true reasoning may have originated from the Jarh and ta’dil scholars as well.

As a result, due in part to the failure of complete identification of narrator and in part to the Jarh and ta’dil scholars’s human nature, unreliable decisions may have arisen. The situation becomes rather evident considering different decisions made about a narrator by Jarh and ta’dil scholars. The founder of Hanefi Madhhab Imām al-A’zam Abū Hanifah is a prominent example of this case.¹

¹ For details, see Ibn ‘Adiyy, Abdullah al-Jurjāni, *al-Kāmil fi Du’afā’ ar-Rijāl*, Revised by Suheyb Zakkār, Dār al-Fikr, Beirut 1988, 3th edition, vol. VII, pp. 5–9; az-Zahabī, Abū Abdillāh Shamsuddīn, *Tazkirah al-Huffāz*, revised by Wazāratu’l-Maārif al-Hindiyya, Dāru Ihyā’ at-Turās al-Arabī, vol. I, p. 168.

* Ataturk University Faculty of Teology, Hadith, ERZURUM, scoskun@atauni.edu.tr

Knowing the fact that in social sciences one can not be mathematically precise, the hadith scholars provide two important rules to express this possibility. One such rule is that “Both *sahih* and *da'if* (weak) decisions about hadith depends on extrapolation”, and the other is that “Both *sahih* and *da'if* decisioning depend on external data (*zahir*) not on reality (*nafs al-amr*).”² It is exactly at this point that the critique of text comes into play. To reduce the weakness of the critique of *sanad*, an effective technique called the critique of text (*matn*), has to be used along with it. In case of the critique of text, one tries to understand whether a text that constitutes a hadith does not belong to Prophet Muhammad by using several criteria. It is possible to summarize these criteria as follows:

Determining whether a hadith; (1) is contrary to the verses of Qur'an; (2) is contrary to other reliable (*sahih* or *hasan*) hadith, (3) includes some expressions indicating that it may be a made up (*mawdu'*), (4) is contrary to implementations of companions (*sahabis*) of the Prophet, (5) contains extreme expressions that Prophet Muhammad would have never used, (6) is contrary to common sense (*aql al-salim*), (7) is contrary to historical events, (8) contains expressions that a human nature would reject, (9) mentions a certain date that about upcoming (future) events, (10) is contrary to the cognitive sense's of human beings.³

It is important to notice that all the items above contain implications on inconsistencies not on compliance. Because, it is a serious evidence for an account (*khobar*) to contain expressions against Qur'an or common sense or historical events or rather other reliable Sunnah to conclude that it can not be hadith. Because, it makes no sense to think of Prophet Muhammad to act against any one of such mentioned items.

² For details, see al-Laknawī, Abū al-Hasanāt Muhammad Abdulhayy al-Hindī, *ar-Raf wa at-Takmil fi al-Jarh wa at-Ta'dil*, revised by Abdulfattāh Abū Ghudda, Dār al-Aqsā, Beirut 1987.

³ For details, see Ibn Qayyim al-Jawziyya, *al-Manār al-Munif fi as-Sahih wa az-Za'if*, Revised by Abdulfattāh Abū Ghudda, Maktabah al-Matbūah al-Islāmiyya, Halab 1970; Ali al-Qārī, *al-Asrār al-Marfū'a fi al-Akhbār al-Mawdu'a*, Revised by Muhammad Ibn Lutfī as-Sabbāgh, al-Maktabah al-Islāmī, Beirut–1986, second edition, starting p. 282; Muhammad Jamāluddīn al-Qāsimī, *Qawā'id at-Tahdith*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyy, Beirut, starting pp 165; Jalaluddin as-Suyūti, *Tadrib ar-Rāwī*, revised by Ahmad Ōmar Hāshimī, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Beirut 1989, p. 223; Muhammad Muhammad Abū Zahw, *al-Hadith wa al-Muhaddithūn*, Dār al-Fikr al-'Arabī, no date available, starting pp. 482; Musfir Ibn. Ghurmullah ad-Dumayni, *Hadīste Metin Tenkidi Metodları*, translation to Turkish by İlyas Çelebi and the others, Kitabevi, İstanbul 1997; Muhammad at-Tahhān, *Taysiru Mustalah al-Hadith*, Maktabah al-Ma'arif, Riyad–1985, 7th edition, p. 90; Ahmed Naim Babanzade, *Sahih-i Buhāri Muhtasari Tecrid-Sarih Tercemesi ve Şerhi*, DİB Yayınları, Ankara 1987, I, starting pp. 282.

Yet, for an account (*khobar*) to comply with Qur'an, common sense, other Sunnah, historical events etc. does not by itself guarantee that it is a hadith. Because it is quite possible for any one besides Prophet Muhammad to make statements that comply with the items just mentioned. Therefore, one often reads statements like “the meaning is correct, but not a marfū hadith” in books that collect made up (*mawdu'*) hadiths.⁴

Besides the criteria we outlined above, we believe that if an account contains expressions that contradict with basic features of human *fitrah*,⁵ then it may be used as a criterion to conclude that it may not be a hadith.

II. Fitrah in Field of Hadith and Qur'anic Verses

The word *fitrah* in a Qur'anic verse reads “As a monotheist, turn your face to religion (dīn) and the *fitrah* of Allah as upon which He has created the mankind...”⁶ The word *fitrah* also has been mentioned in several hadiths which we list below:

1) Every child was born in a state of *fitrah*; then his parents guide him to be a Jew, Christian or fire worshipper (*majūsi*). Think of a young of animal being born in a healthy state. Have you ever seen among the young of animals any defect in their ears, lips, nose or legs?⁷

2) Every child is born on *fitrah*. Later, his/her parents guide him/her to become a Jew, Christian or fire worshipper. If his/her parents are Muslim, he/she becomes a Muslim as well. Every child born gets struck by Satan in two sides except the son of Maryam.⁸

3) “O God! I fully submit to you. I turned my face to you. Hope guidance in my business from you. I trust you and seek refuge from you and I am afraid of you. There is no one to seek refuge and rescue besides you, you are the only saver. O God! I believe in your book and Prophet you have sent” After these statements, The Prophet said that if one makes the statements above and dies

⁴ See. Ali al-Qārī, *al-Asrār al-Marfū'a* p. 336.

⁵ The meanings of the concepts such as “Fitrah”, “Sibghah” and “Hanif” have been investigated in the author's dissertation (see Selcuk Coskun, *Bir Eğitimi Olarak Hz. Peygamber'in İnsan Anlayışı*, Erzurum: EKEV, pp. 230–314). On a followup paper, hadiths have been investigated within the framework of *fitrah* (see. Oş Memlekettik Üniversitesi, Teologia Fakültesinin İlmîy Curnali, Kırgızistan-Oş 2001, Vol. 2, pp. 15–30) In this paper, the author aims to investigate whether concept of *fitrah* can be used to determine reliability of a hadith.

⁶ al-Rūm, 30

⁷ Bukhārī, Janāiz (name of chapter), 80 (number of bāb) (II (vol.), 97 (p.)), 93 (II, 104). ; Bukhārī, Tafsiru Sūrah al-Rūm, 1 (VI, 19); Mālik, Janāiz, 52 (I, 241)

⁸ Muslim, Qadar, 22 (IV, 2048), 25 (IV, 2049)

in that night, he will die in a state of *fitrah*.⁹

4) Five actions are due to *fitrah*. Those are to become circumcised, to shave between the legs and under the arms, to trim mustache and to shorten finger nails.¹⁰

5) A different narrated version of this hadith reads; "Five things are due to *fitrah*."¹¹

6) To trim mustache is due to *fitrah*.¹²

7) Ten actions are due to *fitrah*: To trim mustache, to shorten finger nails, to wash between fingers, to grow beard, to brush teeth using miswak, to wash mouth and nose, to shave between the legs and under the arms, to clean relevant parts of body after use of toilet.¹³

8) Washing mouth, providing water for nose, using toothbrush (*miswak*), trimming mustache, shortening finger nails, shaving between legs and under arms, washing between fingers, washing relevant parts of body after case of toilet and circumcising are due to *fitrah*.¹⁴

9) To shave between legs, to trim finger nails and to trim mustache are due to *fitrah*.¹⁵

10) The Prophet was offered two glasses, one filled up with milk, and the other with wine during the night of al Isrā in Bayt al Makdis. He looked at the glasses and accepted the one with milk. Then *Jibrīl* (The angel of al wahy) said that "Thanks God who guided you to *fitrah*, otherwise your followers would go astray."¹⁶

11) The Prophet Muhammad, while talking about his *Mi'rac* (the ascension of the Prophet), uses the following expressions: "I was offered a glass of wine, a cup of milk and a dish of honey. When I accepted the milk, *Jibrīl* said that your acceptance of milk is due to you and your followers (*ummah*) being on the state of *fitrah*."¹⁷

⁹ Bukhārī, Da'awāt, 7 (VII, 147); Bukhārī, Wudū', 75 (I, 67)

¹⁰ Bukhārī, Isti'zān, 51 (VII, 147); Ibn Mājah, Tahārah, 8 (I, 107); Muslim, Tahārah, 50 (I, 222)

¹¹ Bukhārī, Libās, 63 (VII, 56); Ibn Mājah, Tahārah, 8 (I, 107)

¹² Bukhārī, Libās, 63 (VII, 56)

¹³ an-Nasāī, Ziynah, 1 (VIII, 126); Ibn Mājah, Tahārah, 8 (I, 107); Muslim, Tahārah, 56(I, 223); Abū Dāwud, Tahārah, 29 (I, 61).

¹⁴ Ibn Mājah, Tahārah, 8 (I, 107)

¹⁵ Bukhārī, Libās, 64 (VII, 56)

¹⁶ Bukhārī, Ashriba, 1 (VI, 240); Bukhārī, Tafsiru Sūrah 17, 3 (V, 224); Muslim, Ashriba, 92 (III, 1592)

¹⁷ Bukhārī, Menāqib al-Ansār, 42 (IV, 249).

12) "...then I left, meanwhile *Jibrīl* has offered me a glass of wine and milk. I drank the milk. Then *Jibrīl* told me that "you have chosen the *fitrah*."¹⁸

13) My followers (*al ummah*) will continue to be in the state of *fitrah* until the mix of increased number of stars (*al Qiyāmah*) unless they perform the Maghrib Prayer (*salāh al maghrib*) at the time later than it is due.¹⁹

14) While talking about his al Mi'rāc, Prophet Muhammad mentions about his seeing a spectacular crowd and says that seventy thousand of his followers will enter paradise without any questioning. His companions do not ask him about who the followers would be. Then Prophet leaves the meeting. Later on, some of the Companions claims that those followers are themselves and while some others claim that those are the children who are born in a state of *fitrah* and islam.²⁰

15) Prophet Muhammad, while interpreting one of his dreams, said that: As for the tall man I have seen in Rawda, he was Prophet Ibrahim. And the children around him were all the children who died in a state of *fitrah*.²¹

16) The Prophet would enter residential areas during the *Facr* times (down) and wait for azan to be called. Upon the hearing of azan he would change his mind to break into the residential area. Once he heard of a man saying God the greatest, God the greatest (*Allahu Akbar, Allahu Akbar*). Then he said that "The man is in a state of *fitrah*."²²

17) Ibn Shihāb az-Zuhri (d. 124/741) said that "Funeral prayer is performed for every child even if he was born by a woman who committed adultery. Because that child was created and born upon Islamic *fitrah*."²³

18) The Prophet during the *Facr* time would say that we reach at the morning as muslim in the state of islamic *fitrah* ...²⁴

19) Based on the use of word *fitrah* in the hadith and Qur'anic verses outlined above, hadith interpreters (*Shārihs*) have given various meaning for the word *fitrah*.

In conventional literature, the word *fitrah* that was mentioned in hadith and Qur'anic verses was interpreted as "creation (*khilkah*),"²⁵ "*Islām*,"²⁶ "first

¹⁸ Muslim, Īmān, 259 (I, 145); Bukhārī, Anbiyā, 24 (IV, 125)

¹⁹ Ibn Mājah, Salāh, 7 (I, 225); Abū Dāwud, Salāh, 6 (I, 168).

²⁰ al-Tirmidhī, Qiyāmah, 16 (IV, 545).

²¹ Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad*, vol. V, p. 9.

²² Muslim, Salāh, 9 (I, 228).

²³ Bukhārī, Janāiz, 80 (II, 97).

²⁴ Dārimī, Isti'zān, 54 (II, 378)

²⁵ See. Ibn Hajar al-Askalānī, *Fath al-Bārī*, Dār Ihyā at-Turās al-Arabī, Beirut, vol. III, pp. 193–194; al-'Aynī, Badruddīn, *Umdah al-Qāri Sharhu Sahih al-Bukhārī*, Dār al-Fikr, vol. VIII, pp.

creation,”²⁷ “pure creation,”²⁸ “religion (*dīn*),”²⁹ “*sunnah*”³⁰ and “nature.”³¹ It is possible to combine these interpretations under three concepts as “religion”, “a special creation” and “*sunnah* of prophets”. Accounting for context (*siyāq and sibāq*) of hadīths and Qur’anic verse, we can incorporate the above mentioned three features by defining *fitrah* as follows:

Fitrah is a special being that does exist in all human beings as of their birth and does not change in time and able to keep its posture unless there are external effects. It is the source and essence of all features that lead human beings to the truth and God.

This definition includes religion. Because religions in one sense have been sent to protect *fitrah* from being degenerated due to external effects and to develop and protect the potential features that do exist in *fitrah*. Accordingly, while a portion of *fitrah* is related to God, the rest is related to human beings. In this sense, *fitrah* acts like a compass that God has placed inside each human being to always point to the truth unless being influenced by negative effects.

At the same time, *fitrah* contains the Sunnah of all previous Prophets as well. Because their Sunnah leads to a path that was prescribed by God. And God always warns about the truth that He is contended with. The sunnah of all Prophets are divine rules that holds at every time and location and this understanding complies with the religion and serve the same purpose mentioned above. Therefore, this understanding also complies with *fitrah* and serves to develop the features related to *fitrah*.

As mentioned above, the third implication of *fitrah* is “special creation” which contains the other two implications.

Expressions of *fitrah* in different words or being assigned to different meanings tell us nothing but views of the same object from different perspec-

177–178, vol. III, p. 188.

²⁶ See. Bukhārī, Tafsīr as- Sūrah al-Rūm, 1 (VI, 20); al-‘Aynī, *Umdah al-Qārī*, vol. I, p. 164, vol. III, p. 188.

²⁷ See. Abū al-Baqā, Ayyub Ibn. Mūsā al-Husaynī al-Kūfī, *al-Kulliyāt Mu’jamun min Mustalahāh wa al-Furūq al-Lughawī*, Revised by Adnān Darwish and Muhammad Mudarī, Muassasah ar-Risālah, Beirut 1992, p. 429, 697.

²⁸ See. Rāghib al-Isfahānī, *al-Mufradāt fī Garīb al-Qur’ān*, Revised by Mahmud Sayyid Keelānī, Dāru’l-Ma’rifah, Beirut, p. 382.

²⁹ See. al-‘Aynī, *Umdah al-Qārī*, vol. VIII, pp. 177–179

³⁰ See. al-‘Aynī, *Umdah al-Qārī*, vol. II, p. 272.

³¹ See. Ibn al-Asīr, Majduddīn Abū as-Saādāt al-Mubārak b. Muhammad, *an-Nihāyah fī Gharīb al Hadīs*, Revised by Tahir Ahmad az-Zāwī and Mahmud Muhammad Tannāhī, Maktabatu Ismailiyyān, Irān 1347 h. , vol. III, p. 457.

tives. No matter how it looks from different perspectives, the object being described is the same.

Considering all of these approaches, the following features concerning *fitrah* became visible: (1) *Fitrah* does exist in every human being. Accordingly, no matter what the belief, rank, race or religion of parents are, every human being is born in the state of *fitrah*. (2) *Fitrah* may lose its purity due to some external effects. (3) The essence of *fitrah* does not change in time and location. That is, the *fitrah* at the time Prophet Ādam is the same as the *fitrah* of mankind of our time. The feature of *fitrah* remains unchanged as well. Islam advises human beings to take lessons from the past as the *fitrah* remain unchanged. In words of Qur’an, Islam advises us to take lessons for contemporary issues by considering the events that has taken place earlier, because human beings have the same features of *fitrah*. (4) Another point being emphasized in this definition is that *fitrah* is a core that involves a collection of many features. Every single feature in this collection does perform its preassigned duty in compliance with the other’s. Loose of balance in one or more of these features causes *fitrah* to lack purity. This type of unbalanced *fitrah* fails to lead to true path anymore. As a result, deterioration in *fitrah* originated features take place. For example, sexual desire is one of the feelings God has placed into human being’s *fitrah*. There are ways to meet this desire without losing the balance in *fitrah*. Going beyond the boundaries prescribed by God will lead to an unbalance both in this feeling and the *fitrah* itself. In this situation *fitrah* begins to lose its purity. (5) Another point to be made is that *fitrah* has a function that always guides and points to the truth.

III. Determining Whether a Hadīth is Sahīh or Mawdū’ Based on the Guiding Feature of Pure Fitrah

As Prophet Muhammad pointed out from time to time, Islam is a religion of easiness (facility).³² Considering the hadīths of Prophet Muhammad on facilitating nature of religion, various conclusions can be drawn. However, investigation of these hadīths from the point of view of *fitrah*, we can arrive at the following conclusion. Islam is a religion of easiness. Because this religion complies with *fitrah*. Human beings do not face difficulties to accept and act upon rules that comply with their *fitrah*. For this reason, it is easy, pleasant and spontaneous for *fitrah* that has not lost its purity to accept and act upon a religion. Other similar hadīths also indicate that *fitrah* and religion are harmonious.

There are various opinions about determining whether a hadīth belongs to

³² For example see Bukhārī, ‘Imān, 29 (I, 15); an-Nasāī, ‘Imān, 28 (VIII, 122); Ahmad Ibn Hanbal, vol. V, p. 69.

the Prophet Muhammad by means of critique of text without referring to the critique of *sanad*. Among such opinions are the ones supporting the view that *pure fitrah* can be a criterion to determine whether a hadith belongs to the Prophet.

Camaluddīn Qāsimī quotes the following from the work of Abu'l-Hasan Ali Ibn Urwa al-Hanbali called *Kawākib* about “*qalb*” being able to determine fabricated news:

“*Qalb* (heart)” has the ability, when in pure state, to distinguish between superstitious and justice, truth and lie, evil and *hidāyah* (guidance). In particular, if *Qalb* (heart) has the feature of enjoying the spiritual light comes from The Prophet (*al-Nūr al-Nabawī*) and display brilliance, then it does distinguish what is right from the wrong even if the statement includes fabricated expressions based on reliable evidence or weak evidence associated with a reliable text. Such a *Qalb* knows and distinguishes all of these. Because the sayings of Prophet can not be concealed from *aql* (mind) that is quite capable of understanding. It is for this reason that The Prophet says “Be afraid of a believer’s *ferāsah* (sagacity) because he looks through the light of God”. On the other hand Mu’āz Ibn al-Djābal says “The reality has a light just like a road has”. Likewise, Shāh al-Kirmānī says “If a person follows the Sunnah of the Prophet in daily affairs and performs innate consultation (*murāqabah*) and keeps his eyes from looking at what is forbidden for him/her and guides himself to eating *halāl* then he/she makes no mistakes in his *ferāsah* (sagacity).

Ka’b Ibn Mālik, after losing his sight, would say “Shut up! I smell lie from your mouth” if a person were to lie in his presence. And when he heard of a made up hadith, he would be able to tell that it is indeed made up.³³

Shaykhu’l-Islām Abu’l-Abbās Ibn Taymiyyah said that “When a *qalb* with *taqwā* (piety, righteousness) makes a choice over an issue, it would be a choice that conforms to *Sharīah*.³⁴

To summarize, either the confession of fabricator, or disorder in his/her expressions, or even other evidences may lead to the determination of a made up hadith. Those who possess *imān* (faith), *taqwā*, *ikhhlās* (sincerity) and *sidq* (honesty) may discern, by the virtue of such features, truth from those telling the truth, lie from those telling lie and made up hadith from those who create them. For example, Sulayman al-Darānī used to call Ahmad Ibn ‘Āsim al-Antaqī “agent of *Qalbs*” due to his power of *firasah* (prophecy).³⁵

The saying of the Prophet that “Consult with your *qalb* even if people ask

³³ See. al-Qāsimī, *Qawā'id at-Tahdīth*, pp. 165–166

³⁴ al-Qāsimī, *Qawā'id at-Tahdīth*, p. 168.

³⁵ al-Qāsimī, *Qawā'id at-Tahdīth*, pp. 171–172.

you to behave according to a fatwa given on a certain issue”³⁶ has the same idea behind it. Notice that all the discussions above indirectly point to a pure *fitrah*. Indeed, the conditions for human beings such as refraining from unlawful and contending only with lawful aims at protecting the *fitrah*. As we have mentioned earlier religion can be considered as a field for protecting and developing *fitrah*. al-Qāsimī defines virtue of a person with such attributes as *qalb* and supports his view with some events that have taken place in the past.

As a result, to point being emphasized by what we call pure *fitrah* or what al-Qāsimī calls *qalb* is the following: Human beings have spiritual capacity which is beyond worldly measures to distinguish true and false. However if this capacity is to be used to determine whether a hadith belongs to Prophet Muhammad then we believe it would be more appropriate to call it *fitrah* rather than *qalb*.

Yet, the issues such as who possesses *pure fitrah* that has guiding feature and criteria for determination of it makes the criterion of *fitrah* as a subjective one. However, the main point in determining whether a hadith is genuine or made up is to be as precise as possible. In this case, the use of criterion of *pure fitrah* alone may lead to an uncontrolled measure of no use. Although we assume that *fitrah* is a value that God has placed into human beings, we do not think that it is a well-defined measure that every one may accept.

In this sense, there are similarities between unacceptance of guiding feature of *fitrah* alone and the information obtained through *al kashf* (vision) by *sufists*. Scholars working in the field of hadith assume *kashf* and vision as a way, possessed by some people, of obtaining information. However, due to being unable to verify this information and being prone to exploitation, they do not use it as a reliable method for determining reliability of hadith. Therefore, different views have arisen between the scholars of hadith and *sufists*. It is known that Ibn ‘Arabī rejected this approach of the scholars of hadith as follows:

There are many hadiths, believed to be authentic, that people with spiritual sense do not act upon as they know that such hadiths are not indeed authentic. However, just because such hadiths pass the test of critique of *sanad*, believers of critique of *sanad* continue acting upon them. On the other hand, there are many hadiths, believed to have weak *sanad*, upon which people with spiritual sense continue acting as they know by means of their spiritual sense that such hadiths are indeed authentic.³⁷

As pointed out by al-Aclūnī, decision about a hadith being reliable or made

³⁶ For a discussion of reliability of the hadith, see al-Ajlūnī, Ismail Ibn Muhammad, *Kashf al-Khafā*, Tsh. Ahmad al-Qalāsh, Muassasah ar-Risālah, Beirut 1983, vol. I, p. 136.

³⁷ al-Ajlūnī, *Kashf al-Khafā*, vol. I, p. 9.

up is given based on external data such as critique of *sanad*. But in reality, it is possible for a hadith believed to be reliable to be made up and vice versa.³⁸

However, as pointed out above, we should act according to external data. The use of criteria such as *fitrah*, vision, spiritual sense whose reliability and range of validity are impossible to test may lead to subjective interpretations.

The expression of prophet Muhammed indicating that “one should act upon external data and that secrets are all belong to Allah”³⁹ is the evidence that external data are to be taken as a basis.

As a result, accepting that pure *fitrah* will lead to the understanding of reliable and made up hadith, we believe that such understanding will have a value for only the person with *pure fitrah* and that such approach will be rather subjective in providing general decisions on the authenticity of a hadith.

IV. Possibility for Features of Fitrah to be Criteria in Determining the Reliability of Hadith

As we have already mentioned, *fitrah* is a concentrated core consisting of many humanly features.⁴⁰ These features, in light of Qur'an and hadith can be classified as natural capability of aql, innate sense and innate habits.⁴¹

Natural capabilities, innate sense and habits are mentioned in Qur'anic verses and hadiths in a variety of ways. Sometimes one of these innate features is emphasized to exist in human beings, while some other times decisions are given on the assumption that such a feature does exist in human beings. For example, in the Qur'anic verse “...Human being was created as weak”⁴² emphasizes the existence of an innate habit, while in the verse “Have they not pondered upon themselves? Allah created not the heavens and the earth, and that which is between them...”⁴³ it is assumed that human beings are given natural capability of thinking and asked to behave accordingly.

³⁸ al-Ajlūnī, *Kashf al-Khafā*, vol. I, p. 8.

³⁹ For relevant hadiths, see ad-Dārakutnī, Ali b. ʿOmar, *Sunan*, Dār al-Maʿrifah, Beirut 1966, vol. IV, pp. 206–207; as-Suyūṭī, Jalaladdin, *al-Jāmiʿ as-Sagħīr*, Dāru Tair al-ʿIlm, Jidda, vol. I, p. 225; Ibn Abdilbarr, *at-Tamhīd*, Wazāratu Umūm al-Awqāf and Shuʿun al-Islāmiyya, al-Maghrib 1387, vol. X, p. 157.

⁴⁰ For *fitrah* and features related to it, see Yasien Mohamed, “Fitrah and Its Bearing on the Principles of Psychology”, *The American Journal Of Islamic Social Sciences*, Volume 12, Spring 1995, Number 1, pp. 1–18.

⁴¹ For more information, see Coskun, Selcuk, *Bir Eğitimi Olarak Hz. Peygamber'in İnsan Anlayışı*, Ekev Yayınları, Erzurum, pp. 264–314.

⁴² al-Nisā, 28.

⁴³ al-Rūm, 8

From this point of view, it is appropriate to give brief information on natural capability of mind (*aql*), senses and habits which are possessed from birth and on.

Human beings, due to their *fitrah*, are wise. However, natural capabilities within the concept of mind display variety in concentration. Some of the natural capabilities mentioned, in direct or indirect manner, in Qur'anic verses and hadiths are memory,⁴⁴ remembrance,⁴⁵ attention,⁴⁶ understanding,⁴⁷ comparison⁴⁸ and ability to think.⁴⁹ While a person may be strong in memory, the other may be in that of thinking (judgement). There may be differences in this sense, yet every healthy human being possesses such common natural capabilities.

Furthermore, human beings possess innate feelings (senses). Some of the innate senses mentioned, direct or indirect manner, in Qur'anic verses and hadiths are bashfulness,⁵⁰ helpfulness and fear,⁵¹ anger and mercy,⁵² love and hatred,⁵³ happiness and sorrow,⁵⁴ competition,⁵⁵ sexual feeling⁵⁶ and possession.⁵⁷

⁴⁴ See. Bukhārī, 'Ilm, 25 (I, 30); at-Tirmidhī, 'Ilm, 7 (V, 34); Abū Dāwūd, Aqdiyyah, 27 (II, 336), 'Ilm, 10 (II, 346); Ibn Mājah, Muqaddima, 16 (I, 78); Muslim, Musafirīn, 257 (I, 555).

⁴⁵ For example see al-An'ām, 44, 70; al-A'rāf, 2, 3, 165, 201; al-Baqarah, 282; an-Nāzi'āt, 35; Abū Dāwūd, Janāiz, 77 (II, 237); at-Tirmidhī, Janāiz, 60 (III, 370); Ibn Mājah, Janāiz, 47 (I, 500).

⁴⁶ See. Bukhārī, 'Imān, 39 (I, 19); Ahmad Ibn Hanbal, vol. II, p. 403, IV, 402; Dārimī, Fadāil al-Qur'an, 12 (II, 538).

⁴⁷ Abū Dāwūd, Mahdī, 1 (II, 508), Ādāb, 18 (II, 676); Ahmad Ibn Hanbal, vol. I, p. 330.

⁴⁸ Bukhārī, 'Ilm, 4 (I, 22). Moreover, in most of the hadith on “*emsāl*”, attention is drawn to humans' natural capability of comparative thinking and suggestions are given for the use of this capability. See, ar-Rāmahurmuzī, *Kitāb al-Amsāl al-Hadīth*, Revised by Ahmad Abdulfattāh, Muassasah al-Kutub as-Sakāfiyya, Beirut–1988.

⁴⁹ See. ar-Rūm, 8; al-A'rāf, 176, 184; al-Hashr, 21; an-Nahl, 17, 44; al-An'ām, 50; al-Baqarah, 219, 266; Bukhārī, al-Amal fi's-Salāh, 18 (II, 65); Muslim, Salāh, 19 (I, 292); Ahmad Ibn Hanbal, vol. II, p. 353.

⁵⁰ See. Bukhārī, Anbiyā, 54 (IV, 252), Ādāb, 77 (VII, 100), 'Ilm, 8 (I, 24), 'Imān, 3 (I, 8), Nikāh, 41 (VI, 135); Ibn Mājah, Zuhd, 17 (II, 1400), Nikāh, 11 (I, 601)

⁵¹ For example see Bukhārī, Musāqāt, 5 (III, 76), Riqāq, 19, (VII, 183), 29 (VII, 186), Daawāt, 41 (VII, 159), Jihād, 25 (III, 207-210); an-Nasāi, Isti'āza, 5 (VIII, 256).

⁵² See. Ahmad Ibn Hanbal, vol. IV, p. 226; Bukhārī, Ādāb, 76 (VII, 99–100), Mardā, 9 (VII, 5); Mālik, Sadaqah, 14 (II, 1000); Ibn Mājah, Iqāmatī's-Salāh, 48 (I, 315); Muslim, Birr, 66 (IV, 1999).

⁵³ See. al-Baqarah, 216; Bukhārī, Ādāb, 42 (VII, 83), 96 (VII, 112), 'Imān, 6 (I, 9), 9 (I, 9), Manāqibu'l-Ansār, 4 (IV, 223); an-Nasāi, 'Imān, 2 (VIII, 95); Ahmad Ibn Hanbal, vol. IV, p. 286.

⁵⁴ See. Ibn Mājah, Tahārah, 78 (I, 529), Zuhd, 19 (II, 1402); Bukhārī, Riqāq, 27 (VII, 186).

Some of the innate habits that exist in human beings are to have tendency of being hurry,⁵⁸ forgetful and ungrateful,⁵⁹ weak in creation,⁶⁰ influential or influenced.⁶¹

Various criteria are used in the process of decision making. The same situation holds for the field of hadith as well. If one is in the process of seeking a criterion in determining whether a hadith belongs to Prophet Muhammad, the most important point to be considered is to make sure that the field of applicability of the criterion be determined as precisely as possible. Keeping this point in mind, it is more appropriate to use innate features which are clearly defined, felt and observed by every human being in determining whether a hadith belongs to the Prophet instead of the use of *fitrah* itself which is the essence of all innate features and hard to define it's boundaries.

We would like to give a single example on this issue. To play or to have a good time is a feature that exists in human *fitrah*. Unlike angels or animals, which are one-sided creatures, human beings have features that exist both in angels and animals. For this reason, human beings are creatures whose needs are hard to meet and they have rather various and complicated ways of getting satisfied. This is due to the *fitrah* of human beings. It is quite natural that behaviours implied by *fitrah* have positive impacts on society and individuals. Since such behaviours meet some needs of humans, as at least they cause them to revise.

A man's training of his horse; teasing and playing with his wife or archery⁶² were considered as appropriate by the Prophet. Likewise, it is known

⁵⁵ This general feeling includes jealousy, envy and envy without malice. For the hadith of the Prophet related to this feeling in direct or indirect manner, see Ibn Mājah, Nikāh, 56 (I, 643); Bukhārī, Nikāh, 107 (VI, 157), Manāqib al-Ansār, 20 (IV, 231); an-Nasāi, Nikāh, 16 (VI, 69).

⁵⁶ See. Bukhārī, Tafsir as-Sūrah Māida, 9 (V, 189), Nikāh, 3 (VI, 117), Libās, 6 (VII, 35); Ibn Mājah, Nikāh, 2 (I, 593)

⁵⁷ See. Āli 'Imrān, 14; Fajr, 20; Bukhārī, Vasayā, 9 (III, 189), Zakāh, 47 (II, 127), Riqāq, 11 (VII, 176), 15 (VII, 178).

⁵⁸ See. Abū Dāwud, Jihād, 97 (II, 53); at-Tirmidhī, Daawāt, 64 (V, 482); at-Tirmidhī, Birr, 66 (IV, 322), Sawm, 13 (III, 82–83).

⁵⁹ For example see al-A'lā, 6; al-Kahf, 63, 73; Bukhārī, Salāh, 31 (I, 105), 'Im, 16 (I, 26), al-Anbiyā, 24 (I, 127); Muslim, Masājid, 89 (I, 400), Siyām, 171 (II, 809); Ibn Mājah, Muqaddima, 3 (I, 11).

⁶⁰ See. Bukhārī, Nafaqāt, 1 (VI, 189), an-Nasāi, Qasāma, 29 (VIII, 37).

⁶¹ For example see Bukhārī, Bad' al-Halq, 6 (IV, 79); Bukhārī, Tahajjut, 5 (II, 43); Abū Dāwud, Talāk, 17 (I, 674); Ibn Mājah, Muqaddima, 13 (I, 67).

⁶² al-Nasāi, Hayl, 8 (VI, 222).

that Prophet has not intervered *Habashians* playing in *Masjid*.⁶³ Also, according to Ibn Mas'ūd's statement they were given permission to have a good time in wedding ceremonies⁶⁴. All of these indicate that such behaviors were considered appropriate in Islam.

Furthermore, we know that The Prophet has not prevented girls singing songs accompanied by snare drum in the wedding ceremony of Rubeyyi' Bintu Mu'avviz.⁶⁵ The Prophet has also indicated that it would be better for 'Ā'ishah accompanying a bride in her first night of marriage, to be escorted by girls singing songs and playing snare drum.⁶⁶ These are some of the indications that such entertainments are appropriate in Islam.⁶⁷

Abū Bakr has attempted to prevent a group of girls singing next to 'Ā'ishah has gained no permission to do so from Prophet.⁶⁸ Also, the hadith that in a religious festival (*Iyd*) Prophet asks "Ā'ishah whether She would like to watch people playing with their spear and upon her positive response, he encourages people to continue playing while allowing⁶⁹ 'Ā'ishah to watch them is an evidence indicating the existence of such feeling. The following expression of 'Ā'ishah is also important in this sense: "*Habeshians* were playing with their spears. The Prophet used to stay in front of me, allowing me to watch them over his shoulders, as long as I would like. Think of the state of mind of a young girl and that what she would do hearing people play."⁷⁰ al-'Aynī mentions that young ladies enjoy entertainment and express extreme desire to watch people playing and try to entertain themselves as their time permits.⁷¹

All of the above indicate that people have the innate feeling for play and entertainment and one way or another would like to satisfy such feelings. The important point here is that Prophet has not prevented such activities, rather he has granted permission for such activities.

It is not realistic to think of a hadith contrary to satisfaction of such feelings that Prophet has not prohibited, rather he has granted permission for, provided that they remain within reasonable limits and do not go against fundamental dynamics of Islam. However, there are some severe reactions for such

⁶³ Bukhārī, Salāh, 69 (I, 117).

⁶⁴ al-Nasāi, Nikāh, 80 (VI, 135).

⁶⁵ Bukhārī, Maghāzī, 12 (V, 15).

⁶⁶ Bukhārī, Nikāh, 63 (VI, 140); Ibn Mājah, Nikāh, 21 (I, 612).

⁶⁷ See. al-'Aynī, *Umdah al-Qārī*, vol. XX, p. 149.

⁶⁸ Bukhārī, Jihād, 81 (III, 228); Bukhārī, 'Idayn, 2 (II, 2); Bukhārī, 'Idayn, 25 (II, 11); al-'Aynī, a. g. e. , VIII, 270.

⁶⁹ Bukhārī, Jihād, 81 (III, 228); Bukhārī, Salāh, 69 (I, 117).

⁷⁰ Bukhārī, Nikāh, 82 (VI, 147).

⁷¹ al-'Aynī, *Umdah al-Qārī*, vol. XVI, p. 279.

innate feelings in some accounts claimed to be hadith. One of such news reads "those who play chess have been cursed."⁷² And another one reads "May God curse those who sings and listens to a song."⁷³

It is determined, by means of critique of *sanad* that such news are not hadith.⁷⁴ However, as mentioned above, a decision on a hadith based solely on critique of *sanad* may not be quite reliable. To reduce such probability, critique of text is required. When the criterion that "Hadith being against to innate features" is applied to such accounts, it implies that such accounts are indeed made up. Because, the accounts towards the total removal of feelings of entertainment that people possesses from birth or those even indicating that people with such activities would be cursed means the denial of *fitrah*. However, no such situation does exist in the implementations of Prophet mentioned above.

Based on our thesis that religion is sent by God to bring happiness for the life in the world and hereafter, and human beings were created by God, and therefore there will not be a conflict between religion and *fitrah* of human beings. It is obvious that Prophet would follow the same line and make no statements against *fitrah*. Therefore, it appears that an account confirmed to be made up hadith through the critique of *sanad* will remain to be made up due to being against innate features of human beings.

However, concerning the innate features that will be used in determining that a hadith does not belong to Prophet, the following points have to be taken into consideration:

1) It is difficult to determine the scope of innate features individually and as a whole. Yet, determined innate features and their reflections can constitute a method in determining that a hadith does not belong to Prophet. In other words, an account that clearly contradicts with a determined innate feature should raise doubts about its authenticity. Later on, if further evidence is found to support these question marks then the news should be disregarded. Thus the news gets rejected for being against not only one but also all the criteria of text, which results in a solid justification for its rejection. For example, such an account as "Whoever marries a woman for her wealth will be deprived by God of her wealth and beauty"⁷⁵ is against the feeling of ownership that exists in human nature. To emphasize the density of this feeling in human na-

⁷² See. Ibn Qayyim al-Jawziyya, *al Manār al Munif*, p. 134; Ali al-Qārī, *al-Asrār al-Marfū'a*, p. 469.

⁷³ See. al-Ajlūnī, a. g. e. , II, 186.

⁷⁴ See. Ibn Qayyim al-Jawziyya, *al Manār al Munif*, p. 134; Ali al-Qārī, *al-Asrār al-Marfū'a* , p. 469.

⁷⁵ as-Suyūṭī, *ad-Durar al-Muntasira fi al-Ahādīth al-Mushtahira*, revised by Muhammad Abdulkadir Ata, Dār al-ʿIṣām, Cairo, p. 377.

ture, The Prophet says "Human beings even having a possession of a valley made up of gold would like possess another one and such a desire continues until their burial"⁷⁶ which is a fact known to every one. Therefore, an account that rejects the feeling of ownership should be considered as suspicious of being against the feeling of ownership and has to be investigated furthermore from different points of view. As a result of such investigation, it is seen that aforementioned hadith contradicts another hadith reads that "Four features of a woman are considered essential in marriage: Namely, her wealth, lineage, beauty and piety. You prefer the pious one so as to lead a pleasant life"⁷⁷. Based on this hadith, The Prophet indicates that a woman can be preferred for marriage due to her wealth as well; however the pious one is recommended. Therefore, an account prohibiting marriage with a woman because of her wealth is against both the feeling of possession and other hadiths and thus it can not belong to the Prophet.

2) Another point to be taken into account is that this technique has to be used to determine that a hadith does not belong to the Prophet rather than that it belongs to him. Because it is quite possible that any one besides The Prophet must have made a statement conforming to the innate feature of a human being.

Therefore, this point of view may lead to accounts that are not hadith to be mistakenly considered as hadith. But, it is impossible for the Prophet to make a statement or act against the innate features of human beings. Therefore, attribution of such news to the Prophet would make no sense. For example accounts claimed to be hadith reads "Forgetfulness is due to human nature"⁷⁸. This statement is not against human *fitrah* and is inspired by Qur'anic verses and hadiths. However, it would be a mistake to claim that it belongs to the Prophet. Because according to the scholars of hadith this statement is not a hadith as it stands⁷⁹. In an investigation aimed at determining whether a hadith belongs to The Prophet, the meaning of the statement alone does not mean a lot. Because what is investigated is not whether the statement is true or false, rather whether it belongs to The Prophet or not. Indeed, books that collect made up hadiths refer to many such statements as "True in meaning but wrong in attributing to The Prophet".

Hence, it is obvious that it would be a mistake attributing every statement that makes sense to The Prophet. In this sense, innate features of human beings can be a criterion in determining that a hadith does not belong to the

⁷⁶ Muslim, Zakāh, 117 (II, 725).

⁷⁷ Abū Dāwūd, Nikāh, 2 (I, 624).

⁷⁸ Ali al-Qārī, *al-Asrār al-Marfū'a*, p. 354.

⁷⁹ See. Ali al-Qārī, *al-Asrār al-Marfū'a*, p. 359.

Prophet rather than that it belongs to Him.

2) Final point to be made is that a hadith that seems to contradict with known innate features should not be rejected immediately; rather it has to be interpreted within the scope of innate features and be rejected only if this interpretation fails. For example, one of innate habits of humans is to be in a hurry. It is a feature that can not be underestimated, and has been mentioned in Qur'ānic verses such as "Humans are very hasty"⁸⁰ and "Humans are created of haste"⁸¹. However, it has been narrated that Prophet has said in a hadith "Things performed in hurry are due to the involvement of satan."⁸² At first this hadith may seem to be against innate feature human and thus has to be rejected. However, considering all the hadiths related to being in a hurry and determining the balance within this habit, it is understood that a hadith of this nature points to a reality in that it guides humans to be in a hurry in performing good actions while prohibiting such tendency for the actions believed to be in wrong directions. For example, The Prophet has suggested to hurry in breaking fast during *Ramadān*,⁸³ and giving a name to a newly born child⁸⁴ and also performing the *Maghrib Prayer (Salāh al maghrib)*.⁸⁵ Therefore, The Prophet has not underestimated or disregarded the existence of this feeling, rather he suggested that this feeling be used in good actions and prohibited its use in evil doings. Thus, in this way he established the balance within the same habit.

V. Conclusion

In determining whether a hadith belongs to The Prophet or not, hadith scholars have used the methods known as critique of *matn* (text) and *sanad*, and developed perfect methodologies as a result. However, application of such methods involves the human factor. To contribute to such process, we believe that innate features can be taught of belonging to critique of text can be a criterion.

Allah has created humans and sent them religion so that they can lead a pleasant life here in the world and the life hereafter. For this reason, there should not appear any conflict between the religion and innate features of humans that they possess from the birth. If such hadiths exist, it is not possible for them to belong to The Prophet. However, while reaching such a decision, the points mentioned above have to be taken into consideration. As a result of an

⁸⁰ al-Isrā, 11.

⁸¹ al-Anbiyā, 37.

⁸² at-Tirmidhī, *Birr wa Sila*, 66 (IV, 322).

⁸³ See. at-Tirmidhī, *Sawm*, 13 (III, 82, 83).

⁸⁴ See. at-Tirmidhī, *Ādāb*, 63 (V, 121).

⁸⁵ See. Bukhārī, *Tahajjut*, 30 (II, 53); Muslim, *Musafirīn*, 55 (I, 491).

investigation that has been carried out in light of the points mentioned above, if an account that disregards or goes against innate features of human beings has been attributed to the Prophet, then it can be concluded that it does not belong to the Prophet.

"On the Use of 'Fitrah' as a Measure in Determining Whether a Narrated Hadith Belongs to the Prophet Muhammad"

Abstract: One of the fundamental issues in the area of hadith is to determine whether a hadith belongs to the Prophet. In this context, two common methods are used in general, one of which is the critique of text while the other is that of sanad. In this study an analysis is carried out by means of fitrah, which is studied within the context of critique of text in conventional literature but has not been emphasized at a satisfactory level. The material is organized as follows: Following the introduction where the motivation is laid out, the analysis is presented in three subsections. In the first section the concept of fitrah has been discussed in view of hadiths and relevant verses of Quran. In the following section the possibility of decision making on the authenticity of a hadith based on the measure of pure fitrah has been discussed. Finally in the last section we advocate the idea that in determining the authenticity of a hadith features of fitrah have to be used as a criteria, instead of pure fitrah.

Citation: Selçuk COŞKUN, "On the Use of 'Fitrah' as a Measure in Determining Whether a Narrated Hadith Belongs to the Prophet Muhammad", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VI/1, 2008, pp. 29-46.

Key words: Hadith, Sunnah, authenticity of hadith, fitrah, narration, critics of text.

Hadislerin Yazılı Kaydı ve Literatür Esaslı Bir Disiplin Olma Süreci: A. Sprenger, I. Goldziher ve G. Schoeler'in Yaklaşımları

Nimetullah AKIN, Yrd. Doç. Dr.*

“Record of Hadith and the Process in the Path Leading to a Literary Discipline: The Approaches of A. Sprenger, I. Goldziher, G. Schoeler”

Abstract: Western scholars of Islam have intensified their studies in the field of hadith mainly on two subjects. One of them is dating and ascertaining of the authenticity of hadith via the studies on *isnâd* and *matn* (text), and the other is the beginning of written record of hadith in early period. This also covers the process of composition of hadith books as a branch of Arabic literature. In this study, a general compendium of analyses and evaluations made by orientalist pertaining to the process of record and composition of hadith books will be accentuated. To assert the notions of all orientalist here is beyond the limits of this article; hence, this article concentrates only on the notions of the German orientalist; particularly on the scholarly line of Sprenger-Goldziher- Schoeler.

Citation: Nimetullah AKIN, “Hadislerin Yazılı Kaydı ve Literatür Esaslı Bir Disiplin Olma Süreci: A. Sprenger, I. Goldziher ve G. Schoeler'in Yaklaşımları” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VI/1, 2008, pp. 47-70.

Keywords: Sprenger, Goldziher, Schoeler, Sezgin, hadith literature, tadwin, tasnif, fiqh, orientalism, oral tradition, written tradition.

I. Giriş

Tarihî tenkit metodunun oryantalizm aracılığıyla İslâm bilimlerine uygulanmasından sonra Batı'daki hadis araştırmaları arasında erken dönem hadis tarihi üzerine yapılan çalışmalar Batı'daki hadis çalışmaları içerisinde merkezî bir yer işgal etmeye başlamıştır. Hadis rivâyetinin, sahâbe döneminden başlayan ve hadis külliyatlarının oluştuğu hicrî II. asrın sonlarına kadar devam eden oluşum serüveni birçok oryantalistin çalışmasına konu olmuş ve bu serüvenin seyri çok farklı açılardan ele alınmıştır. Aydınlanma sonrası Batı biliminin temel yaklaşım özelliği olan şüphecilik İslâm bilimleri araştırmalarında da ortaya çıkmış ve bunun sonucunda İslâm literatüründe yer alan bilgilerin tümüne yönelik tenkit ve yeniden inşa süreci başlatılmıştır. Bu süreç içerisinde metodik yaklaşımın temel felsefesini hiçbir bilginin kesin ve doğru olmadığı fikri teşkil etmiştir. Harald Motzki'nin ifadesi ile söylemek gerekirse: “ne Kur'ân metninin ne zaman oluştuğu, ne de Hz. Muhammed'in ne zaman ve

nerede yaşadığı kesin olarak belli değildir.”¹

Bu şüphecilik yaklaşım sahipleri hicrî ilk iki asırda İslâm bilimlerinin ve özellikle hadis rivâyetlerinin bir belgeye dayanmadığı iddiası ile bu döneme dair sonraki külliyatlarda yer alan haberlerin değişik yöntemler kullanılarak tarihlendirilmesi gerektiği düşüncesini savunmuşlardır. Böylece tarihlendirme süreci sonunda rivâyet olarak elimizde bulunan hadis metinlerinin otantikliğine ve ne zaman ortaya çıktıklarına dair veriler elde edilmiş olacaktır.

Tarihlendirme çalışmaları birbirinden farklı birçok yöntem ile sürdürüldü. Oryantalistlerin bir kısmı sadece hadis metinlerinden yola çıkarak metnin kendi içindeki verileri incelemek suretiyle metnin yaşını ve otantikliğini tespit etmeye çalışırken yine metin merkezli bir başka yöntem ise metnin sonraki yazılı külliyatlardaki kronolojik izlerini takip etmek şeklindeydi. Metin merkezli çalışmalar yanında isnâd analizi yaparak isnaddaki müşterek râvileri, metnin yaygınlaştığı dönemi ve öncesini tespit yoluna giden ve bu yolla metni tarihlendirme çabasına giren oryantalistler de vardı.²

Rivâyetleri tarihlendirme çalışmaları ile eş zamanlı yürüyen bir başka araştırma alanı da hadis mecmualarında yer alan rivâyetlerin, söz konusu mecmuaların oluşum dönemine kadar olan zaman diliminde, yazılı mı yoksa şifâhî mi aktarıldığı meselesidir. İlk dönemden itibaren Müslüman bilginler tarafından da hem teorik hem pratik açıdan tartışmaya açılan yazılı kayıt ve şifâhî rivâyet konusunda, oryantalist dünyada da hatırı sayılır tartışmalar ortaya konmuştur. Bunlar arasında Almanca yazan oryantalistlerin; özellikle de *Aloys Sprenger—Ignaz Goldziher—Gregor Schoeler* çizgisinin çalışmaları birer kilometre taşı olarak önümüzde durmaktadırlar. Bu makalede yukarıda isimleri geçen oryantalistler özelinde oluşum döneminden kitaplaşma dönemine kadar geçen süre içerisinde hadis rivâyetinin yazılılık ve şifâhîlik sorunu ele alınacaktır. Bu tartışmaların tenkidi ve analizinin bir makalenin hacmini aşacağı erbabının malumudur. Makale ile hedeflenen amaç hadislerin yazılı kaydı ve tasnif süreci ile ilgili oryantalist bakış açısının kronolojik bir serüvenini sunmaktır. Daha sonraki çalışmalarda her bir oryantalistin konuya bakışının ele alınıp değerlendirmesi, analiz ve tenkite tâbi tutulması düşünülmekte, ancak bu çalışmada bütüncül bir kronoloji ve bakışın ortaya çıkmasını sağlamak amacıyla söz konusu oryantalistlerin görüşleri sunulurken tasnif ve düzenleme dışında okuyucu ile yazarlar arasına girilmeyecektir.

* Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ÇANAĞKALE, nakin@comu.edu.tr

¹ Harald Motzki, “Rivâyetlerin/İslâmî Haberlerin Tarihlendirilmesinde Metot” *Batı'daki Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri* (nşr. Bülent Uçar), İstanbul: Hadisevi Yayınları 2006, s. 129.

² Tarihlendirme çabaları hakkında daha fazla bilgi için bkz. Motzki, “Rivâyetlerin/İslâmî Haberlerin Tarihlendirilmesinde Metot”, s. 129; Özcan Hıdır, “Şarkiyatçıların Hadisi Tarihlendirme Metotları”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, İstanbul 2003, I/1, 97–115.

II. Aloys Sprenger (1813–1893)

Hadislerin erken dönemde yazı ile kayıt altına alınıp alınmadığı konusu ile ilgili olarak Batı'da ciddi anlamda ilk kalem oynatan Aloys Sprenger'dir.³ “On the Origin and Progress of Writing Down Historical Facts among the Muselmans”⁴ isimli makalesinde el-Hatibü'l-Bağdâdî'nin *Takyîdu'l-İlm*'i⁵ özelinde konuyu ele alan Sprenger burada Hatib'in verdiği bilgileri fazla yorum yapmadan *Takyîd*'in içeriğine uygun olarak açtığı dokuz başlık altında⁶ ve yazılı kayda onay veren bir yaklaşımla ortaya koymaktadır.⁷ Hatib'in eserinin İngilizceye tercümesi şeklinde de değerlendirilebilecek bu makale Sprenger'in

³ 1813 yılında Avusturya'nın Tirol kentinde doğan Aloys Sprenger gençliğinden itibaren Asya üzerine araştırmalar yapmaya yönelmiştir. Arapça yazmalar ile ilgilenecek bu alanda 1940 yılında Leiden'de *De Originibus medicinae arabicae sub caliphatu* isimli tezi ile doktorasını tamamladı. Daha sonra 1842 yılında Hindistan'a geçerek burada Delhi Medresesi'nin müdürü olarak çalıştı. İslâm eğitim sistemi ve alanları konusunda araştırmalar yaptı. Çeşitli yazmalar üzerine çalışan Sprenger 1850 yılında Calcutta Medresesi'nin müdürü oldu. 1848 yılında sekreter olduğu Bengal Asya Cemiyeti (*Asiatischen Gesellschaft von Bengalen*) bünyesinde *Bibliotheca Indica*'nın yayımlanmasına önemli etkileri oldu. Hint âlimleri ile birlikte aralarında Suyûtî'nin *el-İtkân*'ı, et-Tûsî'nin *Fihristü kütübî's-Şî'a*'sı, Necmuddîn el-Kâtibî'nin *Mantik*'i Zemahşerî'nin *Keşşâfı* gibi eserlerin bulunduğu birçok eserin yayımına katkıda bulundu. 1856 yılında Avrupa'ya döndüğünde, içinde 1140 yazmanın da bulunduğu, 2000 ciltlik koleksiyonu yanında getirerek Berlin Kütüphanesi'ne kazandırdı. İslâm'ın erken dönemini anlatan kitaplardan zengin bir kitap koleksiyonuna sahip olan Sprenger Hindistan'da Hz. Peygamber'in biyografisine dair yazdığı eseri *The Life of Muhammad from Original Sources* (Allahâbad 1851) ile daha sonra Avrupa'da 3 cilt olarak kaleme aldığı *Leben und die Lehre des Muhammads*'i bu zengin malzeme sayesinde oluşturdu. Tarih felsefesi açısından olaylara yaklaşan Sprenger'e göre İslâm'ın teşekkülü, zamanın ruhunun meydana getirdiği bir şeydi. Bu yüzden o bu oluşumda Hz. Muhammed'in rolü üzerinde çok durmuştur. Erken dönem İslâm geleneğinin yapısı ve rivâyetin güvenilirliği hakkında yazdığı çok sayıda makalesini *Journal of the Asiatic Society of Bengal*'in çeşitli sayılarında yayınladı. Onun kayda değer bir başka uğraş alanı da Yakın Doğu coğrafyası idi. Bu alanda 1864 yılında *Post-und Reiserouten* ve 1875 yılında da *Die alte Geographie Arabiens* adlı eserleri yayınladı. (Sprenger hakkında daha geniş bilgi için bkz. Johann Fück, *Die arabische Studien in Europa bis in die Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig: Otto Harrassowitz 1955, s. 176–179).

⁴ “On the Origin and Progress of Writing Down Historical Facts among the Muselmans” *Journal of the Asiatic Society*, V/1856, s. 303–329; 375–381.

⁵ Hatib el-Bağdâdî, *Takyîdu'l-İlm* (nşr. Yûsuf el-'Uş), Dâru-l İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye 1974.

⁶ Sprenger'in, *Takyîd*'in içeriğini de gözeterek açtığı dokuz başlık şu şekildedir: 1. Hz. Peygamber'in yazılı kayda onay vermeyen açıklama ve ifadeleri, 2. Sahâbenin hadis yazımının yasak oluşu ile ilgili ifadeleri, 3. Tâbiînin yazım yasağı lehindeki ifadeleri, 4. Yazım yasağının gerekçeleri, 5. Hz. Peygamber'in hafızasına güvenemeyen sahâbeye yazıdan yardım almasını tavsiye eden ifadeleri, 6. Sahâbenin hadis yazımı, 7. Tâbiînden hadis yazımını onaylayanlar ve yazarlar, 8. Hatib'in kitabın değeri konusunda kaydettiği çeşitli hadisler, 9. Hatib dışındaki müelliflerin kitâbet konusundaki ifadeleri.

⁷ Sprenger, “On the Origin and Progress of Writing Down Historical Facts among the Muselmans”, s. 303- 325.

analiz ve tenkitlerini içermekten çok yazılı kaydın varlığını İslâm literatüründe geçen bilgilerle belgeleme çabası olarak ön plâna çıkmaktadır.

Sprenger özel olarak hadislerin yazılı kaydı ve bu yazılı kaydın niteliği konusundaki asıl düşünce ve analizlerini ise Hz. Peygamber'in hayatına ve öğretisine dair yazdığı *Das Leben und die Lehre des Muhammads* adlı üç ciltlik eserinde ortaya koymaktadır.⁸ Sprenger'in konu ile ilgili düşüncelerini üç temel başlıkta özetlemek mümkündür. 1. Yazılı Kaydın Teorik İmkânı. 2. Hadislerin tedvini ve hadis defterlerinin oluşumu. 3. Hadislerin tasnifi ve kitaplaşması.

1.1. Hadislerin Yazılı Kaydının Teorik İmkânı

İlk dönemde yazı malzemesinin ve yazının durumu ile ilgili bazı bilgiler verdikten⁹ sonra, hadislerin yazılı kaydının bizzat Hz. Peygamber tarafından yasaklandığına dair haberleri ele alan Sprenger böyle bir yasağın bizzat Hz. Peygamber tarafından konulmuş olma ihtimalini gözden uzak tutmamaktadır. Ona göre Hz. Peygamber'in hadisleri yazıyla kaydedilmesine dair olumsuz tutumu sahâbeden birçokları tarafından da paylaşılmıştır. Bu konuya dair fikrini şu ifadelerle dile getirir:

“Yazılmış bütün kitapların en çok okunanı olan Kur'ân'ın müellifinin hadislerin yazı ile tespitine karşı, sahâbeden birçoklarının da paylaştığı, bir önyargısı vardı. İbn Mes'ûd, Ebû Hüreyre ve diğerleri yazılı tespiti izin verilmediği iddiasındadırlar. Bu iddia sadece yazılı hadis mecmualarının oluşumunu ötelemekle kalmadı aynı zamanda söz konusu edebiyata öyle bir karakter verdi ki onu kavramak için çok emek sarf etmek gerekti.”¹⁰

Ancak Hz. Peygamber'in olumsuz tutumu doğrudan yazının kullanılmasına değil hadislerin bir kitap şeklinde ortaya konmasına yöneliktir. Bu anlamda:

“... Hafızaya yardımcı olmak üzere tutulan notlarla mecmua ve kitaplar arasında bir ayırım yapmak zorundayız. Hafızaya yardımcı olmak üzere Müslümanlar çok erken dönemde yazılı notlar aldılar ve daha makul düşünenler bu yazılı not almaya müsaade edildiği görüşündedirler.”¹¹

Burada Hz. Peygamber'in yazım yasağının alanını daraltan bir bakış açısı söz konusudur. Yazım yasağı aslında hadislerin Kur'ân-ı Kerim gibi bir kitap tarzında yazımına yöneliktir. Nitekim sahâbeden ve tâbiînden bazılarının yazım faaliyetlerine dair bazı bilgiler kaynaklarda yer almaktadır. Bunlar arasında Abdullah b. Amr b. el-Âs'ın henüz daha Peygamber hayatta iken onun sözlerini yazıya geçirmesi ve kendi özel kullanımı için *es-Sâdka* ismini verdiği ve her şeyden değerli tuttuğu bir mecmua meydana getirmesi, Abdullah b. Abbâs'ın da kendi şahsî kullanımı için tuttuğu yazılı notların bir deve

⁸ Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Muhammads*, Berlin: Nicolaische Verlagsbuchhandlung 1865, III, xcii-civ.

⁹ a.g.e., I, 129; III, xcii–xciii.

¹⁰ a.g.e., III, xciii.

¹¹ a.g.e., III, xciii.

yüküne ulaştığı ve İkrime'nin bu malzemedeki bazı kitapları kopya ettiği şeklindeki haberler sayılabilir. Yine Hz. Ali'nin kılıcının kınında muhafaza ettiği bir ruloya bazı konulara dair hadisleri kaydetmesi, Hâlid b. Ma'den'in (ö. 103) yazılı notlarını saklamak üzere düğmeleri olan ve deriden yapılmış küçük bir dosya hazırlaması, İbn Şihâb ez-Zühri'nin yazı yazacak malzeme bulamadığı zaman hadisleri sarı çizmesine not etmesi ve daha sonra onu temize çekmesi ile ilgili haberler Sprenger'in bu konuda not ettiği bilgiler arasında yer almaktadır.¹²

1.2. Hadislerin Tedvini ve Hadis Defterlerinin Oluşumu

Sprenger'e göre başlangıçta hadis yazımında telif ya da tedvin amacı güdülmemiş ve yazım faaliyeti alınan notlarla sınırlı kalmıştır. Bu notlar hiçbir zaman ezberlemeyi engelleyici bir rol oynamadığı gibi eğitim metodu olarak da ezberin yerini alacak bir konum kazanmamıştır. Hatta bazı muhaddisler notlarını saklı tutmuş içeriğini iyice ezberledikten sonra onları imha yolunu seçmiş, muhaddislerin bir kısmı da vefatından sonra imha edilmesini vasiyet etmiştir. Kısacası şifâhî rivâyet geçerliliğini koruduğu için notların yazıldığı parşömenler imha edilmiş ya da yeniden kullanılma amacıyla üzerine yazılmış hadisler silinmiştir.¹³

Ancak ilerleyen zamanda yazılı notlar artarak hadis defterleri formatına bürünmüş, hicrî I. asrın sonlarına doğru muhaddislerin ders defterlerinin piyasaya çıkmasıyla birlikte hafızadan rivâyet yönteminin yanı sıra yazılı aktarım da hadis rivâyetinde kendini göstermiştir. Bu dönemde hadis rivâyeti ile ilgilenen bir öğrenci isterse dinlediği hadisleri hafızasında tutuyor, dilerse yazı ile kayıt altına alıyordu. Bu konuda örneklere değinen Sprenger Urve'nin derslerinde ara sıra yazılı notlar kullandığını ve yine Zühri'nin Halife Hişâm'ı Rusâfa sarayında ziyaret edip burada dersler verdiğini ve halifenin hanımının süt kardeşi olan Ubeydullâh b. Ziyâd'ın, Zühri'nin derslerine katılarak, onun kitaplarını semâ yolu ile aldığını İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ından¹⁴ aktarmaktadır.¹⁵ Ancak yazılı notlardan yapılan rivâyet çok yoğun olmadığı gibi yazılı kayıt tutan muhaddisin kaydettiği hadisleri ezbere bilmesi de rivâyetin kurallarından dandı. Bu tarz ders yapan hocalar bir kopyasını çıkarınsınlar diye defterlerini öğrencilerine verirlerdi. Daha sonra söz konusu defterin içeriği bir öğrenci tarafından ders meclisinde hocaya arz edilir ve hatalar defterin içeriğini ezbere bilen muhaddis tarafından düzeltilirdi. "Arz adı verilen, bu tarz defterden ders anlatım yöntemi Zühri döneminde hayli yaygındı."¹⁶

¹² a.g.e., III, xciv.

¹³ a.g.e., III, xciv–xcvi.

¹⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut: Dâru's-Sadr ts., VII, 474.

¹⁵ Sprenger, *Das Leben*, III, xcvi.

¹⁶ a.g.e., III, xcvi–xcvii.

Sprenger'e göre hadislerin yazılı kaydı hicrî I. asrın sonlarına doğru hayli artmış ve söz konusu yazılı malzemenin tedvini ve korunması gündeme gelmiştir. Nitekim Halife II. Ömer'in hadislerin toplanmasını ve Hz. Ebû Bekr'in Kur'an'ı cem ettiği şekilde tedvinini emrettiği, ancak kaynaklarda, iki yıl süren halifelik döneminin onun bu plânı yürürlüğe koymasına yetmediği bilgisi yer almıştır. Tedvin çabasının ardında yatan niyet öğretime yardımcı malzeme oluşturmayı sağlamanın ötesinde hadislerin kaybolup gitmesini engellemektir.¹⁷

1.3. Hadislerin Tasnifi ve Kitap Hâline Getirilmesi

Sprenger Ahmed b. Hanbel'in "*İlk kitap tasnif edenler İbn Cüreyc (ö. 150) ve Sa'îd b. Ebî Arûbe'dir (ö. 156),*"¹⁸ ifadesinin bir analizini yaparak kitap ile yazılı kayıt arasındaki farka değinir:

"Biz Lokmân'ın mecellesinin (kitabının) Muhammed'e gösterildiğini, Halife I. Ömer'in, Danyal'a nispet edilen hikmetlerin yer aldığı bir kitabı yasakladığını, ilk Emevî halifesinin torunu olan Hâlid'in vefatından ardından yazılı bazı notlar bıraktığını ve Fihrist'te İbn Cüreyc'den daha eski tarihlere ait hatırı sayılır miktarda yazılı dokümanın isminin yer aldığını biliyoruz. O zaman Ahmed bu iddia ile ne demek istemiştir? Bu ifade ile ilk hadis kitaplarını kastetmiş olabilir mi? Çünkü yazılı hadis defterleri İbn Cüreyc'ten önce de vardı. Ancak bunlar kitap şeklinde değil yazılı ders notları şeklinde idi. Ahmed'in demek istediği şu idi: İbn Cüreyc defterlerini öğrencilerine vermiş ve öğrencileri de onlardan birer nüsha çıkartmışlar ve nüshaları gerek arz ve gerekse başka bir şifâhî rivâyet yöntemi olmaksızın kullanmışlardır. Bizim kavram anlayışımıza göre kitap ile yazılı ders notları arasında şöyle bir fark vardır. Yazılı ders notlarının öğrenciler tarafından şekillendirilmiş bir taslak olmasına karşın kitap ise basılıp neşredilmiş olma özelliğini taşır. Ahmed, hadis rivâyetinde şifâhî rivâyetin esas olduğu ve yazımın sadece hafızayı desteklemek için kullanıldığı iddiası karşısında yazımın da bir rivâyet yolu olduğunu ifade etmek için İbn Cüreyc'in defterleri ile kitapları arasında bir ayırım yapmıştır."¹⁹

Sprenger'e göre Ahmed b. Hanbel'in bu ifadesi tarih boyunca sonraki Müslümanlar tarafından yanlış anlaşılmış ve bu yanlış anlama sonucu İbn Cüreyc ilk defa kitap yazan kişi konumuna gelmiştir. Oysa İbn Cüreyc ilk defa kitap yazan değil ilk defa icâzet yöntemini devreye sokan kimse idi. Aslında olay şu şekilde gelişmiştir. İbn Cüreyc, Hişâm b. Urve'ye ait olan ve içinde hadislerin yazılı olduğu bir ruloyu elde eder. Ancak söz konusu hadisleri rivâyet edebilmesi ve bu rivâyetinin de geçerli olabilmesi için müellifin râviye o eserin içeriğini rivâyet etme izni vermesi gerekmektedir. Bunun üzerine İbn Cüreyc, Hişâm'a gelir ve bu hadisleri rivâyet etmek üzere onun iznini ister ve olumlu yanıt aldıktan sonra söz konusu hadisleri herhangi şifâhî bir rivâyet ilişkisi

¹⁷ a.g.e., III, xciv.

¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl*, Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî 1988, II, 311.

¹⁹ Sprenger, *Das Leben*, III, xcvi–xcviii.

olmaksızın Hişâm b. Urve'nin adına rivâyet etmeye başlar.²⁰ Ancak o zamanlar henüz icâzet kavramı tedavülde olmadığı için Ahmed b. Hanbel, İbn Cüreyc'in icâzet yolu ile yazılı nüshadan yaptığı bu rivâyeti isimlendirmek üzere söz konusu ifadeyi kullanmıştır. Muahhar dönemin Müslüman araştırmacıları ise Ahmed b. Hanbel'in sonraları ortaya çıkmış icâzet kavramını kullanarak, "İbn Cüreyc ilk defa icâzet yöntemini devreye sokan kimsedir" demesini beklemişlerdir.²¹

Sprenger'e göre, İbn İshâk ve Buhârî gibi daha sonraki dönemin müellifleri kitaplarını meydana getirirken, şifâhî rivâyetin baskısı nedeniyle, şifâhî bilgilermiş gibi sundukları bazı rivâyetleri, sözü edilen icâzet yöntemini kullanarak elde ettikleri nüshalardan aktarmışlardır. Hatta:

"Taberî, Târih'inin neredeyse tamamını kitaplardan aldığı bilgilerle oluşturmuştur. Ancak Taberî meslekten bir muhaddisti ve onun için önünde duran ve yaptığı iktibasları kelimesi kelimesine kendisinden aldığı yazmalar tâlî konumdaydı. Bu yüzden o bu yazmaları değil şüpheli olan şeyhlerini kaynak otorite olarak göstermiştir. İsnadda eserin müellifinin ismi sadece bilgiyi rivâyet eden râvi olarak geçmektedir. Söz gelimi İbn Humeyd – Seleme – İbn İshâk – Vehb b. Keysân – Abdullâh b. Zübeyir senedini verdikten sonra o İbn İshâk'ın kitabından aldığı bir bölümü aktarır."²²

Sonuç olarak Sprenger'in, hadislerin yazılı kaydı ile ilgili düşüncelerinin İslâm literatürü ile önemli ölçüde paralellikler arz ettiği söylenebilir. O malzeme açısından, teoride erken dönemde hadislerin yazılı kaydını engelleyen bir sorun olmadığını ve zaten pratikteki uygulamaların da bunu kanıtladığını ifade etmektedir. Ancak burada Sprenger'in hadislerin yazılı kaydına olumlu yaklaşımının, onun hadislerin sıhhatini de olumladığı anlamına gelmediğinin altını çizmek gerekir. Onun bu konudaki düşüncelerini şu satırlarında bulmak mümkündür:

"Benim görüşüme göre sünnetin sahihi uydurmasından daha fazla iken siyer ve biyografi literatüründe tam tersine sahihten daha fazla yanlış yer almaktadır. Ve yine bir hadisin ve benzerinin çok sayıdaki versiyonu bize eleştiri imkânı sunmaktadır. Bu yüzden sünneti Kur'an ve dokümanlardan sonra en güvenilir kaynak olarak kabul ediyorum."²³

2. Ignaz Goldziher (1850–1921)

Goldziher'in²⁴ hadisle ilgili görüşlerine de yer verdiği *Muhammedanische*

²⁰ Bu tarz rivâyetler için bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*, Medine: el-Mektebetü'l-İlmiye, s. 317–358.

²¹ Sprenger, *Das Leben*, III, xcvi.

²² a.g.e., xcix–ci.

²³ a.g.e., III, civ. Sprenger'in bu görüşü, bugün için yaygın oryantalist telâkkiden farklıdır. Söz gelimi, James Robson, W. M. Watt ve G. H. A. Juynboll bu görüştedir.

²⁴ Goldziher hakkında bilgi için bkz. M. Sait Hatiboğlu ve Tahsin Görgün, "Goldziher" *Türkiye*

*Studien*²⁵ isimli iki ciltlik eseri uzun yıllar Batı'da alanının başucu kitabı olarak ilgi görmüş ve İslâm dünyasında da oryantalizm tartışmaları çerçevesinde en çok tartışılan, tenkit edilen, direkt ya da dolaylı alıntılarla karşı görüşler yazılan, yanı sıra kaynak gösterilmeksizin referans gösterilen bir eserdir. *Muhammedanische Studien*'in II. cildinde oluşum döneminde hadislerin yazılı kaydı konusuna değinen Goldziher'in bu konudaki düşünceleri iki temel başlıkta ele alınabilir. 1. Hadislerin Yazımını Yasaklayan Rivâyetlerin Değeri. 2. Arap Edebiyatının Oluşum Süreci ve Hadis Literatürünün Bu Süreç İçindeki Yeri.

2.1. Hadislerin Yazımını Yasaklayan Rivâyetlerin Değeri

Hadisi Arap literatürü içinde değerlendirmeye geçmeden önce, hadislerin yazılı tespitinin yasaklanması üzerinde duran Goldziher bu tür bir yasağın bizzat Hz. Peygamber tarafından konulmadığı düşüncesindedir. İslâm'ın ilk nesli olan sahâbe böyle bir ayırım anlayışına sahip olmadığı gibi hadislerin yazımı konusunda da olumsuz bir düşünce içinde değildir. Ebû Hüreyre'nin "Abdullah b. Amr b. el-Âs hariç Hz. Peygamber'in ashâbı arasında benden daha fazla hadis rivâyet eden yoktur. O yazıyla kaydederdi ben ise yazmazdım"²⁶ ifadesine değinen Goldziher, yazımının yasaklanması konusunun çok erken dönemde genel kabul görmüş bir eğilim olmadığını belirterek aksi takdirde, Ebû Hüreyre'nin ifadeleri gibi hadislerin yazımını olumlu karşılayan rivâyetlerin aktarılmasının söz konusu olmayacağını dile getirmektedir. Ona göre bu tür haberler Hz. Peygamber döneminde hadislerin yazıldığı ispat etmektedir.²⁷ Bu açıdan en eski hadis malzemesinin hicretten sonraki ilk on yıllık zaman diliminde yazıyla tespit edilen sahîfeler olduğu söylenebilir. Sıradan insanların hikmetli sözlerinin bile sahîfelerde saklandığı bir çevrede sahâbe ve tâbiinin Hz. Peygamber'in söz ve tasarruflarını yazıyla kaydetmeyip unutulmaya terk ettiklerini söylemek mümkün gözükmemektedir. Hatta sahâbeden bazıları eğitim ve irşat için kullandıkları sahîfelerini gittikleri yere yanlarında götürmüşlerdir.²⁸ Söz konusu sahîfelerin tarihî açıdan değeri ne olursa olsun ilk asırda hadislerin yazılı kaydında bir sakınca olmadığı söylenebilir. Ayrıca bu asrın sonunda tartışmaya mahal bırakmayacak derecede hadislerin yazımı ile karşılaşılır.

Zührî'nin (ö. 124/741) döneminde rivâyetin yazılı defterler vasıtasıyla yapıldığı ve İbrâhim b. Velîd el-Emevî'nin elinde bir nüsha ile Zührî'ye gelerek

Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), III, 102–111; İbrahim Hatiboğlu, "Goldziher ve Kullandığı Metodun Hadise Yaklaşımına Etkisi", *Oryantalistlerin Gözüyle İslâm* (nşr. Ahmet Yücel), İstanbul: Rağbet Yayınları 2004, s. 17–50.

²⁵ Goldziher, Ignaz, *Muhammedanische Studien*, Halle 1889–90.

²⁶ el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "İlim", 39 (bâbu kitâbeti'l-İlim).

²⁷ *Muhammedanische Studien*, II, 195.

²⁸ a.g.e., II, 8–9.

ondan bu nüshayı rivâyet için izin istediği, yine eşinin Zührî'den yakınlıkla “*bu kitaplara katlanmak üç kumaya katlanmaktan daha zordur*” dediği kaynaklarda yer almaktadır. Bu haberlerin tarihî açıdan doğru olup olmadıklarını bir kenara bırakarak, bu bağlamda farklı ilim dallarına çok yönlü ilgi duyduğu övgü ile belirtilen Zührî'nin bir kitap kurdu olduğu, etrafındaki kitapların çokluğu sebebiyle ailesini bile ihmal ettiği söylenebilir.²⁹

Ancak Goldziher'e göre İslâm'ın ilk dönemlerinde kullanılan kitâb kavramı gerçek anlamda bir kitap değildir. Kitâb kelimesi ile ifade edilen bu yazılı malzemeler daha çok, Müslümanların değişik zamanlarda duydukları münferit ifadeleri kendi kullanımları için kaydettikleri özel yazılı notlar tarzındaki koleksiyonlardır. Bu yazılı notlar basit bir şekilde bizzat kişinin semâ ya da kırâatı olmaksızın temin ediliyor ve içerdikleri metinler rivâyet yoluyla alınmış gibi muamele görüyordu. Bu tür yazılı notlara örnek olarak Abdullâh b. Lehî'a'nın kitaplarını gösteren Goldziher, bu notların bir yangın felâketinde yanıp kül olmasından sonra Abdullâh ciddi bir şekilde güvenilirlik kaybına uğradığına ve rivâyet açısından prestijinin yazılı notlarını kaybetmeden önceki seviyeye ulaşamadığına işaret etmektedir.³⁰

Goldziher hadislerin yazımının yasak olduğuna dair düşüncenin arka plânında tamamen *Ehl-i re'y* ve *Ehl-i hadîs* çatışmasını görmektedir. Hadislerin yazılı kaydının yasak oluşuna dair rivâyetler *Ehl-i re'y*'in fıkıh öğretiminde geniş bir alan açacak ve rey ile öğretim yazılı metinler engeline daha az takılmış olacaktır.³¹ Bu tartışmada taraflar didaktik içerikli vecize ve şiirlerden de destek almışlardır. Nitekim yazılı rivâyet taraftarlarının, “*كل علم ليس في القراطاس ضاع* /kâğıtlara kaydedilmeyen her bilgi kaybolmaya mahkûmdur”, “*ما حفظ مر وما كتب قر*”, “*السöz gider yazı kalır*”, “*نعم المحدث الدفتر* /defter ne güzel muhaddistir” ve “*الكتاب* /kitap en güvenilir şeydir” şeklindeki ifadeleri kaynaklarda yer almaktadır. Yine bu çerçevede bir metnin sadece hafızaya ve şifâhî rivâyete teslim edildiğinde sıhhatinin tehlikeye gireceği ve o metne eklemeler yapılabileceği vurgulanmıştır. Diğer yandan şifâhî rivâyet taraftarları da benzer ifade ve vecizelerle hadislerin yazılı tespitinin yasaklığını savunmuşlardır. Bir haberde Halîfe Abdülmelik'ten işittiği bir haberi yazmak için izin isteyen eş-Şa'bî'nin bu isteği halife tarafından “*نحن معشر لا نكتب أحدا شيئا* /biz hiç kimseye hiçbir şey yazdırmayan bir topluluğuz” denilerek reddedilmiştir. Buhârî ve Müslim'in çağdaşı olan Ebû Alî el-Basrî “*ilim tâliplerinin kitaplara kazınmış olanlardan başka bir şey öğrenmedikleri bir dönemde gayret ve şevk ile kulaklarını mürekkep hokkası, kalplerini de yazı yazılan bir defter olarak gören*” kişileri tercih etmektedir.³² Hadislerin sadece hafıza yoluyla mı yoksa yazıyla kaydedilerek mi

korunacakları tartışması pratikte çok fazla anlam taşımasa da teorik olarak sahih hadis külliyatlarının oluşum dönemine kadar devam etmiştir. Pratikte yazının kullanılmasına rağmen literatürün gelişiminin tam aksine ilmin satırlarda değil de hafızalarda korunması fikri giderek kendine daha fazla taraftar buldu. Bu tartışma ortamında hem ilmin hafızalarda korunmasına taraftar olan *Ehl-i re'y* hem de yazılı tespiti savunan *Ehl-i hadîs*, fikirlerini Hz. Peygamber'in ifadelerine büründürerek yaymaya devam ettiler.³³

2.2. Arap Edebiyatının Oluşum Süreci ve Hadis Literatürünün Bu Süreç İçindeki Yeri

Goldziher hadis literatürünün oluşumunu ve Arap edebiyatı içerisinde bir ilim dalı olarak gelişiminin başlangıcını oldukça geç dönemlere kadar götürür. Ona göre Arap edebiyatı başlangıçta dinden bağımsız bir yapıda teşekkül etmiştir. İslâm toplumunu yönlendiren etkenler her ne kadar dinî olsa ve dinî değerlerin toplumda önemli bir yeri bulursa da, Kur'an-ı Kerim dışında tutulacak olursa, İslâm devletinin gelişiminin ilk döneminde Arap edebiyatının seyrini belirleyen etkenler din dışıdır. Bunun sebebi Emevî dönemin zihni yapısında yatmaktadır. Son derece elit bir sosyal ve siyasal yaşantının hâkim olduğu Emevî hükümdarlığı dünyevî zihin yapısının etkisiyle din dışı edebiyatın desteklenmesine daha fazla yönelmiştir. Bu bağlamda eserin bütünü dikkate alındığında Goldziher'in, câhiliyye dönemi Arap şiirinin derlenmesinin Emevî hânedânının etkisiyle başladığı görüşünde olduğunu söylemek mümkündür. İslâm'ın ilk dönemlerinde sarayın dinden bağımsız (profan) zihniyetinin etkisiyle Arap edebiyatının oluşum süreci şu seyri takip etmiştir: (1) Câhiliyye dönemi Arap edebiyatı; (2) Megâzî literatürü; (3) İslâm hukuku (fıkıh) edebiyatı; (4) Hadislerin tasnîfi ve hadis edebiyatının oluşumu.

2.2.1. Câhiliyye Dönemi Arap Edebiyatı

İslâm öncesi Arap hayat anlayışını yansıtan câhiliyye dönemi edebiyatının erken dönemde ilk yazılı kaydı tutulan bilim alanı olduğunu ifade eden Goldziher'e göre şiir, vecize, darb-ı mesel gibi türlerden oluşan ve genel anlamıyla *hikmet* olarak isimlendirilen bu edebiyat daha çok kişisel koleksiyonlar şeklinde sahîfelere yazılmıştır. Arap dilcileri bu sahîfelere *mecelle* adının verildiğini bildirmişlerdir.³⁴ Câhiliyye edebiyatının anahtar kavramı olan *hikmet* birçok haberde söz konusu edilmektedir. Söz gelimi İmrân b. Husayn bir keresinde Hz. Peygamber'den, “*الحياء لا يأتي إلا بخير* /Hayâ sadece hayır getirir” hadisini rivâyet eder. Orada bulunan Beşîr b. Ka'b “*Hikme'de de* “*إن من الحياء وقراء* /*إن من الحياء وقراء*” demesi üzerine İmrân: “*Ben sana Peygamber'den hadis rivâyet ediyorum sen ise bana*

²⁹ a.g.e., II, 195.

³⁰ a.g.e., II, 196.

³¹ a.g.e., II, 194–195.

³² Bu ifade ve rivâyetler konusunda Goldziher'in sunduğu kaynaklar için bkz. a.g.e., II, 199–200.

³³ a.g.e., II, 196–198.

³⁴ Bu konudaki kaynaklar için bkz. Goldziher, a.g.e., II, 204.

sahîfeden okuyorsun” der.³⁵ İlk dönem şiirlerinde geçen vecizelerin hikmet arasında sayıldığına işaret eden Goldziher Hz. Peygamber’e atfedilen “إن من الشعر لحكمة / hikmet şiirdendir” ifadesinin de bu anlamda yorumlanabileceğini belirtir. Müslüman tarihçilere göre Hz. Peygamberin çağdaşları eski Arap hikmetini Kur’ân’ın karşısına koymaya en azından onunla eş değerde tutmaya çabalamışlardır.³⁶

2.2.2. Megâzî Literatürü

Goldziher’in kronolojik tasnifine göre erken dönemde edebî varlığını yazılı olarak sürdüren ikinci bir bilim dalı da *megâzî* edebiyatıdır. İslâm fetihleri hakkındaki kussalar Emevîler zamanında siyer-i nebî verileri bağlamında yazılı olarak ortaya konmuş ve sarayda memnuniyetle okunmuştur. Megâzî edebiyatının derlenmesinde ve içerdiği bilgilerin sıhhati noktasındaki keyfilik yüzünden de söz konusu edebiyatın dinî çevreler tarafından hoş karşılanmadığına işaret eden Goldziher Halife Abdülmelik’in oğluna Kur’ân ve Sünnet’e daha çok riayet etmesini işaret ederek onun elinde gördüğü megâzî kitabını yaktırmasını bu keyfilige örnek göstermektedir. Bir başka açıdan bakıldığında bu haber erken dönemde megâzî literatürünün kitaplaştığını da ortaya koymaktadır. Megâzî ve tefsirde yaşanan keyfilik ve İslâm teolojisine zıt yorumlar, geleneksel dinî çevrelerde her iki bilim dalının değerini düşürmüş ve alternatif arayışını başlatmıştır. Arayış sonucunda Âmir eş-Şa’bî (vefatı II. asrın ilk on yılında) ve Mûsâ b. Ukbe (v. 141) gibi âlimler henüz I. asırda daha sağlam rivâyetlere dayanan bir megâzî edebiyatı oluşturmak üzere hadis merkezli megâzî bilgilerini derleme çabası içinde olmuşlardır. Böylece hadislerin bir disiplin olarak gelişimi ilk defa megâzî çerçevesinde başlamıştır.³⁷

2.2.3. İslâm Hukuku (fıkıh) Edebiyatı

Emevîler döneminde hanedan prenslerinden aldığı destekle gelişen dinden bağımsız Arap edebiyatı Abbâsîler döneminde artık yerini dinî edebiyata bırakmaya başlamış ve Goldziher’in ifadesiyle artık ilâhiyatçıların zamanı gelmiştir. Peygamber paltosuna bürünmüş hükümdarların gölgesinde gelişen fıkıh ilmi en üst seviyeye ulaşırken, din dışı edebiyat teolojik zevkin taleplerine uyabildiği oranda ayakta kalabilmiştir. Bu dönemde, büyük oranda gayr-i müslimlerin çabasıyla yürüyen, tercüme edebiyatı dinî literatürün dışında gelişme alanı bulabilmiştir. Abbâsîler dönemi aynı zamanda hadisın Arap literatürünün bir kolu olarak meydana çıktığı dönemdir. Ancak bu oluşumu müstakil bir hadis cem ve tasnif faaliyetinden ziyade fıkıh ilminin içinde düşünmek gerekir. Hadisler fıkıh edebiyatının oluşumunu destekleme nokta-

sında kullanılmıştır. Fıkıh kitaplarının oluşumu yazılı hadis kaynaklarına ve bu kaynakların derinlemesine araştırılmasına dayanmamaktadır. Çünkü literatür tarihinin gerçekleri bu yazılı edebiyatın tam tersine bir gelişim sürecinin olduğunu göstermektedir. Gerçekte fıkıh literatürünün oluşumu hadis edebiyatından daha erkendir. Ebû Hanife, Ebû Yûsuf, Muhammed eş-Şeybânî ve Şâfi’î’nin eserleri gibi bu dönemde oluşan kitaplar fıkıh merkezlidir. Yine İbnü’n-Nedîm’in *el-Fihrist*’inde fıkıh literatürü başlığı altında verilen listede isimleri sayılan ilk dönem fıkıh kitaplarının oluşum tarihleri hadis literatüründen çok önceye gitmektedir. Bu dönemde fakihler eserlerini III. ve IV. asırdaki fıkıh âlimleri gibi, tasnif edilmiş hadis mecmualarından diledikleri hadisleri seçecek şekilde geniş rivâyet yığımından meydana getirme imkânına henüz daha sahip olamamışlar, aksine eğer hadis kullanmaları gerekmişse, duruma göre ya şifâhî kaynaklardan ya da mevcut sahîfelerden elde edilen ve öğrenilen münferit bilgilere dayanmışlardır.³⁸

Goldziher’e göre, bu dönemde fıkıh ilminde geline aşamayı gösteren Mâlik b. Enes’in *Muvatta* isimli eseri İslâm literatüründe hadis mecmuası olarak algılanmamıştır. Ortaya çıkışından günümüze kadar İslâm dünyasının doğusunda ve batısındaki tartışmasız itibarına rağmen bu eser başlangıçta en temel hadis literatürü kabul edilen *el-Kütübü’s-sitte* içinde sayılmamış ancak sonraları ona duyulan saygıdan dolayı zaman zaman bu literatürle ilişkilendirilmiştir. Amacı açısından da bakıldığında zaten *Muvatta*’ın bir fıkıh kitabı olduğu görülmektedir. Çünkü Mâlik’in amacı İslâm dünyasında tedavüle bulunan hadislerden sahîh olanlarını keşfedip ayıklayarak bir mecmua hâlinde bir araya getirmek değil, ibadet ve muamelattaki sorunlara sünnet ve icmâ temelinde teorik bir çözüm üretmektir. Bir dereceye kadar hadis eserleri ile müşterek özellikler taşısa da o hadisten daha çok sünnete muvâfıktır. Bazen Mâlik bir paragrafta tek bir hadis dahi zikretmeden kendi şahsî görüşünü belirtip Medine ameli ve icmâmı zikrederek tanınmış otoritelerin verdiği fetvaları sunar. Oysa bir hadis mecmuası fetvaları değil senedi Hz. Peygamber’e kadar ulaşan hadisleri aktarır.³⁹

2.2.4. Hadis Edebiyatının Oluşumu

Goldziher hadislerin ne zaman derlenip tedvîn edildiğine ve ne zaman tasnif edilip literatür esaslı müstakil bir disiplin olduğuna dair İslâmî kaynaklarda yer alan iki önemli habere değinir. Bunlardan bir tanesi Halife Ömer b. Abdülazîz’in hadislerin tedvîni konusundaki çabalarını anlatan Şeybânî’nin (ö. 189) İmâm Mâlik’ten aktardığı bir rivâyettir. Bu habere göre Ömer b.

³⁵ Buhârî, “Edeb”, 77.

³⁶ Kaynaklar ve daha geniş değerlendirme için bkz. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 204–206.

³⁷ Goldziher, *a.g.e.*, II, 206–207.

³⁸ *a.g.e.*, II, 208–210.

³⁹ Burada kısaca özetlenmeye çalışılan süreç ve *Muvatta*’ın niteliği hakkında Goldziher’in eserinde (II, 208–231) çok daha geniş bilgi ve örnek vardır. Onun özellikle fıkıh edebiyatı-hadis edebiyatı ayrımı üzerinde daha geniş olarak durulması gerekmektedir.

Abdülazîz “Peygamber’in hadisi ya da sünnetinden veya Ömer ve onun gibilerinin hadisenin mevcut olanları kontrol et ve onları yaz. Zira ben ilmin (hadislerin) yok olmasından ve âlimlerin gitmesinden korkuyorum” diyerek Ebû Bekir b. Hazm’ı hadislerin tedvini için görevlendirir.⁴⁰ Kaynaklarda Halife Ömer b. Abdülazîz’in münferit hadis gruplarını, meselâ Amra bint Ubeydullah (ö. 106) tarafından muhafaza edilen hadisleri, yazdırdığına, yine İbn Şihâb ez-Zühri’ye hadisleri yazma görevi verdiğine dair bilgiler yer almaktadır. Hatta es-Suyûtî *Kitâbu’l-Evâ’il*’inde erken dönem müelliflerinden iktibasla, Zühri’nin tedvin ettiği mecmuanın bu alandaki ilk cem etme çabası olduğundan bahisle “ أول من أدون الحديث الزهري /hadisi ilk tedvin eden ez-Zühri’dir” ifadesini kullanır.⁴¹

Goldziher açısından bakıldığında İslâm literatür tarihinde hadisin çok yönlü başlangıcını ifade vazifesi gören ve modern araştırmacılarından bazılarının da tarihi açıdan gerçek kabul ettiği bu haberler aslında hadis tedvinini erken tarihe çekme çabasının bir ürünüdür. Gerek haberlerin kendi bünyesinde barındırdığı çelişkiler ve gerekse bu faaliyet sonucunda ortaya bir eserin çık-mamasından dolayı eş-Şeybânî’nin söz konusu haberinin hadis literatürünün oluşumuna bir başlangıç noktası olması mümkün değildir.⁴²

Hadis literatürünün başlangıcı ile alakalı olarak İslâm literatüründe çok daha müspet verilerin varlığına işaret eden Goldziher bu noktada Ahmed b. Hanbel’in, Abdülmelik b. Cüreycî (ö. 150) Hicaz’da, Sa’id b. Ebî Arûbe’yi (ö. 156) ise Irak’ta mevcut hadis malzemesini ilk defa tasnif eden kimseler olarak bildiren haberinin⁴³ sonraki dönem literatürünün hemen hepsinde hadislerin toplanması işinde başlama noktası olarak sunulduğuna değinerek bu sunumun bir yanlış anlamanın sonucu olduğunu belirtir. Her şeyden önce her iki âlimin eseri de günümüze kadar ulaşmadığı için onların içeriği, yönelim ve eğilimleri hakkında bir metne bakarak hüküm verme imkânı yoktur. Ayrıca kaynaklarda Sa’id b. Ebî Arûbe’nin hadisleri yazı ile kaydetmediği ve dinlediği bütün hadisleri hafızasında sakladığına dair bir haber geçmektedir. Haber dikkate alındığında hicri II. asrın bu iki âliminin çalışmalarının hadislerin cemi ile alakalı olduğu konusu şüpheli hâle gelmektedir. Bu dönemde sistematik hâlde düzenlenmiş eserlerden bahsedilecekse bu eserler hadis mecmuaları değil, fıkha ait sünnet malzemesinin de kullanılarak konularına göre tertiplenmiş fıkıh kitapları olmalıdır. Fıkıh ilimi ile ilgili bu tür çalışmaların sünen adını aldığı, sünenlerin de fıkıh konularına göre tertip edildiği kaynaklarda yer alan hususlardır. Bu kitapların bir kısmı açık olarak *Kitâbu’s-Sünen* olarak isimlendirilmiştir. İbn Cüreyc ve İbn Ebî Arûbe’nin eserlerinin bu sınıfa dâhil olduğu İbnü’n-Nedîm’in o eserlerin içeriğine dair verdiği bilgilerden ortaya çıkmaktadır.

İbnü’n-Nedîm’de zikri geçen ve çok eski döneme ait sünen eserlerinden biri de Mekhûl’a (ö. 116) ait *Kitâbu’s-Sünen fi’l-fikh* isimli eserdir.⁴⁴ Bu tür eserler, devletin işleyişinde ve hükümette sünnete uygun bir hukukun ve idarenin ağırlık kazandığı ve halifelerin teologlardan dinî anlamda devlet hukuku hakkında fetva talep ettiği bu dönemin ihtiyaçlarına uygun düşmektedir.

İbadet ve muâmelât hayatında hadislerin ağırlığının artması ve hadislerin teolojik uğraşların en önemli malzemesi olması, teolojinin hizmetindeki hadis rivâyetlerinin hızla çoğalmasına neden olmuştur. Bu durum İslâm diyarının her tarafından muhaddislere ulaşan gerek teorik uğraşı ilgilendiren ve gerekse pratik kullanım ve değerlendirme açısından tavsiye edilen bir yığın hadis metinlerinin bir sistem içerisinde bir araya getirilmesi ihtiyacını doğurmuştur. Hadislerin tasnifinde birbirinden farklı iki sistem kullanılmıştır. Bu sistemlerin ilkinde belli bir kontrolden geçirilerek sahih oldukları tespit edilen ve senedi arada kopukluk olmaksızın sahâbeye kadar ulaşan hadisler söz konusu sahâbenin adı altında yer alırdı. Söz gelimi hangi senedle geldiğine bakılmaksızın muttasıl bir şekilde el-Berâ’ b. ‘Azîb’e dayandığı bildirilen bütün hadisler onun adı altında yazılırdı. Mecmuaların bu tarz bir araya getirilişinde hadisin içeriği ve malzemesi sıralamada bir fonksiyona sahip değildir. Birliktelikte belirleyici unsur bir grup hadisin râvisi olarak aynı isimdeki sahâbenin zikredilmesidir. Dolayısı ile her hadis doğru bir sıra içerisinde sahâbeye oradan da Peygamber’e dayandığı için *müsned* hadis adını alırdı. Müsned olarak nitelenen bu tarz hadislerden hatırı sayılır bir miktarda toplayan muhaddisler onursal bir unvan olan *el-müsnid* adını alır ve en makbul hadis kaynaklarından biri olarak sahih hadis öğrenmek isteyenler tarafından rağbet görürlerdi. Müsnid unvanı çoğu kez “*müsnidü Bağdâd*”, “*müsnidü’ş-Şâm*”, “*müsnidü’l-Yemen*”, “*müsnidü’l-İrâk*” “*müsnidü Mısr fi vaktihî*” şeklinde bir mekân ve zaman kalıbı ilişkilendirilerek kullanılır bazen de bu mekân ilişkisinin sınırları oldukça geniş tutulurdu. Meselâ Taberânî (ö. 360) *müsnidü’l-dünyâ* diye adlandırılmıştır. Müsned tek tek her hadisin isimi iken zamanla bu tür hadislerin bir araya getirildiği mecmuanın ismi hâline geldi. Müsnedden farklı olarak musannef ismi ile tanımlanan hadis mecmuaları ise ilk ya da son râvinin kim olduğu dikkate alınmaksızın içeriklerine bakılarak aynı konudaki hadislerin aynı konu başlığı altında bir tasnife tâbi tutulmasıyla meydana getirilmiştir. Sadece ibadet ve muâmelât değil tarih, biyografi, zühd ve ahlâka dair malzemeler de bu tür mecmuaların içinde yer almıştır. Müsned eserlerde râviler esas alınarak (ale’ricâl) bir tasnife gidilirken musanneflerde ise sınıflandırma konulara göre (ale’l-ebvâb) göre yapılmıştır.⁴⁵

Goldziher’in bu tasnifi esas alındığında câhiliyye ve megâzî edebiyatının

⁴⁰ Mâlik, *Muvatta*’, “Ebvâbu’s-siyer ve ğayrihi”, bâbu iktitâbi’l-ilm, I.

⁴¹ Bkz. Abdülhayy el-Leknevi’nin, Şeybânî’nin *Muvatta* nüshasına yazdığı mukaddime, s. 27.

⁴² Muhammedanische Studien, II, 211.

⁴³ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma’rifetu’r-ricâl*, Beyrut 1988, II, 311.

⁴⁴ Geniş bilgi için bkz. İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut 1978, 308–330.

⁴⁵ *Muhammedanische Studien*, II, 227–235.

başlangıcı hicrî I. asra, fıkıh edebiyatının II. asra, hadis edebiyatının ise III. asra denk gelmektedir. Ona göre Ahmed b. Hanbel'in bilinen *Müsned*'inin yanı sıra bu dönemde adı dışında başka bir bilgimiz olmayan birçok müsned eserin varlığı söz konusudur. Musannef türünde meydana getirilen ilk hadis kitabı ise Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'idir.⁴⁶

3. Gregor Schoeler (1944–47)

Batılı İslâm araştırmacıları arasında erken dönem Arap-İslâm biliminin rivâyetinde yazının fonksiyonu ve kullanımı konusunda en yoğun mesai harcayan ve konuyu en geniş şekilde ele alan kişi hiç şüphesiz Gregor Schoeler'dir. Bu konuda *Der Islam* dergisinde yayınlanan dört seri makalesinin⁴⁸ yanı sıra bir doçentlik çalışması⁴⁹ ve son zamanlarda Fransızca yayınladığı bir de kitabı⁵⁰ bulunmaktadır. Schoeler'in çalışmalarının bütünü göz önüne aldığımızda onun hadis edebiyatının oluşumu ve bu oluşumda yazının rolü konusundaki görüşlerini üç temel başlık altında toplamak mümkün gözük-mektedir. 1. Hadis Rivâyetinde Yazım Karşıtı Söylemin Analizi. 2. Erken Dönem Arap Bilimlerinde Yazının Kullanımı ve Kitap Kavramı. 3. Kitâbet Sürecinde Hadis Edebiyatının Yazılılık ve Şifâhîlik Sorunu.

3.1. Hadis Rivâyetinde Yazım Karşıtı Söylemin Analizi

Hız Peygamber'in yazılı kaydı yasakladığına dair İslâm literatüründe yer alan rivâyetler çerçevesinde başlatılan tartışmalardan biri de bu yasağın kökeninin İslâm öncesi geleneklerde de var olup olmadığıdır. Bu konuda ilk söz söyleyenlerden birisi olan Josef Horovitz, Kur'an-Hadis ilişkisini Yahudi sözlü edebiyatı *Talmud* ile yazılı edebiyatı *Tevrat* arasındaki ilişkiye benzeterek yazılı tespitin Kur'an'a, şifâhî rivâyetin de hadise mahsus olduğu teorisini ortaya

atmıştır.⁵¹ Bu teoriyi reddeden Goldziher yukarıda da ifade edildiği üzere söz konusu yasağa dair ifadelerin Ehl-i rey tarafından uydurulduğunu iddia etmişti. Horovitz'in bu ifadesinin bir çırpıda silinip atılacak kadar temelsiz olmadığı görüşünü dile getiren Schoeler, Goldziher'in bu teori konusundaki olumsuz düşüncesinin tartışılabilir bir nitelik taşıdığını ifade etmektedir.⁵² Ona göre bu konuda bir karşılaştırma yapıldığında Yahudi literatüründeki şifâhî rivâyet-yazılı tespit ayrımının İslâm'daki ile paralellikler arz ettiği görülecektir.⁵³

Her şeyden önce kitâbü'l-hadîs konusunda taraf olan her iki kesimde de ders esnasında dinlenen rivâyetler belli bir şekilde not ediliyordu. Bu notlar hafızaya yardımcı olmak içindi. Bu anlamda yazılı kayda karşı olanlar bile rivâyetlerin baş ya da son tarafının not edilmesine itiraz etmemişlerdir. Her iki taraf da not almak üzere levhalar, yazı tahtaları gibi yazının çok rahatça silinip malzemenin yeniden kullanımına imkân verecek nitelikte olan malzemeler kullanmıştır. Ayrıca, rivâyetleri sonra da ya bu notları yok etmiş, yakmış ya da yok etmeyi vasiyet etmişler ve bu yolla başkalarının eline geçmesini ve kullanımını önlemişlerdir. Ama buna rağmen hem Yahudi hem de Müslüman âlimlerden bazılarının tuttıkları yazılı notların hatırı sayılır bir miktara ulaştığı bildirilmektedir. Her iki taraf da tuttıkları yazılı notlarda rivâyeti kimden almışlarsa onun adını mutlaka rivâyetin başına kaydetmişlerdir. Çünkü yazılı kaydın resmî kabul görmediği bir toplumda yazılı kaydı yapan kişiye bilgiyi elde ettiği râvinin adını not etmekten başka çıkar yol yoktur. İslâm literatüründe yazım karşısında konumlanan muhalefet uzun zaman varlığını sürdürmesine rağmen yazılı kayıt yasağı bir teorik problem olarak süregelen ve hadislerin yazımı yasağa rağmen sürdürülmüştür. Benzer şekilde Yahudi şifâhî geleneğinin yazı ile kaydının yasak oluşu bir teori olarak devam etmiş ancak bu teorik yasağa rağmen pratikte bu yasak uygulanamamış ve yazım devre dışı bırakılamamıştır. Bir başka benzerlik de her iki tarafta da yazılı kayıt olmasına rağmen bu yazılı kayıtlar uzun zaman şahsî kullanım dışına çıkmamış ve yayımlanmış bir kitap niteliği kazanamamıştır. Ayrıca bu tür yazılı notların genel kullanım için yayılması ayıplanmıştır.⁵⁴

Schoeler'e göre, Hız Peygamber'in hadislerin yazımını yasaklamasının gerekçeleri şu şekilde özetlenebilir: (1) Kur'an'ın yanı sıra onun gibi ikinci bir kitabın ortaya çıkması ve ona eş tutulması endişesi. (2) Yazılı hadislerin insanları Kur'an ile meşgul olmaktan alıkoyma riski. (3) İnsanların yazılı malzemeye aşırı derecede güvenerek daha çok dikkate alınması gereken şifâhî rivâyete yeteri kadar riâyet etmemesi. (4) Yazılı malzemenin ehliyetsiz insanların eline

⁴⁶ a.g.e., II, 228–234.

⁴⁷ 1944 yılında doğan İsviçreli oryantalist Gregor Schoeler 1982 yılından beri Basel Üniversitesi Orient Enstitüsü'nde ordinaryüs profesör olarak görev yapmaktadır. Erken dönem hadis rivâyeti konusunda birden çok kitap ve makalesi bulunan Schoeler'in hadislerin kitâbilîği ve şifâhîliği meselesine dair yazdığı *Ecrire et transmettre dans les débuts de l'islam* (Paris 2002) isimli eseri *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres am Institut de France* tarafından *Prix Delalande-Guérineau* nişanı ile ödüllendirildi. Şu anda İsviçre Millî Fonu'nun desteği ile siyer-i Nebilerle ilgili bir proje yürütmektedir.

⁴⁸ Schoeler, Gregor, "Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam", *Der Islam* 62 (1985), 201–230; "Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im Islam", *Der Islam* 66 (1989), 38–67; "Mündliche Thora und Hadit. Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion", *Der Islam*, 66, 1989, 213–251; "Schreiben und Veröffentlichen. Zu Verwendung und Funktion der Schrift in den ersten Islâmischen Jahrhunderten", *Der Islam*, 69 (1992), 1–43.

⁴⁹ Schoeler, Gregor, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Berlin-New York 1996.

⁵⁰ Schoeler, Gregor, *Ecrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Paris: Presses Universitaire de France, Islamique 2002.

⁵¹ Horovitz, Josef, "Alter und Ursprung des Isnad", *Der Islam*, 8 (1917–18), 39–47.

⁵² Schoeler, "Mündliche Thora und Hadit. Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion", *Der Islam*, 66, 1989, 215.

⁵³ a.g.m., s. 216.

⁵⁴ "Mündliche Thora", s. 216–221.

geçmesi. Öte yandan Yahudi literatüründeki yazım yasağının gerekçelerine baktığımızda da seyrek de olsa şu gerekçeler ortaya çıkmaktadır: (1) Yahudi hukukunun öğretiminin saygıdeğer ve kapasiteli âlimlerin elinde kalması. (2) Yazım yasağının bir gerekçesi de Tevrat dışında yazılı bir kitabın olmaması ve kitap olarak Tevrat'ın tek kaynak olması (3) Heretik sapmalara ve heretik karakterde sorunlu bir eserin kaçak yolla akademilere girmesi ihtimaline karşı tedbir almak. (4) Yazılı aktarımın şifâhî rivâyet kadar güvenilir olmaması.⁵⁵

Bütün bunlar çerçevesinde Yahudilikte asırlar boyu şifâhî rivâyet *Mişna* ve *Talmud* için geçerli iken Kitâb-ı mukaddes ise yazılı kitap olarak varlığını sürdürmüştür. Benzer durum İslâm literatüründe Kur'ân ve hadisler için geçerlidir. Hadisler varlıklarını uzun süre şifâhî rivâyet yolu ile sürdürürken Kur'ân-ı Kerîm başlangıcından itibaren yazılı bir kitap olarak literatürde yerini almıştır. Bu ayırımın gerekçesine dair söylenen şeyler hem İslâm'da hem de Yahudilikte birbiri ile benzerlikler arz etmektedir. Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin Hz. peygamber'den aktardığı "*Benden Kur'ân dışında bir şey yazmayın. Kim benden Kur'ân dışında bir şey yazdı ise onu imha etsin*"⁵⁶ rivâyeti ile Ebû Hüreyre'nin "*Allah'ın kitabı dışında başka kitap mı istiyorsunuz. Sizden öncekiler Allah'ın kitabı yanında başka kitaplardan yazdıkları şeyler yüzünden sapmışlardır*" şeklinde Hz. Peygamber'den rivâyet ettiği hadis yazılı kayıt ile şifâhî aktarım arasındaki ayırımın nedenini en güzel şekilde ortaya koymaktadır.⁵⁷

Schoeler şifâhî rivâyetin yazılı kayıttan üstün tutulmasının ve yazılı kaydın sakıncalı görülmesinin Yunan felsefesinde de konu edildiğine değinerek bu konuda Platon'un *Phaidros* isimli eserinde Sokrates ile Phaidros arasında geçen bir diyalogu aktarmaktadır. Diyaloga göre Sokrates, Mısır kralı Thamus'un alfabeyi icat eden Theuth'a hitaben söylediği varsayılan bir sözünü iktibas ederek, Phaidros'a şöyle seslenir:

"...Bu icat hafızayı ihmal ettirerek öğrencilerin ruhuna unutkanlık vermektedir. Çünkü onlar içerden bizzat ve direkt olarak hatırlamak yerine dışarıdan yabancı birtakım işaretlerin aracı olduğu yazıya kendilerini teslim etmektedirler. Sen hafıza için değil, hatırlamak için bir araç icat ettin ve öğrencilerine hikmeti bizzat ve gerekten değil, görünüşte öğretebilirsin."⁵⁸

Hadislerin yazılı kaydına karşı el-Evzâ'î'nin (ö. 774) gösterdiği tepki de yukarıdaki ile paralellik arz etmektedir: "

Bu hadis ilmi çok şerefli bir ilimdir. Çünkü onu derslerde elde ediyor ve aralarında müzakeresini yapıyorlardı. Kitaplara dönüşünce nurunu kaybettir."⁵⁹

⁵⁵ a.g.m., s. 222-225.

⁵⁶ Müslim, IV, 2298 (hadis no. 3004); İbn Hibbân, *Sahih*, I, 265; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 216.

⁵⁷ a.g.m., s. 221.

⁵⁸ "Schreiben und Veröffentlichen. Zu Verwendung und Funktion der Schrift in den ersten Islâmischen Jahrhunderten", *Der Islam*, 69 (1992), 35-36; Platon, Phaidros, 275 a-276a.

⁵⁹ "Mündliche Thora", s. 226; Hatîb, *Takyid*, s. 64.

Sonuç olarak gerek Yunan felsefesinde ve gerekse Yahudilik ve İslâm'da yazıya karşı güvensizlik ve olumsuz bir bakış açısı görülmektedir. Müslümanlar bu güvensizliği Arap yazısının o günkü gelişmemiş yapısı ile gerekçelendirmekte ise de, bu sadece rasyonel ve güzel gözüken bir gerekçeden ibarettir. Her üç kültürde de şifâhî aktarımdan yazılı tespate geçiş sancılı bir süreç sonucunda gerçekleşmiştir. Ancak sonunda her üç kültürde de kazanıp ayakta kalan yazılı tespit olmuştur.⁶⁰

3.2. Erken Dönem Arap Bilimlerinde Yazının Kullanımı ve Kitap Kavramı

İslâm'ın erken döneminde yazının rolü ve kullanımı konusunu ele aldığı makalesine Schoeler el-Câhîz'in şu ifadeleri ile başlar:⁶¹

"İslâm öncesinde, kişilerden yaptıkları işbirliği ve ateşkes anlaşmalarını yazı ile kayıt altına almaları talep edilirdi. Bu yolla o anlaşmalar önem kazanıp taraflara, güven ve itimat telkin ettiği gibi unutulup gitmekten kurtarılmış olurdu."⁶²

el-Câhîz'in bu ifadesinden yola çıkıldığında yazının İslâm öncesinde fonksiyonel biçimde kullanıldığı, ancak kullanım alanının daha ziyâde anlaşma ve sözleşmeleri kapsadığı söylenebilir. Yukarıdaki alıntı aynı zamanda Kur'ân-ı Kerîm'de müminlere borç anlaşmalarını yazı ile kaydetmelerini tavsiye eden âyet-i kerîme'yi⁶³ de hatırlatmaktadır.⁶⁴

Yazının anlaşmalarda kullanımı noktasında câhiliyye şiiri de bize tanıklık etmektedir. Medineli şair Kays b. Hatîm (ö. 620) bir şiirinde şu ifadeyi kullanır:

لما بدت غدوة جباههم حنَّت إلينا الأرحام والصحف

Sabah erkenden savaş cepheleri gözüktüğünde
Akrabalar ve sahifeler bizi talep eder."⁶⁵

Yine Hassan b. Sâbit'in (ö. 670) *Divân*'ına yazdığı sunumda Muhammed b. Habîb (ö. 860) Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib'in Huzâ'a kabilesi ile yaptığı bir anlaşmadan bahsetmektedir.⁶⁶ Câhiliyyedeki anlaşmaları yazılı kaydetme geleneği İslâm'ın geliştikten sonra da devam eder. Mekke döneminde Hâşimoğulları'na uygulanan boykotun yazı ile kaydedilip Kâbe'nin duvarına asılması ile Hudeybiye anlaşmasının yazılı kaydı hemen akla gelenlerdir. Erken dönem yazılı kayıtları arasında sözleşmelerin yanı sıra emânlar (himâye akdi), diyet hükümlerini içeren belgeler ve Hz. Peygamber'in gönderdiği davet

⁶⁰ "Schreiben und Veröffentlichen", s. 38.

⁶¹ "Schreiben und Veröffentlichen", s. 1.

⁶² *el-Câhîz, Kitâbu'l-Hayavân* (nşr. A. M. Hârûn), Kahire 1965, I, 69.

⁶³ el-Bakara 2/282.

⁶⁴ "Schreiben und Veröffentlichen", s. 1-2.

⁶⁵ Kays b. el-Hatîm, *Divân* (nşr. N. el-Esed), Kahire 1962, s. 64.

⁶⁶ Hassan b. Sâbit, *Divân* (nşr. W. N. 'Arafât), I. II. Londra 1971, II, 16-18.

mektupları da yer almaktadır.⁶⁷

Arap edebiyatı içerisinde câhiliyye Arap şiiri, *eyyâmu'l-'arab, ahhâr, şecere*, deyim ve vecize literatürü gibi alanlar uzun süre şifâhî rivâyet yolu ile varlığını sürdürmüştür. Ancak bu şifâhî gelenek içerisinde yazının hiç kullanılmadığı anlamına gelmemektedir. Nitekim Şair Ferazdak (ö.728) bir hicvinde şiirlerini rivâyet ettiği bir dizi erken dönem şairinden bahsederken şu ifadeyi kullanır:

والجعفري وكان بشر قبله لي من قصائده الكتاب المجمل

(Ca'ferî (Lebid) ve ondan önce yaşayan Bişr (b. Ebi Hâzım)'in şiirlerinden derlenmiş bir kitaba sahibim)

Hemen ardından Ferazdak bu kitaba nasıl sahip olduğunu “دفعوا إلي كتابهم وصية” /onlar kitabını bana miras olarak bıraktılar⁶⁸ ifadesi ile anlatır. Bu beyitten açıkça ortaya çıkmaktadır ki Ferazdak söz konusu şairlerin şiirlerinin kaydedildiği bir deftere sahipti.

Ancak Schoeler'e göre yazılı kayda dair bütün bu ifadelerle rağmen kitap yazmak ve neşretmek söz konusu dönemin literatür zihniyetine yabancı bir kavramdır. Yazılı kaydı tutulan notlar ise özel kullanım amaçlı olup neşretme ve kamuya açma niyeti ile yazılmamıştır. Benzer bir durum aynı dönemde hadislerin yazılı kaydı için de geçerlidir. Bu dönemde sınırlı bir alanda da olsa neşredilmiş kitap anlamına gelebilecek çabalardan biri Abbâsi halifesi Mansûr'un (yönetim dönemi 754-775) emriyle el-Mufaddal ed-Dabbî'nin halifenin oğlu Mehdî için hazırladığı ve daha sonra *el-Mufaddaliyyât* olarak isimlendirilen çalışmadır. Yine Halife Mannûr'un emri ile İbn İshâk (ö.767) da *Kitâbu'l-Kebîr* isimli bir eser hazırlamıştır. Ancak bu iki kitap da belli bir mekânda belli bir kimse için hazırlandığı için dar anlamda neşredilmiş bir kitap kabul edilebilir.⁶⁹ Schoeler'in araştırma ve analizleri sonucuna göre İslâm literatüründe kitap denebilecek ilk örnekler şu üç alandadır:

(1) *Sapkın mezhep ve hareketler ile ilgili yazılan reddiyeler*. Bu bağlamda ortaya çıkan eserler içerisinde Hasan el-Basrî'nin (ö. 728) *Kitâbu'l-Kader*'i ve Muhammed el-Hanefiyye'nin (ö.717) yazdığı *Kitâbu'l-İrcâ'*sı sayılabilir. Her iki eser de birer risale niteliğinde olup neşredilme amacına matuf olarak yapılan yazılı kayıtlardır.

(2) *Halife ve yönetimin ihtiyaçları doğrultusunda yazılan eserler*. Ebû Yûsuf'un (ö.798) *Kitâbu'l-Harâc* isimli eseri bu başlık altında sayılabilir.⁷⁰ Ebû

Yûsuf'un eseri de yine bir risâle formundadır. Bu da İslâmî literatürünün oluşum sürecinde kazandığı ikinci formun risâle tarzı kitaplar olduğu konusunda ipuçları vermektedir.

(3) Sarayın arzusu üzerine bir hocanın tarihe ve edebiyata ve benzeri konulara dair verdiği dersleri ve notlarını kitap formunda hazırlayıp piyasaya sunması. İkinci şıktan çok da farklılık arz etmeyen bu başlık altında yukarıda bahsi geçen el-Mufaddal ed-Dabbî'nin el-Mufaddaliyyât'ı İbn İshâk'ın *Kitâbü'l-kebir*'i tekrar zikredilebilir. Urve b. ez-Zubeyr'in (ö.712-713) Halife Abdülmelik'in (yönetim dönemi 685-705) yazılı talebi üzerine yazdığı *Meğâzi'si*, yine aynı halifenin talimatı ve Haccâc b. Yûsuf'un (ö. 714) gözetiminde kıraat ihtilâflarına dair Hasan el-Basrî ve Yahyâ b. Ya'mer (ö. 707) tarafından meydana getirilen *Kitâbu'l-Kırâ'at*'ı bu bağlamda sayılabilir.⁷¹

3.3. Kitâbet Sürecinde Hadis Edebiyatının Yazılılık ve Şifâhîlik Sorunu

Tasnîf dönemi müelliflerinin kitaplarını ne tür kaynaklardan oluşturdukları sorunu kitâbet sürecinin yazılılık ve şifâhîlik bağlamında tartıştığı en önemli sorun olarak ön plâna çıkmaktadır. Bu konuda ilk görüş beyan edenlerden biri olan Goldziher'e göre Mâlik b. Enes'in *el-Muvatta'*, İbn İshâk'ın *el-Megâzi'si*, Buhârî ve Müslim'in *el-Câmi'u's-sahih*'leri, et-Taberî'nin *Târih* ve *Tefsîr*'i ve Ebû'l-Ferec el-İsfehânî'nin *el-Eğâmi'si* gibi VIII. ile X. asır dönemi eserleri temelde sözlü edebiyata dayanmaktadır.⁷² Goldziher'in bu iddiasına karşılık Nabia Abbott⁷³ ve Fuat Sezgin ise tasnîf dönemi eserlerinin İslâm literatürünün ilk yazılı kaynakları olmadığını daha öncesinde yazılı kaynakların bulunduğunu ve bunların yeniden inşa yolu ile ortaya çıkabileceğini iddia etmiş ve sadece iddia etmekle kalmayıp söz konusu yeniden inşa çalışması için yöntemler önermiş⁷⁴ ve bir dizi erken dönem kaynağının bilgisini sunmuştur.⁷⁵

Hem Goldziher'in hem de Sezgin'in tezlerini ele alan Schoeler birbiriyle çelişkili gözükken bu iki iddianın belli bir noktada uzlaştırılabileceğini ifade ederek çözüm teorisini altı esasa üzerinde temellendirmektedir.⁷⁶

(1) Abbott ve Sezgin'in çok sayıda belgeyi sayesinde kesin olarak kabul edilmelidir ki, yazı başlangıçta nadiren ve daha sonra giderek artan bir ölçüde

rulması gereken bir husustur.

⁶⁷ “Schreiben und Veröffentlichung”, s. 32.

⁶⁸ Bu görüşlerin dayanağı daha çok, I. Goldziher'in “Über die Entwicklung des Hadith”, *Muhammedanische Studien*. (Th. 1-2. Halle 1889-90) isimli çalışmasıdır. Burada 2. Bölüm, s. 1-274 ve özellikle s. 194-202.

⁶⁹ Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, I-III. Chicago U.P. 1957-72.

⁷⁰ Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schriftums* (GAS), Leiden 1967, I, 82 vd.

⁷¹ Örnek olarak bkz. Sezgin *a.g.e.*, I, 19., 58, 399.

⁷² Schoeler'in sunduğu bu altı uzlaştırma noktası hakkında daha geniş bilgi için bkz. Schoeler, “Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam”, *Der Islam*, 62 (1985), 201-230.

⁶⁷ “Schreiben und Veröffentlichung”, s. 3-4.

⁶⁸ *The Nakâ'id of Jarir and al-Farazdak* (nşr. A. A. Bevan), I-III. Leiden 1905-1912, II, 57. ve 61. beyitler.

⁶⁹ *a.g.m.*, s. 15-16.

⁷⁰ Schoeler, İmâm Mâlik'in *Kitâbu'l-Muvatta'*'nın, fıkıh içerikli hadislerin bir mecmuası olduğu gerekçesi ile gerçek anlamda bir kitap sayılmayacağı görüşündedir ki bu ayrıca üzerinde du-

hadislerin, fikhî hükümlerin, tarihî olayların, şiirlerin vs. kaydı gayesiyle kullanılmıştır. Bu konuda hem Sezgin⁷⁷ hem de Goldziher,⁷⁸ olumlu görüş bildirmektedirler. Sorun bu dönemde, hadis mecmualarını hazırlayan öncü bir edebiyatın var olup olmadığıdır.

Goldziher'den beri Buhârî öncesi hadis mecmualarının yazılı varlığına karşı delil olarak kaynaklarda sıkça “ما رأيت في يده كتاباً قط” / elinde hiçbir zaman bir kitap görmedim”, “لم يكن له كتاباً إنما كان يحفظ” / kendisinin bir kitabı yoktu, o sadece ezberliyordu” gibi ifadeler yer almaktadır. Ancak Sa'îd b. Ebî Arûbe (ö. 773), Vekî' b. el-Cerrâh (ö. 812) ve Sufyân es-Sevrî (ö. 778) gibi âlimlerden aktarılan bu ifadeler söz konusu kişilerin ders yöntemlerine dair diğer haberlerle birlikte değerlendirildiği zaman, Goldziher'in yorumladığı üzere, hocaların “kağıt ve kitaptan” yüz çevirdikleri anlamına gelmez. Erken dönemlerde öğrenciler derste aldıkları malzemeyi çoğunlukla ders sonrasında yazıyla kaydetmişler, bazen de bizzat hocalar kendi dersini imlâ (dikte) etmişlerdir. *Semâ*'a dayanan derslerde ise muhaddislerin yazılı kaydı hoş karşılamadığı durumlarda öğrenciler hocanın huzurunda hafızalarına yoğunlaşmış daha sonra söz konusu bilgileri evde yazıyla kaydetmişlerdir. *Semâ* yolu ile takip edilen derslerde elde edilen malzemeler dersin üzerinden bir hayli zaman geçtikten sonra farklı hocalar tarafından tekrar kullanıldığı için nüshalar arasında pratikte hatırı sayılır farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Birbirinden farklı rivâyetlerin veya nüshaların oluşumu gerek malzemenin şeyh tarafından farklı sunumu ve gerekse bu malzemenin öğrenci tarafından farklı tespiti ve rivâyetine dayandırılabilir.⁷⁹

(2) Birinci şıkta anlatılanlar ışığında ifade edilecek olursa İslâm âlimleri erken dönemde, hatta milâdî VIII. ve IX. asırda bile eserlerini çoğu kez kesin çizgilerle şekillendirmemişlerdir. Ancak bu, onların ve öğrencilerinin ders dokümanları ve hafızaya yardımcı malzemeler olarak iş gören yazılı notlara sahip olmadıkları ve üzerinde dikkatlice çalışılmış ve düzeltme yapılmış, yazma nüshalar vücuda getirmedikleri anlamına değil daha çok son tashihi yapılmış eserler şeklinde kitaplar neşretmedikleri veya geride bırakmadıkları anlamına gelmektedir. Örnek vermek gerekirse İmâm Mâlik'in *el-Muvatta*'ını öğrencilerine *kırâ'at* yoluyla, bazen de *semâ* yolu ile rivâyet etmiştir. Hatta o bazen bizzat kendisi tarafından düzeltilmiş nüshayı rivâyet edilmek üzere dağıtarak *münâvele* yolunu da tercih etmiştir. Ama Mâlik eserinin yazılı nüshasını meydana getirmesine rağmen kendisi *Muvatta*'a son şeklini vermemiş ve nihâi nüshasını hazırlamamıştır. Bu nüshalar daha çok Mâlik'in, farklı zamanlarda yaptığı *semâ* ve *kırâ'at* derslerine dayanmakta ve bilindiği üzere aralarında hatırı sayılır farklılıklar bulunmaktadır. Bu da *Muvatta*'nın bir kitap formu

kazanmadığı anlamına gelmektedir.⁸⁰

(3) Sezgin'in ilk defa bir külliyyatın isnâdlarını sıraya uygun olarak araştırması sayesinde müellif ve râvi diye iki farklı kavram ortaya çıkmıştır. Sezgin külliyyatların dayandığı yazılı kaynakları bir araya getirenleri müellif, bu kaynakları sadece ders olarak okutanları ise râvi olarak adlandırmaktadır.⁸¹ Ancak ilk dönemden en azından IX. ve X. asra kadar *müellif* ve *râvi* gibi iki ayrı kavramın varlığı sadece tasavvur edilen bir durumdur. Çünkü birçok râvi kendileri tarafından rivâyet edilen eserlere malzeme eklemişler ya da çıkartmışlar veya eseri herhangi başka bir forma sokmuşlardır. Söz gelimi *Kitâbu Ahbâri Mekke* isimli esere katkısı olanlara bakıldığında şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır.⁸² (a) Anlatan tahdîs eden ve eserin büyük çoğunluğu da kendisine dayanan kişi Ahmed b. Muhammed b. Abdullâh el-Ezrakî. (b) Eserin müellifi Muhammed b. Abdillâh el-Ezrakî (ö. 865) büyük çoğunluğunu dedesinden aldığı malzemeye kendisi de başkalarının ve kendisinin rivâyetlerini eklemiştir. (c) Nüshanın ilk râvisi İshâk b. el-Kuzâ'î (ö. 920) de görünüşte bir râvi ama esere büyük katkılarda bulunmuş. (d) Nüshanın ikinci râvisi Muhammed el-Kuzâ'î (ö. 961'den sonra) sade bir râvi olarak eserin kenarına, bugünkü nüshanın metnine karışmış olan, notlar yazmış ve daha sonra eserin rivâyetini sağlamlaştırmıştır. Şimdi burada eseri ilk anlatan kişinin müellif ama onu birçok kere şekillendirenlerin râvi olarak adlandırılması konunun çok basite indirgenmesi anlamına gelmektedir.⁸³

(4) Buhârî, Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, İbn Abdirabbih gibi külliyyat müellifleri için *vicâde*, *kitâbe* ve benzeri yolla aldıkları ve kelimesi kelimesine istinsah edebilecekleri ilk dönem yazarlarına ait yazma eserler çok ehemmiyetsiz bir rol oynamaktaydı. Kendileri için daha önemli ve değerli olan şey ilk el bilgi kaynağı sayılabilecek hocaların derslerinde oluşturdukları ders notlarından veya hocanın nüshasının aslından veya kopyasından yaptıkları rivâyetlerdi. Bu rivâyetler şifâhî nakle işaret eden *haddesenî*, *ahberanî* gibi terimlerle başlamaından tanınabilir.⁸⁴

(5) Doğru incelendiğinde, burada yazılı veya şifâhî olma durumlarının karşılıklı olarak birbirlerini reddetmekten ziyade tamamladığı görülecektir. Bu yüzden mümkün mertebeye 'yazılı' ve 'şifâhî' kavramlarından vazgeçmek gerekmektedir. Böylece bir yandan “yazılı teori” taraftarları gibi isnâdda geçen *haddesenî*, *ahberanî* gibi ifadelerin yazılı kaynaklara işaret ettiği şeklinde sözde gerekçeler peşine düşmek, diğer yandan da sözlü teori savunucularının yaptığı

⁷⁷ GAS, I, 62 vd.

⁷⁸ *Muhammedanische Studien*, II, 9 vd., 194, 196.

⁷⁹ Schoeler, “Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung”, s. 205–210.

⁸⁰ a.g.m., s. 210–215.

⁸¹ İlk önce *Buhârî'nin kaynakları Üzerine Araştırmalar*, İstanbul 1956. Daha sonra GAS, I, 82 vd.

⁸² *Die Chroniken der Stadt Makka* (nşr. Von F. Wüstenfeld), Leipzig 1858; *Die Chroniken*, s. v. vd.

⁸³ Schoeler, “Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung”, s. 215–219.

⁸⁴ a.g.m., s. 219–224.

gibi, muhaddislerin kullandığı *kutub*, *defâtîr*, *suhuf*, *karâtîs* gibi kavramların yer aldığı haberleri, anlamını kaydıracak ve saptıracak şekilde yorumlamak için yoğun bir çaba sarf etmek ihtiyacı kalmamış olur. Belirtmek gerekir ki hadis derslerinde öğrenci hadisleri hem yazıyla kaydeder hem de hocasından dinlerdi. Burada hocanın defterinden mi yoksa ezberinden mi okuduğu ve yine öğrencinin okunanı ders esnasında mı yazdığı, yoksa ilk önce hafızasında mı muhafaza ettiği gibi her hâlükarda terminolojide de açıklanmayan sorular çok önemli değildir. Çünkü yazılı olan da şifâhî olan kadar tahrif edilebilir ve uydurulabilir bir nitelik taşımaktadır.⁸⁵

(6) İslâm'ın bu kendine özgü olduğu iddia edilen rivâyet şeklinin aslında Yahudi okullarındaki icâzet sisteminden etkilendiği şeklinde Horovitz tarafından dile getirilen düşünceye katılan Schoeler Yahudi geleneği dışında İslâmî rivâyet sistemini etkilemesi muhtemel iki literatür daha tespit etmektedir. Bunlardan birincisi câhiliyye Arap edebiyatında şiir rivâyeti sistemi diğeri de geç antik çağ dönemi felsefe ve tıbbın kullandığı rivâyet sistemi. Geç antik çağ biliminin İslâm literatürüne etkisi Hıristiyan Araplar aracılığı ile olmuştur.⁸⁶

Sonuç

Sonuç olarak, görüşleri aktarılan Batılı araştırmacıların hadislerin yazılı kaydı ve kitaplaşma süreci konusunda homojen bir bakış açısına sahip oldukları ancak yaklaşımlarının benzerlik arz ettiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Kısaca özetlemek gerekirse şu sonuçlara varmak mümkündür:

(1) Hadislerin yazımının yasaklandığına dair rivâyetlerin Hz. Peygamber'e nispetinde bir sorun olmadığını ifade eden Sprenger söz konusu yazım yasağının hadislerin yazılı kaydına değil Kur'ân gibi bir kitap hâline getirilmesine yönelik bir engelleme amacı taşıdığı görüşündedir. Bu anlamda hafızaya yardımcı notlar şeklinde hadislerin yazılı kaydına bizzat Hz. Peygamber'in kendisi izin vermiştir. Goldziher ise yazıma izin veren ya da yasaklayan rivâyetlerin Ehl-i hadis ve Ehl-i re'y arasındaki çatışmadan doğduğunu, her iki tarafın da kendi görüşüne uygun olarak hadis uydurduğunu iddia etmektedir. Aynı konuda Schoeler'in düşüncesi selefi Horovitz ile örtüşmektedir. Buna göre yazılı kayda olumsuz bakma geleneği sadece İslâm'da değil Yahudilikte de vardır. Bu konuda İslâm literatürü Yahudi geleneğinden etkilenmiştir. Schoeler benzer bir geleneğin ilk çağ felsefesinde de olduğuna işaretle Platon'dan bir alıntı da sunar.

(2) Arap edebiyatının bir kolu olarak hadislerin kitaplaşma süreci hakkında Sprenger, İslâm literatüründe yer alan bilgilere dayanarak, kitaplaşmanın hicrî

II. asırda başladığını ifade eder. Goldziher ise bu süreci oldukça öteleyer. Ona göre Arap edebiyatı başlangıçta dinî düşünceden bağımsız gelişmiş ve bu yüzden Arap edebiyatı sırasıyla câhiliyye şiiri ve hikmet edebiyatı, megâzî literatürü, fıkıh edebiyatı ve son olarak hadis edebiyatı şeklinde bir seyir takip etmiştir. Hadis edebiyatının oluşum başlangıcı ise hicrî III. asırdır. Schoeler hadislerin kitaplaşma sürecine en farklı yaklaşan kişidir. O başlangıçtan beri giderek artan yazılı kaydın varlığının altını çizmekte ancak bu yazılı notların uzun zaman şifâhî rivâyetin izlerini taşıdığını ifade etmektedir. Dolayısıyla bunlar, tam bir kitap niteliği taşımazlar. Hadislerin yazılı ya da şifâhî rivâyeti ve kitaplaşma süreci ile onların sıhhati arasında bir ilişki kurmak her zaman doğru sonuç vermeyebilir. Bu yüzden mümkün merteye yazılı ve şifâhî kavramlarından uzaklaşmak gerekir. Çünkü bazen yazılı olarak tespit edilen malzemenin şifâhî rivâyetten çok daha kolay tahrif edilebildiğini görmek mümkündür.

“Hadislerin Yazılı Kaydı ve Literatür Esaslı Bir Disiplin Olma Süreci: A. Sprenger, I. Goldziher ve G. Schoeler'in Yaklaşımları”

Özet: Batılı İslâm araştırmacılarının hadis alanında en çok yoğunlaştıkları iki çalışma alanı ön plâna çıkmaktadır. Bunlardan birisi isnad ve metin merkezli araştırmalarla hadisleri tarihlen-dirme ve sıhhatini tespit etme çabası, diğeri ise hadislerin erken dönemde yazılı tespitinin başlangıcı ve hadislerin Arap edebiyatının bir kolu olarak kitaplaşma sürecini ne zaman tamamladığı sorudur. Bu çalışmada hadislerin yazılı kaydı ve onların kitaplaşma süreci konusunda oryantalist dünyanın değerlendirme ve analizlerinin bir serencamı ortaya konmaya çalışılacaktır. Bütün oryantalistlerin görüşünü dillendirmek makalenin hacmini aşacağı için burada bir sınırlamaya gidilerek konu Alman oryantalistleri çerçevesinde ve Alman oryant-alizminde bu konuda birbiriyle ilişkili çalışmalar yaparak adeta halef-selef konumunda olan Sprenger-Goldziher-Schoeler çizgisi özelinde ele alınacaktır.

Atf: Nimetullah Akın, “Hadislerin Yazılı Kaydı ve Literatür Esaslı Bir Disiplin Olma Süreci: A. Sprenger, I. Goldziher ve G. Schoeler'in Yaklaşımları”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VI/1, 2008, ss. 47-70.

Anahtar kelimeler: Sprenger, Goldziher, Schoeler, Sezgin, hadis literatürü, tedvin, kitabet, fıkıh, oryantalizm, yazılı rivâyet, şifâhî rivâyet.

⁸⁵ a.g.m., s. 224-228.

⁸⁶ a.g.m., s. 228-230.

Bölgelere Göre 'Men Kezebe 'Aleyye...' Hadisinin Rivayet Seyri

Bekir KUZUDİŞLİ, Yrd. Doç. Dr.*

"The Transmision Progress of
'Man Kazhaba 'alayya ...' Hadith
According to Its Regions"

Abstracts: It is well-known application in the classical period by Muslim scholars to evaluate the hadiths according to the regions. They have usually taken the region into consideration while they investigate an isnad or a narrator. This point is also observed in some modern studies. However, some of these works, mostly, focused on the regions that author lived. In this article, instead of books that recorded the hadith of 'Man kazhaba 'alayya...', I studied the isnads of the hadith regarding their regions. In this way, I want to reach some various conclusions. By doing so, it is also possible to compare the data which appears from the isnads with the conclusions that was reached through the books.

Citation: Bekir Kuzudışlı, "Bölgelere Göre 'Men Kezebe 'Aleyye ...' Hadisinin Rivayet Seyri", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VII/1, 2008, ss. 71-110.

Key Words: 'Man kazhaba 'alayya...' hadith, regional isnads, Juynboll, Shu'ba b. Hadjdjadj.

A. Hadisleri Bölgelere Göre Düşünmek

Hız Peygamber'in vefatından sonra, fethedilen veya yeni kurulan şehirlerde İslâm'ı öğretmek ve bölge halkının sorunlarını çözmek için bazı sahâbilerin söz konusu yerlere gönderildiği bazıların ise kendi istekleriyle Hicaz bölgesinden ayrılarak farklı bölgelere yerleştikleri bilinen bir husustur. Bu sahâbilerin Hz. Peygamber'in hadislerini de çeşitli vesilelerle zikretmeleri ve böylece söz konusu rivâyetlerin buldukları bölgede yayılmasına öncülük etmeleri tabiidir. Rihle'nin *sistematiik* olarak icra edilmediği hicri ilk asırda, hatta II. asrın başlarında bazen, bir bölgede yaygın olarak bilinen hadislerin başka bölgelerde bilinmediği, buna paralel olarak da her bölgenin kendirâvilerinden oluşan isnadlara sahip olduğu görülmektedir. Klasik hadis usûlü ve rical kaynaklarında bu isnadlar veya râvileri ilgili şehirlere nispet edilerek zikredilmiştir.¹ Örne-

ğin Buhârî'nin hafızasını ölçmek isteyen bir grup râvinin kurguladığı imtihan anlatılırken, "Onlar Şam isnadlarını Irak isnadlarına; Yemen isnadlarını Haremeyn isnadlarına karıştırdılar"² denilerek isnadlar şehirlere nispet edilmiştir. Öte yandan bazen müsnedlerin tertibinde şehirler dikkate alınmıştır. Meselâ Taberânî *Müsnedü's-Şâmiyyîn* adlı eserinde Şamlı tâbiîn ve etbau't-tâbiîn âlimlerinin isimlerini esas alarak müsned hadislerini sıralamıştır. Bu râvileri incelerken de bazen Medîneli, Mekkeli, Mısırlı, Kûfeli... sahâbî ve tâbiilerden aldıkları hadisleri de bölge esasına göre kaydetmektedir. Örneğin o, "Abdurrahmân b. Sevbân'ın Mekkelilerden rivâyeti"³, "İbn Sevbân'ın Medînelilerden rivâyeti"⁴, "İbn Sevbân'ın Basralılardan rivâyeti"⁵ şeklinde başlıklar kullanmıştır. Oysa Taberânî genelde bu adlandırmayı yapmamaktadır.⁶ Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde de bazı rivâyetler bölgelere göre sıralanmıştır.⁷

Klasik kaynaklarda bir şehrin kendi içinde devam eden isnadlarla, farklı şehirlere mensup râvilerin oluşturduğu isnadların karşılaştırıldığını görmek de mümkündür.⁸ Hatta âlimler, belirli şehir veya bölgelerin isnadlarını genel olarak değerlendirip diğer şehir isnadlarıyla karşılaştıran ifadeler nakletmişlerdir.⁹ Hadis rivayetinde bölge veya şehir faktörü cerh ve ta'dil ilmine de yansımış, bazı râvilerin güvenilir ya da zayıf olmaları, rivâyet ettikleri şehirlere göre kayıtlanmıştır. Sözelimi Hişâm b. Urve'nin Medîne'deki rivâyetleri daha sahih görülmüşken Irak'taki rivâyetlerinin sahihliği tartışılmıştır.¹⁰ Benzer şekilde Ahmed b. Hanbel, Abdurrezzâk b. Hemmâm'ın Yemen'de sema yoluyla aldığı hadisleri sahih sayarken Mekke'de Süfyan es-Sevrî'den aldığı bir hadise şiddetle karşı çıkmıştır.¹¹ Öte yandan, bir râvi hakkında onunla aynı beldede yaşayan âlimlerin verdiği bilgiler farklı şehirlerde ikâmet eden âlimin sözlerine nispetle daha geçerli sayılmıştır.¹²

Klasik anlayışta şehir faktörü, en azından söz konusu isnadın bir özelliği olarak zikredilirken, günümüzdeki bazı çalışmalarda hadisler incelenirken böl-

² Zehebi, *Siyer*, XII, 411.

³ Taberânî, *Şâmiyyîn*, I, 72.

⁴ Taberânî, *Şâmiyyîn*, I, 77.

⁵ Taberânî, *Şâmiyyîn*, I, 99.

⁶ Taberânî, *Şâmiyyîn*, I, 27.

⁷ Ahmed, *Müsned*, III, 400, IV, 339, V, 115.

⁸ Bkz. İbn Hibban, *Sahih*, VIII, 179; Irâkî, *et-Takyid*, s. 126.

⁹ Örnekler için bkz. Muhammed Tâhir el-Cevâbî, *Cuhûdü'l-muhaddisîn fi nakdi metni'l-hadisî'n-Nebeviyyi's-şerîf*, Tunus: Müessesâtu Abdülkerim b. Abdullah [t.y.], s. 54.

¹⁰ İbn Receb, *Şerhü İlel-i Tirmizî* (thk: Hemmâm Abdürrahîm Sa'îd), Ürdün: Mektebetü'l-menâr, 1407, II, 769. krş. Emin Aşıkutlu, "Bir İsnad Tenkit Yöntemi Olarak Şartlı Cerh-Ta'diller ve Uygulamadaki Sonuçları", *MÜFD*, 2001, s. 53.

¹¹ İbn Receb, *Şerhü İlel*, II, 770. Emin Aşıkutlu, "Şartlı Cerh-Ta'diller", s. 60

¹² Bkz. İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, (thk. Muhammed Abdülmecid es-Selefi), Beyrut: Dârü's-Semî'i 2000, I, 524.

* İÜ İlahiyat Fakültesi, Hadis, Fatih, İSTANBUL, kuzudislibekir@yahoo.com

¹ Bkz. Hâkim, *Marifetü ulûmi'l-hadis*, s. 78. Hadisin şehre nispetine örnek olarak bkz. Hatib, *er-Rihle*, s. 153. [Bu çalışma "Hadith of Man Kadhaba 'Alayya and Argumentum e Silentio" başlığıyla *Hadis Tetkikleri Dergisi*'nin önceki sayısındaki (V/2, 2007, ss. 47-71) çalışmamızın devamı mahiyetinde olması sebebiyle, orada geçen eserlerin tam künyesi burada verilmemiştir.]

geleri de dikkate alınmış, isnad yerine de elimize ulaşan kitaplar esas alınmıştır.¹³ Örneğin 'Men kezebe 'aleyye ...' hadisinin menşeyini inceleyen Juynboll, bu hadisin en erken hangi bölgeye ait olduğunu bize ulaşan eserlerden hareketle tespit etmeyi amaçlamaktadır. Ona göre, bu hadisin Medîne şehrini temsil eden Mâlik b. Enes'in *Muvatta'*nda veya Medîne ve Mısır bölgesinde faaliyet gösteren İbn Vehb'in *Câmi'i'*nde bulunmayıp da Irak bölgesi âlimlerinden olan Tayâlisî'nin *Müsned'*inde birden fazla isnadla zikredilmesi, söz konusu hadisin menşeyi hakkında bir fikir vermektedir.¹⁴ Juynboll'a göre, bu hadis Irak bölgesinde hicrî II. asrın ikinci yarısında formüle edilmiş olup¹⁵ daha sonra çeşitli bölgelere dağılmıştır. Hadisleri bölgelere ayırırken, günümüze ulaşan kitapları esas alan bu tür bir değerlendirme, sadece *e silentio* deliline¹⁶ dayandığı, başka bir deyişle olandan değil de olmayandan hareketle sonuçlar ürettiği için teorik açıdan sorunlu gözükmektedir. Nitekim 'Men kezebe 'aleyye...' hadisinin Tayâlisî'den çok önce Ma'mer b. Râşid'in (ö. 154) *Câmi'i'*nde zikredildiğinin tespiti, bu hadisin Juynboll'un iddiasından daha erken bir tarihte, en azından Basra ve Yemen'de bilindiğini göstermektedir.¹⁷ Benzer şekilde, hadisin Ebû Hanîfe'nin (ö. 150) *Müsned'i*, Ebû Yûsuf (ö. 182) ve Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189) *Kitâbü'l-Âsâr'*larında rivâyet edilmesi, öte yandan onun Basra daha sonra da Uman'a yerleşen İbâzî müellif Rabî b. Habîb'in *el-Câmiü's-sahîh'*inde varlığı,¹⁸ Juynboll'un gerek zaman gerekse mekan açısından söz konusu hadisin menşeyi ile ilgili değerlendirmelerinin yanlışlığını ortaya

¹³ Cibril hadisi ile ilgili yapılan bir değerlendirme bu konuya örnek teşkil edebilir. Bekir Tatlı'nın doktora seminerinde verdiği bilgilerden hareketle M. Hayri Kırbaçoğlu, Buhârî'ye öncesi eserler içerisinde Hicaz bölgesine ait olan kitaplarda Cibril hadisinin zikredilmeyip de, Irak bölgesine ait olan Ebû Hanîfe, Rabî b. Habîb, Tayâlisî... gibi muhaddislerin kitaplarında nakledilmesini kader tartışmalarının da bu bölgede çıkmasına dikkat çekerek oldukça manidar bulmaktadır (M. Hayri Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 354). Araştırmayı yapan Bekir Tatlı ise bu konuyu doktora tezine de taşımış ve söz konusu eserlerde Cibril hadisinin bulunmayışının muhtemel sebeplerini ve değerlendirmelerini naklettikten sonra coğrafi açıdan bir sonuca varmak için daha fazla bilgiye ihtiyaç bulunduğunu kaydetmiştir (Bekir Tatlı, *Hadis Tekniği Açısından Cibril Hadisi ve İslam Düşüncesine Yansımaları*, AÜSBE, 2005, s. 59). Hayri Kırbaçoğlu'nun kullandığı şekilde araştırmanın sorunları için bkz. Erdiñç Ahatlı, *İslamî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi*, II, s. 807- 809. Burada hadis ilmini şehirlerle göre daha detaylı olarak incelemenin gerekliliği açıktır. Henüz sayıları az olmakla birlikte konu hakkında bazı çalışmalar da yapılmıştır (bkz. Emin el-Kudât, *Medresetü'l-hadis fi'l-Basra: hattâ el-karnî's-sâlisel-hicrî*, Beyrut: Dâru İbn Hazm 1998/1419; Hüseyin Kahraman, *Kûfe'de Hadis İlk Üç Asır*, Bursa: Emin Yayıncılık 2006).

¹⁴ Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 110, 114, 125.

¹⁵ Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 128.

¹⁶ Bu delil için bkz. Bekir Kuzudışlı, "Hadith of Man Kadhaba 'Alayya and Argumentum e silentio", *HTD*, V/2, 2007, 41-71.

¹⁷ Bkz. Motzki, "Dating Muslim Traditions: A Survey", *Arabica*, 2005, s. 218-219.

¹⁸ Ebû Hanîfe, *Müsned*, s. 27; Rabî b. Habîb, *Câmi'*, s. 283; Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 207; Muhammed eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 80.

koymaktadır. Öte yandan incelenen hadisin sadece Mâlik'in *Muvatta'*nda bulunmamasından hareketle, onun söz konusu zaman diliminde Medîne bölgesinde bilinmediğinin ileri sürülmesi, Mâlik'in hadislerini *Muvatta'* ile Medîne bölgesinin hadislerini de Mâlik'in naklettikleriyle sınırlama anlamına geleceği için problemlidir.

Hâlbuki 'Men kezebe 'aleyye...' hadisinin rivayet seyri bölgesel açıdan, 'zikredilmeyenler'den hareketle değil eldeki veriler ışığında değerlendirilebilir. Ayrıca bu hadisi, onları zikreden ve kitapları günümüze ulaşmış müelliflerin bölgelerine göre sınıflandırmak yerine elde mevcut kaynaklarda zikredilen isnadları, bölgelere göre değerlendirmek suretiyle hadisin rivâyet seyrinin incelenmesi ve hadis tarihi açısından çeşitli sonuçlara ulaşılması daha uygun gözükmektedir.

'Men kezebe 'aleyye...' hadisini isnad merkezli olarak bölgelere göre araştırmak, aslında her ikisi de sadece söz konusu hadise munhasır olmayan şu hususları zorunlu olarak gündeme getirmektedir: (1) İsnadlar, râvilerinin yaşadıkları şehre göre bölgelere ayrılırken, zorunlu olarak, birrâvinin nisbesi ya da biyografisinde zikredilen ikâmet ettiği şehirler göz önünde bulundurulmuştur. Bununla birlikte ilk asırda da birçok sahâbînin ya da sonraki râvilerin çeşitli vesilelerle farklı bölgelere seyahat ettiği, özellikle hac ya da umre vesilesiyle Mekke ve Medîne ile irtibat halinde oldukları bilinmektedir. Dolayısıyla, sözlü gelimi, Kûfe'de yaşadığı bilinen ya da *Kûfi* nisbesiyle anılan râvilerden oluşan bir isnadın söz konusu bölgeye atıfla anılması, teorik olarak, o isnadla zikredilen hadisin sadece Kûfe'de biliniyor olmasını gerektirmemektedir.¹⁹ Zira isnaddakirâvilerden herhangi birisi, seyahatleri ya da hac vesilesiyle onu başka bölgelerde de zikretmiş olabilir. Bu geçişkenlik bazen isnadlara yansımıştır. Ancak bazen da, şayet mevcutsa, ilgili tariklerin kitaplara girmemesi ya da bu kitapların günümüze ulaşmaması gibi nedenlerle bölgeler arası geçişten haberdar bulunmayışımız imkan dâhilindedir. (2) Diğer birçok hadisin tariklerinde olduğu gibi 'Men kezebe 'aleyye...' hadisinin de bazı sahâbîlere atfı zayıf, aşırı derecede zayıf hatta uydurma olarak değerlendirilmiştir. Nitekim 'Men kezebe 'aleyye...' hadisini sıhhat tetkine tâbi tutan İbn Hacer, sadece otuz üç sahâbîden gelen rivayetlerin sahih ya da hasen olarak değerlendirilebileceğini söylemektedir.²⁰ Bunlar arasında her bir sahâbîye nispet edilen çeşitli tarikler sahih ya da hasen olsa da onlar içinde de zayıf tariklerin bulunduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu makalede, bölgeler değerlendirilirken İbn Hacer'in tespit ettiği sahâbîlerden nakledilen rivayetler dikkate alınmış ve onlardan gelen elde mevcut tarikler sıhhat açısından değerlendirilerek çalışmaya dâhil edilmiştir. Ayrıca, bu makalede, genel olarak ilk bir buçuk asrın esas alındığı gerekli görü-

¹⁹ Râvileri bölgelere göre sınırlamanın sorunlarına bir işaret olarak bkz. Erdiñç Ahatlı, *İslamî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi* II, s. 809.

²⁰ İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, I, 203.

len yerlerde II. asrın tamamının kaydedildiği belirtilmelidir. Zira gerek makalenin sınırları gerekse söz konusu tarihten itibaren, zaten yaygın bir şekilde nakledilmiş olan isnadların daha da fazlaşması nedeniyle böyle bir sınırlama zorunlu gözükmemektedir. Öte yandan, incelenen şahısların, çoğu kere elde mevcut tariklerin ortak râvilerinden oluştuğu da zikredilmelidir.

B. Bölgelere Göre 'Men kezebe 'aleyye...' Hadisi

İlk yüz elli yılda 'Men kezebe 'aleyye...' hadisinin bölgeler açısından rivayet seyri incelendiğinde dört bölgenin öne çıktığı görülmektedir. Hicaz Bölgesi (Mekke ve Medîne); Mısır Bölgesi, Suriye Bölgesi ve Irak Bölgesi (Kûfe, Basra, Vâsıt).²¹ Aşağıda bu dört bölge sahâbe tabakasından başlanarak ana hatlarıyla incelenecektir.

1. Hicaz Bölgesi

Resûlullah'ın (s.a.v.) vefatından sonra da Medîne'de ikâmet eden Osman b. Affân, Zübeyr b. Avvâm, Abdullah b. Ömer, Ebû Hüreyre, Ebû Saîd el-Hudrî, Ebû Katâde, Seleme b. Ekva, Sa'd b. Ebî Vakkâs ve Sâib b. Yezîd, 'Men kezebe 'aleyye...' hadisinin Medîne'deki sahâbe râvileridir. Mısır bölgesiyle yakın ilişkisi olan Abdullah b. Amr'ın da Tâif'te ikâmet ettiği zikredilmektedir. Aşağıda bu sahâbilerden nakledilen bütün tarikleri incelemek yerine ortaya çıkan isnad yapıları değerlendirilecektir. Esas alınan tarikler ise Ek'te sunulmuştur.

Yukarıda adı geçen Medîneli sahâbilerin 'Men kezebe 'aleyye...' rivâyetleri bölge açısından incelendiğinde genel olarak (a) Sahâbî'den (veya onun râvisinden); sonra başka bölgelere intikal eden isnadlar; (b) İlk bir buçuk asır Hicaz bölgesinde rivâyet edildikten sonra farklı bölgelere intikal eden isnadlar; (c) İlk iki asır (ve sonrasında) Hicaz bölgesinde bulunan isnadlar; (d) Başka bölgelerden Hicaz'a gelenler şeklinde dört yapı ortaya çıkmaktadır. Bu yapılar- dan kastedilen hususlar şu şekilde açıklanabilir:

(a) İlk sırada zikredilen gruba Ebû Hüreyre > Ebû Sâlih (Medîne, ö. 101)²²> Ebû Hasîn (Kûfe, ö. 127)...²³ isnadı örnek verilebilir. Bu yapıda gayet yaygın isnadlar bulunmaktadır. Ancak biz bu yapıyı zikredildikleri bölgeler incelenirken ele almayı tercih ediyoruz.

(b) Yukarıdaki sahâbilerden nakledilen bazı isnadlar yaklaşık olarak ilk bir buçuk asır Medîne'de varlığını sürdürmüştür. Örneğin Hz. Osman'dan aktarı-

lan Âmir b. Sa'd (ö. 104)²⁴ > Ebû'z-Zinâd (ö. 130)²⁵ > Abdurrahmân b. Ebî'z-Zinâd (ö. 174) isnadındaki râviler Medîne bölgesine aittir. Ancak Abdurrahmân'ın daha sonra Bağdat'a gittiği ve orada vefat ettiği belirtilmelidir.²⁶ Abdurrahmân'dan sonra bu tarik, başta Kûfe bölgesine mensup Tayâlisî (Basra, ö. 204) olmak üzere²⁷ birçok râvi tarafından nakledilmeye başlanmıştır.²⁸ Hz. Osman'dan gelen bir diğer vecih de benzer özelliktedir. Zira Mahmûd b. Lebid (ö. 96)²⁹ > Ca'fer b. Abdullah³⁰ > oğlu Abdülhamîd b. Ca'fer (ö. 153)³¹ Medîneli râvilerdir. Bu tarik daha sonra Irak bölgesine intikal etmiş ve büyük oranda Basralı Ebû Bekir el-Hanefî (ö. 204) tarafından rivayet edilmiştir.³²

Zübeyr b. Avvâm'dan gelen bazı vecihlerde de aynı yapı görülmektedir. Meselâ Zübeyr b. Avvâm (Medîne, ö. 36) > Abdullah b. Zübeyr (Medîne, Mekke, ö. 73) > Abdullah b. Urve (Medîne, ö. 126'dan sonra) isnadındakirâviler Medîne'ye nispet edilmişlerdir. Abdullah'tan sonra bu rivâyet, yine Medîneli râviler olan Abdullah'ın oğlu Ömer ve Yahyâ b. Abbâd vasıtasıyla³³ Yezîd b. Abdullah b. Hâd'a (ö. 139) nakledilmiştir.³⁴ Yezîd de, Medîneli olup sika bir râvidir.³⁵ Bu tarik, daha sonra ise Mısır'ın meşhur hadis hafızı Leys b. Sa'd vasıtasıyla farklı bir coğrafyaya intikal etmiştir.³⁶

Ayrıca Abdullah b. Urve tariki, Hicaz bölgesine yerleşmiş Züheyr b. Mu-

²⁴ İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 56.

²⁵ Mescid-i Nebevî'de oldukça itibarlı ders halkasına sahip olan Ebû'z-Zinâd, Medîne'nin sika râvilerinden sayılmış, ayrıca Ali b. el-Medîni tarafından da "Tabîtin büyüklerinden sonra ondan daha âlim birisi yoktu" sözleriyle övülmüştür (İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 179).

²⁶ Nitekim önceleri Medîne'de naklettiği hadisler hakkında olumlu görüş serdedilirken, Irak bölgesindeki rivâyetleri zayıf kabul edilmiştir (Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XVII, 98-99).

²⁷ Tayâlisî, *Müsned*, s. 79.

²⁸ İshâk b. İshâk, Süreyc b. Nu'mân ve Hüseyin için bkz. İbn Hanbel, *Müsned*, I, 65. İbn Vehb için bkz. Tahâvî, *Şerhü müşkili'l-âsâr*, I, 354. Burada İsmâil b. Ebî Üveys'in Medîneli olduğu, İbn Vehb'in de bir müddet Medîne'de ikâmet ettiği bilinmektedir.

²⁹ Mahmûd b. Lebid, Medîneli bir râvi olup, Resûlullah'ı (s.a.v.) görüp görmediği tartışılmıştır. O, az hadis rivâyet etmekle birlikte sika bir râvi sayılmaktadır (Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XVII, 310; İbn Hacer, *Tehzîb*, X, 59).

³⁰ Ca'fer b. Abdullah, Medîne'ye nispet edilen sika bir râvidir (İbn Hibbân, *Sikât*, VI, 135; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, V, 64).

³¹ Abdülhamîd'in kaderilikle itham edilmiş olması her ne kadar onun Irak bölgesiyle ilişkisini akla getiriyorsa da İbn Sa'd'ın onun Medîne'de vefat ettiğini belirtmektedir (İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ, mütemmim*, s. 400). Abdülhamîd sika bir râvi olmakla birlikte, kaderiliğe nispet edilmesi sebebiyle eleştirilmiştir (Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XVI, 418).

³² Ahmed, *Müsned*, I, 70; Bezzâr, *Müsned*, II, 38; Tahavî, *Şerhü müşkili'l-âsâr*, I, 354. Bununla birlikte söz konusu tarik ayrıca Medîne şehrine nispet edilen Vakîdî tarafından da nakledilir (İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 336).

³³ Ömer b. Abdullah için bkz. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXI, 413. Yahyâ b. Abbâd b. Abdullah b. Zübeyr için bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 205.

³⁴ Dârimî, *Sünen*, I, 88; Şâşî, *Müsned*, I, 96; İbn Adî, *Kâmil*, I, 27; Taberânî, *Turuk*, s. 112.

³⁵ İbn Hacer, *Takrib*, I, 602.

³⁶ Dârimî, *Sünen*, I, 88; Şâşî, *Müsned*, I, 96, 97; Taberânî, *Turuk*, s. 112; İbn Adî, *Kâmil*, I, 27.

²¹ Bölgeler için bkz. Kemal Sandıkçı, *İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadis*, Ankara: DİB Yayınları 1991.

²² Medîneli bir râvi olmasına rağmen Kûfe şehri ile de irtibatı bilinmektedir. Zira o, Kûfeye zeytinyağı ticareti için gider gelirdi (İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 189).

²³ Kûfeliler arasında hadisi en sağlam olan râvilerden birisidir. Osmânî olduğu belirtilen Ebû Hasîn'in A'meş ile aralarında kırgınlık olduğu kaydedilmektedir (İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 116).

hammed et-Temîmî (ö. 162)³⁷ vasıtasıyla da nakledilmiş, daha sonra ise Kûfeli Hâlid b. Mahled el-Katavânî (ö. 213) tarafından devam ettirilmiştir.³⁸

Abdullah b. Ömer'in, Sâlim ve Abdullah b. Dînâr; Abdullah b. Amr'ın, torunu ve onun oğlu Amr b. Şuayb; Ebû Hüreyre'nin Ebû Seleme ve Keysân b. Saîd; Seleme b. Ekvâ'in, Yezid b. Ebî Ubeyd kanalıyla aktardığı rivâyetler de yukarıda zikredilen kategoriye dâhil edilebilir.³⁹

(c) Üçüncü gruba giren rivâyetler en az iki asır veya daha fazla süreyle Hicaz bölgesinde devam etmiş isnadlardır. Aslında burada zikredilenler, hicrî II. asrın ortalarına doğru bazı tarikleri farklı bölgelere intikal etmesine rağmen meşhur olarak varlığını Hicaz bölgesinde de devam ettirebilen isnadlardır. Örneğin, Medîneli Abdullah b. Ömer'den nakledilen > oğlu Sâlim (ö. 106) > oğlu Ebû Bekir b. Sâlim⁴⁰ > Ubeydullah b. Ömer (ö. 147)⁴¹ isnadındaki râvilerin tamamı Medîne'nin tanınan râvileri olup, hepsi de Ömer ailesine mensuptur. Medîneli bu rivâyet daha sonra farklı râviler tarafından Hicaz bölgesi dışına taşınırken,⁴² Yahyâ b. Süleym (ö. 194) vasıtasıyla Hicaz bölgesinde de bilinmeye devam etmiştir. Mekke'de ikâmet eden fakat zaman zaman da Tâif'e gidip gelen Yahyâ'yı genel olarak hafızası nedeniyle eleştirenler de, sikâ sayanlar da bulunmaktadır.⁴³ Tamamı Hicaz bölgesinden oluşan bu tarik, uzun müddet bu bölgede ikâmet ettiği bilinen İmâm Şâfiî tarafından *er-Risâle*'de zikredilmiştir.⁴⁴

Benzer şekilde Ebû Hüreyre > Ebû Seleme b. Abdurrahmân > Muhammed b. Amr b. Alkame (ö. 144)⁴⁵ isnadının râvileri de Medînelidir. Bu isnad daha sonra farklı şahıslar tarafından daha çok Irak bölgesinde nakledilirken⁴⁶, Abdulaziz b. Muhammed ed-Derâverdî (ö. 187) vasıtasıyla Medîne'de varlığını sürdürmüştür. Zikri geçen Abdülaziz'in atalarının mevlâ olarak Medîne dışından geldiğinde ittifak edilse de İbn Sa'd'ın ifadesiyle kendisi Medîne'de doğup orada yetişmiş, burada ilim ve hadis talep etmiş ve nihayet bu şehirde vefat

etmiştir.⁴⁷ O, hafızası nedeniyle eleştirilmiş olmasına karşın birçok âlim tarafından sika kabul edilen biridir.⁴⁸ Abdullah b. Ömer rivâyetinde olduğu gibi, tamamı Medînelirâvilerden oluşan bu tarik de İmâm Şâfiî tarafından adı geçen eserinde zikredilmektedir.⁴⁹

'Men kezebe 'aleyye...' hadisinin II. asrın ikinci yarısında Irak bölgesinde yudurulduğunu düşünen ve bu yüzden İmâm Şâfiî'nin eserinde zikredilen söz konusu rivâyetlerin ed-Derâverdî döneminde Hicaz'a geldiğine işaret eden Juynboll'un iddialarının⁵⁰ aksine yukarıda zikredilen isnadlar, bu hadisin ilk iki asırda Hicaz bölgesinde ve özellikle Medîne'de yaygın bir şekilde bilindiğini göstermektedir. Buna ilâveten hadislerin, Irak'tan Medîne'ye değil, daha çok Medîne'den Irak bölgesine intikali söz konusudur.⁵¹

Burada, ed-Derâverdî'nin yanı sıra, Ebû Hüreyre > Ebû Seleme b. Abdurrahmân > Muhammed b. Amr b. Alkame isnadının yine Medîneli bir râvî olan Enes b. İyâz'la (ö. 200)⁵² bir nesil daha temsil edildikten sonra Mısır bölgesine intikal ettiği belirtilmelidir.⁵³ Ayrıca, Abdurrahmân b. Ebî'z-Zinâd sonraları Bağdat'a yerleştiği için bir önceki başlıkta incelenen Hz. Osman > Âmir b. Sa'd > Ebû'z-Zinâd > Abdurrahmân b. Ebî'z-Zinâd isnadının da

⁴⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 424.

⁴⁸ İbn Hacer, *Tehzib*, VI, 310. Ayrıca, Derâverdî'nin başkalarının kitabından naklederse vehimde bulunduğu, ayrıca Ubeydullah b. Ömer'den aldığı hadislerin münker sayıldığı da ifade edilmektedir. Ahmed b. Hanbel, kitabından naklettiği hadisler sahihtir derken, Mâlik de onu sika saymıştır. İbn Mâin de onun için 'sika, hüccet' -bir rivâyete göre de leysa bihi be's- değerlendirilmesinde bulunur. (İbn Hacer, *Tehzib*, V, 310) İbn Sa'd ise Derâverdî için, 'Sika ve çok hadis rivâyet eden biridir' demekte, hatalı nakillerinin bulunduğunu da eklemektedir (İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 424).

⁴⁹ Şâfiî, *Risâle*, s. 396.

⁵⁰ Juynboll, *Muslim Tradition* s. 112-113.

⁵¹ Ek'te Irak Bölgesine intikal eden isnadlara bakınız.

⁵² İbn Hacer, *Tehzib*, I, 328.

⁵³ Taberânî, *Turuk*, s. 191. Eserin muhakkiki Muhammed b. Hasan el-Gumârî, söz konusu isnadla yer alan Taberânî'nin hocası Ubeyd b. Ricâl el-Mısri'nin biyografisini bulamadığı gerekçesiyle bu isnadı zayıf saymıştır. Bu şahıs, hadis rivâyetiyle meşhur değilse de bilinen biridir. Ubeyd b. Ricâl, Yahyâ b. Bükeyr ve Ahmed b. Sâlih'ten hadis nakletmiş ondan da Hâfiz Ebû Tâlib, (Ali b. Muhammed) el-Mısri (bkz. Dârekutnî, *Sünen*, IV, 29) ve diğerleri rivâyette bulunmuştur (Dârekutnî, *el-Mütelif ve'l-muhtelif*, thk. Muvaffik b. Abdullah b. Abdilkadir, Dârü'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1406/1986, II, 1064-1065). İbn Mâkûla da Mısırlı tarihçi İbn Yûnus'tan şu bilgileri aktarır: Ubeyd b. Muhammed b. Mûsa el-Bezzâr, müezzin, Ubeyd b. Ricâl diye bilinir. Babası Muhammed de aynı şekilde müezzindi. O, en iyi ezan okuyan kişiydi deniliyordu. 284 te vefat etti. (İbn Mâkûla, *Tehzibü müstemirri'evhâm alâ zevî'l-marifeti ve uli'l-efhâm*, thk. Seyyid Kisrevî Hasen, Darü'l-kütübü'l-ilmiyye, Beyrut, 1410/1990, s. 244-245). İbn Hacer'in kaydettiğine göre, Ubeyd kendisinin, Ricâl de babasının lakabıdır. Bu râvînin ismi ise Muhammed b. Muhammed b. Mûsâ el-Bezzâr'dır (İbn Hacer, *Nüzhetü'l-elbâb fi'l-elkab*, thk. Abdülaziz b. Muhammed b. Sâlih es-Sedîdî, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 1409/1989, II, 17). İçinde Ubeyd b. Ricâl'in de bulunduğu bir hadis için Makdisî, 'isnadı sahih' değerlendirmesi yapmaktadır. (Makdisî, *Muhtare*, VII, 269).

³⁷ İbn Hacer, *Tehzib*, III, 301.

³⁸ Taberânî, *Turuk*, s. 114.

³⁹ Söz konusu sahâbîlerin râvileri ve ilgili kaynaklar Ek'te verilmiştir.

⁴⁰ İbn Sa'd onu Medînelilerin dördüncü tabakasında zikretmiş (İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ, mütemmim*, s. 223), İclî de onun için sika demiştir (İclî, *es-Sikât*, II, 388. krş. İbn Hacer, *Tehzib*, XII, 29).

⁴¹ Ubeydullah Medîne'nin de önde gelenlerinden olup fukahâ-i seb'a'dan biridir bkz. İbn Hacer, *Tehzib*, VII, 35.

⁴² Kûfeli iki râvî olan Ebû Üsâme ve Muhammed b. Bişr rivâyeti için bkz. (riv. bkz.). İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 195.

⁴³ Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XXXI, 364.

⁴⁴ Şâfiî, *Risâle*, s. 396.

⁴⁵ Bazı âlimler onu hafıza yönünden eleştirmişlerdir. Bazı âlimler ise onu ta'dil eden ifadeler kullanmışlardır (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VIII, 30; İbn Hacer, *Tehzib*, IX, 333).

⁴⁶ Bkz. Muhammed b. Bişr -Kûfî- (İbn Mâce, "Mukaddime", 4); Yezid b. Hârûn -Vâsiti- (Ahmed, *Müsned*, II, 501); Abde b. Süleyman -Kûfî- (Hennâd, *Zühed*, III, 257).

Medîneli İsmâil b. Ebî Üveys⁵⁴ ve Mâlik'in en önemli öğrencilerinden birisi olan İbn Vehb⁵⁵ tarafından devam ettirildiği görülmektedir.⁵⁶

(d) Hayli az olmakla birlikte, diğer bölgelerden Hicaz bölgesine intikal eden isnadlar da bulunmaktadır. Vâsile b. Eska'dan Abdülvâhid b. Abdullah en-Nasrî'nin (ö. 104) naklettiği isnadlar buna örnek olarak verilebilir. Zira Ashâb-ı Suffe'den olan Vâsile, daha sonra Şam'a gidip yerleşmiş ve orada vefat etmiştir.⁵⁷ Vâsile'nin râvisi, Abdülvâhid en-Nasrî de Şam'a nispet edilen biridir. Meşhur Dimeşki tarihçi Ebû Zür'a ed-Dimeşki, Abdülvâhid için "*dedemizdir*" dedikten sonra onun Humus ve Medîne'ye vâli tayin edildiği bilgisini de ilave eder. Ayrıca onun Mekke ve Tâif valiliği yaptığı da kaydedilmektedir.⁵⁸

Abdülvâhid en-Nasrî isnadı, Harîz b. Osman (ö. 163)⁵⁹ ve Muhammed b. Velîd ez-Zübeydî (ö. 146-149)⁶⁰, gibi Suriye bölgesine mensup muhaddisler tarafından devam ettirilirken, bir tarik de Abdülvehhab b. Buht (ö. 113) vasıtasıyla Hicaz bölgesinde varlığını sürdürmüştür. *Mekkî* nisbesiyle anılan Abdülvehhâb, önce Şam'a sonra da Medîne'ye yerleşen sika bir râvidir⁶¹ Bu isnad, daha sonra Medîneli râviler olan Muhammed b. Aclân (ö. 148)⁶² > ed-Derâverdî kanalıyla İmâm Şâfiî tarafından nakledilmiştir.⁶³

Ayrıca aynı ed-Derâverdî'nin, Medîneli bir râvi olan olan Abdurrahmân b. Habîb b. Edrek⁶⁴ vasıtasıyla da söz konusu hadisi Abdülvâhid en-Nasrî'den rivâyet ettiği belirtilmelidir.⁶⁵

Benzer şekilde, Basra'da ikâmet eden Enes b. Mâlik rivâyeti daha sonra Zührî (ö. 124) > İbn Ebî Zi'b (ö. 158)⁶⁶ kanalıyla;⁶⁷ Şam'da valilik yapan ve

Amvas taununda vefat eden Ebû Ubeyde b. Cerrâh (ö. 18) rivâyeti de Meysere b. Mesrûk el-Absî⁶⁸ > Hz. Ömer'in mevlâsı Eslem (ö. 80)⁶⁹ > Câfer b. Abdullah b. Eslem⁷⁰ > Hişâm b. Sa'd...⁷¹ vasıtasıyla Medîne de rivâyet edilmiştir.

Hicaz bölgesinde 'Men kezebe 'aleyye...' hadisinin rivâyet seyri topluca düşünüldüğünde, bu hadisin söz konusu bölgede ikâmet eden birçok sahâbîden nakledildiği, onların büyük bir kısmı ilk asrın başı veya ortalarında farklı bölgelere intikal ederken, önemli bir kısmının da Hicaz bölgesinde varlığını koruduğu anlaşılmaktadır. Daha çok Medîne'de nakledilen 'Men kezebe 'aleyye...' hadisi İmâm Şâfiî'nin ve daha sonraki bazı müelliflerin eserlerinde zikredilmiştir. Hicaz bölgesine mensub edilebilecek ed-Derâverdî, Süfyân b. Uyeyne (ö. 198)⁷², Enes b. İyâz ve Şâfiî gibi hocalardan hadis işiten Mekkeli Hümejdî'nin (ö. 219)⁷³ söz konusu hadisin isnadında kaydettiği "*Bana Süfyan (b. Uyeyne) ve sayılamayacak kadar çok kişi tahdisen rivâyet etti*" ifadeleri de⁷⁴ hicrî II. asrın ikinci yarısında söz konusu hadisin bu bölgede yaygın olarak bilinmesinin bir işareti sayılabilir.

2. Mısır Bölgesi

Mısır bölgesindeki 'Men kezebe 'aleyye...' hadisinin rivâyet seyri bir önceki başlıkta incelenen yapıyı andırır da daha belirgin şekilde isnadların ilk iki asır süresince Mısır'da temsil edildikleri görülmektedir.

Ukbe b. Âmir (ö. 60 civarı) ve Ebû Mûsâ el-Gâfikî Mısır'da söz konusu hadisin sahâbî râvileridir. Sadece Mısır bölgesi düşünülürse bunlar arasında rivâyeti en yaygın olan şüphesiz Ukbe b. Âmir isnadlarıdır.

Ukbe b. Âmir rivâyetleri Amr b. Hâris (ö. 147 veya 148)⁷⁵ ve İbn Lehîa (ö. 174) tarafından yaygın bir şekilde rivâyet edilmiştir. Bunlar arasında İbn Lehîa

⁵⁴ Buhârî, *el-Kebîr*, VI, 208. Tartışmalı bir râvî olan İsmâil için bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 124.

⁵⁵ İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 66.

⁵⁶ Tahâvî, *Şerhü Müşkîl'l-âsâr*, I, 354.

⁵⁷ İbn Hacer, *İsâbe*, VI, 591.

⁵⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XVIII, 459.

⁵⁹ Harîz, Bağdat'ta da bulunmuş Şamlı sika bir râvidir (İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 207).

⁶⁰ Fetva ve hadis konusunda Şam'ın en bilgili şahsı olarak isimlendirilmiştir. Sika sayılan birrâvidir (İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 443).

⁶¹ İbn Hibbân, Abdülvehhab için '*Hata eder ve çokça vehimde bulunur*' (İbn Hibbân, *Mecrûhin*, II, 146) demesine rağmen o, birçok âlim tarafından sika sayılmıştır (İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 393).

⁶² İbn Aclân, birçok âlim tarafından sika sayılmaktadır. Ebû Hüreyre'den gelen rivâyetleri ise sorunlu görülmüştür (İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 303).

⁶³ Şâfiî, *Risâle*, s. 395.

⁶⁴ 'Edrek' yerine 'Edrek' de denmiştir. Onun hakkında Nesâî, '*münkerü'l-hadis*' derken, İbn Hibbân onu sika râviler arasında zikretmiş (İbn Hibbân, *Sikât*, VII, 77), Hâkim de '*Medînelilerin sika râvilerinden biridir*' değerlendirmesinde bulunmuştur (İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 144).

⁶⁵ Taberânî, *Turuk*, s. 360.

⁶⁶ İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 270.

⁶⁷ Taberânî, *Turuk*, s. 274.

⁶⁸ İbn Asâkir, *Târihü Dimeşk*, 61/317. Meysere'nin, Ebû Ubeyde'den bu hadisi Yermuk savaşında işittiği kaydedilmektedir (İbn Asâkir, *a.y.*).

⁶⁹ İbn Hacer, *Takrîb*, s. 104.

⁷⁰ Câfer'in Medîne'ye nispeti için bkz. Buhârî, *et-Tarihü'l-kebir*, II, 194; İbn Hibbân, *Sikât*, VI, 195.

⁷¹ Hişâm, Medîne'ye mensup birrâvidir. Hakkında çokça ihtilaf edilmiş, birçok âlim de onu zayıf saymıştır. Bununla birlikte hadislerinin istişhad için yazılabileceği de belirtilmektedir. İbn Hacer ise onu '*vehimleri olan sadûk*' bir râvî şeklinde tanıtmıştır (İbn Hacer, *Takrîb*, s. 527).

⁷² Önceleri Kûfe'de bulunan Süfyân b. Uyeyne daha sonra Mekke'ye yerleşmiştir (İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 104).

⁷³ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XIV, 512.

⁷⁴ Hümejdî, *Müsned*, II, 492.

⁷⁵ Aslı Medîneli olan Amr b. Hâris, '*Mısırî*' nisbesiyle tanıtılmaktadır. Onun hakkında bazı olumsuz ifadelerle rastlansa da, genel olarak sika sayılmış, Leys b. Sa'd ve Mâlik b. Enes ile kıyaslanmıştır. Özellikle hafızasını öven değerlendirmeler de dikkat çekmektedir (İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 515; İbn Hibbân, *Sikât*, VII, 228; İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 13).

zabt açısından oldukça sorunlu bir râvî olmasına rağmen⁷⁶ her ikisi de Mısırlı tanınan şahıslardır. İbn Lehîa bu hadisi Ebû Uşşâne (ö. 118)⁷⁷ tarikiyle Ukbe'den naklederken;⁷⁸ Amr b. Hâris onu, hem Ebû Uşşâne hem de Hişâm b. Ebî Rukeyye⁷⁹ tarikiyle rivâyet etmektedir.⁸⁰ Bazı rivâyetlerde ise Amr b. Hâris'in yanı sıra Hasan b. Sevbân (ö. 154)⁸¹ ismi de zikredilir.⁸² Bu şahısların tamamı Mısır bölgesine ait râvilerdir. Bu rivâyetler bir sonraki tabakada da İbn Vehb (ö. 197)⁸³, Yahyâ b. Bükeyr (ö. 231)⁸⁴ ve diğer Mısırlı râvilerce devam ettirilmiştir.⁸⁵

Mısır bölgesinde 'Men kezebe 'aleyye...' hadisi Ebû Mûsâ el-Gafiki el-Mısrî > Yahyâ b. Meymûn el-Mısrî (ö. 114)⁸⁶ > Amr b. Hâris > Leys b. Sa'd;⁸⁷ Abdullah b. Amr > Amr b. Velid el-Mısrî (ö. 103)⁸⁸ > Yezid b. Ebî Habîb el-Mısrî (ö. 128)⁸⁹ > İbn Lehia isnadlarıyla da rivâyet edilmektedir.⁹⁰

Öte yandan Ebû Hüreyre > Ebû Osman et-Tünbüzi el-Mısrî⁹¹ > İbn Ebî Nâime el-Meâfirî el-Mısrî⁹² > Bekr b. Amr el-Mısrî (ö. 140'tan sonra)⁹³ isnadı,

⁷⁶ İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 327.

⁷⁷ Ebû Uşşâne, Mısırlı sika bir râvidir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, III, 276; İbn Hibbân, *Sikât*, IV, 189; İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 63.

⁷⁸ Bkz. Eşyeb, *Cüz*, s. 43; Ahmed, *Müsned*, IV, 159.

⁷⁹ İclî ve İbn Hibbân tarafından sika râvileri arasında zikredilmiştir (İclî, *es-Sikât*, II, 328; İbn Hibbân, *Sikât*, V, 501; İbn Hacer, *Ta'cilü'l-menfaa*, s. 432).

⁸⁰ İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 156; Fesevî, *Târih*, II, 507; Rüyânî, *Müsned*, I, 181; İbn Hibbân, *Sahîh*, III, 329.

⁸¹ Ebû Hâtim onun için 'la be'se bih' derken, İbn Hibbân onu sika râviler arasında zikretmiştir (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, III, 3; İbn Hibbân, *Sikât*, VI, 162; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 226).

⁸² Tahavî, *Şerhü müşkili'l-âsar*, I, 368.

⁸³ Bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 65.

⁸⁴ Mâlik'ten aldıkları sorunlu sayılmakla birlikte genel olarak sika bir râvî olarak kabul edilmiştir (İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 208).

⁸⁵ Yahyâ b. Bükeyr için bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 321; İbn Vehb için bkz. Ahmed, *Müsned*, IV, 201.

⁸⁶ Rivâyetlerinin kabul edildiği anlaşılan Yahyâ b. Meymûn kadılık görevindeki olumsuz yönleriyle eleştirilmektedir (İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 254).

⁸⁷ İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 134.

⁸⁸ Fakih ve faziletli biriydi. Fesevî onu Mısır'ın sika kimseleri arasında saymıştır. İbn Hacer ise onu 'sadûk' bir râvî olarak kabul etmektedir (İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 102; *Takrib*, s. 428).

⁸⁹ Mısır müftüsü olan Yezid'in sika ve fakih bir râvî olduğu belirtilmektedir (İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 278).

⁹⁰ Ahmed, *Müsned*, I, 158.

⁹¹ Ebû Osmân, 'Mevla'l-ensar' şeklinde tantılmış, 'İfrîkî' ve 'Mısrî' nisbeleri verilmiştir. Genel olarak sika sayılan bir râvî olmakla birlikte, Dârekutnî onun hadislerinin 'itibar' için kullanılacağı kanaatindedir (İbn Hibbân, *Sikât*, VII, 447; İbn Hacer, *Tehzîb*, X, 128).

⁹² İbn Hibbân sika râviler arasında saymasına rağmen, hadis rivâyetinde pek tanınmadığı anlaşılmaktadır (İbn Hibbân, *Sikat*, VI, 229; İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 97).

⁹³ İbn Hibbân, Bekr'i sika râvileri arasında saymış, Buhârî ve Müslim de onun rivâyetine

sahâbî râvisi Hicaz bölgesine mensup olmakla birlikte ilk asırda Mısır bölgesine intikal etmiştir. Ne var ki, ilk asırda başka bölgelerden Mısır'a gelen bu tür örnekler fazla değildir.⁹⁴

Hicrî II. asrın ortalarında ise İbn Vehb ve Leys b. Sa'd gibi Mısırlı meşhur muhaddisler vasıtasıyla diğer bölgelerden buraya bazı isnadlar taşınmıştır.⁹⁵

Mısır bölgesinde 'Men kezebe 'aleyye...' rivâyeti topluca düşünülduğünde, genel olarak ilk bir buçuk asırda bu bölgeye mensup sahâbiler olan Ukbe b. Âmir ve Ebû Mûsâ el-Gâfiki'nin rivâyetlerinin yaygın bir şekilde rivâyet edildiği, onların yaygınlaşmasında ise Mısırlı iki muhaddis Amr b. Hâris ve İbn Lehîa'nın etkin olduğu anlaşılmaktadır. Yine ilk bir buçuk asır dikkate alındığında Mısır ile diğer bölgeler arası geçişlerin çok fazla olmadığı görülmektedir.

3. Suriye Bölgesi

Suriye bölgesinde Ebû Ümâme, Muâviye b. Ebi Süfyân ve Vâsile b. Eska 'Men kezebe 'aleyye...' hadisinin başlıca sahâbî râvileridir. Hadisin bu bölgedeki isnad yapısı; (a) İlk bir buçuk asır Suriye bölgesinde kalan isnadlar; (b) İkinci asrın başında farklı bölgelere dağılan isnadlar; (c) Diğer bölgelerden Suriye'ye gelen isnadlar şeklinde üç kısımda incelenebilir. Aşağıda bu yapılar açıklanmaya çalışılacaktır:

(a) Suriye bölgesinde Vâsile b. Eska (ö. 83)⁹⁶ > Abdülvâhid b. Abdullah en-Nasrî ed-Dimeşkî (ö. 104) rivâyetleri ilk bir buçuk asırda, Harîz b. Osman eş-Şâmî (ö. 163) tarafından temsil edilmiştir.⁹⁷ Harîz b. Osman için Şam'da ondan daha sika birisi olmadığı ifade edilmesine rağmen o, koyu bir Hz. Ali düşmanı olarak tanınmaktadır. Nitekim Harîz'in "Ben atalarımı öldüren adamı sevmiyorum" dediği rivâyet edilir. Bazıları ise Hz. Ali hakkındaki böyle bir söz söylemediğini sadece "Sizin imamınız size bizimki ise bizedir" dediğini naklederler. Yine de Harîz'in, Hz. Ali'ye tavrı nedeniyle eleştirilere maruz kaldığı belirtilmelidir.⁹⁸ Harîz'in yanı sıra bu bölgede Muhammed b. Velid ez-Zübeydî eş-

Sahîh'lerinde yer vermiştir. Hakkında 'şeyh' ve 'hadisleri itibar için yazılır' görüşleri de mevcuttur (İbn Hibbân, *Sikât*, VI, 103; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 426). İbn Hacer onun sadûk biri olduğu kanaatindedir (İbn Hacer, *Takrib*, s. 128).

⁹⁴ Enes b. Mâlik > Saïd b. Sinân el-Mısrî > Yezid b. Ebî Habîb el-Mısrî... isnadı için bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 283. İsnadda ismi geçen Saïd b. Sinan hakkında bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 409.

⁹⁵ bkz. Dârimî, *Sünen*, I, 88; Tahavî, *Şerhü müşkili'l-âsar*, I, 354.

⁹⁶ Tebuk savaşından önce müslüman olan ve Ashabu Suffe'den sayılan Vâsile, Resûlullah'ın (s.a.v.) vefatından sonra Şam'a gitmiştir. Onun 83 yılında 105 yaşındayken Şam'da vefat ettiği belirtilmektedir (İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 89).

⁹⁷ Ahmed, *Müsned*, IV, 106; Buhârî, "Menâkıb", 5; Taberânî, *Şamiyyin*, II, 132, a.mlf., *el-Kebîr*, XXII, 72.

⁹⁸ İclî, *es-Sikât*, I, 291; İbn Hibbân, *Mecrûhin*, I, 269; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 209. Ebû Hatim ise Harîz'e nispet edilen görüşlerin doğru olmadığını belirtmektedir (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-*

Şâmî (ö. 146) ve Süleyman b. Habîb el-Muhâribî ed-Dimeşkî rivâyetleri bulunmaktadır.⁹⁹ Ne var ki her iki rivâyet de Taberânî öncesi âlimlerin kitaplarında tespit edilememiştir.

Şam'a yerleşen Ebû Ümâme'nin (ö. 86) rivâyeti Şehr b. Havşeb eş-Şâmî (112)¹⁰⁰ > Yezîd b. Ebî Meryem es-Selûlî ed-Dimeşkî¹⁰¹ (ö. 144)¹⁰²; Muâviye b. Ebî Süfyân rivâyeti ise Kâsım b. Abdurrahmân ed-Dimeşkî (ö. 112) > Utbe b. Ebî Hakîm (ö. 140'dan sonra) vasıtasıyla bu bölgede varlığını sürdürmüştür.¹⁰³

(b) Vâsıla b. Eska > Rabîa b. Yezîd eş-Şâmî (ö. 121 veya 123)¹⁰⁴ isnadı da bir önceki yapıda olduğu gibi Suriye kökenli bir rivâyettir. Bu rivâyet daha sonra Hıms'a nispet edilen Muâviye b. Sâlih tarafından devam ettirilmiştir. Ne var ki Muâviye b. Sâlih (ö. 158), 123 veya 125 yılında Endülüs'e gitmiş ve hayatını orada geçirmiştir. Rical kaynakları, Muâviye b. Sâlih'in 144 veya 145 yılında bir kere hacca geldiğini ve bu esnada ondan, Hicaz, Irak ve Mısırlıların hadis aldığı bildirilmektedir.¹⁰⁵ Anlaşılan o ki bu vesileyle 'Men kezebe 'aleyye...' hadisi de ondan sonra Mısır, Basrâ ve Kûfeli râvilerce devam ettirilmiştir.¹⁰⁶

Benzer şekilde Muâviye > Ebû'l-Feyz Mûsâ b. Eyyûb el-Hımsî¹⁰⁷ rivâyeti onunla Vâsıt'ta görüştüğü kaydedilen Şu'be b. Haccâc tarafından Irak bölgesine taşınmıştır.¹⁰⁸

(c) Farklı bölgelerden Sûriye'ye gelen en yaygın isnad Abdullah b. Amr isnadlarıdır. Daha çok Mısır ve Hicaz'la ilişkilendiren Abdullah b. Amr hadisleri Ebû Kebşe eş-Şâmî¹⁰⁹ > Hassan b. Atiyye ed-Dimeşkî (ö. 120'den sonra)¹¹⁰

ta'dîl, III, 289).

⁹⁹ Taberânî, *el-Kebîr*, XXII, 73.

¹⁰⁰ Şehr b. Havşeb hakkında oldukça fazla ihtilaf bulunmaktadır (İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 324). İbn Hacer onu 'Sadûk çokça irsal yapan ve vehimde bulunan bir râvî' olarak tanıtmaktadır (*Takrib*, s. 269). Ayrıca bkz. Heysemî, *Mecmaü'z-zevâid*, I, 373.

¹⁰¹ Dimaşk'ta imamlık yapan Yezîd genel olarak 'sika' veya 'la be'se bih' şeklinde tanıtılan bir râvidir (İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 315).

¹⁰² Taberânî, *el-Kebîr*, VIII, 122, a.mlf., *Turuk*, s. 313; İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, s. 109 (İbnü'l-Cevzî bu rivâyeti İshâk el-Harbî ve İbn Sâid kanalıyla rivâyet etmektedir).

¹⁰³ Bu isnad en erken Taberânî'nin kitaplarında bulunabilmiştir (Taberânî, *el-Kebîr*, XIX, 374, a.mlf., *Turuk*, s. 182).

¹⁰⁴ Ebû Şuayb Rabîa b. Yezîd el-İyâdî İfrıkiyye'deki bir savaş esnasında berberiler tarafından şehid edilmiştir. Sika bir râvî olarak tanınmaktadır (İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 228).

¹⁰⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XVIII, 187-191.

¹⁰⁶ Ahmed, *Müsned*, III, 491; a.mlf., *İle*, II, 287; İbn Hibbân, *Sahîh*, I, 215; Taberânî, *Turuk*, s. 358.

¹⁰⁷ Sika bir râvî sayılan Ebû'l-Feyz Mûsâ b. Eyyûb, Hıms ya da Şam'a nispet edilen biridir. Bazı âlimler onunla karşılaşan Şu'be'nin Şamlı başka bir Şu'be olduğunu belirtirler (Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXIX, 35; İbn Hacer, *Tehzîb*, X, 300).

¹⁰⁸ Ahmed, *Müsned*, IV, 100; Taberânî, *Turuk*, s. 185.

¹⁰⁹ Ebû Kebşe'nin tabii tabakasında sika bir râvî olduğu belirtilmektedir (İbn Hacer, *Tehzîb*, XII, 230).

ile devam etmiştir. Söz konusu rivâyeti Hassan'dan Şam'ın meşhur âlimi Evzaî ve Abdurrahmân b. Sâbit b. Sevbân ed-Dimeşkî (ö. 165)¹¹¹ alsa da bu hadis daha çok Evzaî kanalıyla yayılmıştır. Söz konusu rivâyet Ebû Âsım Dehhâk b. Mahled, Abdullah b. Nümeyr, Abdurrezzâk gibi râviler vasıtasıyla Irak bölgesinde;¹¹² kendisine 'Şam âlimi' denilen Velîd b. Müslim (ö. 195)¹¹³ ve Ebû'l-Muğîre Abdülkuddûs b. Haccâc el-Hımsî (ö. 212)¹¹⁴ tarafından da Suriye'de varlığını devam ettirmiştir.¹¹⁵ Ayrıca Abdurrahmân b. Sâbit tarikinin de yine Şam'a mensup Muhammed b. Yûsuf'la (ö. 212)¹¹⁶ devam ettiği belirtilmelidir.

Benzer şekilde Hz. Âişe > Ebû Seleme b. Abdurrahmân'dan oluşan Medîne bölgesine mensup bir isnadın da Hısn b. Abdurrahmân ed-Dimeşkî¹¹⁷ vasıtasıyla Sûriye bölgesinde nakledildiği, bu isnadın daha sonra da Evzaî tarafından rivâyet edildiği görülmektedir.¹¹⁸

Suriye bölgesindeki 'Men kezebe 'aleyye...' rivâyeti topluca düşünülürse, ilk asırdan itibaren söz konusu hadisin özellikle Vâsile b. Eska vasıtasıyla bilindiği ve bir buçuk asır boyunca bu bölgede rivâyet edildiği görülmektedir. Hicrî II. asrın başlarında bu rivâyetlerin bir kısmı diğer bölgelere intikal ederken, diğer bölgelerden de Suriye'ye geçişlerin olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, Suriye bölgesinde sayısal olarak 'Men kezebe 'aleyye...' hadislerinin fazla yekün tutmadığı da söylenebilir.

4. Irak Bölgesi

'Men kezebe 'aleyye...' hadisini Irak bölgesinde Enes b. Mâlik, Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ûd başta olmak üzere farklı sahâbiler nakletmişlerdir. Bu bölgedeki sahâbilerin isnadları oldukça yaygındır. Irak bölgesinde dikkat çeken

¹¹⁰ Hassan b. Atiyye, birçok âlim tarafından 'sika' kabul edilmiştir (Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, VI, 34).

¹¹¹ Tirmizî, "İlim", 13. İbn Sevbân'ın rivâyetleri bazı âlimler tarafından kabul edilmesine rağmen onu cerh eden âlimler çoğunlukta gözükmemektedir (İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 136).

¹¹² Abdurrezzâk, *Musannef*, VI, 109, X, 312; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 295; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 202; Buhârî, "Enbiya", 50; Fesevî, *Târîh*, II, 303.

¹¹³ Genel olarak sika kabul edilen Velîd b. Müslim'i bazı âlimler Evzaî'nin hadislerini en iyi bilen şeklinde tanımlarken bazıları da Evzâ'den naklettiği hadisleri sorunlu görmüşlerdir (İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 133).

¹¹⁴ Ebû'l-Muğîre'nin sika bir râvî olduğu belirtilmiştir (İbn Hacer, *Takrib*, s. 360).

¹¹⁵ Velîd b. Müslim riv. bkz. Züheyr b. Harb, *İlim*, s. 14; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 159; İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 149. Ebû'l-Muğîre riv. bkz. Ahmed, *Müsned*, II, 214; Dârimi, *Sünen*, I, 145.

¹¹⁶ Süfyân'dan aldıklarında hatalı bazı rivâyetlerinin olduğu ileri sürülmüşse de sika ve faziletli bir râvî olarak tanıtılmıştır (İbn Hacer, *Takrib*, s. 514).

¹¹⁷ İbn Hibbân tarafından sika râviler arasında sayılan Hısn, Dârekutni'ye göre hadisleri 'itibar' için kullanılabilir biridir. İbnü'l-Kattân el-Fâsî ise onun 'mechûlü'l-hâl' olduğunu söylemiştir (İbn Hibbân, *Sikât*, VI, 246; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 326).

¹¹⁸ Buhârî, *el-Kebîr*, III, 118; Tahâvî, *Şerhü-Müşkili'l-âsar*, I, 359.

isnad yapıları; (a) İlk iki asır Irak bölgesinde bulunan isnadlar; (b) Hicrî ilk asırda diğer bölgelerden Irak'a gelen isnadlar; (c) Hicrî II. asrın ilk yarısında Irak'a gelen isnadlar; (d) Irak'tan diğer bölgelere intikal eden isnadlar şeklindedir. Irak bölgesindeki söz konusu yapılar şu şekilde incelenebilir:

(a) Diğerlerine göre geniş isnad ağına sahip Irak bölgesinde yukarıda zikredilen yapılardan birinci maddeyi incelerken Kûfe ve Basra şehirlerini, aynı bölgeye mensup olmaları hasebiyle aralarında geçişkenliklerin olduğunu hatırlatılarak farklı altbaşlıklar halinde incelemek faydalı olacaktır.

aa. Kûfe Şehri

Kûfe'de Hz. Ali, Abdullah b. Mesûd, Muğîre b. Şu'be gibi önde gelen sahâbilerden nakledilen 'Men kezebe 'aleyye...' hadisi genelde bir çok râvî tarafından rivâyet edilmiştir.

- 1) Hz. Ali > Rib'î b. Hiraş el-Kûfî (ö. 100)¹¹⁹ > Mansûr b. Mu'temir el-Kûfî (ö. 132)¹²⁰;
- 2) Hz. Ali > Sa'lebe b. Yezîd el-Himmânî el-Kûfî¹²¹ > Habîb b. Ebî Sâbit el-Kûfî (ö. 119)¹²² > A'meş (Kûfe, ö. 147);

Birinci sırada zikredilen Mansûr b. Mu'temir isnadları yaygın olarak Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160) tarafından nakledilmiştir. Meşhur bir muhaddis olan Şu'be, Irak bölgesine dâhil olan Vâsî, daha sonra da Basrâ şehriyle birlikte anılmaktadır. Rical eleştirisini sistemli bir hale getirmekle de ünlenen Şu'be'den sonra bu vecih, Hâlid b. Hâris (ö. 186)¹²³, Gunder (ö. 193 veya 194),¹²⁴ Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198),¹²⁵ Amr b. Heysen el-Kutaî (ö. 200 civarı),¹²⁶ Tayâlisî (ö. 204)¹²⁷ ve Ali b. Ca'd (ö. 230)¹²⁸ gibi meşhur râviler tarafından rivâyet edilmiştir.¹²⁹ Bu râvilerin tamamı Irak bölgesine mensup şahıs-

lardır.

Mansûr b. Mu'temir vechi, Şu'be'nin yanı sıra, Şerîk b. Abdullah en-Nehâî (ö. 177 veya 178) tarafından da yaygın olarak nakledilmektedir. O, önce Vâsî kadısı iken daha sonra Kûfe kadılığına atanmış biridir. 'Kûfelilerin hadislerini en iyi bilen' şeklinde tanıtılan Şerîk'in faziletli ve ibadete düşkün biri olduğu belirtilmekle birlikte, özellikle Kûfe kadılığı görevinden sonra hıfzında büyük sorunlar meydana geldiği kaydedilmektedir.¹³⁰ Şerîk tariki daha sonra Muhâmed b. Saîd el-İsfehânî (ö. 220),¹³¹ Yahyâ b. Abdülhamîd el-Himmânî (ö. 228),¹³² Ali b. Hakîm el-Evdî (ö. 231),¹³³ Abdullah b. Âmir b. Zürâre (ö. 237)¹³⁴ ve İsmâil b. Mûsâ el-Fezârî (ö. 245)¹³⁵ tarafından sürdürülmüştür.¹³⁶ Bu râvilerin tamamı Kûfe bölgesine mensup râvilerdir.

İkinci sırada zikredilen ve Kûfeli râvilerden oluşan Hz. Ali > Sa'lebe b. Yezîd el-Himmânî el-Kûfî > Habîb b. Ebî Sâbit el-Kûfî (ö. 119)¹³⁷ isnadı da bu şehrin en ünlü muhaddislerinden Süleyman b. Mihrân el-A'meş (ö. 148) tarafından yayılmıştır. A'meş Kûfe'de doğmuş ve zamanında Kûfe'nin muhaddisi diye tanınmış, bununla birlikte onun müdellis olduğu da bilinmiştir.¹³⁸ Nispeten yaygın bir şekilde nakledilen A'meş'in rivâyetleri Abser b. Kâsım (ö.

Saîd el-Kattân tariki için bkz. Ahmed, *Müsned*, I, 83; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 457; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, I, 461. Amr b. Heysen tariki için bkz. Tahâvî, *Şerhü müşkili'l-âsar*, I, 355. Ebû Dâvûd tariki için bkz. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, Bezzâr, *Müsned*, III, 115; Tahâvî, *Şerhü müşkili'l-âsar*, I, 355. Ali b. Ca'd tariki için bkz. Ali b. Ca'd, *Müsned*, I, 29; Buhârî, "İlim", 38; Ebû Bekir el-Katî, *Cüz*, s. 465.

¹³⁰ İbn Hacer, *Tehzib*, IV, 293; *Takrib*, s. 266.

¹³¹ İsfehan nisbesinin yanı sıra Kûfeli olduğu belirtilen sika bir râvidir (Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XXV, 272).

¹³² Kûfe'ye nisbet edilmektedir. İbn Sa'd onun Samerrâ'da vefat ettiğini haber verir. Yahyâ için hafız nitelemesi yapılmakla birlikte 'sirkatü'l-hadis' ile itham edilmiştir (İbn Sa'd, *et-Tabâkatü'l-kübrâ*, VI, 411; İbn Hacer, *Takrib*, s. 593).

¹³³ Kûfeli sika bir râvidir (İbn Hacer, *Tehzib*, VII, 284).

¹³⁴ Kûfe'ye nisbet edilen sadük bir râvidir. Müslim, Ebû Dâvûd ve İbn Mâce ondan hadis nakletmiştir. İbn Hibbân ise onu sika râviler arasında saymış ve 'müstakimü'l-hadis' değerlendirilmesinde bulunmuştur (İbn Hibbân, *Sikât*, VIII, 355; İbn Hacer, *Takrib*, s. 309).

¹³⁵ Bazı rivâyetlerde bu şahıs İsmâil b. es-Süddî olarak aktarılır (Ebû Ya'lâ, *Müsned*, I, 394). Her iki isim de aynı şahsa tekabül etmektedir. Kûfeli bir râvi olan İsmâil, genelde 'sadûk' ve 'lâ be'se bilh' ifadeleriyle tanıtılır. Rivâyetlerinde hata yaptığı da belirtilmiştir (Buhârî, *et-Târihü'l-kebir*, I, 373; Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, III, 210; İbn Hacer, *Takrib*, s. 110).

¹³⁶ Muhammed b. Saîd riv. bkz. Tahâvî, *Şerhü müşkili'l-âsar*, I, 355. Yahyâ b. Abdülhamîd riv. bkz. İbn Hanbel, *Fezâil*, II, 649. Ali b. Hakîm el-Evdî riv. bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 72. Abdullah b. Âmir b. Zürâre riv. bkz. İbn Mâce, "Mukaddime", 4. İsmâil b. Mûsâ el-Fezârî riv. bkz. İbn Mâce, "Mukaddime", 4; Tirmizî, "İlim", 8; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, I, 394.

¹³⁷ Habîb hakkında, İclî 'Kûfî, tâbiî ve sika' demiştir. Bununla birlikte onun tedlis yaptığı belirtilmiştir. Kûfe'nin müftüsü, fakih ve ilim sahibi birisi olarak tanıtılmaktadır (İclî, *es-Sikât*, I, 281; İbn Hacer, *Tehzib*, II, 156).

¹³⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 342; Buhârî, *el-Kebîr*, IV, 37; İbn Hacer, *Tehzib*, IV, 195.

179),¹³⁹ Cerir b. Abdulhamîd (ö. 188)¹⁴⁰ ve Muhammed b. Fudayl (ö. 195),¹⁴¹ tarafından devam ettirilmiştir.¹⁴² Bu şahıslar, Kûfe bölgesine mensup ya da orada ikâmet etmiş râvilerdir. Taberânî'nin naklettiği A'meş > Fudayl b. İyâz tariki ise bu rivâyetin Hicaz bölgesine uzandığına işaret etmektedir.¹⁴³ Zira meşhur bir muhaddis olan Fudayl, Kûfe'de yetişmiş, orada hadis yazmış ama daha sonra Mekke'ye yerleşmiştir. O, ölünceye kadar da Mekke'de kalmıştır.¹⁴⁴

Kûfe şehrinin meşhur sahâbileri olan Abdullah b. Mes'ûd, Muğîre b. Şu'be ve bu bölgeyle ilişkili oldukları anlaşılan Tarık b. Eşyem ile Hâlid b. Urfute'nin hadisleri hicrî ilk iki asırda genel olarak Irak bölgesinde rivâyet edilmişlerdir.¹⁴⁵

ab. Basra Şehri

Basra şehrinin en meşhur sahâbisi Enes b. Mâlik, 'Men kezebe 'aleyye...' hadisinin başlıca sahâbî râvisidir. Enes rivâyetlerinin gayet yaygın olarak nakledildiği görülmektedir.

Enes b. Mâlik'ten 'Men kezebe 'aleyye...' rivâyeti, tamamı Basra'ya veya en azından Irak bölgesine ait olan Katâde b. Diâme (Basra, ö. 110 civarı), Hammâd b. Ebî Süleyman (Kûfe, ö. 120 veya öncesi), Abdülazîz b. Süheyb (Basra, ö. 130), Hümejd et-Tavîl (Basra, ö. 142-3), Süleymân b. Tarhân et-Teymî (Basra, ö. 143), Hürmüz'ün mevlâsı Attâb (Basra) ve Ebû Bekir İsâ b. Tahmân el-Cüşemî (Basra, Kûfe) tarafından nakledilmiştir.¹⁴⁶

Bu râvilerden de Şu'be b. Haccâc (Vâsıt, Basra, ö. 160) başta olmak üzere, Abdülvâris b. Saîd (Basra, ö. 180), Hüşeym b. Beşîr (Vâsıt, ö. 183) ve İsmâil b. İbrâhim b. Uleyye (Basra, ö. 193) gibi şahıslar rivâyette bulunmuşlardır. Bu râviler, genel olarak Irak bölgesine mensupturlar. Diğer sahâbilerin rivâyetlerine göre daha yaygın olan Enes b. Mâlik tarikleri Ek'te zikredilmiştir.

(b) İki asır boyunca Irak bölgesinde yaygın olarak nakledilen isnadların ya-

nı sıra, ilk asırda diğer bölgelerden buraya gelen isnadlar da dikkat çekicidir. Örneğin genel olarak Hicaz bölgesinde nakledilen Ebû Hüreyre menşeli 'Men kezebe 'aleyye...' hadisleri, Küleyb b. Şihâb¹⁴⁷ ve Kesir b. Ubeyd¹⁴⁸ vasıtasıyla ilk asırda Irak bölgesinde de rivâyet edilmiştir. Her iki râvî de Kûfelidir. Onların daha sonra da Irak bölgesine mensup râvilerce devam ettirildikleri görülmektedir.¹⁴⁹

Benzer şekilde Medîne'ye mensup Ebû Saîd el-Hudrî rivâyetleri büyük oranda Hicaz bölgesinde varlığını sürdürürken Ebû Nadre Münzir b. Mâlik (ö. 109)¹⁵⁰ > Ebû Mesleme Saîd b. Yezîd¹⁵¹ > Şu'be b. Haccâc tarikiyle ilk asırda Irak bölgesinde de rivâyet edilmiştir.¹⁵² Söz konusu Ebû Nadre ve Ebû Mesleme'nin her ikisi de Basralı sika râvilerdir.

Yukarıda zikredilenlere ilave olarak Hicaz bölgesine mensup Abdullah b. Abbas,¹⁵³ Saîd b. Zeyd,¹⁵⁴ Talha b. Ubeydullah,¹⁵⁵ ve Şam'da vefat eden Muâz b. Cebel'in¹⁵⁶ bazı tariklerinin de daha sonra Irak bölgesinde rivâyet edildiği görülmektedir.

Bölgeler arasındaki geçişlerde bizzat sahâbilerin Irak bölgesine seyahatleri etkili olduğu gibi, tabiin tabakasındaki râvilerin, söz konusu hadisleri bölgelere taşımış olmaları da mümkündür.

(c) 'Men kezebe 'aleyye...' hadisinin bazı isnadlarının ise II. asrın başlarından itibaren Irak bölgesine intikal ettiği görülmektedir. Sözelimi, Zübeyr b. Avvâm (Medîne, ö. 36) > Abdullah b. Zübeyr (Medîne, Mekke, ö. 73) > Âmir b. Abdullah b. Zübeyr (Medîne, ö. 121) isnadıyla yaklaşık olarak bir asır Hicaz bölgesinde rivâyet edilmiştir. Ancak bu isnad Câmi' b. Şeddâd el-Kûfî (ö. 118

¹³⁹ İbn Sa'd tarafından 'sika' ve 'kesirü'l-hadis' şeklinde tanıtılan Absar, Kûfe ehlinde sayılmakta ve Kûfe'de vefat ettiği belirtilmektedir (İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 382; İbn Hibbân, *Sikât*, VII, 307). Ayrıca bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 119.

¹⁴⁰ Sika biri olarak tanıtılan Cerir b. Abdulhamîd, Kûfe'de yetişti. Onun daha sonra Rey şehrine gittiği belirtilmektedir (İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 65).

¹⁴¹ İclî tarafından sika râviler arasında sayılan (*es-Sikât*, II, 250) Muhammed b. Fudayl aşırı derecede şiî olduğu için eleştirilmiştir. Onun hakkında 'sadûk' ve 'la be'se bih' değerlendirmeleri de bulunmaktadır (İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 359).

¹⁴² Absar b. Kâsım riv. bkz. Ebû Ya'lâ, *Müsned*, I, 383; Taberânî, *Turuk*, s. 85. Cerir b. Abdulhamîd riv. bkz. Bezzâr, *Müsned*, III, 90; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, I, 383, 442; Taberânî, *Turuk*, s. 82. Muhammed b. Fudayl riv. bkz. Ahmed, *Müsned*, I, 78; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, I, 442; Taberânî, *Turuk*, s. 80.

¹⁴³ Fudayl b. İyâz riv. bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 77.

¹⁴⁴ İbn Hibbân, *Sikât*, VII, 315.

¹⁴⁵ Rivâyetleri için Ek kısmına bakınız.

¹⁴⁶ Rivâyetler için Ek kısmına bakınız.

¹⁴⁷ İbn Sa'd onu 'sika ve kesirü'l-hadis' diye tanıtmış ve hadislerinin hüccet olarak kabul edildiğini belirtmiştir (İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VI, 123). O genel itibarla 'sika' ve 'sadûk' terimleriyle tanıtılmıştır (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 167; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 462).

¹⁴⁸ Ebû Bekir'in mevlâsı olan Kesir'i, İbn Hibban *es-Sikât*'ında zikretmiştir (V, 332). Zehebî onun sika sayıldığını belirtirken İbn Hacer ise bu râviyi 'makbul' olarak tanıtır (Zehebî, *Kâşif*, II, 146; İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 379, *Takrîb*, s. 460).

¹⁴⁹ İshak b. Râhûye, *Müsned*, I, 290; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 413; Dârimî, *Sünen*, I, 154; Taberânî, *Turuk*, s. 201.

¹⁵⁰ Ebû Nadre için bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 208; İbn Hacer, *Tehzîb*, X, 268, *Takrîb*, 546.

¹⁵¹ Ebû Mesleme Saîd b. Yezîd b. Mesleme hakkında bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 88.

¹⁵² İbn Hanbel, *Müsned*, II, 44.

¹⁵³ Abdullah b. Abbas isnadı Kûfeli Saîd b. Cübeyr ile devam etmektedir (Ahmed, *Müsned*, IV, 228).

¹⁵⁴ Saîd b. Zeyd isnadı Riyâh b. Hâris el-Kûfî (İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 258) tarafından devam ettirilmiştir (Ebû Ya'lâ, *Müsned*, II, 257).

¹⁵⁵ Talha b. Ubeydullah'ın isnadı, Medîne'den göçerek Kûfe'ye yerleşen oğlu Mûsâ b. Talha (İbn Hacer, *Tehzîb*, X, 312) ile devam etmektedir (Taberânî, *Turuk*, s. 96).

¹⁵⁶ Muâz b. Cebel isnadı Abdullah b. Selîme el-Kûfî (İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 212) tarafından devam ettirilmiştir (Taberânî, *Turuk*, s. 374).

veya 128)¹⁵⁷ vasıtasıyla Âmir'den alınarak Irak'a da intikal ettiği ve onun daha sonra Şu'be ile devam ettiği görülmektedir.¹⁵⁸ Medîne kökenli bu isnadın Âmir b. Abdullah'tan itibaren, Câmi' b. Şeddâd'ın yanı sıra Vebera b. Abdurrahmân el-Kûfi (ö. 110)¹⁵⁹ tarafından da Irak bölgesinde nakledildiği belirtilmelidir.¹⁶⁰

Benzer şekilde Medîne bölgesine mensup Ebû Hüreyre > Ebû Sâlih es-Semmân (Medîne, ö. 101) isnadı daha sonra Ebû Hasîn el-Kûfi (ö. 127) tarafından rivâyet edilmiş ve bu isnad Şu'be b. Haccâc ve Ebû Avâne Vaddâh b. Abdullah el-Yeşkürî (Vâsıt, Basra ö. 175-6) tarafından devam ettirilmiştir.¹⁶¹

Abdullah b. Amr > Mücâhid (ö. 100)¹⁶² isnadı Hakem b. Uteybe el-Kûfi¹⁶³ ve Muâviye b. Ebî Süfyan > Ebû'l-Feyz Mûsâ b. Eyyûb el-Hımsî isnadı Şu'be b. Haccâc; Ebû Katâde¹⁶⁴ > Ma'bed b. Ka'b b. Mâlik el-Medenî¹⁶⁵ isnadı Irak bölgesine yerleşen Muhammed b. İshak;¹⁶⁶ Câbir b. Abdullah (ö. 77)¹⁶⁷ > Ebû Zübeyr (ö. 126)¹⁶⁸ isnadı ise Irak bölgesinin meşhur muhaddislerinden Hüseyim b. Beşîr (ö. 183)¹⁶⁹ tarafından rivâyet edilmiştir.¹⁷⁰

(d) Sayıları az da olsa bazı isnadların Irak'tan farklı bölgelere yayıldığı görülmektedir. Örneğin, büyük oranda Iraklı muhaddisler tarafından nakledilen Enes b. Mâlik isnadı daha çok Medîne ve Suriye bölgesiyle ilişkili olan İbn Şihâb ez-Zührî tarafından da rivâyet edilmiş, daha sonra bu hadis Leys b. Sa'd (Mısır, ö. 175) ve Yûnus b. Yezîd (Eyle, ö. 159)¹⁷¹ gibi muhaddisler tarafından

¹⁵⁷ Câmi' genel olarak sika kabul edilen bir râvidir. Bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 49.

¹⁵⁸ Tayâlisî, *Müsned*, I, 27.

¹⁵⁹ Vebera, birçok âlim tarafından sika sayılmıştır (İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 98).

¹⁶⁰ Bkz. Ebû Ya'lâ, *Müsned*, II, 36.

¹⁶¹ Tayâlisî, *Müsned*, I, 318.

¹⁶² Mücâhid b. Cebr, Mekkelidir. Bilgi için bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, X, 38.

¹⁶³ Hakem için bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 372.

¹⁶⁴ İhtilaf olmakla birlikte 54 yılında vefat ettiği daha meşhur olarak rivâyet edilmektedir. Bazılar onun Kûfe'de vefat ettiğini ve cenazesi namazının -38 yılında- Hz. Ali tarafından kaldırıldığını söylemişlerdir. Ancak bu görüşün şazz olduğu belirtilir. Onun Muâviye tarafından Medîne valisi yapıldığı da rivâyet edilmiştir (İbn Hacer, *Tehzîb*, XII, 224).

¹⁶⁵ Buhârî ve Müslim onun hadisine yer vermişlerdir. İbn Hibbân da onu sika râviler arasında saymıştır (İbn Hacer, *Tehzîb*, X, 202).

¹⁶⁶ İbn Hacer, *Tehzîb* IX, 34.

¹⁶⁷ Medîne de en son vefat eden sahâbi olarak kabul edilir Cenazesini Ebân b. Osman kaldırmıştır (İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 37).

¹⁶⁸ Çeşitli eleştiriler yapılmakla birlikte genel olarak sika kabul edilen bir râvidir (İbn Hacer *Tehzîb*, IX, 390).

¹⁶⁹ İmam Mâlik tarafından övgüyle anılan Hüseyim, sika bir râvi olmakla birlikte tedlis yaptığı için eleştirilir (İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 53).

¹⁷⁰ Rivâyetlerin kaynakları için Ek kısmına bakınız.

¹⁷¹ Muâviye b. Ebî Süfyan'ın mevlâsı olan Yûnus b. Yezîd genel olarak sika sayılan bir râvidir. Ancak onun Zührî'den aldığı rivâyetlerde az da olsa vehimde bulunduğu belirtilmiştir (Zehebî, *Kâşif*, II, 404; İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 395; *Takrib*, s. 614).

devam ettirilmiştir.¹⁷² Bu isnad, onu İbn Şihâb'tan alan Ebû Hanîfe vasıtasıyla tekrar Irak bölgesine döndüğü de belirtilmelidir.¹⁷³ Benzer şekilde Enes b. Mâlik > Yahyâ b. Saîd el-Ensârî el-Medenî isnadı da Ebû Hanîfe tarafından nakledilmektedir.¹⁷⁴

C. Sonuç ve Değerlendirmeler

'Men kezebe 'aleyye...' hadisi bölgelere göre düşünüldüğünde, onun farklı coğrafyalarda yaygın olarak aktarıldığı görülmektedir. Bununla birlikte bu hadis özellikle Irak'ta diğer bölgelerden daha fazla rivâyet edilmiştir. Irak bölgesinde 'Men kezebe 'aleyye...' hadisi hem sahâbi râvisi olarak önemli bir yekün tutmakta hem de daha sonraki zaman diliminde bu hadisi nakleden râvilerin sayısı artarak yoğunlaşmaktadır. Ayrıca ilk iki asır dikkate alınırsa, başta Hicaz olmak üzere diğer yerlerden Irak bölgesine belirgin miktarda intikaller gözlenmektedir.

Benzer şekilde Hicaz bölgesinde de bu hadisin nispeten yoğun bir şekilde nakledildiği anlaşılmakta, bu isnadların önemli bir kısmı I. asırda veya II. asrın ilk yarısında başta Irak olmak üzere diğer bölgelere intikal ettiği görülmektedir.

Sahâbe tabakasında bu hadisin, en çok Irak ve Hicaz bölgelerinde rivâyet edilip de, Mısır ve Sûriye bölgelerinde daha az nakledilmiş olması dikkat çekmektedir. Bu her şeyden önce ilk iki bölgede yaşayan sahâbi yoğunluğuyla açıklanabilir. Gerçekten de hadislerin ana yurdu olan Hicaz bölgesi ile Abdullah b. Mes'ûd başta olmak üzere birçok sahâbinin ilim merkezi haline getirdiği Irak bölgesi, sahâbi yoğunluğu açısından daha şanlıdır.¹⁷⁵ Bununla birlikte, söz konusu bölgeler arasında bu hadisin Irak bölgesinde diğerlerinden çok daha fazla nakledilmiş olması buradaki iç karışıklıklar ve hadis uydurma faaliyetleri ile ilişkili gözükmektedir. İlk asırda bu ilişkiyi görebilmek için 'Men kezebe 'aleyye...' hadisinin isnadlarında rivâyetin sebebi olarak zikredilen bilgileri dikkate almak muhtemelen en uygun yöntemdir. Zira isnadın sonunda zikredilen bazı bilgiler, bir sahâbinin ilgili hadisi hangi ortamda ve niçin söylediklerine dair önemli ipuçları sunmaktadır.

Meselâ, çok hadis rivâyet ettiği gerekçesiyle Hicaz bölgesinde de haklı-

¹⁷² İbn Hanbel, *Müsned*, III, 223. Mehâmilî, *Emâli*, s. 327; Taberânî, *Turuk*, s. 274.

¹⁷³ Ebû Hanîfe, *Müsned*, s. 28.

¹⁷⁴ Ebû Hanîfe, *Müsned*, s. 28. krş. Havârizmî, *Câmiü'l-mesânid*, I, 124. Yahyâ b. Saîd isnadı için ayrıca bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 270.

¹⁷⁵ Hicaz bölgesi dışındaki sahâbilerin dağılımı için bkz. Fu'ad Jabali, *The Companions of the Prophet Geographical Distribution and Political Alignments*, 200-453. Ayrıca bkz. Hüseyin Akgün, *Sahâbe Coğrafyası*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, SAÜ SBE, 1999, 19, 28, 37, 49. Hadis Rivayeti açısından sahâbilerin dağılımı için bkz. Kemal Sandıkçı, *İslam Coğrafyasında Hadis*, s. 29, 63, 91, 128, 189, 310.

haksız çeşitli eleştirilere maruz kalan Ebû Hüreyre, iç karışıklıkların hüküm sürdüğü Irak bölgesinde bu sıkıntıyı daha fazla hissetmiş olmalıdır. Sözelimi Ebû Hüreyre bir keresinde elini alınca vurarak Irak halkına, “*Ey ehl-i Irak, sevâbı ve eciri sizin olsun, günahı ise benim boynuma kalsın diye Allah Resûlü adına yalan söylediğimi mi iddia ediyorsunuz*” diyerek seslenmiş, sonrasında da Resûlullah’tan (s.a.v.) işittiğine yemin ederek ondan bir hadis rivâyet etmişti.¹⁷⁶ Kûfeli bir râvî olan Küleyb b. Şihâb’ın naklettiği bir olayda ise Ebû Hüreyre, Kûfe Mescidi’nde otururken bir adam çıkagelmiş ve ona Hz. İsa’nın nüzûlüne dair sözlerinin gerçekten onun ait olup olmadığını sormuştu. Burada Ebû Hüreyre’nin konuyla ilgili Resûlullah’ın (s.a.v.) hadisini nakletmeden önceki şu sözleri dikkat çekicidir:

“*Ey Iraklılar! Biliyorum ki sizler beni yalanlayacaksınız. Fakat bu durum beni Resûlullah’tan (s.a.v.) işittiğim bir hadisi nakletmekten kesinlikle alıkoymayacaktır...*”¹⁷⁷

Aynı Küleyb, “*Ebû Hüreyre, Resûlullah’tan (s.a.v.) bir hadis nakledeceği zaman ‘Kim benim adıma kasten yalan söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın’ hadisiyle başladı*” bilgisini vermektedir.¹⁷⁸

Bu davranışlarıyla Ebû Hüreyre, muhtemelen, hem iç savaş ve karışıklıklar nedeniyle genelde varolan insanların söylenenlere inanmama eğilimini yıkma-ya çalışmış hem de kendisinin diğer sahâbilerden farklı olarak çok hadis nakletmesine yönelik iddiaların asılsız olduğunu ifade etmek istemiştir. Böylece Ebû Hüreyre hadis rivâyet etme işinin önemine ve sorumluluğuna da vurgu yapmış olmaktadır.

İç savaşın yoğun bir şekilde hüküm sürdüğü Irak bölgesinde Resûlullah’ın (s.a.v.) hadislerinde kesinlikle yalan söylenmeyeceğine yapılan vurgu, Ebû Hüreyre ile sınırlı değildir. Irak bölgesinde ‘*Men kezebe 'aleyye...*’ hadisinin en yaygın rivâyetlerinden birine sahip olan Hz. Ali, muhtemelen haricileri tasvir ettiğine inandığı Resûlullah’ın (s.a.v.) bir hadisini söylemeden önce şu girişi yapmaktadır: “*Ben size Rasûlullah’tan bir şey söylediğim zaman, demediği bir şeyi onun adına söylemektense gökten düşmeyi tercih ederim. Aramızda bir şey konuştuğumuzda ise harb hiledir.*”¹⁷⁹

¹⁷⁶ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 175; Ahmed, *Müsned*, II, 424; İshâk b. Râhûye, *Müsned*, I, 284; Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, s. 331; Müslim, “Libâs”, 69; İbn Mâce, “Tahâret”, 31; Nesâî, “Zîne”, 117, a.mlf., *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 505.

¹⁷⁷ İshâk b. Râhûye, *Müsned*, I, 288. *Müsned*’in farklı bir nüshasında ‘*sizlerin beni kerih göreceğinizi biliyorum...*’ denmiştir (*Müsned*, thk, Muhammed Muhtar el-Müftî, Beyrut: Dârü’t-türâsî’l-Arabî 2002, s. 136).

¹⁷⁸ İshâk b. Râhûye, *Müsned*, I, 290; Dârimî, *Sünen*, I, 154. krş. Ahmed, *Müsned*, II, 413.

¹⁷⁹ Müslim, “Zekat”, 154. Hz. Ali daha sonra Resûlullah’ın (s.a.v.) ahir zamanda Kur’an okuyup da boğazlarından aşağıya geçmeyecek şahısların geleceğinden bahsetmiş ve bu gibi kimselerle savaşılması gerektiğini söylemiştir. Ayrıca bkz. Tayâlisî, *Müsned*, s. 17; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 539; İbn Hanbel, *Müsned*, I, 134; Ebû Ya’lâ, *Müsned*, I, 422.

Önceleri Medîne daha sonra da Kûfe’ye yerleşen Zeyd b. Erkam iyice yaşlandıği bir sırada, bazı râvilerin isteği üzerine onlara hadis nakledeceğini anlattığı, Kûfe valisi Ubeydullah b. Ziyâd¹⁸⁰ ile aralarında geçen bir tartışma da, konuya ışık tutacak mahiyettedir. Rivâyete göre Ubeydullah, Zeyd b. Erkam’ı, Resûlullah’ın (s.a.v.) cennette havzı olacağına dair bir hadis nakletmekle itham etmiş, sebep olarak da kendisinin bu bilgiyi Kur’an’da bulamayışını göstermişti. Buna karşılık Zeyd b. Erkam ise, bu hadisi Allah Resûlü’nden işittiğini haber vermişti. Fakat bununla tatmin olmayan Ubeydullah ona “*Yalan söylüyorsun. Sen sadece bunak bir ihtiyarsın*” şeklinde çıkışınca Zeyd b. Erkam: “*Ben Resûlullah’ın (s.a.v.) ‘kim benim adıma yalan söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın’ hadisini kulaklarımla işittim ve onu iyice belledim. Ben kesinlikle Allah Resûlü’ne yalan isnad etmiyorum*” karşılığını vermiştir.¹⁸¹

Kûfe’de Muğire b. Şu’be’nin huzurunda yaşanan aşağıdaki olay da söz konusu hadisin Irak bölgesindeki yaygınlığı ile iç karışıklıklar arasındaki ilişkiye işaret etmektedir. Muğire b. Şu’be ve Saîd b. Zeyd’in de bulunduğu Kûfe’deki bir camide, gencin birisi hakaret etmeye başlamış, Saîd b. Zeyd de Muğire’ye “*Bu adam kime hakaret ediyor*” diye sormuştu. Saîd, “*Ali b. Ebî Talib*” karşılığını alınca Resûlullah’ın (s.a.v.) “*Benim adıma yalan söylemek başkalarının adına yalan söylemek gibi değildir. Kim benim adıma kasten yalan söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın*” hadisini söyledikten sonra Hz. Ali’nin de içinde bulunduğu bir grubun Resûlullah (s.a.v.) tarafından cennetle müjdelendiğini belirten bir hadis nakletmiştir.¹⁸² Saîd b. Zeyd, asıl söyleyeceği hadisten önce ‘*Men kezebe aleyye...*’ rivâyetini aktarmakla, Hz. Ali’ye düşman olanların bulunduğu anlaşılan bir ortamda Resûlullah (s.a.v.) adına yalan söylenmeyeceğini hatırlatma ihtiyacı hissetmiş olmalıdır.

Öte yandan devrinde kendi menfaati uğruna Resûlullah (s.a.v.) adına yalan söylemeyi yaygınlaştıran Muhtâr es-Sekafî’ye Hâlid b. Urfute’nin “*Bu adam çok yalan söylüyor. Ben Resûlullah’ın (s.a.v.) ‘Kim benim adıma kasten yalan söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın’ dediğini işittim*” ihtarını da önemlidir.¹⁸³ Bu

¹⁸⁰ Ubeydullah, Mûaviye ve Yezid döneminde Kûfe valiliği yapmıştır. Bkz. İbn Hacer, *Ta’cîlü’l-menfa’a*, s. 270.

¹⁸¹ Ahmed, *Müsned*, IV, 367; Taberânî, *el-Kebîr*, V, 181.

¹⁸² Ahmed, *Fezâilü’s-sahâbe*, I, 120. Söz konusu olayın anlatıldığı bazı rivâyetlerde ise, Saîd b. Zeyd ‘*Men kezebe 'aleyye...*’ hadisini söylememiş, sadece “*Ben onun demediği bir şeyi onun adına söylemem. Çünkü yarın (kıyamette) onunla karşılaştığımda bana bunu sorar*” demektedir (Ebû Dâvûd, “Sünne”, 9). Ayrıca bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 350.

¹⁸³ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 295; İbn Hanbel, *Müsned*, V, 292; Buhârî, *et-Târihü’l-kebir*, VII, 260; İbn Ebî Âsım, *el-Âhad ve’l-mesâni*, I, 467; Ebû Ya’lâ, *Müsned*, XII, 283; Hâkim, *Müstedrek*, III, 316. Hâlid b. Urfute’den gelen hadisleri İbn Hacer, ‘*hasen*’ grubunda saymış, *Müsnedü Ebî Ya’lâ*’nın muhakkiki de isnad için ‘*ceyyid*’ değerlendirmesinde bulunmuştur. Bununla birlikte, isnadda yer alan Hâlid b. Urfute’nin mevlâsı Müslim’in fazla tanınan bir râvî olmadığı belirtilmelidir. Müslim için bkz. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, VIII, 200;

durum, söz konusu dönemde fitne ve yalanın yayılmasıyla, ilgili hadisin yaygın olarak nakledilmesi arasında bir ilişkinin varlığını göstermektedir.

Irak bölgesinde 'Men kezebe 'aleyye...' hadisinin yaygınlığıyla fitne ve karışıklıkların doğrudan veya dolaylı bir ilişkisi görülmekle birlikte söz konusu hadisin muhtelif ortamlarda farklı gayelerle yaygınlaştığını gösteren örnekler de bulunmaktadır. Örneğin Enes b. Mâlik'in 'Men kezebe 'aleyye...' hadisini naklederken söylediği şu sözler daha çok kişisel kaygıları içermektedir:

"Şayet ben hata etme korkusu taşımaysaydım, size birçok şey rivâyet ederdim. Çünkü ben Allah Resûlü'nün, 'Kim benim adıma kasten yalan söylese cehennemdeki yerine hazırlansın' dediğini işittim".¹⁸⁴

Muğire b. Şu'be'den nakledilen bazı rivâyetlerde ise, onun tartışmalı olan bir konuda, muhtemelen muhatapları üzerindeki etkiyi artırmak ve konunun önemini belirtmek için 'Men kezebe 'aleyye...' hadisiyle giriş yapmıştır. Ensar'a mensup Karaza b. Ka'b, Kûfe'de vefat edince¹⁸⁵ arkasındakiler ona feryat figan ederek ağlaşmışlar, bu duruma şahit olan Kûfe valisi Muğire b. Şu'be hemen bir hutbe irad ederek, önce "Benim adıma yalan söylemek başka biri adına yalan söylemek gibi değildir. Kim benim adıma yalan söylese cehennemdeki yerine hazırlansın" hadisini nakletmiş daha sonra da Hz. Peygamber'den "Kim için feryat figanla ağlanırsa, kendisi için ağlanan kişi bununla azap görür" hadisini rivâyet etmiştir.¹⁸⁶

Hicaz bölgesinde ise, 'Men kezebe 'aleyye...' rivâyetlerinin daha çok kişisel kaygıların gerekçesi olarak rivâyet edilmiş gibidir. Örneğin bu bölgede en yaygın rivâyet zincirlerinden birine sahip olan Osman b. Affân, "Benim Resûlullah'tan (s.a.v.) fazla hadis nakletmememin nedeni onun en anlayışlı sahâbîsi olmamam değildir. Fakat yemin ederim ki ben onun 'Kim benim dediğimi benim adıma söylese cehennemdeki yerine hazırlansın' dediğini işittim" demiştir.¹⁸⁷

Benzer şekilde Medîne'de ikâmet eden Abdullah b. Zübeyr ile babası Zübeyr b. Avvâm arasında gerçekleşen şu konuşma da aynı kaygının ürünü gibi gözükmektedir. Abdullah b. Zübeyr, babasına "Falan ve falan Resûlullah'tan (s.a.v.) hadis rivâyet etmelerine rağmen sen hiç ondan hadis nakletmiyorsun" sorusunu yöneltmiş, buna karşılık Zübeyr ise, "Ben Resûlullah'ın

(s.a.v.) yanından hiç ayrılmadım. Ama ben onun 'Kim benim adıma yalan söylese cehennemdeki yerine hazırlansın' dediğini işittim" demiştir.¹⁸⁸

Mısır bölgesinde de, muhtemelen rivâyet edilen hadislerin önemini vurgulamak ve konunun ehemmiyetini teyit etmek amacıyla zikredilen hadislerden önce 'Men kezebe 'aleyye...'nin nakledildiği anlaşılmaktadır. Örneğin Mısır'a yerleşmiş Mûsâ b. Ukbe, önce 'Men kezebe 'aleyye...' hadisini söylemiş daha sonra da gece namazına kalkmayı teşvik eden bir hadis nakletmiştir.¹⁸⁹ Ayrıca Ukbe'nin, ipek giymenin haramlığını belirten bir hadisten önce de aynı şekilde 'Men kezebe 'aleyye...' hadisini rivâyet ettiği görülmektedir.¹⁹⁰

Netice itibarıyla, 'Men kezebe 'aleyye...' hadisi rivâyet edilirken isnadlarda zikredilen bilgiler dikkate alındığında, sahâbîlerin çeşitli sebeplerle söz konusu hadisi naklettikleri söylenebilir. 'Men kezebe 'aleyye...' hadisi, toplumda iç savaşların başlaması, buna paralel olarak insanların birbirine giderek daha az güvenmeleri, hadis rivâyetinin dikkat isteyen bir eylem olması sebebiyle sınırlı sayıda rivâyette bulunan bazı sahâbîlerin, söz konusu hadisi davranışlarına gerekçe göstermeleri ve diğer muhtelif sebeplerle tabiî tabakasına aktarılmıştır. Burada toplumsal kargaşayı en canlı yaşayan Irak bölgesinde 'Men kezebe 'aleyye...' hadisinin daha çok rivâyet edilmesi makul gözükmektedir. Hadis uydurma faaliyetlerinin giderek ivme kazanması, özellikle Muhtar es-Sekafi döneminden itibaren sistemli olarak hadis uydurma faaliyetine teşebbüs edilmesi, bir yandan isnad kullanımını zorunlu hale getirmiş, öbür yandan uydurmacıların ahiretteki acıklı akibetini belirten 'Men kezebe 'aleyye...' hadisinin daha da yaygın olarak nakledilmesine zemin hazırlamış olmalıdır. Hicrî II. asrın ilk yarısında, söz konusu hadisin, cerh ve ta'dil alanında önemli bir mevkiye sahip olan hatta bu ilmi sistemli hale getiren Şu'be b. Haccâc'ın ilgisini daha fazla çekmesi ve muhaddisler arasındaki konumu nedeniyle sonraki tabakalara onun tarafından yaygınlık kazandırılması tabiidir. Bununla birlikte, söz konusu hadisin Şu'be b. Haccâc tarafından formüle edilip başta Irak olmak üzere diğer bölgelere de ihraç edildiğini ima eden Juynboll'un iddiası makul değildir.

Esasen Juynboll, 1983 de yayımladığı *Muslim Tradition* adlı kitabında söz konusu hadisin Şu'be, Ebû Avâne, Abdullah b. Lehîa gibi anahtar şahıs ya da müşterek râvîlerin öğrencileri veya onların adını kullananlar tarafından uydurulduğunu ileri sürmüştü.¹⁹¹ Daha sonra yayımlanan *EL²*'deki "Shu'ba b. al-Hadjjâd" maddesi ve "Shu'ba b. al-Hajjâj (d. 160/776) and his Position

İbn Hibbân, *Sikat*, V, 393.

¹⁸⁴ Dârimî, *Sünen*, I, 88. Enes b. Mâlik'in nispeten farklı lafızlarla söylediği bu ifadeleri için bkz. Buhârî, "İlim", 38; Müslim, "Mukaddime", 2.

¹⁸⁵ İbn Hacer, *İsâbe*, V, 432.

¹⁸⁶ Ahmed, *Müsned*, IV, 245, 252; Tahâvî, *Şerhü meâni'l-âsâr*, IV, 295.

¹⁸⁷ Tayâlisî, *Müsned*, s. 14; Ahmed, *Müsned*, I, 65; Buhârî, *et-Târihü'l-kebir*, VI, 208; Bezzâr, *Müsned*, II, 37. krş. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, II, 336. Bu rivayette Hz. Osman insanlardan, ayrıca, sadece Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer devrindeki hadislerin nakledilmesini istemektedir.

¹⁸⁸ Buhârî, "İlim", 38. krş. İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 107; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 295; Ahmed, *Müsned*, I, 166; İbn Ebî Âsım, *el-Âhâd ve'l-mesâni*, I, 162; Bezzâr, *Müsned*, III, 186, 187 vd.

¹⁸⁹ Eşyeb, *Cüz*, s. 43; Ahmed, *Müsned*, IV, 201; İbn Hibbân, *Sahih*, III, 329, VI, 295.

¹⁹⁰ Ahmed, *Müsned*, IV, 156; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, III, 209; Tahâvî, *Şerhü meâni'l-âsâr*, IV, 251; İbn Hibbân, *Sahih*, XII, 252.

¹⁹¹ Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 129.

among the Traditionists of Basra” başlıklı makalesinde ise Şu'be'nin söz konusu hadis için en eski ve en uygun müşterek râvî olduğunu belirterek hadisin onun tarafından formüle edildiğini iddia etmiştir.¹⁹²

Juynboll'un bu iddiasında kullandığı argümanlar ikna edici değildir. Zira herşeyden önce bu hadis Yemen'e yerleşen ve Şu'be b. Haccâc'tan daha erken vefat eden Ma'mer b. Râşid'in (ö. 154) eserinde bulunmaktadır.¹⁹³ Öte yandan sınırları Juynboll tarafından çizilen müşterek râvî kurallarına göre de¹⁹⁴ Şu'be'nin yanı sıra farklı bölgelerdeki şahıslar sözgelimi Evzâi (Şam, ö. 157)¹⁹⁵ ve Ubeydullah b. Ömer (Medîne, ö. 140 civarı)¹⁹⁶ gerçek müşterek râvî şartlarını taşımaktadırlar. Görüldüğü gibi her iki râvî de Şu'be'den önce vefat etmiştir. Ayrıca araştırmanın girişinde söylendiği üzere bu hadisin, hicrî II. asırda Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed eş-Şeybânî ve Habîb b. Rebî'nin kitaplarında zikredilmesi de Juynboll'un iddialarının geçersizliğini gösteren diğer delillerdir.¹⁹⁷

¹⁹² Juynboll, *El²*, IX, 491–492; “Shu'ba b. al-Hajjâj”, *Le Muséon*, 1998, 191–200.

¹⁹³ Ma'mer b. Râşid, *Câmi'*, XI, 261 (Abdurrezzâk, *Musannef*le birlikte).

¹⁹⁴ Juynboll'a göre bir şahsın müşterek râvî olabilmesi için ondan en az üç, bu üç râvinin her birinden de birden fazla öğrencisinin rivâyette bulunması gerekir (bkz. Juynboll, “Islam's First Fuqaha”, *Arabica*, 1992, s. 304; a.mlf. “Nâfi' the Mawlâ 'Umar”, *Der Islam*, s. 208). Bununla birlikte Juynboll, zaman zaman “Nâfi' the Mawlâ 'Umar” makalesinde olduğu gibi râvilerin başka isnad ağlarında kısmî müşterek râvî olmasını ve biyografik eserlerdeki durumunu göz önüne alarak tekli isnadları da tarihi kabul etmiştir. Bkz. Juynboll, “Nâfi' the Mawlâ 'Umar” s. 236).

¹⁹⁵ Bu rivâyet Evzâi'den Ebû Âsım Dehhâk b. Mahled, Velîd b. Müslim, Abdullah b. Nümeyr, Abdurrezzâk ve Ebû'l-Muğîre Abdulkuddûs b. Haccâc tarafından rivâyet edilmiştir. Ebû Âsım'dan, Buhârî (“Enbiya”, 50) ve Fesevî (*Târih*, II, 522); Velîd b. Müslim'den, Ebû Hayseme (*İlim*, s. 14) ve Ahmed (*Müsned*, II, 159); Abdullah b. Nümeyr'den, İbn Ebî Şeybe (*Musannef*, V, 295) ve Ahmed (*Müsned*, II, 202); Abdurrezzâk'tan, müellifin yanı sıra (Abdurrezzâk, *Musannef*, VI, 109, X, 312) Ahmed (*Müsned*, II, 202); Ebu'l-Muğîre'den ise Ahmed (*Müsned*, II, 214) ile Dârimî (*Sünen*, I, 145) almıştır.

¹⁹⁶ Bu hadis Ubeydullah b. Ömer'den Ebû Üsâme Hammâd b. Üsâme, Muhammed b. Ubeyd, Abde b. Süleyman, Muhammed b. Bişr, Yahyâ b. Süleym vd. râviler tarafından nakledilmiştir. Bunlar arasında Ebû Üsâme rivâyeti İbn Ebî Şeybe (*Musannef*, V, 195) ve Ahmed (*Müsned*, II, 22); Muhammed b. Ubeyd rivâyeti ise Ahmed (*Müsned*, II, 103, 144) ve Abd b. Humeyd (*Müsned*, s. 241) tarafından devam ettirilmiştir. Ubeydullah b. Ömer > Muhammed b. Bişr isnadı ise *Musannefte* (İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 295) nakledilmektedir. Bununla birlikte Muhammed b. Bişr söz konusu hadisle birçok yerde anıldığı için (İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 295; Ahmed, *Müsned*, V, 292; Buhârî, *Tarih*, VII, 260; İbn Mâce, “Mukaddime”, 4; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, XII, 282; Tahâvî, *Şerhü müşkili'l-âsâr*, I, 369; Taberânî, *Turuk*, s. 329) kısmî müşterek râvî kabul edilmelidir. Öte yandan Abde b. Süleyman'ın da aynı konumda olduğu söylenebilir (Ubeydullah > Abde riv. bkz. Hennâd, *Zühd*, III, 260). Meşhur bir râvî olan Abde, başka yerlerde de 'Men kezebe 'aleyye...' hadisinin isnadında görülmektedir (bkz. Hennâd, *Zühd*, III, 257; İbn Hibbân, *Sahîh*, I, 210).

¹⁹⁷ Ebû Hanîfe, *Müsned*, s. 27; Rabî b. Habîb, *Câmi'*, s. 283; Ebû Yûsuf, *Âsâr*, s. 207; Muhammed eş-Şeybânî, *Âsâr*, s. 80. Bu hadisin Ebû Hanîfe tarafından rivâyet edilemeyeceğine dair

Netice itibarıyla, müşterek râvî teorisinin geçerliliği bir yana, Juynboll'un kendi kurallarına göre bile, Şu'be'nin söz konusu hadisten sorumlu tutulamayacağı açıktır.¹⁹⁸ Esasen, bir şahsın ilmî konumu ne kadar yüksek olursa olsun, aslında doğru olmayan bir sözünün (bu örnekte 'Men kezebe 'aleyye...' hadisinin formüle edilmesi ve Hz. Peygamber'e nisbeti) gerek çağdaşları gerekse sonraki nesillere mensup bu kadar kalabalık bir grup tarafından sanki doğruymuş gibi kabul edilerek yaygın bir şekilde nakledildiğini iddia etmek aklen de ikna edici değildir. Cerh ve ta'dil kurallarına göre kabul edilebilir durumda olan 'Men kezebe 'aleyye...' rivâyetlerinin bölgelere göre dağılımını veren aşağıdaki Ek, aynı zamanda, Taberânî (ö. 360) dönemine kadar ulaşabildiğimiz kaynaklarda söz konusu hadisin yaygınlık derecesini göstermektedir.

Bu noktada, söz konusu hadisi, dönemin İslâm dünyasında meydana gelmiş itikâdî ve fikrî ekollerle özdeşleştirmenin de mümkün olmadığı belirtilmelidir. Zira râviler arasında farklı görüş ve ekollere mensup kimseler bulunmaktadır. Örneğin Enes b. Mâlik rivayetlerinde ismi birçok yerde geçen Hammâd b. Ebî Süleyman (ö. 120 veya öncesi) Mürcüydü.¹⁹⁹ Rivâyete göre Kûfe şehrinin meşhur muhaddisi A'meş (ö. 147), Hammâd'ın ircâya nispet edildiğini duyunca ona selam vermemişti.²⁰⁰ A'meş'in ise Şii eğilimleri olduğu belirtilmişti.²⁰¹ Buna karşılık, Kûfe'de hadisi en sağlam olan kişiler arasında sayılan Ebû Hasin Osman b. Âsım (ö. 127), Hz. Osman taraftarıydı ve A'meş'le aralarında soğukluk bulunuyordu.²⁰² Öte yandan Katâde b. Diâme (ö. 110 civarı) ve Abdulhamîd b. Ca'fer (ö. 153) Kaderî olmakla itham edilmişti.²⁰³ Harîz b. Osman (ö. 163) ise koyu bir Muâviye b. Ebî Süfyân taraftarıydı ve Hz. Ali'ye karşı memnuniyetsizliğini dile getirmekten de çekinmiyordu.²⁰⁴ Genel olarak hicrî II. asrın ilk yarısından seçilmiş söz konusu isimleri bir sonraki elli yılı da dikkate alarak çoğaltmak mümkündür. Bununla birlikte yukarıda sayılan isimler dahi, 'Men kezebe 'aleyye...' hadisinin herhangi bir grupta özdeşleştirmenin imkansızlığına yeteri kadar işaret etmektedir.

Juynboll'un iddiası doğru değildir. Burada Ebû Hanîfe'nin hadis karşıtı olarak gösterilen portresi, sadece bu yöndeki rivayetlerin biraraya getirilmesinden oluşmaktadır. Ayrıca, iki öğrencisi Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin eserlerinde 'Men kezebe 'aleyye...' hadisinin Ebû Hanîfe'ye nispet edilmesi söz konusu rivâyetin Ebû Hanîfe tarafından rivâyet edildiğini doğrulamaktadır. Bu rivâyet ayrıca daha sonraki kaynaklarda da Ebû Hanîfe'ye nispet edilmektedir. Bkz. Tahâvî, *Şerhü müşkili'l-âsâr*, I, 361; Taberânî, *Turuk*, s. 220.

¹⁹⁸ Juynboll'un, Şu'be b. Haccâc'la ilgili fikirlerin değerlendirilmesi için bkz. Abdulvahap Özsöy, *Şu'be ibnül-Haccâc ve Hadisçiliği*, Yüksek Lisans tezi, AÜSBE, Erzurum 2004, s. 136–141.

¹⁹⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VI, 333; İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 14.

²⁰⁰ Ukaylî, *Du'âfâ*, I, 306; İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 15.

²⁰¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XII, 87.

²⁰² İclî, *es-Sikât*, II, 129; İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 116.

²⁰³ Sırasıyla bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 315, VI, 101.

²⁰⁴ Hatîb, *Târihü Bağdad*, VIII, 267; İbn Asâkir, *Târihü Dimeşk*, XII, 348; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 209.

Ek-'Men kezebe 'aleyye...' İsnadlarının Bölgesel Dağılımı

A. Hicaz Bölgesi

1. Hicaz Bölgesi İsnadları (II. yy'da başka bölgelere taşınanlar dahil)

Osman b. Affân (Medîne) > Âmir b. Sa'd b. Ebî Vakkâs (Medîne, ö. 104) > Ebu'z-Zinâd (Medîne, ö. 130) > Abdurrahmân b. Ebî'z-Zinâd (Medîne, Bağdat, ö. 174)

Abdurrahmân b. Ebî'z-Zinâd'tan alanlar: Yahyâ b. Abdülhamîd (Kûfe, ö. 228), Muhammed b. İsa (Bağdat, ö. 224), Âsım b. Ali (Vâsıt, ö. 221), Ebû Ca'fer en-Nüfeyli (Harrân, ö. 234),²⁰⁵ Esed b. Mûsâ (Mısır, ö. 212), Saîd b. Mansûr (Horasan, Merv, ö. 227), Süleyman b. Dâvûd el-Hâşimî (Bağdat, ö. 219), Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (Basra, ö. 204), İshak b. İsa (Bağdat, ö. 214), Hüseyin b. Muhammed el-Behrâm (Bağdat, ö. 213)²⁰⁶, İsmâil b. Ebî Üveys (Medîne, ö. 226), Süreyc b. Nu'mân (Bağdat, ö. 217), Abdullah b. Vehb (Mısır, ö. 197).²⁰⁷

Osman b. Affân > Mahmûd b. Lebid b. Ukbe b. Râfi' (Medîne, ö. 96) > Ca'fer b. Abdullah b. Hakem (Medîne) > Oğlu Abdulhamîd b. Ca'fer (Medîne, ö. 153)

Abdulhamîd b. Ca'fer'den alanlar: Ebû Bekir Abdülkebîr b. Abdülmecîd el-Hanefî (Basra, ö. 204), Muhammed b. Ömer el-Vâkidî²⁰⁸ (Medîne, Bağdat, ö. 207)²⁰⁹

Osman b. Affân > Ebân b. Osman (Medîne, ö. 105) > Muhammed b. Ka'b el-Kurazî (Kûfe, Medîne ö. 108, 117) > Ebû Mevdûd (Abdülazîz b. Ebî Süleymân, Medîne, ö. 210)

²⁰⁵ İbn Hacer, *Takrîb*, s. 321.

²⁰⁶ Burada zikredilen Hüseyin muhtemelen Hüseyin b. Muhammed b. Behrâm'dır. bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 315. Şuayb el-Arnaût ve arkadaşları metinde zikredilen Hüseyin'in, Hüseyin b. Ali b. Velîd el-Cu'fî olduğunu ileri sürmüşlerdir. Her ikisi de Ahmed b. Hanbel'in hocası olmakla birlikte, Ahmed b. Hanbel birçok yerde Hüseyin b. Muhammed > İbn Ebî'z-Zinâd isnadını naklettiğini tespit etmemize rağmen Hüseyin b. Ali > İbn Ebî'z-Zinâd isnadını tespit edemedik. Bkz. Ahmed, *Müsned*, II, 215, 357, 541, III, 479, 488 vd.

²⁰⁷ Yahyâ b. Abdülhamîd için bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 60. Muhammed b. İsa için bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 60. Âsım b. Ali için bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 60; İbn Adî, *Kâmil*, I, 17. Ebû Ca'fer en-Nüfeyli için bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 60. Esed b. Mûsâ için bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 60. Saîd b. Mansûr için bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 60. Süleyman b. Dâvûd el-Hâşimî için bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 60. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî için bkz. Tayâlisî, *Müsned*, s. 79. İshak b. İsa için bkz. Ahmed, *Müsned*, I, 65. Hüseyin b. Muhammed için bkz. Ahmed, *Müsned*, I, 65. İsmâil b. Ebî Üveys için bkz. Buhârî, *Târîh*, VI, 208. Süreyc b. Nu'mân için bkz. Ahmed, *Müsned*, I, 65; Bezzâr, *Müsned*, II, 38. Abdullah b. Vehb için bkz. Tahâvî, *Şerhü müşkili'l-âsâr*, I, 354.

²⁰⁸ Meşhur meğazi âlimi Vakîdî'nin muhaddisler göre metruk sayıldığı bilinmektedir. Bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 498.

²⁰⁹ Ebû Bekir için bkz. Ahmed, *Müsned*, I, 70; Bezzâr, *Müsned*, II, 38; Tahâvî, *Şerhü müşkili'l-âsâr*, I, 354; Taberânî, *Turuk*, 65. Vâkidî için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, II, 336.

²¹⁰ Taberânî, *Turuk*, s. 67. Bu isnad Taberânî öncesi eserlerde tespit edilememiştir. Eserin muhakkiki Gumârî, Ebû Mevdûd'u, 'Fidda' lakabıyla meşhur olan Ebû Mevdûd ile karıştırdığı

Zübeyr b. Avvâm (Medîne, ö. 36) > Abdullah b. Zübeyr (Medîne, Mekke, ö. 73)²¹¹ > Abdullah b. Urve (Medîne, ö. 126'dan sonra)

Abdullah b. Urve'den alanlar: Yahyâ b. Abbâd (Medîne), Ömer b. Abdullah b. Urve (Medîne), Ca'fer b. Muhammed b. Hâlid ez-Zübeyrî (Samerrâ)²¹², Zühayr b. Muhammed (Şâm, Hicâz, ö. 162)²¹³

Sa'd b. Ebî Vakkâs (Medîne) > Oğlu Âmir b. Sa'd (Medîne) > Ebu'z-Zinâd > Abdurrahmân b. Ebî'z-Zinâd > Süleyman b. Dâvûd el-Hâşimî (Bağdat, ö. 219)²¹⁴

Abdullah b. Ömer (Medîne, ö. 73) > Sâlim b. Abdullah (Medîne, ö. 106) > Ebû Bekir b. Sâlim (Medîne) > Ubeydullah b. Ömer el-Ömerî (Medîne, ö. 140 civarı)

Ubeydullah b. Ömer'den alanlar: Fudayl b. İyâz (Kûfe, Mekke, ö. 187)²¹⁵, Ebû Üsâme Hammâd b. Usâme (Kûfe, ö. 201), Abdullah b. Mübârek (Merv, ö. 181), Muhammed b. Bîşr (Kûfe, ö. 203), Yahyâ b. Süleym (Mekke, ö. 194 civarı), Abde b. Süleymân (Kûfe, ö. 187), Muhammed b. Ubeyd (Kûfe, ö. 204)²¹⁶

Abdullah b. Ömer > Abdullah b. Dinar (Medîne) > Yezîd b. Had (Medîne, ö. 139) > Velîd b. Ebî'l-Velîd (Medîne) > Nâfi' b. Yezîd (Mısır)²¹⁷

Ebû Hüreyre > Ebû Seleme b. Abdurrahmân (Medîne, ö. 94 veya 104) > Muhammed

için söz konusu râviyle Muhammed b. Ka'b arasındaki ilişkiyi kuramamış ve isnada zayıf hükmünü vermiştir. Oysa buradaki Ebû Mevdûd, Medîneli sika bir râvi olan Abdülazîz b. Ebî Süleyman'dır ve Muhammed b. Ka'b'tan da hadis aldığı ricâl kitaplarında kaydedilmiştir. Taberânî'nin isnadında olduğu gibi o, aynı zaman da Zeyd b. Hubâb'ın da hocasıdır (İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 303).

²¹¹ Abdullah b. Zübeyr'den, Medîne bölgesine mensup Hişâm b. Urve de rivâyette bulunmuştur. Ancak bu isnadda Ya'kub b. Mûsâ'nın tercemesi bulunamadığından sıralamaya dahil edilememiştir. Bkz. İbn Hibbân, *Sahîh*, XV, 440.

²¹² Samerrâ'ya yerleştiği belirtilmiştir (İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 487). Hadislerinin mütabii olmadığını söylemekle birlikte, İbn Ebî Hâtîm Ca'fer için 'sadûk' demiş, İbn Hibbân da onu sika râvileri arasında zikretmiştir (İbn Hibbân, VI, 133; İbn Hacer, *Lisân*, II, 124).

²¹³ *Yahyâ b. Abbâd için bkz:* Taberânî, *Turuk*, s. 112. Ömer b. Abdullah b. Urve için bkz. Dârimî, Sünen, I, 88; Şâfi, *Müsned*, I, 96, 97; İbn Adî, *Kâmil*, I, 27; Câfer b. Muhammed için bkz. Şâfi, *Müsned*, I, 100. Zühayr b. Muhammed için bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 114.

²¹⁴ İbnü'l-Cevzî bu isnadı Men kezebe aleyye hadisini bir araya getiren İbn Sâid kanalıyla aktarmaktadır. İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 65. İsnadın incelemesi için bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 118 (Muhakkikin notu).

²¹⁵ İclî, *es-Sikât*, II, 207.

²¹⁶ Fudayl b. İyâz riv. bkz. Tahâvî, *Şerhü müşkili'l-âsâr*, I, 360; Taberânî, *Turuk*, s. 151 *el-Kebîr*, XII, 293, Ebû Üsâme riv. bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 195; Ahmed, *Müsned*, II, 22; Taberânî, *Turuk*, s. 153, *el-Mû'cemü'l-kebir*, XII, 293. Abdullah b. Mübârek riv. bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 153. Muhammed b. Bîşr riv. bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 195; Taberânî, *Turuk*, s. 153, a.mlf., *el-Mû'cemü'l-kebir*, XII, 293, Yahyâ b. Süleym riv. bkz. Şâfi, *Risâle*, s. 396. Abde b. Süleymân riv. bkz. Hennâd, *Zühd*, III, 260, Muhammed b. Ubeyd riv. bkz. Ahmed, *Müsned*, II, 103; Abd b. Hümejd, *Müsned*, s. 241; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, IX, 333.

²¹⁷ Heysemî, *Zevâidü Bezzâr*, I, 115. İsnadda yer alan Velîd b. Ebî'l-Velîd, 'gevşek' bir râvi olarak tanımlanmıştır (İbn Hacer, *Takrîb*, s. 584)

b. Amr b. Alkame (Medîne, ö. 144)

Muhammed b. Amr b. Alkame'den alanlar: Abdülazîz b. Muhammed ed-Derâverdi (Medîne, ö. 187), Muhammed b. Bişr (Kûfe, ö. 203), Yezîd b. Hârûn (Vâsıt, ö. 206), Enes b. İyâz (Medîne, ö. 200), Abde b. Süleyman (Kûfe, ö. 187), Muhammed b. İbrahim b. Ebî Adî (Basrâ, ö. 194).²¹⁸

Ebû Hüreyre > Keysan Ebû Saîd el-Makburî (Medîne, ö. 100) > oğlu Saîd b. Ebi Saîd (Medîne, ö. 120) > İbn Ebî Zi'b (Medîne, 158)²¹⁹

Ebû Katâde > Abdurrahmân b. Ka'b b. Mâlik (Medîne) > oğlu Ka'b (Medîne)²²⁰ > Attab b. Muhammed b. Şevzeb (Belh, Basra, ö. 156-7)²²¹

Seleme b. Ekva' (Medîne) > Yezîd b. Ebû Ubeyd (Hicâz, ö. 146-7)²²²

Yezîd b. Ubeyd'ten alanlar: Ebû Âsım Dehhâk b. Mahled (Basra, ö. 211), Mekki b. İbrâhîm (Belh, ö. 215), Yahyâ b. Saîd el-Kattân (Basra, ö. 198).²²³

Sâib b. Yezîd (Medîne, ö. 90-100) > Muhammed b. Yûsuf (Medîne)²²⁴ > Hâtim b. İsmâil (Kûfe, Medîne, ö. 186-7).²²⁵

2. Hicaz Bölgesine Gelenler (hicrî II. asrın ilk yarısı dâhil)

Vâsile b. Eska (Şâm) > Abdülvâhid b. Abdullah en-Nasrî (Dimeşk, Mekke, ö. 104)

Abdülvahid b. Abdullah'tan alanlar: Abdurrahmân b. Habîb b. (Medîne), Abdülvahhâb b. Buht (Mekke, ö. 111).²²⁶

Enes b. Mâlik (Medîne, Basra) > İbn Şihâb ez-Zührî (âlimü'l-Hicâz ve's-Şâm)

Zührî'den alanlar: Muhammed b. Abdullah (Medîne, ö. 152), Muhammed b. Abdurrahmân b. Ebî Zi'b (Medîne, ö. 158).²²⁷

²¹⁸ ed-Derâverdi riv. bkz. Şâfiî, *Risâle*, s. 396; Taberânî, *Turuk*, s. 189. Muhammed b. Bişr riv. bkz. İbn Mâce, "Mukaddime", 4. Yezîd b. Hârûn riv. bkz. Ahmed, *Müsned*, II, 501. Enes b. İyâz riv. bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 191. Abde b. Süleyman riv. bkz. Hennâd, *Zühd*, III, 257; İbn Hibbân, *Sahih*, I, 210. İbn Ebî Adî riv. bkz. Ebû Ya'lâ, *Müsned*, X, 506.

²¹⁹ Taberânî, *Turuk*, s. 207.

²²⁰ İbn Hibbân, *Sikat*, VII, 355

²²¹ Taberânî, *Turuk*, s. 237.

²²² İbn Hacer, *Tehzib*, XI, 305.

²²³ Ebû Âsım riv. bkz. Ahmed, *Müsned*, IV, 47; Taberânî, *Turuk*, s. 303. Mekki b. İbrâhîm riv. bkz. Buhârî, "İlim", 38. Yahyâ b. Saîd riv. bkz. Ahmed, *Müsned*, IV, 55.

²²⁴ bkz. Buhârî, *et-Tarihü kebir*, I, 264; İbn Hibbân, *Sikat*, VII, 433.

²²⁵ Taberânî, *Turuk*, s. 305, a.mlf., *el-Kebîr*, VII, 156. krş. Heysemî, *el-Mecmaü'z-zevâid*, I, 373.

²²⁶ Rivâyetin kaynakları için bkz. Şâfiî, *Risâle*, s. 395; İbn Kânî, *Mu'cemü's-sahâbe*, III, 83; Taberânî, *Turuk*, s. 360, a.mlf., *el-Kebîr*, XXII, 70, 71, 72; İbn Adî, *Kâmil*, I, 23.

²²⁷ Muhammed b. Abdullah riv. bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 272. İbn Ebî Zi'b riv. bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 274, a.mlf., *el-Evsat*, IX, 113.

B. Mısır Bölgesi

1. Mısır Bölgesinde Devam Eden İsnadlar

Ukbe b. Âmir (Mısır) > Ebû Uşşâne Hayy b. Yü'min (Mısır, ö. 118) > İbn Lehîa (Mısır, ö. 174)

İbn Lehîa'dan alanlar: Yahyâ b. Bükeyr (Mısır, ö. 231), Ebû Sâlih Abdullah b. Sâlih (Mısır, ö. 222), Eşyeb Hasan b. Mûsâ (Bağdâd, ö. 209-10)²²⁸

Ukbe b. Âmir > Ebû Uşşâne Hayy b. Yü'min (Mısır, ö. 118) > Amr b. Hâris (Mısır, ö. 147-8)²²⁹ > Abdullah b. Vehb (Mısır, ö. 197)

Abdullah b. Vehb'ten alanlar: Ahmed b. Sâlih (Mısır, ö. 248), Hârûn b. Ma'rûf (Merv, Bağdat, ö. 231), Harmele b. Yahyâ (Mısır, ö. 243-4)²³⁰

Ukbe b. Âmir > Hişâm b. Ebî Rukayye (Mısır) > Amr b. Hâris (ve Hasan b. Sevbân - Mısır ö. 145)²³¹

Amr b. Haris'ten alanlar: Abdullah b. Vehb (Mısır, ö. 197), Yahyâ b. Eyyûb (Mısır, ö. 168).²³²

Ebû Mûsâ el-Ğafikî (Mısır) > Yahyâ b. Meymûn (Mısır, ö. 114) > Amr b. Hâris (Mısır, ö. 147-8) > Leys b. Sa'd (Mısır, ö. 175)

Leys b. Sa'd'tan alanlar: Yahyâ b. Bükeyr (Mısır, ö. 231), Kuteybe b. Saîd (Belh, ö. 240)²³³

2. Mısır Bölgesine Gelen İsnadlar (İlk asır)

Ebû Hüreyre (Medîne, ö. 58) > Ebû Osman et-Tünbüzi (Mısır) (> İbn Ebi Nâime - Mısır-)²³⁴ > Bekr b. Amr (Mısır, ö. 140'tan sonra)

Bekr b. Amr'dan alanlar: Yahyâ b. Eyyûb (Mısır, ö. 168), Saîd b. Ebî Eyyûb (Mı-

²²⁸ Yahyâ b. Bükeyr riv. bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 321. Ebû Sâlih riv. bkz. İbnü'l-Cevzi, *Mevzûât*, I, 71 (hadisi İbrâhîm el-Harbî vasıtasıyla nakletmektedir). Eşyeb riv. bkz. Eşyeb, *Cüz*, 43; Ahmed, *Müsned*, IV, 159. Hadis, İbn Lehîa kanalı İbn Abdülhakem tarafından da nakledilmektedir. Ancak müellif kendisiyle İbn Lehîa arasındaki şahısları zikretmemiştir bkz. İbn Abdülhakem, *Futûhu Mısır*, s. 322.

²²⁹ Aslen Medinelidir (İbn Hacer, *Tehzib*, VIII, 13).

²³⁰ Ahmed b. Sâlih riv. bkz. Rüyânî, *Müsned*, I, 181. Taberânî, *el-Kebîr*, XVII, 301. Hârûn b. Ma'rûf riv. bkz. Ahmed, *Müsned*, IV, 201. Harmele b. Yahyâ riv. bkz. İbn Hibbân, *Sahih*, III, 329.

²³¹ Fesevî, *Tarih*, II, 506; Tahâvî, *Şerhü meâni'l-âsâr*, IV, 251, a.mlf., *Şerhü müşkili'l-âsâr*, I, 368.

²³² Abdullah b. Vehb riv. bkz. Ahmed, *Müsned*, IV, 156; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, III, 289; İbn Hibbân, *Sahih*, II, 252; Taberânî, *Turuk*, s. 323, a.mlf., *el-Kebîr*, XVII, 305, 327; İbnü'l-Cevzi, *Mevzûât*, I, 72 (İbnü'l-Cevzi, hadisi İbn Sâid kanalıyla nakletmektedir). Yahyâ b. Eyyûb riv. bkz. Fesevî, *Tarih*, II, 507.

²³³ Yahyâ b. Bükeyr riv. bkz. Taberânî, *el-Kebîr*, XIX, 295. Kuteybe b. Saîd riv. bkz. İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 334; Dûlâbî, *el-Künâ ve'l-esmâ*, I, 100; İbnü'l-Cevzi, *Mevzûât*, I, 110 (İbnü'l-Cevzi bu hadisi İbrahim el-Harbî vasıtasıyla almaktadır).

²³⁴ Bazı rivâyetlerde İbn Ebi Nâime ismine yer verilmez.

sır, ö. 161)²³⁵

C Suriye Bölgesi

1. Suriye Bölgesinde Devam Eden İsnadlar

Vâsile b. Eska (Şam) > Abdülvâhid b. Abdullah en-Nasrî (Dimeşk, Mekke, ö. 104)

Abdülvâhid b. Abdullah'tan alanlar: Harîz b. Osman (Şâm, Hıms, ö. 163), Muhammed b. Velîd ez-Zübeydî (Şâm, ö. 146), Süleyman b. Habîb el-Muhâribî (Dimeşk)²³⁶

Muâviye b. Ebî Süfyan (Şam) > Kâsım b. Abdurrahmân ed-Dimeşkî > Utbe b. Ebî Hakîm (Şam, Ürdün 140'dan sonra)²³⁷

Ebû Ümâme > Şehr b. Havşeb (Şam, 112) > Yezîd b. Ebî Meryem es-Selûlî (Dimeşk).²³⁸

2. Suriye Bölgesinden Dağılan İsnadlar (İkinci asrın ilk yarısı)

Vâsile b. Eska > Rabîa b. Yezîd el-İyâdî (Şâm, ö. 121 veya 123) > Muâviye b. Sâlih (Hıms, Endülüs, ö. 158)²³⁹

Muâviye b. Sâlih'ten alanlar: Esed b. Mûsâ (Mısır, ö. 212), Abdullah b. Vehb (Mısır, ö. 197), Abdurrahmân b. Mehdî (Basra, ö. 198), Zeyd b. Hubâb (Kûfe, ö. 203)²⁴⁰

3. Suriye Bölgesine Gelen İsnadlar

Abdullah b. Amr (Mısır, Mekke, Taif) > Ebû Kebşe es-Selûlî (Şam) > Hassan b. Atiyye (Dimeşk, ö. 120 den sonra)

Hassan b. Atiyye'den alanlar: Abdurrahmân b. Amr el-Evzâî (Şam, ö. 157), Abdurrahmân b. Sâbit b. Sevbân (Dimeşk, ö. 165)²⁴¹

²³⁵ Yahyâ b. Eyyûb riv. bkz. Tahâvî, *Şerhü müşkili'l-âsâr*, I, 365; Taberânî, *Turuk*, s. 209. Saïd b. Ebî Eyyûb riv. bkz. İbn Şeybe, *Musannef*, V, 296; İshâk b. Râhuye, *Müsned*, I, 341; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 321; Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, s. 100; Tahâvî, *Şerhü müşkili'l-âsâr*, I, 365; Taberânî, *Turuk*, s. 211.

²³⁶ Harîz b. Osman riv. bkz. Ahmed, *Müsned*, IV, 106; Buhârî, "Menâkıb", 5; Taberânî, *Şamiyyin*, II, 132, a.mlf., *el-Kebîr*, XXII, 72. Muhammed b. Velîd ez-Zübeydî riv. bkz. Taberânî, *el-Kebîr*, XXII, 73. Süleyman b. Habîb el-Muhâribî riv. bkz. Taberânî, *el-Kebîr*, XXII, 73.

²³⁷ Taberânî, *el-Kebîr*, XIX, 374, a.mlf., *Turuk*, s. 182.

²³⁸ Taberânî, *el-Kebîr*, VIII, 122, a.mlf., *Turuk*, s. 313; İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 109 (İbnü'l-Cevzî bu rivâyeti İshâk el-Harbî ve İbn Sâid kanalıyla rivâyet etmektedir).

²³⁹ Muâviye'nin 123 veya 125 yılında Endülüs'e gittiği belirtilmektedir (Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XVIII, 187-191).

²⁴⁰ Esed b. Mûsâ riv. bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 358, a.mlf., *el-Kebîr*, XXII, 68, a.mlf., *Müsnedü'ş-Şamiyyin*, III, 124. Abdullah b. Vehb riv. bkz. İbn Hibbân, *Sahih*, I, 215. Abdurrahmân b. Mehdî riv. bkz. Ahmed, *Müsned*, III, 491, a.mlf., *İlel*, II, 287. Zeyd b. Hubâb riv. bkz. Ahmed, *İlel*, II, 287.

²⁴¹ Evzâî riv. bkz. Abdurrezzâk, *Musannef*, VI, 109, X, 312; Ebû Hayseme, *İlim*, s. 14; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 295; Ahmed, Hanbel, *Müsned*, II, 159, 202, 214; Dârimî, *Sünen*, I, 145;

Hz. Âişe (Medîne) > Ebû Seleme b. Abdurrahmân (Medîne) > Hısn b. Abdurrahmân (Dimeşk) > Evzâî (Şâm) > Bişr b. Bekir (Dimeşk, ö. 205)²⁴²

Râfi' b. Hadîc (Medîne, ö. 74) > Abâyê b. Rifâe (Medîne) > Ebû Müdrîk²⁴³ > İbn Sevbân (ö. 165, Dimeşkî)²⁴⁴ > Bakiyye b. Velîd (ö. 197 Hıms)²⁴⁵

D. Irak Bölgesi

1. Irak Bölgesinde Devam Edenler

a. Kûfe Şehri

Hz. Ali (Medîne, Kûfe) > Rib'î b. Hirâş (Kûfe, ö. 100) > Mansûr b. Mu'temir (Kûfe ö. 132) > Şu'be b. Haccâc (Vâsıt, Basra, ö. 160)

Şu'be b. Haccâc'tan alanlar: Amr b. Merzûk (Basra, ö. 224), Tayâlisî (Basra, ö. 204), Ali b. Ca'd (Bağdat, ö. 230), Yahyâ b. Saïd el-Kattân (Basra, ö. 198), Amr b. Heysem el-Kutenî (Basra, ö. 200'lerin başı), Hâlid b. Hâris (Basra, ö. 186), Muhammed b. Ca'fer Gunder (Basra, 193-4), Hüseyin b. Muhammed b. Behrâm (Bağdat, ö. 213), Haccâc b. Muhammed (Bağdat, ö. 206).²⁴⁶

Buhârî, "Enbiya", 50; Tirmizî, "İlim", 13; Fesevî, *Târih*, II, 522; Tahâvî, *Şerhü müşkili'l-âsâr*, I, 125, 360, a.mlf., *Şerhü meâni'l-âsâr*, IV, 128; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 7; İbn Hibbân, *Sahih*, XIV, 149; Taberânî, *Turuk*, 169, a.mlf., *es-Sağîr*, s. 281. İbn Sevbân riv. bkz. Tirmizî, "İlim", 13; Taberânî, *Müsnedü'ş-Şamiyyin*, I, 137.

²⁴² Rivâyetler için bkz. Tahâvî, *Şerhü müşkili'l-âsâr*, I, 389. İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 127 (İbnü'l-Cevzî, bu rivâyeti İbrahim b. İshak el-Harbî ve İbn Sâid kanalıyla nakletmektedir).

²⁴³ Taberânî, *Turuk*, s. 327. Eserin muhakkiki Ebû Müdrîk'in Dârekutnî tarafından 'metrûk' diye nitelendirilen Osman b. Vekî' olduğunu ileri sürmüştür. Oysa İbn Asakir, 'Men kezebe 'aleyye...' hadisini Taberânî'den naklen rivâyet ederken, Ebû Müdrîk'in isminin Abdullah b. Müdrîk el-Ezdî olduğunu belirtir. Hakkında cerh ve ta'dil yapılmamaktadır. Ebû Müdrîk'in öğrencisinin Abdurrahmân b. Sâbit olduğu İbn Asâkir tarafından açıkça belirtilmiştir (İbn Asâkir, *Târihü Dimeşk*, 33/33 ve 67/203). Mizzi'de Abayê b. Rufâe'nin tercemesinde Ebû Müdrîk'in Abdullah b. Müdrîk olduğunu açıklamıştır. bkz. *Tehzîbü'l-kemal*, XIV, 268.

²⁴⁴ Abdurrahmân b. Sâbit b. Sevbân ed-Dimeşkî. *Turuk*'un muhakkiki, bu ismin Ebû Hüreyre ve Ebû Saïd el-Hudrî'nin râvisi olan Muhammed b. Abdurrahmân b. Sevbân olduğunu iddia etmiştir (Taberânî, *Turuk*, s. 327). İbn Sevbân'ın isnaddaki sırası itibariyle oldukça garip bir durum arzeden bu iddia herhangi bir delile dayanmamaktadır. Ebû Müdrîk'in öğrencisinin Abdurrahmân b. Sâbit olduğu İbn Asâkir tarafından açıkça belirtilmiştir (İbn Asâkir, *Târihü Dimeşk*, 33/33). Hadisi İbn Sevbân'dan nakleden Bakiyye b. Velîd'in ise Abdurrahmân b. Sâbit'in öğrencisi olduğu bilinmektedir (İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 136). Öte yandan İbn Ebî Hâtim rivâyetinde de söz konusu şahsın Abdurrahmân olduğu anlaşılmaktadır (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 7).

²⁴⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 7; Taberânî, *Turuk*, s. 327, a.mlf., *el-Kebîr*, IV, 276.

²⁴⁶ Amr b. Merzûk riv. bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 69. Tayâlisî riv. bkz. Tayâlisî, *Müsned*, s. 17; Bezzâr, *Müsned*, III, 115; Tahâvî, *Şerhü müşkili'l-âsâr*, I, 355. Ali b. Ca'd riv. bkz. Ali b. Ca'd, *Müsned*, I, 129; Buhârî, "İlim", 38; Ebû Bekir el-Katîî, *Cüz'ü elf*, s. 465. Yahyâ b. Saïd el-Kattân riv. bkz. Ahmed, *Müsned*, I, 83; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 457; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, I, 461; Tahâvî, *Şerhü müşkili'l-âsâr*, I, 355. Amr b. Heysem el-Kutenî riv. bkz. Tahâvî, *Şerhü müşkili'l-âsâr*, I, 355. Hâlid b. Hâris riv. bkz. Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 457. Gunder riv.

H. Ali > Rib'i b. Hirâş (Kûfe, ö. 100) > Mansûr b. Mu'temir (Kûfe ö. 132) > Şerik b. Abdullah en-Nehaî (Vâsıt, Kûfe ö. 177-8)

Şerik b. Abdullah'tan alanlar: Abdullah b. Âmir b. Zürrâre (Kûfe, ö. 237), Muhammed b. Saîd (İsfehân, Kûfe, 220), Yahyâ b. Abdülhamîd el-Himmânî (Kûfe, 228), Ali b. Hakîm el-Evdî (Kûfe, ö. 231), İsmâil b. Mûsâ el-Fezârî (Kûfe, ö. 245).²⁴⁷

H. Ali > Sa'lebe b. Yezîd el-Himmânî (Kûfe) > Habîb b. Ebî Sâbit (Kûfe, ö. 119) > Süleyman b. Mihrân A'meş (Kûfe, ö. 147)

A'meş'ten alanlar: Fudayl b. İyâz (Kûfe, Mekke, ö. 187), Muhammed b. Fudayl (Kûfe, ö. 195), Abser b. Kâsım (Kûfe, ö. 179), Cerîr b. Abdulhamîd (ö. 188)²⁴⁸

Abdullah b. Mes'ûd (Kûfe) > Zirr b. Hübeyş (Kûfe, ö. 81-83) > Âsım b. Behdele (Kûfe ö. 128)

Âsım b. Behdele'den alanlar: Hammâd b. Seleme (Basra ö. 167), Ebû Avâne Vaddâh b. Abdullah el-Yeşkürî (Vâsıt, Basra, ö. 175-6), Ebû Muâviye Şeyban b. Abdurrahmân (Basra, Kûfe, ö. 164), Ebû Bekir b. Ayyaş (Kûfe, ö. 194), Cerîr b. Hâzım b. Zeyd (Basra, ö. 170), Amr b. Ebî Kays (Kûfe, Rey).²⁴⁹

Abdullah b. Mes'ûd (Kûfe) > Ebû Vâil Şakîk b. Seleme (Kûfe) > Âsım b. Behdele (Kûfe ö. 128)

Âsım b. Behdele'den alanlar: Heysem b. Cehm (Basra), Ebbân b. Yezîd (Basra, ö. 160 civarı), Amr b. Ebû Kays (Kûfe, Rey).²⁵⁰

Abdullah b. Mes'ûd > Abdurrahmân b. Abdullah b. Mes'ûd (Kûfe, ö. 79)²⁵¹ > Simâk b.

Harb (Kûfe, ö. 123)

Simâk b. Harb'ten alanlar: Abdurrahmân b. Abdullah el-Mes'ûdî (Kûfe, ö. 160), Şu'be b. Haccâc (Vâsıt, Basra, ö. 160), Süfyan es-Sevrî (Kûfe, ö. 161), Şerik b. Abdullah en-Nehaî (Vâsıt, Kûfe ö. 177-8).²⁵²

Muğire b. Şu'be (Kûfe ö. 50) > Meymûn b. Ebî Şebîb (Kufî, ö. 83) > Habîb b. Ebî Sâbit (Kûfe, ö. 119) > Süfyan es-Sevrî (Kûfe, ö. 161)

Süfyan es-Sevrî'den alanlar: Vekî' b. Cerrâh (Kûfe, ö. 197), Abdurrahmân b. Mehdî (Basra, ö. 198), Kabîsa b. Ukbe (Kûfe, ö. 215), Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî (Şam, ö. 212) Ebû Nuaym Fadl b. Dükeyn (Kûfe, ö. 218)²⁵³

Muğire b. Şu'be > Meymûn b. Ebî Şebîb (Kufî, ö. 83) > Habîb b. Ebî Sâbit (Kûfe, ö. 119) > Şu'be b. Haccâc (Vâsıt, Basra, ö. 160)

Şu'be b. Haccâc'tan alanlar: Tayâlisî (Basra, ö. 204) Âsım b. Ali (Vâsıt, ö. 221), Süleyman b. Harb (Basra, Mekke, ö. 224), Nadr b. Şümeyl (Basra, Merv, ö. 204), Muhammed b. Kesir (Basra, ö. 223), Behz b. Esed (Basra, 200'den sonra), Muhammed b. Ca'fer Gunder (Basra, 193-4), Ali b. Ca'd (Bağdat, ö. 230), Vehb b. Cerîr (Basra, ö. 206), Bişr b. Ömer (Basra, ö. 207 veya 209), Vekî' b. Cerrâh (Kûfe, ö. 197), Esed b. Mûsâ (Mısır, ö. 212)²⁵⁴

Muğire b. Şu'be > Meymûn b. Ebî Şebîb (Kufî, ö. 83) > Habîb b. Ebî Sâbit (Kûfe, ö. 119) > Kays b. Rebi' (Kûfe)²⁵⁵

Kays b. Rebi'den alanlar: Ali b. Ca'd (Bağdat, ö. 230), Yahyâ b. Abdülhamîd el-Himmânî (Kûfe, 228); Esed b. Mûsâ (Mısır, ö. 212).²⁵⁶

bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 295; Ahmed, *Müsned*, I, 123, 150; Müslim, "Mukaddime", 2. Hüseyin b. Muhammed riv. bkz. Ahmed, *Müsned*, I, 83. Haccâc b. Muhammed riv. bkz. Ahmed, *Müsned*, I, 123.

²⁴⁷ Abdullah b. Âmir riv. bkz. İbn Mâce, "Mukaddime", 4. Muhammed b. Saîd riv. bkz. Tahâvî, *Şerhü müşkili'l-âsâr*, I, 355. Himmânî riv. bkz. Ahmed, *Fezâilü's-sahâbe*, II, 649. Ali b. Hakîm el-Evdî riv. bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 72. Fezârî riv. bkz. İbn Mâce, "Mukaddime", 4; Tirmizî, "İlim", 8; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, I, 394.

²⁴⁸ Fudayl b. İyâz riv. bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 77. Muhammed b. Fudayl riv. bkz. Ahmed, *Müsned*, I, 78; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, I, 442; Taberânî, *Turuk*, s. 80. Abser b. Kâsım riv. bkz. Ebû Ya'lâ, *Müsned*, I, 383; Taberânî, *Turuk*, s. 85. Cerîr b. Abdulhamîd riv. bkz. Bezzâr, *Müsned*, III, 90; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, I, 383, 442; Taberânî, *Turuk*, s. 82.

²⁴⁹ Hammâd b. Seleme riv. bkz. Ahmed, *Müsned*, I, 405; Bezzâr, *Müsned*, V, 211; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, IX, 162; Tahâvî, *Şerhü müşkili'l-âsâr*, I, 358; Şâşi, *Müsned*, II, 116, 117, 118; Ebû Bekir el-Katiî, *Cüz'ü elf*, s. 476; Taberânî, *Turuk*, s. 126. Ebû Avâne riv. bkz. Ahmed, *Müsned*, I, 454; Şâşi, *Müsned*, II, 118; Taberânî, *Turuk*, s. 133. Ebû Muâviye riv. bkz. Ahmed, *Müsned*, I, 405; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, IX, 206-7; Şâşi, *Müsned*, II, 116; Taberânî, *Turuk*, s. 130. Ebû Bekir b. Ayyaş riv. bkz. Tirmizî, "İlim", 8; Şâşi, *Müsned*, II, 116, 118; Taberânî, *Turuk*, s. 131. Cerîr riv. bkz. Ahmed, *Müsned*, I, 402; Ebû Bekir el-Katiî, *Cüz'ü elf*, s. 358. Amr b. Ebî Kays riv. bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 134.

²⁵⁰ Heysem b. Cehm riv. bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 136. Ebbân b. Yezîd riv. bkz. Şâşi, *Müsned*, II, 80; Ebû Bekir el-Katiî, *Cüz'ü elf*, s. 477. Amr b. Ebî Kays riv. bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 134.

²⁵¹ Onun babasından az miktarda hadis dinlediği kaydedilmektedir (İbn Hacer, *Takrîb*, s. 344).

²⁵² Mes'ûdî riv. bkz. Ahmed, *Müsned*, I, 389, 436; Şâşi, *Müsned*, I, 321, 322; Taberânî, *Turuk*, s. 141. Süfyan es-Sevrî riv. bkz. İbn Hanbel, *Müsned*, I, 401; Bezzâr, *Müsned*, V, 383; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, IX, 205; İbn Hibbân, *Sahih*, XI, 129; Ebû Bekir el-Katiî, *Cüz'ü elf*, s. 475. Şu'be riv. bkz. Tayâlisî, *Müsned*, s. 45; Ali b. Ca'd, *Müsned*, I, 96; Tirmizî, "Fiten", 70; Şâşi, *Müsned*, I, 322; Taberânî, *Turuk*, s. 143; Ebû Bekir el-Katiî, *Cüz'ü elf*, s. 465. Şerik riv. bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 295; İbn Mâce, "Mukaddime", 4; Şâşi, *Müsned*, I, 322, 323; Taberânî, *Turuk*, s. 144.

²⁵³ Vekî' b. Cerrâh riv. bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 237; Ahmed, *Müsned*, IV, 252, 255; Müslim, "Mukaddime", 1; İbn Mâce, "Mukaddime", 5; Abdurrahmân b. Mehdî riv. bkz. Ahmed, *Müsned*, IV, 255; Tirmizî, İlim, 9. Kabîsa rivayetleri için bkz. Hennâd, *Zühd*, III, 255; Firyâbî riv. bkz. Tahâvî, *Şerhü müşkili'l-âsâr*, I, 374; Ebû Nuaym riv. bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 294.

²⁵⁴ Ebû Dâvûd riv. bkz. Tayâlisî, *Müsned*, s. 94; Tahâvî, *Şerhü müşkili'l-âsâr*, I, 374; Âsım b. Ali riv. bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 295. Süleyman b. Harb riv. bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 295, a.mlf., *el-Kebîr*, XX, 422. Nadr b. Şümeyl riv. bkz. İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, I, 16. Muhammed b. Kesir riv. bkz. İbn Adî, *Kâmil*, I, 29. Behz b. Esed riv. bkz. Ahmed, *Müsned*, IV, 255; Gunder riv. bkz. Ahmed, *Müsned*, IV, 255. Ali b. Ca'd riv. bkz. İbn Ca'd, *Müsned*, I, 93. Vehb b. Cerîr riv. bkz. Tahâvî, *Şerhü müşkili'l-âsâr*, I, 373. Bişr b. Ömer riv. bkz. Tahâvî, *Şerhü müşkili'l-âsâr*, I, 374; Vekî' riv. bkz. İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 252; Müslim, "Mukaddime", 1; Esed b. Mûsâ riv. bkz. Taberânî, *el-Kebîr*, XX, 422.

²⁵⁵ Kays b. Rebi'in ihtilaflı bir râvi olduğu görülmektedir bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 350.

²⁵⁶ Ali b. Ca'd riv. bkz. İbn Ca'd, *Müsned*, I, 306; İbn Ebî'd-Dünyâ, *Zemmü'l-kizb*, s. 40. Yahyâ el-

Zeyd b. Erkam (Medîne, Kûfe, ö. 66) > Yezîd b. Hayyan (Kûfeli) > Ebû Hayyân Yahyâ b. Saîd b. Hayyân (Kûfe, ö. 145)²⁵⁷

Tarık b. Eşyem > oğlu Ebû Mâlik el-Eşcaî (Kûfe ö. 140 civarı) > Halef b. Halîfe (Kûfe, Vâsıt, Bağdat, ö. 181) > Süreyc b. Nu'mân (Bağdat, ö. 217).²⁵⁸

Hâlid b. Urfute (Kûfe, ö. 64) > Hâlid'in Mevlâsı Müslim > Hâlid b. Seleme (Hicaz, Kûfe ö. 132 Vâsıt'da) > Zekerriyya b. Zâide (Kûfe, ö. 149)²⁵⁹

b. Basra Şehri

Enes b. Mâlik (Medîne, Basra, ö. 92-3) > Süleymân b. Tarhân et-Teymî (Basra, ö. 143)

Süleymân et-Teymî'den alanlar: Şu'be b. Haccâc (Vâsıt, Basra, ö. 160), Muhammed b. Abdullah el-Ensârî (Basra, ö. 215), Kâsım b. Ma'n (Kûfe, ö. 165),²⁶⁰ Yezîd b. Zürey (Basra, ö. 182), İsmâil b. İbrâhim b. Uleyye (Basra, ö. 193), Mu'temir b. Süleyman (Basra, 187), Yahyâ b. Saîd el-Kattân (Basra, ö. 198), Züheyr b. Muâviye (Kûfe, Cezîre, ö. 172-4), Cerîr b. Hâzim b. Zeyd (Basra, ö. 170), Hüşeym b. Beşîr (Vâsıt, ö. 183).²⁶¹

Enes b. Mâlik > Abdülazîz b. Süheyb (Basra, ö. 130)

Abdülazîz b. Süheyb'ten alanlar: Şu'be b. Haccâc (Vâsıt, Basra, ö. 160), Abdülvâris b. Saîd (Basra, ö. 180), İsmâil b. İbrâhim b. Uleyye (Basra, ö. 193), Hüşeym b. Beşîr (Vâsıt, ö. 183).²⁶²

Himmânî riv. bkz. Taberânî, *el-Kebîr*, XX, 423. Esed b. Mûsâ riv. bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 296, *el-Kebîr*, XX, 422.

²⁵⁷ Ahmed, *Müsned*, IV, 367; Taberânî, *Turuk*, s. 245, 247, 249, a.mlf., *el-Kebîr*, V, 181. krş. Bûsirî, *İthaf*, X, 376.

²⁵⁸ Taberânî, *Turuk*, s. 337. krş. Heysemî, *Keşfü'l-estâr*, I, 112; İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 115 (Müellif bu tarihi İbn Saîd kanalıyla zikretmektedir).

²⁵⁹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 295; Ahmed, *Müsned*, V, 292; Buhârî, *el-Kebîr*, VII, 260; İbn Ebî Âsım, *el-Âhad ve'l-mesânî*, I, 467; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, XII, 282; Tahâvî, *Şerhü müşkili'l-âsâr*, I, 369; Taberânî, *Turuk*, s. 329, a.mlf., *el-Kebîr*, IV, 189; İbn Adî, *Kâmil*, III, 893.

²⁶⁰ Taberânî, *Turuk*, s. 259. Muhakkik, Mincâb b. el-Hâris'in tercemesini bulamadığı gerekçesiyle bu tarikî zayıf saymaktadır. Oysa Mincâb, Müslim'in de eserinde yer verdiği Kûfeli sika bir râvidir (İbn Hacer, *Tehzîb*, X, 264).

²⁶¹ Şu'be riv. bkz. Ahmed, *Müsned*, III, 278; Dârimî, *Sünen*, I, 88; Taberânî, *Turuk*, s. 255; Râmehurmezî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, s. 481. Muhammed b. Abdullah riv. bkz. Muhammed b. Abdullah, *Hadîsi Muhammed b. Abdullah el-Ensârî*, s. 4; Taberânî, *Turuk*, s. 250; Kâsım b. Ma'n riv. bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 259, a.mlf., *el-Evsat*, V, 331. *Yezîd b. Zürey riv. bkz.* İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 296; İsmâil b. İbrâhim b. Uleyye riv. bkz. Ahmed, *Müsned*, III, 176; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 458; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, VII, 118, 121. Mu'temir b. Süleyman riv. bkz. İbn Hanbel, *Müsned*, III, 166; Tahâvî, *Şerhü müşkili'l-âsâr*, I, 362, 363; Taberânî, *Turuk*, 252, Yahyâ b. Saîd el-Kattân riv. bkz. İbn Hanbel, *Müsned*, III, 116; Tahâvî, *Şerhü müşkili'l-âsâr*, I, 362. Züheyr b. Muâviye riv. bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 253. Cerîr riv. bkz. Ebû Ya'lâ, *Müsned*, VII, 115. Hüşeym b. Beşîr riv. bkz. Ebû Ya'lâ, *Müsned*, VII, 115.

²⁶² Şu'be b. Haccâc riv. bkz. İbn Ca'd, *Müsned*, I, 215; İbn Hanbel, *Müsned*, III, 209; Dârimî, *Sünen*, I, 88; Taberânî, *Turuk*, s. 260; Râmehurmezî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, s. 481, Ebû Bekir el-

Enes b. Mâlik > Hammâd b. Ebî Süleyman (Kûfe, ö. 120 veya öncesi) > Şu'be b. Haccâc (Vâsıt, Basra, ö. 160)

Şu'be b. Haccâc'tan alanlar: Haramî b. Umâre (Basrâ, ö. 201), Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (Süleymân b. Dâvûd, Basra, ö. 204), Osman b. Ömer (Basra, ö. 209), Rebî b. Yahyâ el-Üşnânî (Basra, ö. 224), Saîd b. Rebî (Basra, ö. 211), Ebû Katen Amr b. Heysem el-Kutenî (Basra, ö. 200'lerin başı), Yezîd b. Hârûn (Vâsıt, ö. 206).²⁶³

Enes b. Mâlik > Hürmüz'un mevlâsı Attâb (Basra) > Şu'be b. Haccâc (Vâsıt, Basra, ö. 160)

Şu'be b. Haccâc'tan alanlar: Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (Süleymân b. Dâvûd, Basra, ö. 204), Ali b. Ca'd (Bağdat, ö. 230), Âsım b. Ali (Vâsıt, ö. 221), Haccâc b. Muhammed (Bağdat, ö. 206), Hâşim b. Kâsım (Bağdat, ö. 207), Esed b. Mûsâ (Mısr, ö. 212).²⁶⁴

Enes b. Mâlik > Katâde b. Diâme (Basra, 110 civarı) > Şu'be b. Haccâc (Vâsıt, Basra, ö. 160) > Haramî b. Umâre (Basrâ, ö. 201).²⁶⁵

Enes b. Mâlik > Ebû Bekir İsa b. Tahmân el-Cüşemî (Basra, Kûfe)

İsa b. Tahmân'dan alanlar: Ebû Nuaym Fadl b. Dükeyn (Kûfe, ö. 218), Hâşim b. Kâsım (Bağdat, ö. 207), Halef b. Temîm (Kûfe, ö. 206).²⁶⁶

Enes b. Mâlik > Hümejd et-Tavîl (Basra, ö. 142-3) > Şerik b. Abdullah en-Nehâî (Vâsıt, Kûfe ö. 177-8)²⁶⁷

Katîi, *Cüz'ü elf*, s. 38. Abdülvâris b. Saîd riv. bkz. Buhârî, "İlim", 38; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 457; Taberânî, *Turuk*, s. 261; İbn Adî, *Kâmil*, I, 17. krş. İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 92. İsmâil b. Uleyye riv. bkz. Ahmed, *Müsned*, III, 98; Müslim, "Mukaddime", 2; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 457. Hüşeym riv. bkz. Ahmed, *Müsned*, III, 98; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, VII, 12; Muhammed b. Mahled el-Attâr, *Ziyâdât*, s. 199.

²⁶³ Harâmî b. Umâre riv. bkz. Ahmed, *Müsned*, III, 278; Taberânî, *Turuk*, s. 255; Ebû Dâvûd et-Tayâlisî riv. bkz. Ahmed, *Müsned*, III, 209; Dârimî, *Sünen*, I, 88; Râmehurmezî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, s. 481; Ebû Bekir el-Katîi, *Cüz'ü elf*, s. 38. *Osman b. Ömer riv. bkz.* İbn Ca'd, *Müsned*, I, 64; *Rebî b. Yahyâ riv. bkz.* Taberânî, *Turuk*, s. 264. *Saîd b. Rebî riv. bkz.* Ebû Ya'lâ, *Müsned*, VII, 74. Ebû Katen riv. bkz. Ahmed, *Müsned*, III, 203. *Yezîd b. Hârûn riv. bkz.* Ahmed, *Müsned*, III, 203.

²⁶⁴ Tayâlisî riv. bkz. Tayâlisî, *Müsned*, s. 277; Ahmed, *Müsned*, III, 209; Dârimî, *Sünen*, I, 88; Râmehurmezî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, s. 481; Ebû Bekir el-Katîi, *Cüz'ü elf*, s. 38; *İbn Ca'd riv. bkz.* İbn Ca'd, *Müsned*, I, 222; Taberânî, *Turuk*, 262; Âsım b. Ali riv. bkz. Taberânî, *Turuk*, 262, Haccâc b. Muhammed riv. bkz. Ahmed, *Müsned*, III, 172. Hâşim b. Kâsım riv. bkz. Ahmed, *Müsned*, III, 172. Esed b. Mûsâ riv. bkz. Dârimî, *Sünen*, I, 88. krş. İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 92.

²⁶⁵ Bu tarik Haramî'den sonra farklı râvilerce nakledilmektedir. Bkz. Ahmed, *Müsned*, III, 278, 279; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, V, 443, V, 288; Tahâvî, *Şerhü müşkili'l-âsâr*, I, 363; Taberânî, *Turuk*, s. 255, 257, a.mlf., *el-Evsat*, II, 263; İbn Adî, *Kâmil*, III, 1298.

²⁶⁶ Ebû Nuaym riv. bkz. Fesevî, *Târih*, III, 232-233; Taberânî, *Turuk*, s. 275. Hâşim b. Kâsım riv. bkz. Ahmed, *Müsned*, III, 280. Halef b. Temîm riv. bkz. Dûlâbî, *el-Kunâ ve'l-esmâ*, I, 243.

²⁶⁷ Taberânî, *Turuk*, s. 282.

Enes b. Mâlik > İbrahim b. Yezîd b. Şerîk et-Teymî (Kûfe, 92) > Saîd (b. Mesrûk, Kûfe, ö. 126) > Ebû Hanîfe (Kûfe, ö. 150)²⁶⁸

2. Irak Bölgesine Gelenler

a. Birinci Asırda İntikal Edenler²⁶⁹

Saîd b. Zeyd (Medîne, ö. 50-52) > Riyâh b. Hâris en-Nehâî (Kûfe) > torunu Sadaka b. Müsennâ (Kûfe) > Abdülvâhid b. Ziyad (Basra, ö. 176)

Abdülvâhid b. Ziyâd'tan alanlar: İbrahim b. Haccâc (Basra, ö. 231), Ca'fer b. Seleme (Basra²⁷⁰)²⁷¹

Abdullah b. Abbas (Medîne, Mekke, Taif) > Saîd b. Cübeyr (Kûfe ö. 95) > Abdü'l-A'lâ b. Âmir es-Sa'lebî (Kûfe)

Abdü'l-A'lâ'dan alanlar: Ebû Avâne Vaddâh b. Abdullah el-Yeşkürî (Vâsıt, Basra, ö. 175-6), oğlu Ali b. Abdü'l-A'lâ (Kûfe)²⁷²

İbn Abbâs > Câbir b. Zeyd (Basra, ö. 93) > Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme²⁷³

Ebû Hüreyre > Küleyb b. Şihâb (Kûfe) > Âsım b. Küleyb (Kûfe, ö. 137)

Âsım b. Küleyb'ten alanlar: Abdülvâhid b. Ziyad (Basra, ö. 176), Sâlih b. Ömer (Vâsıt, Hilvan, ö. 185-187)²⁷⁴

Ebû Hüreyre (Medîne) > Kesir b. Ubeyd (Kûfe) > torunu Anbesa b. Saîd (Kûfe)²⁷⁵ > Ebü'l-Velîd Hişâm b. Abdülmelik et-Tayâlisî (Basrî, ö. 227)²⁷⁶

Ebû Saîd el-Hudrî (Medîne, ö. 63-65) > Ebû Nadre Münzir b. Mâlik (Basra, 109) > Ebû Mesleme Saîd b. Yezîd (Basra) > Şu'be b. Haccâc (Vâsıt, Basra, ö. 160)

Şu'be'den alanlar: Ebû Ömer Hafs b. Ömer el-Havdî (Basra, ö. 225), Muhammed b. Ca'fer Gunder (Basra, 193-4), Osman b. Ömer (Basra, ö. 209).²⁷⁷

²⁶⁸ Ebû Hanîfe, *Müsned*, s. 28

²⁶⁹ Bazen farklı şehirlere mensup sahâbiler 'Men kezebe 'aleyye...' hadisini Irak bölgesinde nakletmişlerdir. Onlar da bu başlığa dâhil edilmiştir.

²⁷⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 481; İbn Hibbân, *Sikât*, VIII, 160.

²⁷¹ İbrahim b. Haccâc riv. bkz. Ahmed, *Fedâilü's-sahâbe*, I, 120; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, II, 257; Taberânî, *Turuk*, s. 120. Ca'fer b. Seleme riv. bkz. Bezzâr, *Müsned*, IV, 99.

²⁷² *Ebû Avâne riv. bkz.* İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 296; Ahmed, *Müsned*, I, 293, 323; Dârimî, *Sünen*, I, 88; Tirmizî, "Tefsîr", I; Abû Ya'lâ, *Müsned*, IV, 228; Tahâvî, *Şerhü müşkili'l-âsar*, I, 358; Taberânî, *Turuk*, s. 159; İbn Adî, *Kâmil*, I, 26. krş. İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 98. Ali b. Abdü'l-A'lâ riv. bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 162.

²⁷³ Rebî b. Habîb, *el-Câmiü's-sahîh*, s. 283.

²⁷⁴ Abdülvâhid b. Ziyâd riv. bkz. İshak b. Râhûye, *Müsned*, I, 290; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 413; Sâlih b. Ömer riv. bkz. Dârimî, *Sünen*, I, 154.

²⁷⁵ Hakkında fazla bir bilgi verilmemesine rağmen 'sika' bir râvî olarak tanıtılmaktadır (İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 139).

²⁷⁶ Taberânî, *Turuk*, s. 201.

²⁷⁷ Ebû Ömer el-Havdî riv. bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 213; Ebû Bekir el-Katî, *Cüz'ü elf*, s. 464. Gunder riv. bkz. Ahmed, *Müsned*, II, 44. Osman b. Ömer riv. bkz. Ebû Ya'lâ, *Müsned*, II, 428;

Ebû Saîd el-Hudrî > Yezîd b. Suheyb el-Fakîr (Kûfe) > Mansûr b. Dînar (Kûfe)²⁷⁸

Muâz b. Cebel (Şam, ö. 18) > Ubduallah b. Selîme (Kûfe) > Amr b. Mürre (Kûfe, ö. 118) > Şu'be b. Haccâc (Vâsıt, Basra, ö. 160)²⁷⁹

b. İkinci Asrın İlk Yarısında Irak Bölgesine İntikal Edenler

Zübeyr b. Avvâm (Medîne, ö. 36) > Abdullah b. Zübeyr (Medîne, Mekke, ö. 73) > Âmir b. Abdullah b. Zübeyr (Medîne, ö. 121) > Câmî' b. Şeddâd (Kûfe, 127-8) > Şu'be b. Haccâc (Vâsıt, Basra, ö. 160)

Şu'be b. Haccâc'tan alanlar: Müslim b. İbrâhîm el-Ferâhîdî (Basra, 222), Tayâlisî (Basra, ö. 204), Ebü'l-Velîd Hişâm b. Abdülmelik et-Tayâlisî (Basrî, ö. 227), Vehb b. Cerîr (Basra, ö. 206), Affân b. Müslim (Basra, Bağdat, ö. 219), Muhammed b. Ca'fer Gunder (Basra, 193-4), Abdurrahmân b. Mehdî (Basra, ö. 198), Hâlid b. Hâris (Basra, ö. 186)²⁸⁰

Zübeyr b. Avvâm > Abdullah b. Zübeyr > Âmir b. Abdullah b. Zübeyr > Vebera b. Abdurrahmân (Kûfe, ö. 116) > Beyân b. Bişr (Kûfe) Hâlid b. Abdullah (Vâsıt, ö. 182)²⁸¹

Ebû Hüreyre (Medîne, ö. 58) > Ebû Sâlih es-Semmân (Medîne, ö. 101) > Ebû Hasîn Osman b. Âsım (Kûfe, ö. 127) > Şu'be b. Haccâc (Vâsıt, Basra, ö. 160)

Şu'be b. Haccâc'tan alanlar: Amr b. Merzûk (Basra, ö. 224), Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd et-Tayâlisî (Basra, ö. 204), Muhammed b. Ca'fer Gunder (Basra, 193-4).²⁸²

Ebû Hüreyre (Medîne, ö. 58) > Ebû Sâlih es-Semmân (Medîne, ö. 101) > Ebû Hasîn Osman b. Âsım (Kûfe, ö. 127) > Ebû Avâne Vaddâh b. Abdullah el-Yeşkürî

Tahâvî, *Şerhü müşkili'l-âsar*, I, 361.

²⁷⁸ Taberânî, *Turuk*, s. 226. İbnü'l-Cevzî, İbn Saîd kanalıyla naklettiği bir rivâyette Câbir b. Abdullah > Yezîd el-Fakîr > Mansûr b. Dînar isnadını kaydetmiştir (İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 79).

²⁷⁹ Taberânî, *Turuk*, s. 374. krş. İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 70. İsnad hakkında bkz. Heysemî, *Mecmaü'z-zevâid*, I, 146 -nâşirin notu-.

²⁸⁰ Müslim b. İbrâhîm riv. bkz. Şâşî, *Müsned*, I, 99; Taberânî, *Turuk*, s. 102. *Tayâlisî riv. bkz.* Tayâlisî, *Müsned*, s. 27. Ebü'l-Velîd riv. bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 107 (krş. İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 63); Buhârî, "İlim", 38; Şâşî, *Müsned*, I, 98; İbn Kâni' *Mu'cemü's-sahâbe*, I, 224. *Vehb riv. bkz.* İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 107 (krş. İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 63); Şâşî, *Müsned*, I, 97-98, 101. Affân b. Müslim riv. bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 107 (krş. İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 63). Gunder rivâyetleri için bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 295; Ahmed, *Müsned*, I, 165; İbn Mâce, "Mukaddime", 4; Bezzâr, *Müsned*, III, 186; Şâşî, *Müsned*, I, 100. İbn Mehdî riv. bkz. Ahmed, *Müsned*, I, 166; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, II, 30. Hâlid b. Hâris riv. bkz. Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 457.

²⁸¹ Rivâyetler için bkz. Ebû Dâvûd, "İlim", 4; İbn Ebî Âsım, *el-Âhâd ve'l-mesânî*, I, 162; Bezzâr, *Müsned*, III, 187; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, II, 36; Şâşî, *Müsned*, I, 97; Taberânî, *Turuk*, s. 105.

²⁸² Amr b. Merzûk riv. bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 193; Ebû Bekir el-Katî, *Cüz'ü elf*, s. 463. Tayâlisî riv. bkz. Tayâlisî, *Müsned*, s. 318; Ahmed, *Müsned*, II, 519; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 458. Gunder riv. bkz. Ahmed, *Müsned*, II, 410, 469.

(Vâsıt, Basra ö. 175-6)

Ebü Avâne'den alanlar: Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (Basra, ö. 204), Mûsâ b. İsmâil (Basra, ö. 223), Halef b. Hişâm (Bağdat, ö. 229), Muhammed b. Ubeyd b. Hisâb (Basra, ö. 238).²⁸³

Ebü Saîd el-Hudrî (Medîne, ö. 63-65) > Atâ b. Yesâr (Medîne, ö. 103) > Zeyd b. Eslem (Medîne, ö. 136) > Hemmam b. Yahyâ b. Dînâr (Basra, 163-165)

Hemmâm'dan alanlar: Hudbe b. Hâlid (Basra, ö. 230 civarı), Ebü'l-Velîd Hişâm b. Abdülmelik et-Tayâlisî (Basra, ö. 227), Ebû Ubeyde Abdülvâhid b. Vâsıl (Basra, Bağdat, ö. 190, Affân b. Müslim (Basra, Bağdat, ö. 219), Abdussamed b. Abdilvâris (Basra, ö. 207).²⁸⁴

Ebü Katâde (Medîne, ö. 54) > Ma'bed b. Ka'b b. Mâlik (Medîne) > Muhammed b. İshâk (Medîne, Irak ö. 150)

İbn İshak'tan alanlar: Ebû Şihâb Abdürabbih b. Nâfi' (Kûfe, Medâin, ö. 171-2), Muhammed b. Ubeyd (Kûfe, ö. 204), Ahmed b. Hâlid (Hims, ö. 214), Yahyâ b. Ya'lâ et-Teymî (Kûfe, ö. 180), Yûnus b. Bükeyr (Kûfe, ö. 199).²⁸⁵

Cabir b. Abdullah (Medîne, ö. 77) > Ebû Zübeyr (Mekke, ö. 126) > Hüseyim b. Beşir (Vâsıt, ö. 183)

Hüseyim b. Beşir'den alanlar: Ebû Hayseme Züheyr b. Harb (Bağdat, ö. 234), İbn Ebî Şeybe (Kûfe, ö. 235), Ahmed b. Hanbel (Bağdat, ö. 241), Saîd b. Mansûr (Merv, Mekke, ö. 227), Şihâb b. Abbâd (Kûfe, ö. 224), Ebû Bilâl Mirdâs el-Eş'arî (Kûfe)²⁸⁶, Cendel b. Valık (Kûfe, ö. 226), Yahyâ b. Abdülhamîd el-Himmânî (Kûfe, 228), Zekeriyya b. Yahyâ (Vâsıt, ö. 235),²⁸⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. İsa Tabbâ' (Bağdat, ö. 224).²⁸⁸

²⁸³ Tayâlisî riv. bkz. Tayâlisî, *Müsned*, s. 318. Mûsâ b. İsmâil riv. bkz. Buhârî, "İlim", 38; Halef b. Hişâm riv. bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 195. Muhammed b. Ubeyd riv. bkz. Müslim, "Mukaddime", 2; Ebû Ya'lâ, *Mu'cem*, I, 39; Taberânî, *Turuk*, s. 195.

²⁸⁴ Hudbe b. Hâlid riv. bkz. Müslim, "Zühhd", 72; Taberânî, *Turuk*, s. 215. Ebü'l-Velîd riv. bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 215. Ebû Ubeyde riv. bkz. Ahmed, *Müsned*, III, 39; Tahâvî, *Şerhü müşkili'l-âsâr*, I, 362. Affân b. Müslim riv. bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 296; Ahmed, *Müsned*, III, 56; Ebû Bekir el-Katî, *Cüz'ü elf*, s. 476. Abdussamed b. Abdilvaris riv. bkz. Ahmed, *Müsned*, III, 46; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, II, 416.

²⁸⁵ Ebû Şihâb riv. bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 235. Muhammed b. Ubeyd riv. bkz. Ahmed, *Müsned*, V, 297; Hennâd, *Zühhd*, II, 639; Mehâmîlî, *Emâli*, s. 375. Ahmed b. Hâlid riv. bkz. Dârimî, *Sünen*, I, 89. İbn Ya'lâ riv. bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 295; İbn Mâce, "Mukaddime", 4; Yûnus b. Bükeyr riv. bkz. Tahâvî, *Şerhü müşkili'l-âsâr*, I, 367.

²⁸⁶ İbn Hibbân, *Sikât*, IX, 199. Bununla birlikte Müellif onun 'garib' ve 'ferd' rivayetlerinin olduğunu ifade etmiştir.

²⁸⁷ İbn Hibbân, *Sikât*, VIII, 253.

²⁸⁸ Ebû Hayseme riv. bkz. İbn Mâce, "Mukaddime" 5; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, III, 376. *İbn Ebî Şeybe riv. bkz.* İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 296. Ahmed b. Hanbel riv. bkz. Ahmed, *Müsned*, III, 303. Saîd b. Mansûr riv. bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 230. Şihâb b. Abbâd riv. bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 230. Ebû Bilâl el-Eş'arî riv. bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 230. Cendel b. Valık riv. bkz.

Abdullah b. Amr (Mısır, Mekke, Taif) > Mücâhid b. Cebr (Mekke, ö. 100) > Hakem b. Uteybe (Kûfe ö. 113) > Şu'be b. Haccâc (Vâsıt, Basra, ö. 160) > Vehb b. Cerîr (Basra, ö. 206)²⁸⁹

Muâviye b. Ebî Süfyan (Dımeşk, ö. 60) > Ebû'l-Feyz Mûsâ b. Eyyûb (Hims, Şâm) > Şu'be b. Haccâc (Vâsıt, Basra, ö. 160) > Rûh b. Ubâde (Basra, ö. 205 veya 207)²⁹⁰

3. Irak Bölgesinden Farklı Bölgelere İntikal Eden İsnadlar

Enes b. Mâlik > İbn Şihâb ez-Zührî (âlimü'l-Hicâz ve Ş-Şâm)

İbn Şihâb'tan alanlar: Leys b. Sa'd (Mısır, ö. 175), Yûnus b. Yezid (Eyle, ö. 159), Ebû Hanîfe (Kûfe, ö. 150), Yahyâ b. Saîd el-Ensârî (Medîne, ö. 144).²⁹¹

"Bölgelere Göre 'Men Kezebe 'Aleyye ... Hadisinin Rivayet Seyri"

Özet: Hadisleri bölgelere göre değerlendirmek klasik dönemdeki muhaddislerin aşına oldukları bir durumdur. Onların bir hadisi, isnadı ya da râviyi incelerken bölgelerine de dikkat ettikleri görülmektedir. Öte yandan bir hadisi incelerken bölgelerin dikkate alınması bazı modern dönem çalışmalarında da gözlemlenen bir husustur. Ne var ki bu çalışmaların bir kısmı, daha ziyâde hadisi eserinde zikreden müelliflerin bölgelerini esas almaktadır. Bu makalede ise, eserler yerine 'Men kezebe 'aleyye...' hadisinin isnadları dikkate alınarak rivâyetin bölgesel dağılımı araştırılmış ve buradan hareketle çeşitli sonuçlara ulaşılmaya çalışılmıştır. Böylece, isnadlardan elde edilen bilgilerle, eserler dikkate alınarak varılan sonuçları karşılaştırma imkanı da hasil olmuştur.

Atıf: Bekir Kuzudişli, "Bölgelere Göre 'Men Kezebe 'Aleyye ...' Hadisinin Rivayet Seyri", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VI/1, 2008, ss. 71-110.

Anahtar Kelimeler: 'Men kezebe 'aleyye...' hadisi, bölgesel isnadlar, Juynboll, Şu'be b. Haccâc.

Taberânî, *Turuk*, s. 230. Yahyâ el-Himmânî riv. bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 230. Zekeriyya b. Yahyâ riv. bkz. Ebû Ya'lâ, *Müsned*, III, 456. Muhammed b. İsa riv. bkz. Dârimî, *Sünen*, I, 87.

²⁸⁹ Ahmed, *Müsned*, II, 171; Taberânî, *Turuk*, s. 178.

²⁹⁰ Ahmed, *Müsned*, IV, 100; Ahmed b. Menî, *Müsned* (Bûsirî, *İthaf*, I, 280); Taberânî, *Turuk*, s. 185, a.mlf., *el-Kebîr*, XIX, 392.

²⁹¹ Leys b. Sa'd riv. bkz. Ahmed, *Müsned*, III, 223; Tirmizî, "İlim", 8; İbn Mâce, "Mukaddime", 4; Tahâvî, *Şerhü müşkili'l-âsâr*, I, 362; İbn Hibbân, *Sahîh*, I, 214; Taberânî, *Turuk*, s. 265. Yûnus b. Yezid riv. bkz. Mehâmîlî, *Emâli*, s. 327; Taberânî, *Turuk*, s. 267, 269. Ebû Hanîfe riv. bkz. Ebû Hanîfe, *Müsned*, s. 28. Yahyâ b. Saîd riv. bkz. Ebû Hanîfe, *Müsned*, s. 28. krş. Havârizmî, *Câmîül-mesânîd*, I, 124. Yahyâ b. Saîd isnadı için ayrıca bkz. Taberânî, *Turuk*, s. 270.

İmam Şâfiî'nin Ehl-i Kelâm ve Mâlikîlere Karşı Hadis Savunusu

İshak Emin AKTEPE, Dr.*

“The Hadith Defense of İmâm Şâfiî against Ahl al-Kalâm and Mâlikîs”

Abstract: That İmâm-ı Şâfiî defended hadiths against the Ahl al-Kalâm who did not rely exactly on them is a matter which is prevalently known. In the second half of the second hijrî century, it is supposed that Şâfiî defended the sunnah and hadith against the Ahl al-kalâm in his books which he wrote in Iraq and Egypt, scrutinizing and systematizing the fiqh understanding of the Hanafis and Malikis. On the other hand, he also defended hadiths not only against the Hanafis but also against the Malikis in his books that were written against them. Şâfiî's criticisms for these two denominations which became movements before him indicate that he differs fundamentally from them in the sunnah and hadith subjects. From this point of view, in this article, we felt obligation to analyze the Şâfiî's criticisms for the Ahl al-kalâm and Malikis to determine who his real opposites are in the hadith matter.

Citation: İshak Emin AKTEPE, “İmam Şâfiî'nin Ehl-i Kelâm ve Mâlikîlere Karşı Hadis Savunusu” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VI/1, 2008, pp. 111-133.

Key Words: Şâfiî, Ahl al-kalâm, Mâlikîs, Habar al-vâhid, Amal.

I. Giriş

Hicrî II. asrın ikinci yarısında yaşayan İmam Şâfiî'nin eserleri tetkik edildiğinde, onun tartışmacı ve mücadeleci kişiliği hemen göze çarpar. Yazılarında kullandığı temel üslûp bir muhatapla diyalog şeklindedir. Bu muhatap bazen bütün hadislerin hüccet değerini reddeden bir kimse, bazen sadece haber-i vâhidleri kabul etmeyen birisi, bazen bir Hanefî âlim, bazen de bir Mâlikî ya da Mâlikî mezhebinden ayrılarak Şâfiî'nin öğrencisi olmuş Rebî b. Süleymân'dır. Bu üslûp, Şâfiî'nin yaşadığı dönemdeki fikrî ayrışmalar hakkında eşsiz bilgiler sunması bakımından oldukça mühimdir. Ayrıca bu üslûp, Şâfiî'nin mücadelesinin esas muhatabını göstermesi açısından da önemsenmeye değerdir.

İmam Şâfiî *Cimâ'u'l-ilm* adlı eserinde “haberlerin tamamını reddedenler” ve “haber-i hâssayı reddedenler” ile tartışır. *er-Risâle* adlı eserinin belli bölümlerinde ise haber-i vâhidlerin delil olduğunu ispatlamaya çalışır. Bu iki eserden anlaşılan husus, bazı kimselerin haberlerin tamamını ya da en azından haber-i vâhidleri reddettiği ve İmam Şâfiî'nin de her iki grupla mücadele ettiğidir. Muhtemelen bu çabaları sayesinde kendisine *nâsıru's-sünne* veya *nâsıru'l-hadis*

unvanı verilmiştir. Fıkıh tarihi uzmanı birçok müellif, İmam Şâfiî'nin bu iki eserdeki muhataplarını göz önüne alarak onun esas mücadelesinin Mu'tezile'ye ya da başka bir kelâm ekolüne karşı olduğunu ifade etmişlerdir. İmam Şâfiî'nin bu iki eserinde diyalog kurduğu ve tartıştığı kimselerin Ehl-i kelâmdan olmaları kuvvetle muhtemeldir. *İhtilâfu Mâlik ve Şâfiî* adlı risalesinde ise İmam Şâfiî, Mâlikîlere yönelik tenkitlerde bulunmakta ve onlara karşı hadis müdafasına girişmektedir. Bu durum Mâlikîleri, Ehl-i hadis içerisinde addeden yaygın kanaat ile çelişmektedir. Dolayısıyla hem bu çelişkiyi çözümlenmek hem de Şâfiî'nin mücadelesini daha iyi anlayabilmek amacıyla Ehl-i kelâm ve Mâlikîlere karşı hadis savunusunun niteliğini ortaya koymak gerekmektedir.

II. İmam Şâfiî'nin Haberlerin Tamamını Reddedenlerle Mücadelesi

İmam Şâfiî kendi dönemindeki sünnet ile ilgili ihtilâfı şöyle özetler:

“Ehl-i kelâm,¹ Resûlullah'tan gelen haberlerin tesbiti konusunda çok farklı gruplara ayrılmıştır. Yine insanların fakih saydıkları bazı kimseler de bu hususta ayrılığa düşmüşlerdir. Bunların bir kısmı taklit, kıt düşünce, gaflet ve önder olma hırsı gibi fikir ve davranışlara sıkça girmiştir.”²

Bu ifadelerinden anlaşılıyor ki Şâfiî'nin yaşadığı dönemde kelâmcılar ve İslâm hukukçuları arasında hangi hadislerle amel edileceği konusu tartışılmıştır. İmam Şâfiî *Cimâ'u'l-ilm* adlı eserinde bu ifadelerin ardından önce haberlerin tamamını reddedenlerle yaptığı münakaşaya değinir. Aktardığına göre bu gruba dâhil olanlardan biri şu argümanları kullanarak haberlerin güvenilir olmadığını ispatlamaya çalışmıştır:

1- Kur'an'ın bir harfinde dahi şüphe yoktur. Bundan şüphe duyan tövbeye davet edilir, töbve etmez ise öldürülür. Kur'an'da şöyle buyrulmuştur: “*Bu kitabı da, her şeyi açıklayan ve Müslümanlara doğruyu gösteren bir rehber, bir rahmet kaynağı ve bir müjdeleyici olarak indirdik*” (en-Nahl 16/89). O hâlde Allah'ın farzları *âmm/genel* ve *hâss/özel* olarak ayrılmamalıdır. Hepsî âmmdir. Yine “emir farziyet ifade eder”, “emir sadece delâlet ifade eder” veya “emir ibâha ifade eder” türünden değerlendirmelerin de yapılmaması gerekir.

¹ İmam Şâfiî Ehl-i kelâm hakkında hayli olumsuz bir düşünceye sahipti. Onlar hakkında şöyle dediği rivâyet edilir:

Kelâmcılar hakkındaki kararım, onlara ağaç dallarıyla vurulup, deveye ters bindirilmeleri ve aşiret aşiret, kabile kabile dolaştırılmalarıdır. Bu arada işte bu, Kitap ve Sünnet'i terk edip kelâma sarılanın cezasıdır diye bağırılır.

Bu ve benzeri rivâyetleri kitabında serdeden *Fahrüddin er-Râzî* (ö. 606/1209) bunların, Şâfiî'nin yaşadığı dönemdeki ilmi ve siyasi atmosferden kaynaklanmış olabileceğini, ayrıca bu sözlerin ehl-i bid'ata yönelik söylenmiş olmasının da muhtemel olduğunu belirtmiştir. Geniş bilgi için bk. Râzî, *Menâkıbu'l-İmâm eş-Şâfiî* (thk. Ahmed Hicâzî es-Sakkâ), Beyrut: Daru'l-Cil 1993, s. 95-101.

² Şâfiî, *Ümm (Cimâ'u'l-ilm)* (thk. Ahmed Bedruddin Hassûn), I-XV, Dâr Kuteybe 1996, XV, 7-8.

* Türkiye Finans Katılım Bankası, İSTANBUL. isakemin.aktepe@turkiyefinans.com.tr

2- Herkes hadis râvilerinin hadis nakledeken zaman zaman hata yaptıklarını veya hadisleri unuttuklarını kabul etmektedir. “Falanca şu hadiste hata etti, filanca da şu hadiste hata etti” türünden sözler çokça kullanılmaktadır. Haber-i vâhidler hakkında bir kimse “Resûlullah böyle bir şey söylememiştir. Râvi ya hata etmiş ya da yalan söylemekte” dese; bu kişiye sadece “Ne kötü şeyler söylemekte!” deniliyor. Yani Kur’ân’ın tek bir harfinden şüphe duyanlar tövbeye davet edilirken, hadisin tamamından kuşku duyan tövbeye davet edilmemektedir. Bu iki delile dayanan muâriz, İmam Şâfiî’ye şu soruyu sorar:

“O hâlde, böylesi râvilerin naklettikleri haberlere dayanılarak, mânâsı hemen anlaşılabilen Kur’ân hükümleri arasında fark gözetmek (*âmm, hâss, vücûb, nedb, ibâha* vs.) doğru mudur? Eğer böyle yaparsanız onların haberlerini, Allah’ın Kitabı’yla aynı makama yükseltmiş olmaz mısınız? O haberlere dayanarak birilerinin leh veya aleyhinde hüküm veriyor musunuz?”³

İmam Şâfiî bu suale karşılık önce farklı derecelerde yer alan ve değişik vesilelerle ulaşılabilen üç metotla insanların leh ve aleyhinde hüküm verdiklerini belirtir. Bu üç metot kesin/yakînî bilgi (ihâta),⁴ dürüst kimselerin verdiği haber ve kıyastır.⁵ Daha sonra da mahkeme sırasında hüküm verirken dayanılan ikrar, delil, davalılardan birinin yemin etmekten kaçınırken diğerinin yemin etmesi gibi uygulamalardan bahsetmekte ve bunların da farklı seviyelerde yer alan ve hükme kaynaklık eden uygulamalar olduğunu söylemektedir. Şâfiî’nin buradaki amacı farklı derecelerdeki delillerin hükme kaynaklık edebileceğini muâriza kabul ettirmektir.

Ancak muâriz kesin bilgi (ihâta) ile diğerlerinin bir tutulamayacağını ve vehme düşmeleri, hata yapmaları, unutmaları muhtemel olan râvilerin haberlerine güvenilemeyeceğini söyleyerek itiraz eder. İmam Şâfiî’ye bu tür haberleri reddedenlere ne cevap verdiğini sorar.

İmam Şâfiî de Hz. Peygamber’den gelen bilgilerin *haber-i âmme* ve *haber-i hâssa* şeklinde ikiye ayrıldığını ve ona ait bilgilerin ancak bu iki yolla bilinebileceğini belirterek, bu haberlerin kabul edilmesinin zorunluluğunu ispata çalışır.⁶ Daha sonra da “*Ümmîler içinde kendilerinden olan ve onlara Allah’ın âyetlerini okuyan, onları yücelten, onlara Kitâb’ı ve hikmeti öğreten bir elçi gönderen O’dur*”⁷ âyetinde zikredilen ‘hikmet’ kelimesinin Hz. Peygamber’in sün-

netini ifade ettiğini söyler.⁸ Buna göre Hz. Peygamber hem Kur’ân’ı hem de sünneti öğretmek amacıyla gönderilmiş olmaktadır. Zaten Allah Teâlâ da peygamberine uymamızı istemiştir.⁹ Bunun ardından Şâfiî, muhâlifine karşı şu argümanları kullanır:

1- Hz. Peygamber’e itaat etmemiz emredildiğine göre ona ait bilgileri öğrenmemiz gerekir. Bu da ancak ondan nakledilen haberler yoluyla mümkündür.¹⁰

2- Kur’ân’daki nâsîh ve mensûh âyetlerin bilinmesi de buna bağlıdır. Aksi takdirde dileyen dilediği âyeti nâsîh, dilediğini mensûh kabul edebilir.¹¹

Tartışmanın ileriki safhalarından öğrenildiğine göre İmam Şâfiî döneminde insanların bir kısmı Kur’ân’ın her şeyi açıkladığına inanmakta ve bu sebeple haberlere ihtiyaç duymamaktadır.¹² İkinci bir grup ise sadece Kur’ân’da beyan edilen konulardaki hadisleri kabul etmektedir.¹³ Tartışmanın geldiği bu noktada artık muâriz öncelikle Hz. Peygamber’in sünnetine, sonra da bu sünnetin tespit edileceği hadislere muhtaç olunduğunu ikrar etmekte ve yukarıda görüşleri verilen iki grubun fikirlerini de paylaşmadığını belirtmektedir. Çünkü bu görüşlerle amel edilirse nâsîh, mensûh, âmm ve hâss âyetlerin birbirine karışma tehlikesi vardır.¹⁴

Burada muâriz İmam Şâfiî’ye, kat’î Kur’ân âyetlerinde bildirilen ahkâmın zannî hadislerle dayanılarak tahsis edilmesinin delilini sorar. Şâfiî bu suale şöyle cevap verir:

1- İslâm hukukunda kesin delillerle sabit şeyler, bazen zanna dayanılarak ortadan kaldırılabilir. Söz gelimi, canı kesin delillerle koruma altında olan bir adamı, iki şahidin şahitliğine dayanarak kısas ile öldürmek böyledir. Hâlbuki şahitlik ancak zan ifade edebilir.¹⁵

2- Şahitlerin tanıklığı kabul edilebiliyor ise şahitlerden daha dikkatlice incelenen râvilerin Hz. Peygamber’den naklettikleri haberleri de kabul etmek gerekir.¹⁶

İmam Şâfiî haberin nakli ile şahitlik arasında pek çok açıdan benzerlik kurmakla birlikte aralarındaki farklılıklara da şu sözleriyle dikkat çekmiştir:

⁸ Şâfiî, *Ümm (Cimâ’u’l-ilm)*, XV, 12.

⁹ Şâfiî, *Ümm (Cimâ’u’l-ilm)*, XV, 13. Ayrıca bk. en-Nisâ (4), 65, 80; en-Nûr (24), 63; el-Haşr (59), 7.

¹⁰ Şâfiî, *Ümm (Cimâ’u’l-ilm)*, XV, 15.

¹¹ Şâfiî, *Ümm (Cimâ’u’l-ilm)*, XV, 15–16.

¹² Şâfiî, *Ümm (Cimâ’u’l-ilm)*, XV, 19–20.

¹³ Şâfiî, *Ümm (Cimâ’u’l-ilm)*, XV, 20.

¹⁴ Şâfiî, *Ümm (Cimâ’u’l-ilm)*, XV, 20–21.

¹⁵ Şâfiî, *Ümm (Cimâ’u’l-ilm)*, XV, 21–22.

¹⁶ Şâfiî, *Ümm (Cimâ’u’l-ilm)*, XV, 22–23.

³ Şâfiî, *Ümm (Cimâ’u’l-ilm)*, XV, 9–10.

⁴ “İhâta (kesin bilgi) ise zâhirde ve bâtında, doğru olduğuna kesinlikle inanılacak derecede bilinen şeydir. Bu da Kur’ân-ı Kerim, üzerinde icmâ edilmiş sünnet ve insanların üzerinde icmâ edip ayrılığa düşmedikleri hususlardır” (bk. Şâfiî, *Ümm (Cimâ’u’l-ilm)*, XV, 35–36).

⁵ Şâfiî, *Ümm (Cimâ’u’l-ilm)*, XV, 10.

⁶ Şâfiî, *Ümm (Cimâ’u’l-ilm)*, XV, 11.

⁷ el-Cum’a (62), 2.

Haber konusunun şahitlik meselesine benzeyen yanları olmakla birlikte benzemeyen yönleri de vardır. Meselâ hadiste bir erkek ve bir kadının rivâyeti kabul edilirken, şahitlikte bu durum muteber sayılamaz. Hadiste râvî müdellis değilse “falançadan o da falançadan (an fülân an fülân)” şeklinde yapılan rivâyet kabul edilirken, şahitlikte ancak “gördüm”, “duydum” ve “beni şahit etti” gibi sözler makbuldür. Muhtelif hadislerden birini Kitap, sünnet, icmâ veya kıyas ile istidlal ederek tercih edebilirken şahitlikte böyle bir şey olamaz. Ayrıca şahitliği kabul edilebilecek birçok kimseden hadis alınmaz. Çünkü lafızlar değişince mananın da değişme ihtimali vardır. Bunun dışında pek çok konuda hadis rivâyeti ile şahitlik benzer durumdadır (...).¹⁷

Bu noktada muâırız Şâfiî'nin anlattıklarından mutmain gözükmemektedir. Hz. Peygamber'den nakledilen haberleri kabul etmesi gerektiğini anlamıştır. Ancak yine de İmam Şâfiî'ye ne Kur'ân'da ne de sünnette açıklanmayan konularda nasıl hükmettiğini sorar. İmam Şâfiî de âyet, sünnet, icmâ ve bağlayıcı bir habere dayanarak hüküm verdiğini söyler. Bunlardan hareketle karar veremiyorsa kıyasa başvurduğunu belirtir ve istihsânı reddeder.¹⁸ Burada muâırız kıyas yapmasının hangi delile dayanarak câiz olduğunu sorar. Bunun üzerine İmam Şâfiî, kible örneğini verir ve insanların Kâbe'yi göremedikleri zaman mutlaka birtakım şeylerden istifade ile kibleyi tahmin etmeleri gerektiğini söyler. Yani ona göre hiç araştırma yapmaksızın herhangi bir yöne yönelerek namaz kılmak câiz değildir. Bu da insanların, ellerinde nass olmayan durumlarda kıyas ile icthad ederek meseleyi halletmeleri gerektiğini gösterir.¹⁹ İmam Şâfiî'nin muâırızına sunduğu bir diğer örnek de ihramlı iken öldürülen hayvanlar sebebiyle ceza olarak kurban edilecek hayvanlar arasındaki denkliği belirlemektir. Bu hayvanlar arasındaki benzerliğe iki bilirkişi karar verecektir. Bu da icthaddır. Ancak hayvanların denkliğine karar verirken bilirkişiler belli ölçüle-re bakmak zorundadırlar.²⁰

Bu arada İmam Şâfiî'nin açıklaması gereken bir nokta da icthadı kimin yapacağıdır. Ona göre,

“İctihad ancak Kitap, sünnet gibi bağlayıcı haberleri veya icmâi bilen kimse tarafından yapılabilir. Nasıl görmediği Kâbe'ye yönelme konusunda ve hayvanların denkliğini belirleme konusunda araştırma yapıyorsa, anlattığım bazı şeylerle istidlâl ederek kıyas yoluyla bunu araştırabilir. Ancak bilgisi olmayanın ilim konusunda bir şeyler söylemesi câiz değildir.”²¹

İctihad edecek kişi çarşı ve pazarlardaki malların bedeli konusunda ya da malların kusurları hakkında hâkimlerin kendilerine danıştığı bilirkişilere benzer. Burada Şâfiî'nin vurgulamak istediği noktalar şunlardır:

¹⁷ Şâfiî, *er-Risâle* (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye ts., s. 372-373.

¹⁸ Şâfiî, *Ümm (Cimâ'u'l-ilm)*, XV, 23-24.

¹⁹ Şâfiî, *Ümm (Cimâ'u'l-ilm)*, XV, 26-28.

²⁰ Şâfiî, *Ümm (Cimâ'u'l-ilm)*, XV, 28-29.

²¹ Şâfiî, *Ümm (Cimâ'u'l-ilm)*, XV, 29.

1- Söz konusu meselelerde danışılacak kişiler alanlarında uzman olmalıdır. O hâlde icthad edecek kişi de âlim olmalıdır.

2- Bu çarşı pazar uzmanları malların kıymetini takdir ederken malları birbirine kıyas ederler. Yani icthad ederler. Bu icthad kesin bilgi değildir. Âlim de nasslara yönelik yaptığı kıyasta icthad etmiş olur ve kesin bilgi ortaya çıkmaz. Ancak yine de hüküm geçerlidir.

3- Câhiller pazardaki malları biz de birbirine kıyas edebiliriz diyemezler. Aynı şekilde câhil kimseler bizler de nasslara kıyas yapabiliriz diyemezler.

4- Çarşı uzmanları malın kıymetini hiç kıyas yapmaksızın kendi kafalarından belirleyemediği gibi, âlimler de kıyas yapmadan kendi reyleriyle hüküm veremez.

5- Çarşı uzmanları kesin bilgileri yok diye malın kıymetini tespitten kaçınmadıkları gibi, âlimler de nass yok diye kıyas yapmaktan geri duramazlar.²²

Son olarak İmam Şâfiî muâırızına Hz. Peygamber'in “Hâkim, hüküm verirken icthadda bulunur da isabetli hüküm verirse, iki sevap kazanır. Yine hüküm verirken icthadda bulunur da yanılırsa, bir sevap alır”²³ hadisini nakletmekte ve bu hadiste icthada izin verildiğini söylemektedir. Bu tartışmanın tahliliyle İmam Şâfiî'nin muâırızının kimliği konusunda şu hususlar söylenebilir:

1- Muâırız yalnızca Kur'ân ile hükmetme taraftarıdır.

2- Muâırız Kur'ân'daki hükümlerin hepsinin aynı kategoride olduğunu ve umum ifade ettiğini düşünmektedir. Kur'ânî hükümlerin farz, müstehab, mu-bah gibi ayrımlara tâbi tutulmasına karşıdır.

3- Hata ihtimali bulunduğu için, hadislerle istidlâl edilemeyeceği, şüpheli hadislerle âyetle sâbit hükümlerin tahsis edilemeyeceği kanaatindedir.

4- Muâırız kıyas yapmayı mubah kılan delili sormaktadır. Bu da nassların (âyetlerin) dışına çıkmaktan hoşlanmadığını gösterir.

5- Muâırız çabuk ikna olmaktadır. Basit bir düşünce örgüsüne sahiptir. Tartışmayı derinleştirecek kapasitesi yoktur.

Bu tahlile göre muâırız basit bir zihni donanıma sahip, Kur'ân âyetlerinin dışına çıkmayı reddeden ve kıyasın dahi câiz olmadığını düşünen bir kişidir. İmam Şâfiî'nin burada tartıştığı gruplar hakkında birçok değerlendirme ve tahmin yapılmıştır. Örneğin Hudârî Beg (1872-1927) İmam Şâfiî'nin tartıştığı ilk grubun sünnetin hücciyetini reddettiklerini ve bunların Basralı

²² Şâfiî, *Ümm (Cimâ'u'l-ilm)*, XV, 30-32.

²³ Buhârî, *el-Câmiu's-sahih (el-Kütübü's-sitte)* Riyad: Dâru's-Selâm 2000, İ'tisâm, 21; Müslim, *el-Müsnedü's-sahih (el-Kütübü's-sitte)*, Riyad: Dâru's-Selâm, 2000, Akdiye, 15.

Mu'tezilîler olabileceğini söylemiştir.²⁴ Mustafa es-Sibâî²⁵ ve Talât Koçyiğit²⁶ Hudarî Beg'in tespitine katılır. J. Schacht²⁷ ve Gıyâsettin Arslan²⁸ da bunların Mu'tezile'den olduğunu düşünür. Ahmed Hasan'a göre ise Şâfiî'nin nazârında Ehl-i kelâm, hadisin güvenilirliği konusunda şüphe duyan Hâricîler ve Mu'tezilîlerdir.²⁹ Abdülğanî Abdülhâlık (1908–1983) ise Hudarî Beg'in mülâhazalarını eleştirmekte ve neticede İmam Şâfiî'nin tartıştığı kişilerin Mu'tezile'den olamayacağını,³⁰ şayet Hudarî Beg'in anladığı gibi sünnetin hücciyetini inkâr ediyor iseler, bunların Râfizî olmasının daha muhtemel olduğunu ifade etmiştir.³¹ M. Ebû Zehre de Hudarî Beg'e katılmaz ve İmam Şâfiî ile tartışan ilk grubun zındıklar ya da Hâricîler olduğunu söyler.³² R. Fevzi Abdülmuttalib de bunların kendilerini Hâriciyye ya da Mu'tezile perdesi arkasına gizleyen zındıklar olabileceği kanaatindedir.³³ Hüseyin Hansu ise haberlerin tamamını reddedenlerin Mu'tezilîler değil Hâricîler olduğunu söylemiştir.³⁴

Kanaatimizce de İmam Şâfiî'nin tartıştığı bu kişi Hâricîlerdendir. Çünkü onlar Kur'an'ın yegâne kanun olarak alınmasını, tefsir ve te'vile dalıp ondan uzaklaşmamasını, hüküm yalnızca Allah'ın olduğu için adâletin ancak Kur'an'a uymakla sağlanacağını düşünmektedirler.³⁵ Ayrıca Hâricîlerin hadisleri, kıyası ve ictihâd kabul etmedikleri de bilinmektedir.³⁶ İmam Şâfiî'nin tartıştığı kişinin Hâricî olmama ihtimalini olamayabileceğini gösteren yegâne özelliği çabuk ikna olması ve görüşünden dönmesidir. Çünkü Hâricîler mutaassıp insanlardır. Tartışmalarda hasımlarına teslim olmamak onların önemli özelliklerindedir.³⁷ Zannederim bu da İmam Şâfiî'nin, eserlerinde çoğu zaman yaptığı üzere muârizlarını kendi görüşlerini kolayca kabul eder gösterme özelliğinden kaynaklanmaktadır.³⁸

²⁴ Muhammed Hudarî Beg, *Târihu't-teşrii'l-İslâmî*, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1992, s. 148–149.

²⁵ Mustafa es-Sibâî, *es-Sünne ve mekânethâ fi't-teşrii'l-İslâmî*, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1985, s. 151.

²⁶ Talât Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, Ankara: TDV yay., 1998, s. 193.

²⁷ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, London: Oxford, 1975, s. 41.

²⁸ Gıyâsettin Arslan, *İmam Şâfiî'nin Kur'an Okumaları*, İstanbul: Rağbet Yay., 2004, s. 107.

²⁹ Ahmed Hasan, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi* (çev. Haluk Songur), İstanbul: Rağbet Yay., 1999, s. 152.

³⁰ Abdülğanî Abdülhâlık, *Hücciyetü's-sünne*, Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1993, s. 267.

³¹ Aynı eser, s. 271.

³² M. Ebû Zehre, *İmam Şâfiî* (çev. Osman Keskiöğlü), Ankara: DİB Yay., 2000, s. 211.

³³ R. F. Abdülmuttalib, *Tevsîku's-sünne fi'l-karnî's-sâni el-hicrî*, Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1981, s. 83.

³⁴ Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, Ankara: Kitâbiyât, 2004, s. 307.

³⁵ Ethem Ruhi Fığlalı, "Hâricîler", *DİA*, XVI, 172.

³⁶ Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 307.

³⁷ Azmî M. S. es-Sâlihî ve Mustafa Öz, "Hâricîler", *DİA*, XVI, 178.

³⁸ Şâfiî'nin böyle bir özelliği olduğu J. Schacht tarafından tespit edilmiştir. Bk. J. Schacht,

III. Haber-i Hâssayı Reddedenlerle Mücadelesi

İmam Şâfiî tartıştığı bazı kimselerin ise Resûlullah'tan gelen haberlere teslim olunması gerektiğini kabul ettiklerini ancak haber-i hâssanın zan ifade etmesi sebebiyle güvenilemeyeceğini söylediklerini açıklamaktadır. Onların görüşlerini şöyle özetler:

Bir hâkim veya müftü ancak kesin bilgiye (ihâta) dayanarak hüküm verebilir. Kesin bilgi ise zâhirde ve bâtında, doğru olduğuna kesinlikle inanılacak derecede bilinen şeydir. Bu da Kur'an-ı Kerim, üzerinde icmâ edilmiş sünnet ve insanların üzerinde icmâ edip ayrılığa düşmedikleri hususlardır. Bunlardaki hükmün hepsi birdir. O hâlde onların (hâkim ve müftülerin) ancak söylediğimiz çerçevede verdikleri hükümler bizi bağlar. Meselâ öğle namazı dört rekâttır, çünkü bunda ihtilâf bulunmamaktadır. Müslümanlardan bunu reddeden de yoktur. Bunda şüphe de câiz değildir.³⁹

İmam Şâfiî bunlara karşı ilk olarak *ilm-i âmmenin* karşılaşılan bütün meseleleri kapsamadığını belirtmektedir.⁴⁰ Dolayısıyla *ilm-i hâssaya* da ihtiyaç duyulmaktadır. İkinci olarak bunların haber-i hâssayı bırakıp icmâya sarılmalarını tenkit eder. Çünkü onlar ancak kabulü konusunda icmâ edilmiş haberlerin delil olabileceğini iddia etmekteydiler. Kabulü konusunda ihtilâfa düşülen haberlerin ise hatalı olma ihtimali taşıdığını ve hatalı olması muhtemel bir şeyin de delil olamayacağını düşünmekteydiler. Şâfiî bunlara karşı şöyle der:

Bu anlattıkların haberleri reddetmeyi câiz görüp, icmâyı delil olarak ortaya koymak anlamına gelir. Çünkü haber bulunsun veya bulunmasın icmâlarının delil olduğunu ve yine haber olsun veya olmasın ihtilâflarının da hüccet olmadığını savundun!⁴¹

İmam Şâfiî, bunların haberlerde icmâ olabileceği şeklindeki iddialarını çürütmek için öncelikle icmâ eden âlimlerin kimler olduğunu ve daha sonra da bu icmâ eden âlimlere Ehl-i kelâmın katılıp katılmadığını sorar.⁴² Muhâtabın icmâ iddiasından vazgeçip çoğunluğu kastettiğini ifade etmesinin⁴³ ardından da azınlığın ve çoğunluğun tam olarak belirlenemeyeceğini belirterek muhatabını sıkıştırır. Sonunda muhâtabına şöyle der:

Sanki sen bu sözü (icmâ iddiasını) belirsiz ve mutlak olarak bırakmak istiyor gibisin. Yani almak istediğin bir görüş bulduğunda 'çoğunluk bu fikirde' demek istiyorsun. Reddetmek istediğin bir görüşle karşılaştığın zaman ise 'bu azınlığın savunduğu görüştür' diyeceksin. Başkası sana böyle bir cevap verse, kabul eder misin?⁴⁴

Bundan sonra İmam Şâfiî âlimlerin bütün beldelede icmâ etmelerinin imkânsızlığını ispatlamaya çalışır. Muhâtabına madem haber-i hâssayı kabul et-

"Şâfiî'nin Hayatı ve Şahsiyeti Üzerine" (çev. İshak Emin Aktepe), *HTD*, III, 119–127, s. 125.

³⁹ Şâfiî, *Ümm (Cimâ'u'l-ilm)*, XV, 35–36.

⁴⁰ Şâfiî, *Ümm (Cimâ'u'l-ilm)*, XV, 36.

⁴¹ Şâfiî, *Ümm (Cimâ'u'l-ilm)*, XV, 40.

⁴² Şâfiî, *Ümm (Cimâ'u'l-ilm)*, XV, 40.

⁴³ Şâfiî, *Ümm (Cimâ'u'l-ilm)*, XV, 42.

⁴⁴ Şâfiî, *Ümm (Cimâ'u'l-ilm)*, XV, 43.

miyorsun ve âlimlerin üzerinde icmâ ettikleri haberi alırım diyorsun; o hâlde bütün âlimleri görmediğine ve her bir âlimden haber-i âmme şeklinde icmâ ettikleri nakledilmediğine göre üzerinde icmâ edilen haberi nasıl tespit edecek-sin anlamında bir soru yöneltir.⁴⁵ Muhâtabı bu itiraza cevap veremeyince Şâfiî, böyle bir icmân imkânsızlığını şöyle anlatır:

Eğer onlardan haber-i hâssa şeklinde nakledilen hususları kabul edersen kınadığın bir şeyi kabul etmiş olursun. Eğer haber-i hâssayı kabul etmez de onların her birinden büyük bir topluluğun nakilde bulunmasını beklersen, bu sefer de beldelere yayılmış fukahânın üzerinde icmâ ettiği bir şey bulamazsın. Zira daha baştan buna ulaşmak imkânsızdır. Çünkü fukahâ bir yerde toplanıp icmâ etmez. Onlardan büyük kitlelerin naklettiği bir haber de yoktur.⁴⁶

İmam Şâfiî'nin bu muhatabına karşı ileri sürdüğü diğer bir delil de şudur: Şâfiî'ye göre her belde kendisine örnek aldığı bir âlime sahiptir. Mekkeliler başka, Medineliler başka bir âlimi takip etmektedirler. Hatta aynı şehir içinde de farklı âlimleri takip eden insanlar vardır.⁴⁷ Şâfiî sözlerine şöyle devam eder:

O hâlde belde halkları böylesine ihtilâf hâlindeyken, fetva ehlinde bazılarının yemin ederek "Falanca câhil ve akli noksan olduğundan fetvâ veremez" "Falancanın ise fetvâ vermeyip susması câiz olmaz" dediklerini ve hatta bu zekâsı ve ilmi sebebiyle susmasının câiz olmadığı söylenen kişi hakkında başkalarının "Cahil olduğu için fetvâ veremez" dediğini duyuyorken ve her bir belde halkının yaşadıkları dönemde kendi aralarındaki durumlarının da anlattığım şekilde olduğunu bilmekteyken, bunlar tek bir fıkıh veya genel bir fıkıh üzerinde nasıl birleşecekler? Görüşlerini aktardığım kimselerin düşüncelerine benzer fikirler, benim görmediklerimden de bana ulaştırılmıştır. Eğer onlardan bir bölümü senin kabul edeceğin bir şey üzerinde icmâ ederlerse, onları âlim olarak görürsün, öyle değil mi?⁴⁸

Şâfiî ile muhâtabı arasındaki tartışma icmâ üzerine kaydıktan sonra böyle sürüp gider. Ancak daha sonra Şâfiî muhâtablarına şöyle bir soru sorar: "Resûlullah'ın sünneti size göre neyle sabit olmaktadır?"⁴⁹ Muârı sünnetin üç şekilde tespit edildiğini söyler ve şöyle sıralar:

- (1) Haber-i âmme
- (2) Mütevâtir haber
- (3) Bir sahâbî tarafından Resûlullah'tan nakledilen ve başka bir sahâbî tarafından muhâlefet edilmeyen haber.

İmam Şâfiî birinci haber konusunda ihtilâf bulunmadığını söyler. Mütevâtir haber konusunda ise muhâtabına şöyle sorar: "Haberi sâbit kılacak en asgarî şekliyle haberin tevâtür derecesine ulaşması ne demektir, anlatır mısın?" Muhâtab bu soruya: "Farklı beldelede yaşayan dört âlim bir konuda

Resûlullah'tan aynı şeyi nakledilerse tevâtür oluşur" cevabını verir. Farklı beldelede yaşamaları şarttır çünkü aynı belde olanların yalan üzerinde birleşmeleri mümkündür. Şâfiî ise âlimleri böyle töhmet altında tutması sebebiyle kızar⁵⁰ ve muhâtabına aynı belde yaşayan sahâbîler ile tâbiilerin de tek başlarına naklettikleri haberlerin hüccet olması gerektiğini söyler. Ona:

Peki, sen isnadı sahîh bir şekilde sâbit olan rivâyetin sıhhatine hükmeder misin? Farz et ki Ebû Seleme -tüm faziletiyle- Medine'de, Câbir -ki o da faziletlidir- vasıtasıyla Resûlullah'tan bir rivâyette bulunsun, Zührî de İbnü'l-Müseyyeb vasıtasıyla Ömer'den veya Ebû Saîd el-Hudrî'den naklederek Resûlullah'tan bir rivâyette bulunsun, Ebû İshak eş-Şeybânî de Şa'bî veya İbrahim et-Teymî vasıtasıyla Berâ b. Âzib'den yahut ismini verdikleri herhangi bir sahâbîden rivâyette bulunsun, Eyyûb de Hasan el-Basrî vasıtasıyla Ebû Hüreyre veya başka bir sahâbî yoluyla Resûlullah'tan bir şeyin helâl veya haram kılınması hususunda bir rivâyette bulunsun, bunlar hüccet olur mu?"

şeklinde bir soru yöneltir ve müspet cevap alınca da onun çelişkiye düştüğünü söyler.⁵¹

Üçüncü yola gelince Şâfiî, sahâbîlerin hadis bulunan pek çok konuda ihtilâfa düştüklerini söyler. Ancak bu sahâbîler eğer Resûlullah'ın hükmünü duymuş olsalardı kesinlikle ona muhalefet edemezlerdi.⁵² Sonra da muhâtabına bir şahit ve davacının yemini ile hükmetmeleri gerektiğini, çünkü bu haberin tam da onların söylediği şekilde, sahâbîler arasında ihtilâf bulunmaksızın nakledildiğini ifade etmiştir.⁵³

Muhâtab haber üzerinde sahâbenin icmâsının bulunmasını şöyle açıklar: "Onlardan biri Resûlullah'tan bir hadis rivâyet ettiğinde sahâbeden hiç kimse ona muhâlefet etmezse, bu onu kabul ettiklerine ve o kişinin söylediğinin doğru olduğunu bildiklerine delâlet eder."⁵⁴ İmam Şâfiî sahâbenin her hadisi duymadıklarını veya duysalar bile doğru olup olmadığını her zaman bilemeyebileceklerini söyler. Sonra şöyle devam eder:

Bana göre karşı çıkmaları; bazen söyleneni bilmelerinden, bazen bilmemelerinden kaynaklanmaktadır. Bu durumda onu kabul ederler veya o konuda tevakkuf ederler. Senin dediğinin aksine, onların çoğunluğu o haberi duymamış olabilir. Sözüünü işittikleri kişi hakkında onun doğru ve sağlam bir insan olduğu şeklindeki kaanatleri de bu konuda etkili olmuş olabilir.⁵⁵

Daha sonra tartışma ihtilâfin caiz olup olmamasına kaymaktadır.

⁴⁵ Şâfiî, *Ümm (Cimâ'u'l-ilm)*, XV, 44.

⁴⁶ Şâfiî, *Ümm (Cimâ'u'l-ilm)*, XV, 44.

⁴⁷ Şâfiî, *Ümm (Cimâ'u'l-ilm)*, XV, 46-48.

⁴⁸ Şâfiî, *Ümm (Cimâ'u'l-ilm)*, XV, 48.

⁴⁹ Şâfiî, *Ümm (Cimâ'u'l-ilm)*, XV, 56.

⁵⁰ Buradan anlaşılıyor ki Şâfiî'nin düşüncesinde 'insanlara güven' esastır. Muhâtabı ise kuşkucu bir yapıya sahiptir.

⁵¹ Şâfiî, *Ümm (Cimâ'u'l-ilm)*, XV, 56-60.

⁵² Hâlbuki Hz. Ömer, Resûlullah'ın uygulamasını bildiği hâlde birçok meselede yeni kararlar verebilmiştir. Ancak Şâfiî bu yaklaşımı sünnete muhâlefet olarak algılar.

⁵³ Şâfiî, *Ümm (Cimâ'u'l-ilm)*, XV, 62-64.

⁵⁴ Şâfiî, *Ümm (Cimâ'u'l-ilm)*, XV, 66.

⁵⁵ Şâfiî, *Ümm (Cimâ'u'l-ilm)*, XV, 66-67.

J. Schacht haber-i hâssayı reddeden bu grubun eski ekol taraftarları olduğunu düşünmektedir. Ona göre bunlar her ne kadar haber-i vâhidleri reddetmeseler de Şâfiî polemik sebebiyle onları böyle adlandırmıştır.⁵⁶ Hüseyin Hansu'ya göre ise bunlar Mu'tezile'den bir gruptur.⁵⁷ Kanaatimizce de haber-i hâssa konusunda tereddüt gösteren bu kişilerin Mu'tezile'ye mensup olmaları kuvvetle muhtemeldir. Zira Mu'tezile'den bir grubun (Nazzâm ve öğrencileri) haber-i vâhidleri delil kabul etmedikleri bilinmektedir.⁵⁸ Elbette Şâfiî döneminde yaşayan ve haber-i vâhidi reddeden başka bir grup olması da imkân dâhilindedir.

IV. İmam Şâfiî'nin Mâlikîlerle Mücadelesi

İmam Şâfiî, hocası Mâlik b. Enes'e duyduğu sevgiyi kitaplarına yansıtmıştır. Onu genelde 'sâhibi', Mâlikîleri de 'Ashâbî' diyerek anmaktadır.⁵⁹ Ayrıca Şeybânî ile yaptığı bir tartışmada İmam Mâlik'in Ebû Hanîfe'den daha iyi bir âlim olduğunu ispata çalıştığı görülür.⁶⁰ Eserlerinde naklettiği hadislerin büyük bir çoğunluğu İmam Mâlik tarikiyle alınmıştır. Bir rivâyete göre *Muvatta'*, "Allah'ın kitabından sonra gök kubbenin altında ondan daha doğru bir kitap yok" diyerek övmüştür.⁶¹

Bununla birlikte *İhtilâfu Mâlik ve Ş-Şâfiî* adlı risâlesinde⁶² Mâlik(îler)'in fikirlerini kıyasıya tenkit eder.⁶³ Hatta bu eserde Mâlikîlere karşı kullandığı üslûp Hanefîler'e karşı yazdığı eserlerdeki⁶⁴ üslûptan daha serttir. Eser incelendi-

ğinde ilk göze çarpan husus İmam Şâfiî'nin Mâlikî fıkının en teferruatlı meselelerine de vâkif olduğu ve delillerini bildiğidir. *Mâlikîlere yönelttiği esas tenkit onların bir usûllerinin olmaması ve dolayısıyla sürekli çelişkiye düşmeleridir.* Sorunlara buldukları çözümlerde dayandıkları deliller konusunda gösterdikleri tutarsızlık da bazen Şâfiî'nin tenkidinin sertleşmesine sebep olmaktadır. *Ancak şurası kesindir ki tartışılan mevzularda ana nokta haber-i vâhidlerin tespit usûlleri ile anlama farklılıklarıdır.* Vurgulamak gerekir ki haber-i vâhidin hüccet olup olmadığı tartışmasına girilmemektedir. Risâlenin giriş kısmında Rebî b. Süleymân'ın hocasına sorduğu soru da aralarındaki farklılığın ne olduğunu göstermektedir. Rebî şunu sorar: "Resûlullah'tan gelen haberin sabit olduğunu neye dayanarak anlamaktasın?" Şâfiî'nin cevabı şöyledir:

Sika bir râvi kendisi gibi sika bir râviden Hz. Peygamber'e kadar ulaşan bir isnadla hadis naklederse bunun Resûlullah'tan geldiği sabit olur. Resûlullah'tan gelen bir hadis ancak kendisine muhâlif başka bir hadis söz konusu ise terk edilebilir.(...) Merfû hadise Resûlullah dışında başkasından muhâlif bir eser nakledilse, söz konusu esere hiçbir kıymet verilemez. Zira Resûlullah'ın hadisi tâbi olunmaya daha lâ-yıktır. Kendisinden Resûlullah'ın sünnetine muhâlif eser nakledilen kişi nebevî sünnetten haberdar olsaydı ona tâbi olurdu.⁶⁵

İktibas ettiğimiz bu kısa metin sade ve basit gibi görünse bile aslında çok derin ayrılıkların ilk işaretini vermektedir. Görüldüğü üzere İmam Şâfiî, hadisin sübûtu için tamamen isnaddan hareket etmektedir. Yani sika râvilerce muttasıl bir isnadla nakledilen hadisi 'sahih' kabul etmektedir. Bu yaklaşımıyla haberlerin metnini de göz önüne alan Mâlikî ve Hanefîler'den kesin olarak ayrılmaktadır. Bir diğer nokta ise muttasıl isnad vurgusudur. Burada da mürsel hadislerle de amel eden önceki hukuk ekolleriyile ayrı düşmektedir. Meselâ bir yerde mürsel hadisi esas alan Mâlikîleri ceahletle suçlar.⁶⁶ Merfû hadisin üstünlüğü konusundaki yaklaşımı da diğerlerinden farklılaştığı yerlerden biridir. Ona göre 'üst otorite/Hz. Peygamber' bir konu hakkında hüküm vermişse, 'alt otoritelerin/sahâbe ya da amel mefhûmunun' tâbi olmaktan başka yapabileceği bir şey yoktur.⁶⁷ Hüccet yalnızca onun sözüdür.⁶⁸ Hâlbuki Hanefî ve Mâlikîler, Hz. Peygamber'in sünnetini nass olarak kabul etmekle birlikte sünnetin yalnızca merfû hadislerle tespit edileceği noktasında Şâfiî'den farklı düşünmekteydiler. Söz gelimi, Hanefîler mevkûf haberin, Mâlikîler ise amel-i ehl-i Medîne'nin sünnetin tespitinde bir araç olabileceği kanaatindeydiler. Hâlbuki Şâfiî'nin temel ilkesi şudur: "Resûlullah'tan gelen haber sâbit (isnadı sağlam) ise başkasına bakmaya gerek yoktur."⁶⁹ "Hz. Peygamber'den gelen hadise muhâlefet edenin

⁵⁶ Schacht, *Origins*, s. 40-41.

⁵⁷ Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 156.

⁵⁸ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 155-159.

⁵⁹ İmam Şâfiî İmam Mâlik'i 'sâhibim' diye nitelerdi. İmam Mâlik'i eleştirdiği risâlesinde bile bu tavrını sürdürmüştür (bk. *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve Ş-Şâfiî)*, XIV, 472, 475; XV, 227, 229). İmam Mâlik'ten bir görüş naklettiğinde "Bu hocamız İmam Mâlik'in görüşüdür" dediği nakledilmiştir (bk. Fahreddin er-Râzî, *Menâkıb*, s. 45). Mâlikîleri de 'ashabımız' diye niteler (bk. *Risâle*, s. 326; 536; *Ümm*, XV, 134, 181, 183, 188, 198, 218, 224, 266). Şeybânî de bir yerde Şâfiî'ye Medinelilerden bahsederken 'senin ashabın' ifadesini kullanır (bk. *Ümm*, XV, 201). Başka bir yerde İmam Mâlik'ten bahsederken de 'senin sâhibin' der (bk. *Ümm*, XV, 228).

⁶⁰ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, I-X, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye ts, I, 4.

⁶¹ Fahreddin er-Râzî, *Menâkıb*, s. 31, 45, 50; İbn Teymiye, *Sihhatu mezhebi ehli'l-Medîne (Mecmûatu'l-fetavâ* içinde, nşr. Amir el-Cezzâr ve Enver el-Bâz), I-XX, Riyad: Dâr İbn Hazm 1997, s. 176.

⁶² Bk. *Ümm*, XIV, 341-623. Risâle tarafımızdan Türkçeye çevrilmiş olup yakında neşredilecektir.

⁶³ Şâfiî'nin bu eseri Endülüs'te bazı Mâlikîlerin İmam Mâlik'e ait bir sarıkla yağmur duasına çıkmalarına kızıp, İmam Mâlik'in de hataya düşmesi muhtemel bir beşer olduğunu vurgulamak amacıyla yazdığı iddia edilse de (bk. Fahreddin er-Râzî, *Menâkıb*, s. 51) biz eserin telifinin bu kadar basit bir sebebe mebnî olduğu kanaatinde değiliz. Çünkü eser incelendiğinde Şâfiî ile Mâlikîler arasında kesin bir fikri ayrılık olduğu görülmektedir.

⁶⁴ *İhtilâfu Ebi Hanife ve İbn Ebî Leylâ, İhtilâfu Ali ve İbn Mes'ud, er-Red alâ Muhammed b. Hasan, Siyeru'l-Evzâi*.

⁶⁵ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve Ş-Şâfiî)*, XIV, 341.

⁶⁶ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve Ş-Şâfiî)*, XIV, 369.

⁶⁷ Şâfiî, *Ümm*, III, 378.

⁶⁸ Şâfiî, *Ümm*, IV, 351.

⁶⁹ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve Ş-Şâfiî)*, XIV, 344. İmam Şâfiî bu hususu sık sık vurgular. Bk. XIV, 345, 348, 352.

herhangi bir delili olamaz. Resûlullah'tan gelen hadise başkasının sözü muhâlif olsa bile bütün Müslümanlar ittifakla nebevî habere tâbi olmak zorundadır.”⁷⁰ “Resûlullah'tan nakledilen bir hadis varken ona muhâlif hiçbir sözün kıymeti yoktur.”⁷¹ Hulâsa kural şudur: Resûlullah'ın sünneti/merfû hadis ile yetinilir başkasına îtibar edilmez.⁷² Bu noktadan itibaren Şâfiî'nin Mâlik(iler) ye yönelik eleştirilerine geçilebilir:

A. Usûl Eksikliği ve Çelişkiler

İmam Şâfiî'nin sözü edilen risâle boyunca temel vurgusu Mâlikîlerin çelişkiye düşmeleri ve kendilerini çelişkiden kurtaracak usûllerinin olmamasıdır. Hatta risâlenin ana kurgusu da bunun üzerine bina edilmiştir. Öncelikle merfû hadisler esas alınarak çözümlenen dört konuya değinen İmam Şâfiî, bu noktalarda Mâlikîlerin de merfû haberlere istinad ettiğini göstermeyi amaçlamıştır. Daha sonra ise Rebî' b. Süleymân'ın başka bir delile sarılıp Resûlullah'ın hadisini terk ettikleri yerler olup olmadığı sorusuna kısa ve net bir şekilde ‘çok’⁷³ diyerek otuz dokuz konuda hadislere, elliye yakın konuda ise sahâbîlere aykırı hükümler verdiklerini örneklerle açıklamıştır. Böylece onların çelişkiye düşüklerini ve merfû ya da (merfû yoksa) mevkûf haberlerle her zaman amel etmeleri gerektiğini; ayrıca amel-i/icmâ-ı ehl-i Medîne dedikleri soyut bir olguya istinad etmemeleri⁷⁴ lâzım geldiğini delilleriyle ortaya koymak istemiştir.

Şâfiî, Mâlikîlerin hadisleri terk etmelerini haklı kılacak ve onları mazur gösterecek bir sebep bulamamıştır.⁷⁵ Ancak yine de bazı ihtimallerden bahseder ve bunları reddeder:

Kendilerinden merfû hadis nakledip tevsik ettiğiniz ve yine onlardan hadis nakledip de o hadislerle amel etmeyi terk ettiğiniz kişilerin töhmet altında olduklarını söyleyemezsiniz. Eğer siz onların hata ettiklerini söylerseniz, bilin ki başkaları da kendilerinin hata edenlerden hadis almadıklarını söyleyeceklerdir. Eğer onların bazen yanılırken bazen doğru rivâyetlerde bulduklarını söylersen, bu durumda da

⁷⁰ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî)*, XIV, 348. İmam Şâfiî, fıkıh ekollerinin sahip olduğu farklı yaklaşımları sünnete ittiba noktaı nazarından değerlendirmektedir. Aslında hukuk ekollerinin sünnetle ilgili konularda ayrışmalarının temelinde, Hz. Peygamber'e nisbet edilen haberlerin tespitinde kullandıkları metot farklılıkları yer almaktadır. Zira tartışılan nokta Hz. Peygamber'in otoritesi değil, ona nisbet edilen haberlerin sübutudur.

⁷¹ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî)*, XIV, 348.

⁷² Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî)*, XIV, 353. Ayrıca bk. s. 354, 356, 357, 363.

⁷³ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî)*, XIV, 363-364.

⁷⁴ İmam Şâfiî'ye göre hadiste vaz edilen sünnetle Peygamber'den sonra amel edilip edilmediğini bilmek önemli değildir (bk. Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî)*, XIV, 349. Ayrıca bk. s. 370). Ayrıca hadise aykırı amelin de bir hükmü yoktur. Çünkü inkâr etmek delil değildir. Hüccet bizatihi haberedir yoksa inkârda değil! (bk. Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî)*, XIV, 360). Dolayısıyla Resûlullah'tan gelen bir hadisin varlığıyla yetinilmeli, dört halifeden hadisin lehinde ya da aleyhinde gelen bir rivâyete dayanarak onun zayıflığına (ya da sahihliğine) karar verilmemelidir (bk. Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî)*, XIV, 350).

⁷⁵ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî)*, XIV, 364.

başkaları şöyle der: Râvilerin hataları kendilerinden daha hâfiz ve daha çok hadis bilen kimselerin rivâyetleriyle karşılaştırılarak anlaşılır. Eğer hadisin Resûlullah'tan geldiğinde ihtilâf olmadığını, ancak onu rivâyet edenin bir seferinde hata edip diğer seferinde doğru naklettiğini söylerseniz; bu durumda sizin râviyi onayladığımız yerde başkası karşı çıkabilir; sizin karşı çıktığınız yerde de başkası o hadisi onaylayabilir. *Hatta hepsinin hatalı olduğu dahi söylenebilir.* Onlar böylece bütün hadisleri bırakıp başkalarının sözleriyle amel etme yolunu seçebilirler. Bu ancak doğru kimselerin rivâyet ettiği hadislerde söz konusudur. Bu rivâyetlerin reddedilmesi ancak yine Resûlullah'tan nakledilen hadislerle mümkündür. Allah emrine itaat etmemizi istediği için insanlar Resûlullah'a muhtaçtır.⁷⁶

Kısaca Şâfiî, Mâlikîlerin amel etmedikleri hadislerde hata olabileceği yolunda argüman geliştirmelerinin önüne geçmek istemektedir. Yani tutarlı davranılmalı ve belli konularda rivâyetlerle amel edip, belli konularda rivâyetleri sebepsiz terk etmek gibi ilkesiz bir tavır sergilenmemelidir. Zira ona göre böylesi bir yaklaşım hadislerin bir bütün hâlinde reddedilmesi sonucunu doğurabilecek kadar tehlikeli boyutlara ulaşabilir. Dolayısıyla sika râvilerce nakledilen haberlere güvenilmeli ve her zaman onlarla amel etme yolu tercih edilmelidir. Bunun tek istisnası aynı konuda birbirine tamamen zıt iki sahîh hadisin bulunması hâlidir. Böylesi durumlarda ise ihtilâfu'l-hadîs kaideleri geçerlidir.⁷⁷

Şâfiî, Mâlikîleri; (1) Bazen hadislerle amel ederken bazen geçerli sebep olmaksızın onları ihmal etmek. Kabul ettikleri hadisin bir kısmıyla amel ederken diğer kısmını görmezden gelmek.⁷⁸ Hadisi hem rivâyet edip hem de ona muhâlefet etmek;⁷⁹ (2) Haber-i vâhid diye merfû haberi bırakıp bir başka haber-i vâhid olan mevkûf haberi kabul etmek;⁸⁰ (3) Bir konuda merfû habere uyup mevkûfu, diğerinde mevkûfa uyup merfûyu terk ettikten sonra merfû ve mevkûf haberin her ikisini bir başka konuda delil almamak.⁸¹ Merfû haberi kabul etmedikleri bir konuda görüşüne dayandıkları sahâbînin, başka bir konudaki hükmünü diğer bir sahâbînin sözüne dayanıp terk etmek.⁸² Hatta görüşüne dayanıp sünneti terk ettikleri bir sahâbînin kavlini tâbiî fetvası lehine terk etmek;⁸³ (4) Bazen sahâbî görüşlerini esas alırken bazen de aykırı bir görüş nakletmeksizin onlara muhâlefet etmek;⁸⁴ (5) Medîneli âlimlerin görüşlerini önemser görünürken onlara aykırı hükümler vermek.⁸⁵ Hatta bazen bir konu-

⁷⁶ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî)*, XIV, 364-365.

⁷⁷ İmam Şâfiî'nin çelişkili hadislerle bakışı konusunda ayrıntılı bilgi için bk. İshak Emin Aktepe, “İmam Şâfiî'nin Hadisler Arasında Görülen Çelişkilere Bakış”, *HTD*, IV/2, 2006, s. 55-80.

⁷⁸ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî)*, XIV, 391-392.

⁷⁹ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî)*, XIV, 461, 465, 479.

⁸⁰ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî)*, XIV, 589.

⁸¹ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî)*, XIV, 553-554.

⁸² Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî)*, XIV, 561.

⁸³ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî)*, XIV, 549. Şâfiî bunu insafsızlık olarak niteler.

⁸⁴ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî)*, XIV, 517-518, 526, 540.

⁸⁵ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî)*, XIV, 607.

da Medîneli tâbînin görüşünü esas alırken, başka bir konuda mevkûf ve maktû rivâyetlerin işaret ettiği hükmü ihmal etmek;⁸⁶ (6) Medîne ameli olarak telakki edilmesi gereken uygulamalara muhâlefet etmek.⁸⁷ Bir konuda Medîne'de icmâ olmadığı hâlde icmâ iddiasında bulunmak.⁸⁸ İcmâ bir hadise dayanması gerektiği hâlde rivâyet olmayan konularda icmâ olduğunu iddia etmek;⁸⁹ (7) Başkaları tarafından yapınca eleştirdikleri davranışı yapmak.⁹⁰ Sünnet ve eserlere muhâlefet etmek suretiyle muârizları Hanefîler'le aynı fikri savunmak⁹¹ gibi konularda çelişkiye düşmekle itham eder.

Şâfiî'nin Mâlikîlerle ilgili bu kanaatleri ve bizce onları kendisine yakın hissediş zaman zaman onlara karşı ağır sözler kullanmasına sebep olmuştur. Örneğin bir yerde: “لصمت كان أولى بكم من هذا القول لأنه كلام ترسلونه لا بمعرفة /Bunu söylemektense sussaydınız daha iyi olurdu. Çünkü bilmeden konuşuyorsunuz,”⁹² bir başka yerde ise; “و ما نراكم تبالون من خالفتكم إذا شئتم /Canınız istediğinde kime muhâlefet ettiğinizi hiç önemsemiyorsunuz,”⁹³ diyor. “Namazda (iftitâh tekbiri dışında) ellerin kaldırılmasının ne anlamı var ki!” şeklinde İmam Mâlik'in görüşü nakledilince de “هذه الحجة غاية من الجهل /Böyle hüccet sunmak cehâlette zirve noktasıdır,” demekten kendini alamamıştır.⁹⁴ Bir başka konuda “لا أعلم مذهبا أضعف من مذهبكم /Sizin mezhebinizden daha zayıfını ben görmedim!” diyor.⁹⁵ Namazda Kur'ân okunması konusunda naklettikleri hadislerle muhâlefet etmekle suçladığı Mâlikîlere; “فمن اتبعتم /(Allah aşkına) siz kime tâbi oluyorsunuz!” diyerek karşı çıkıyor. İhramlının koku sürünmesi konusunda ise; “لا تدرن ما تقولون /Anladığım kadarıyla ne dediğinizi dahi anlamıyorsunuz!” diyerek onları itham ediyor.⁹⁶ Şâfiî bu noktadan itibaren örnekleri incelemekte ve Mâlikîlerin düştükleri çelişkileri göstermeye

⁸⁶ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve Şâfiî)*, XIV, 524.

⁸⁷ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve Şâfiî)*, XIV, 575.

⁸⁸ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve Şâfiî)*, XIV, 562, 563, 569.

⁸⁹ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve Şâfiî)*, XIV, 516.

⁹⁰ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve Şâfiî)*, XIV, 502.

⁹¹ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve Şâfiî)*, XIV, 376.

⁹² Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve Şâfiî)*, XIV, 588. Bir yerde de “Kendisini muallim yerine koyan kişi, öncelikle ne dediğini bilmeli, bilmediği konularda konuşmamalıdır. Ancak sizin böyle bir üslûbunuz olmadığı görülüyor. Allah'tan korkun da bilmediğiniz zaman konuşmayın!” (bk. s. 519). diyen Şâfiî bir başka yerde ise “Zannedirim ne dediğinizi bilmiyorsunuz” şeklinde suçlamada bulunmaktadır (s. 425). Aynı üslûp için bk: “Gördüğüm kadarıyla doğru hükmettiğinizde neden doğru hükmettiğinizi dahi anlamıyorsunuz. Hata ettiğinizde bir mezhebe göre hükmettiğinizi ortaya koyacak ve sizi mazur kılacak bir sünnet dahi bilmiyorsunuz. Anlıyorum ki dilinize ne geliyorsa bilmeden konuşuyorsunuz” (s. 426). “İlim size göre dilediğini almak dilediğini reddetmektir. Söylediklerinizi iyice düşünmeden konuşuyorsunuz” (s. 427).

⁹³ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve Şâfiî)*, XIV, 566.

⁹⁴ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve Şâfiî)*, XIV, 555.

⁹⁵ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve Şâfiî)*, XIV, 512.

⁹⁶ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve Şâfiî)*, XIV, 425.

çalışmaktadır.

B. Merfû Hadis'in Üstünlüğü

İmam Şâfiî'nin merfû haber ile sünneti eş anlamlı kullandığı açıktır. Buna göre herhangi bir merfû hadiste yer alan hüküm sünnetin bizâtihi kendisi olmakta ve mutlaka itaat edilmesi gerekmektedir. Mevkûf haberler ile Medîne amelinin ise sünnetin tespitinde merfû haber varken önemli bir rolü yoktur. Ona göre Resûlullah'ın sözü varken başkasının sözü delil olamaz. Hâlbuki Mâlikîler, haber-i vâhidlerle sünnetin tespit edilebileceğini kabul etmekle birlikte, amel-i ehl-i Medîne ve mevkûf haberlerin de sünneti gösterebileceğini düşünmekte, bu sebeple de zaman zaman söz konusu bilgi kaynaklarına müracaat edip *Muvatta*'da nakledilmiş olsa dahi merfû haberlerle amel etmemekteydiler. Onlara göre sahâbîlerin Peygamber'in sünnetinden habersiz olmaları mümkün değildir.⁹⁷ İşte bu durum Şâfiî tarafından çelişki olarak algılanmakta ve sürekli merfû haberin üstünlüğü vurgusu yapılmaktadır.⁹⁸

İmam Şâfiî, büyük sahâbîlerin Hz. Peygamber'in bütün sünnetini bildikleri kanaatinde değildir. Küçük sahâbîlerin de sünnetten habersiz olmaları ya da unutulmaları mümkündür.⁹⁹ Zira Hz. Ömer, daha önce verdiği birçok kararı Hz. Peygamber'in hükmünü işittiği zaman değiştirmiştir. Hâlbuki bu hükümleri genelde Hz. Ömer'den daha sonra Müslüman olmuş sahâbîler aktarmaktadır. O hâlde merfû haber bırakılarak mevkûf haberle amel etmek doğru değildir.¹⁰⁰ Ayrıca hem merfû hem de mevkûf hadis aslında birer haber-i vâhidir. Yani zan ifade etme bakımından eşit derecededirler. Bu açıdan bakıldığında da mevkûf haberi merfûya tercih edecek bir durum görünmemektedir.¹⁰¹ Mâlikîlerin bazen merfû haberi, bazen merfû varken mevkûf haberi bazen de merfû ve mevkûf haber varken 'amel' dedikleri soyut bir kavramı tercih etmeleri de Şâfiî'nin onlara yönelik tenkitlerini artırmasına sebep olmaktadır. Bir sahâbînin hükmüne dayanarak merfû hadisle amel etmeyen Mâlikîlerin daha sonra bir başka konuda diğer bir sahâbînin hatta bir tâbînin görüşüyle amel edip önceki sahâbîye uymamaları da Şâfiî tarafından tenkit edilmektedir. Meselâ bir yerde de İbn Ömer'in görüşünü İbn Abbas'ın görüşüne dayanıp reddeden Mâlikîlere o zaman İbn Ömer'in görüşünü Peygamber'in sünnetinin karşısında hemen terk etmelisiniz demektir.¹⁰²

⁹⁷ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve Şâfiî)*, XIV, 501, 548.

⁹⁸ Şâfiî'nin bu vurgusu J. Schacht tarafından “Bu, İslâm hukukunun klâsik teorisinin herkeşçe kabul edilen bir hakikattir. Fakat Şâfiî'nin bu nokta üzerindeki sürekli ısrarı göstermektedir ki onun zamanında henüz bu kadar kabul edilmiş değildi” şeklinde yorumlanmaktadır (bk. *Origins*, s. 11).

⁹⁹ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve Şâfiî)*, XIV, 548.

¹⁰⁰ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve Şâfiî)*, XIV, 589.

¹⁰¹ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve Şâfiî)*, XIV, 425-426. Ayrıca bk. *a.g.e.*, s. 589.

¹⁰² Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve Şâfiî)*, XIV, 561. Ayrıca bk. *a.g.e.*, s. 423-424, 549.

Mâlikîlerin Medîne ameline ve mevkûf haberlere uyararak merfû hadisi terk ettikleri iddia edilen iki örneği inceleyelim:

(1) Süt mahremiyetinin doğması için çocuğun anneyi kaç kez emmesi gerektiği konusunda farklı rivâyet ve görüşler bulunmaktadır. Eserinde bu rivâyetlere yer veren İmam Mâlik, Hz. Âişe'den nakledilen "Allah'ın indirdiği Kur'an'da "Haram kılan (örfen gerçek emme sayılan belli) on emzirme" âyeti vardı. Sonra bu âyet "Belli beş emzirme" ile neshedildi. Resûlullah vefât ettiğinde bunlar Kur'an'ın âyetleri olarak okunmaktaydı" hadisinin ardından "Amel bu şekilde değildir" demektedir.¹⁰³ İmam Mâlik'e göre çocuğun doğumundan sonra ilk iki sene içerisinde emmenin azı da çoğu da mahremiyet doğurmaktadır.¹⁰⁴ İmam Şâfiî'ye göre bu hüküm merfû hadislere muhalefet etmek anlamına gelmektedir.¹⁰⁵ Zira ona göre hadislerle amel edilmeli ve süt mahremiyeti için çocuğun beş kez emzirilmesi gerektiğine hükmedilmelidir.

(2) İbâdetlerde niyâbet yani başkası adına ibâdet etme konusu da Şâfiî ile Mâlikîler arasındaki ayrılık noktalarından biridir. İmam Şâfiî, ölen ya da binit kullanamayacak hâldeki kişiler adına nâiblerinin haccedebileceği kanaatinde-dir. Bu konuda Hz. Peygamber'den nakledilen ve *Muvatta*'da da bulunan¹⁰⁶ birkaç hadisi delil getirmektedir.¹⁰⁷ Ayrıca Şâfiî'ye göre Medîne'de Hz. Ali, İbn Abbâs, Saîd b. Müseyyeb, İbn Şihâb ve Rebî'a b. Abdurrahmân gibi âlimler de kişinin başkası adına hacca gidebileceğini söylemişlerdir.¹⁰⁸ Mâlikîler ise İbn Ömer'den nakledilen, hiç kimsenin başkası yerine oruç tutamayacağı ve namaz kılamayacağı yolundaki açıklamaya dayanarak hac ibâdetinde de niyâbetin olamayacağına hükmetmişlerdir.¹⁰⁹ Şâfiî'nin bu argümana karşı söyledikleri Mâlikîleri neden tenkid ettiğini de açıkça göstermektedir:

Bu söylediğiniz hükmün zayıf olduğu açıkça görülmektedir. İbn Ömer, kişinin başkası yerine hac yapamayacağını söylese, Hz. Peygamber de bunun mümkün olduğunu ifade buyursa, *Resûlullah'ın sözü varken başkasının sözü delil olabilir mi?* Sizler İbn Ömer'in sözünü kendi içtihadınız ya da sizin gibi başkalarının içtihadı ya da tâbiünden birilerinin reyine dayanarak terk edebiliyorsunuz. Dilediğiniz zaman İbn

Ömer'in sözünü hiç de delil olarak almıyorsunuz. Çünkü eğer onun görüşünü hüccet olarak görseydiniz, kendi içtihadınıza dayanarak onu terk etmezsiniz. Sonra da kalkmış İbn Ömer'in sözünü öyle bir makama yükseltiyorsunuz ki ona dayanarak sünneti ve âsarı reddediyorsunuz. Aynı zamanda onun sözünde olmayan bir şeyi kıyas yoluyla sözüne yamayıp başkasının yerine hac yapılmasını yasakladığını iddia ediyorsunuz. Haccın namaz ve oruçla ne alakası var! Hac başka bir şer'i hüküm, diğerleri başka birer şer'i hükümdür.¹¹⁰

Şâfiî'ye göre pek çok konuda merfû haberlere dayanarak hüküm verilirken başka konularda merfû haberlerin ihmal edilmesi doğru değildir. Zira birer rivâyet olmaları itibariyle hepsi eşittir. O hâlde (senedi sağlam) bütün merfû haberleri kabul etmek ve onlarla amel etmek gerekir. Aksi hâlde herkes keyfine göre merfû haberleri kabul ya da reddedebilir ki bu da karmaşaya yol açar.¹¹¹ Ayrıca herkes istediği hadisi alıp istemediğiyle amel etmeme hakkına sahipse rivâyetlerle meşgul olmanın ne ehemmiyeti vardır.¹¹² Şâfiî bu düşüncesini şöyle ortaya koymaktadır:

Nasıl olur da Resûlullah'tan gelen hadislerin birine tâbi olurken diğerine itibar etmezsiniz. Nebevî uygulamaların birine uyup diğerine uymamak câiz olsaydı başkasının da sizin terk ettiğiniz hadislerle uyup, tâbi olduğunuz hadisleri reddetmesi mümkün olurdu.¹¹³

Şâfiî'ye göre bir merfû habere aykırı başka bir merfû haber bulunmadıkça onunla amel etmemek insafsızlıktır.¹¹⁴ Zira üst otoriteden gelen bir bilgi varken aşağı derecedeki bilgi kaynaklarına ihtiyaç bulunmamaktadır.¹¹⁵ Ona göre bilinen bir hadis ancak unutulmuş ya da yanlışlıkla amel edilmeyebilir.¹¹⁶

C. Medînelilerin İcmâi (Amel-i Ehl-i Medîne) Anlamsızdır

Bilindiği üzere İmam Mâlik, amel-i ehl-i Medîne'yi sünnetin tespitinde ölçü kabul etmiştir. Hatta ona göre amel nakledilen haberlerin değerlendirilmesinde de bir kıstastır. Bu bağlamda Hanefîlerin haber-i vâhidleri meşhûr ve ma'rûf sünnete arz ederek değerlendirmesini onaylamış görünmektedir. Hâlbuki Şâfiî, merfû ve muttasıl haberlerin böylesi muğlak ve anlamsız iddialarla amelden düşürülmesine şiddetle karşıdır. O, amel-i ehl-i Medîne konusunda şu eleştirileri yapmaktadır:

Medîneliler, diğer beldelerde oluşabilecek icmâdan ziyâde, Medînelilerin

¹⁰³ Mâlik, *el-Muvatta*, I-II, (nşr. Muhammed Fuad Abdülbâki), Dâr İhyâi'l-Kütüb'l-Arabîyye, ts., II, 608. Hadis için ayrıca bk. Şâfiî, *Ümm*, XIV, 457; Müslim, Radâ 24-25; Ebû Dâvud, *es-Sünen*, (el-Kütübü's-sitte) Riyad: Dâru's-Selâm, 2000, Nikâh 10; Tirmizî, *es-Sünen (el-Kütübü's-sitte)*, Riyad: Dâru's-Selâm, 2000, Radâ 3; Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, I-II, thk. Mustafa Dîb Buğâ, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1991, Nikâh 49.

¹⁰⁴ Mâlik, II, 604.

¹⁰⁵ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî)*, XIV, 457-458.

¹⁰⁶ Mâlik, I, 359.

¹⁰⁷ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî)*, XIV, 411.

¹⁰⁸ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî)*, XIV, 412.

¹⁰⁹ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî)*, XIV, 412. Şâfiî, ihramlının başını yıkaması konusunda İbn Ömer'in görüşünü bırakıp sünnet (hadis) ve Hz. Ömer'in görüşüne tâbi olan Mâlikîler'i "bunu her zaman yapın ki çelişkiye düşmeyiniz" diyerek uyarılmaktadır (Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî)*, XIV, 560).

¹¹⁰ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî)*, XIV, 412.

¹¹¹ Şâfiî böylesi bir durumu şöyle tasvir eder: "Siz kendinizi ilim makamına koyup dilediğinizi alıp dilediğinizi reddederseniz; o zaman başka beldeler de kendi dilediklerini alır dilediklerini atarlar. Hâlbuki bağlayıcı ilim Kitap ve Sünnet'tir. Bunlara her Müslüman ittibâ etmelidir" (Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî)*, XIV, 600).

¹¹² Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî)*, XIV, 552, 581.

¹¹³ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî)*, XIV, 373.

¹¹⁴ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî)*, XIV, 371.

¹¹⁵ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî)*, XIV, 601.

¹¹⁶ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî)*, XIV, 373.

icmâsına itibar ettiklerini belirtmektedirler.¹¹⁷ Her ne kadar bütün beldelerdeki âlimlerin icmâsına nisbetle daha kolay oluşabilecek gibi görünse de, sadece Medîne âlimlerinin icmâ etmeleri de mümkün görünmemektedir.¹¹⁸ İlim sadece Medîne'ye miras kalmış değildir. Medîneliler ilmi sadece kendilerine has kılmaktadırlar.¹¹⁹ Medînelilerin icmâ iddiası bütün hadisleri ortadan kaldırmak isteyenlerle aynı noktaya çıkmaktadır. ‘İnsanların icmâ’ndan bahsetmekle ‘Medînelilerin icmâ’ndan bahsetmek aslında aynı şeydir¹²⁰. Medîne’de icmâ oluşabiliyorsa, diğer beldelerde de oluşabilir. Aynı şekilde Medîne’de ihtilâf varsa, diğer beldelerde de ihtilâf vardır. Şurası kesindir ki Medînelilerin icmâ iddiasında buldukları yerlerde, gerçekte icmâ yoktur.¹²¹ Medîneliler geçmiş ulemânın sözlerini araştırırsalar onların ihtilâf ettiklerini göreceklerdir.¹²² Ayrıca bu konuda pek çok çelişkilerle karşılaşmaktadır. Örneğin hac, oruç gibi temel konularda hem ihtilâf, hem de her konuda icmâ olduğu söylenmektedir.¹²³ Ulemâ arasında ihtilâf olduğu söylendiği gibi icmâ iddiasında da bulunulmaktadır.¹²⁴ Meselâ Medîneliler Hz. Ömer’in Necm suresini okuyunca secde yaptığını naklettikleri hâlde mufassal sûrelerde secde olmadığı hususunda icmâ edildiğini iddia etmektedirler. Bu ise açıkça çelişkidir.¹²⁵ Medîneliler, amel-i ehli Medîne’yi, “Resûlullah’tan sâdir olan her sünnetle halifeler tarafından mutlaka amel edilmiştir” düşüncesinden hareketle hüccet saymaktadırlar. Hâlbuki Resûlullah’tan hıfzedilen pek çok şey daha sonraki halifelerin herhangi birinden nakledilmemiştir. Sünnetleri bilme konusunda Resûlullah’tan gelen haber yeterlidir. Diğerlerinden bir şey nakledilmesine ihtiyaç yoktur. İnsanlar Resûlullah’tan gelen haberlere muhtaçtır. Onlara ittibâ etmeleri gerekir.¹²⁶ İcmâ ancak hiç bir ihtilâfın bulunmadığı konularda iddia edilmelidir. İcmâ iddiasında bulunmak yerine “bize göre doğru budur” demek gerekir.¹²⁷ İcmâ iddiasında bulunulan konularda aslında ulemânın ihtilâfı söz konusudur. “*el-emru’l-muctemâ aleyh*” denilen yerlerin pek çoğu “*muhtelefun fih*”dir.¹²⁸ Medîneliler bazen Resûlullah’tan ya da sahâbeden bir haber nakletmekte, sonra da amelin

buna muhâlif olduğunu söylemektedirler. Hâlbuki o konuda muhâlif ya da muvâfık bir haber nakletmemektedirler. Rivâyet olmayan bir yerde ise icmâ oluşamaz.¹²⁹ Ayrıca insanların Peygamber’in sözüne aykırı olarak icmâ etmesi câiz değildir.¹³⁰ Cüz’i meselelerde icmâ oluşmaz. İcmâ asıl meselelerde oluşur. Oysa ki Mâlikiler cüz’i pek çok meselede icmâ iddiasında bulunmaktadırlar. İcmâ ancak cehâleti mâzur görülemeyecek farzlarda, yani namaz, zekât, haramlar gibi konularda olabilir. Ancak belli âlimlerin bilebileceği ve *haber-i hâssa* yoluyla öğrenilen özel konularda ise icmânın oluşması çok azdır. Bu konularda da “*âlimlerin ihtilâf ettiğini bilmiyoruz*” denilmeli, icmâ iddiasında bulunulmamalıdır.¹³¹ Teşehhüd gibi bir konuda bile ihtilâf edilmiş ise Medîne’de amel ya da icmâdan bahsedilebilir mi? Hâlbuki icmâ olacaksa teşehhüde olmalıdır.¹³² Medîneliler, amel olması gereken şeyleri bırakıp, kendi reylerine tâbi olmaktadır. Örneğin mesh konusunda Medîneliler, Resûlullah’tan rivâyet edilen hadise, sahâbe ve tâbiinin ameline muhâlefet etmektedir. O hâlde hem amel hem de sünnete uyduğunu iddia etmeleri bir çelişkidir.¹³³ Aslında Medîneliler, kendilerine göre amel sayılması gereken bir şeye muhâlefet edebilmektedirler.¹³⁴ Örneğin başkasının yerine hacca gitme konusunda Medîneliler, hem kendilerinin hem de başkalarının Resûlullah’tan naklettiği hadislerle aykırı davranmaktadırlar. Hz. Ali, İbn Abbâs, Saîd b. el-Müseyyeb, İbn Şihâb ve Rebîa da kişinin başkası adına hacca gidebileceğine hükmeden kimselerdir. Oysa ki Medîneliler amel saymaları gereken bu hükme muhâlefet etmektedirler. Bu konuda herhangi bir sahâbinin sözüne de dayanmamaktadırlar.¹³⁵ Bir kişiden naklettikleri haberi bazen asıl delil kabul edip ona tâbi olurken, o kişi de dâhil pek çok âlimin ittifak ettiği bir hükmü görmezden gelebilmektedirler.¹³⁶ Hatta denilebilir ki, Medîne’nin geçmiş âlimlerine en fazla muhâlefet edenler yine Medînelilerdir.¹³⁷ Medîneliler sürekli muğlak olarak icmâ iddiasında bulunmakta ve kimlerin icmâ ettiğini açıklamamaktadır. Hâlbuki “*kimdir bu sünnete ve Ömer’e muhâlefet konusunda icmâ edenler? Kimdir bu adları sanları bilinmeyen icmâcılar. Bizler onları tanımıyoruz. Allah kimseye dinini bilmeyen kimselerden alma mükellefiyeti vermemiştir. Kişinin tanımadığı bir kimseden bir şey kabul etmesi câiz midir? Bu ne büyük bir gaflettir.*”¹³⁸

Amel-i ehli Medîne’ye yönelik bu tenkitlerin ardından Şâfiî şu iddiayı gün-

¹¹⁷ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve’ş-Şâfiî)*, XIV, 587.

¹¹⁸ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve’ş-Şâfiî)*, XIV, 607.

¹¹⁹ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve’ş-Şâfiî)*, XIV, 494.

¹²⁰ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve’ş-Şâfiî)*, XIV, 587–588.

¹²¹ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve’ş-Şâfiî)*, XIV, 562–563.

¹²² Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve’ş-Şâfiî)*, XIV, 569.

¹²³ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve’ş-Şâfiî)*, XIV, 562. Bir yerde ise “namaz gibi bir mevzuda ihtilâf varsa icmâ iddianız ne anlama gelir” derken (s. 549); bir başka yerde “Teşehhüd gibi bir konuda bile ihtilâf edilmiş; Medîne’de hani amel hani icmâ? Hâlbuki icmâ olacaksa Teşehhüd’de olmalıdır” diyerek amel-i ehl-i Medîne’ye karşı çıkar (s. 548).

¹²⁴ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve’ş-Şâfiî)*, XIV, 505.

¹²⁵ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve’ş-Şâfiî)*, XIV, 378–381.

¹²⁶ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve’ş-Şâfiî)*, XIV, 593.

¹²⁷ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve’ş-Şâfiî)*, XIV, 380.

¹²⁸ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve’ş-Şâfiî)*, XIV, 607.

¹²⁹ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve’ş-Şâfiî)*, XIV, 516. Ayrıca bk. s. 548.

¹³⁰ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve’ş-Şâfiî)*, XIV, 559.

¹³¹ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve’ş-Şâfiî)*, XIV, 596.

¹³² Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve’ş-Şâfiî)*, XIV, 548.

¹³³ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve’ş-Şâfiî)*, XIV, 464–465.

¹³⁴ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve’ş-Şâfiî)*, XIV, 575–576. Ayrıca bk. s. 394, 420–421, 518.

¹³⁵ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve’ş-Şâfiî)*, XIV, 412. Ayrıca bk. s. 432, 458.

¹³⁶ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve’ş-Şâfiî)*, XIV, 397.

¹³⁷ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve’ş-Şâfiî)*, XIV, 399. Ayrıca bk. s. 404.

¹³⁸ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve’ş-Şâfiî)*, XIV, 485.

deme taşır:

Sizlerin amel sözünüzün mânasını biz anlayamadık. Bize anlatıldığına göre sizler de bilmiyorsunuz. Sonuçta şu karara vardım ki, sizler kendi görüşlerinizi amel ve icmâ olarak isimlendiriyorsunuz. Sizler amel böyledir ya da icmâ böyledir dediğinizde kendi görüşlerinizi kastetmektесiniz.¹³⁹

Yani Medinelilerin sünneti tespititte ana bilgi kaynağı olarak gördükleri amel Şâfiî'nin nazarında hiç bir anlam ifade etmemektedir.

D. Hadise Teslim Olmak Esastır

İmam Şâfiî Hz. Peygamber'den nakledilen her haberi içeriği ne olursa olsun önemser ve söz konusu hadisle amel edilmesi gerektiğini düşünür. Mâlikîlerin bazı haberlerde Hz. Peygamber'den rivâyet edilen bilgileri amel itibarıyla ehemmiyetsiz addetmelerini eleştirir. Örneğin bayram ve Cuma namazlarında okunacak sûreler konusunda Peygamber'in ne okuduğu önemli değil diyen muhatabına hilâl görüldüğünde gusletmeyi, evlenen kimsenin namaz kılmasını, sabah ve öğle namazlarını uzatmayı, akşamı ise kısa tutmayı Resûlullah'ın emrine imtisal ederek güzel bulduklarını hatırlatarak bunları önemsememeyi cehâlet ve sünnete aykırı davranmak olarak niteler. Sonuçta şu ilkeyi vazeder: "Resûlullah'ın yaptığı bir şeyi her ne olursa olsun sevmek zorundasınız."¹⁴⁰ Bir başka meselede ise Hz. Peygamber'in yaptığı bir fiilin Mâlikîlerce hoş görülmediğini öğrenince şu cevabı vermektedir:

Resûlullah'ın yaptığını rivâyet ettiğiniz şeyi nasıl kerih görürsünüz. Resûlullah'tan buna muhâlif bir emir nakledip iki rivâyetten birini tercih mi etmişsiniz? Görüşlerinizin zayıf olduğunu söylediğim her konuda Resûlullah'tan haber nakledip sonra da onu kerih gördüğünüzü söylüyorsunuz. Hâlbuki Resûlullah'ın hadisine aykırı bir şey de nakletmiyorsunuz. Böyle olsaydı biz de sizin Resûlullah'tan gelen diğer haberi kabul ettiğinizi söylerdik. Ama size söylenecek en güzel şey câhil olduğunuz ve mezhebinizin de çok zayıf olduğudur¹⁴¹.

Hz. Peygamber'in tasarruflarının kategorize edilmesine karşı olan Şâfiî, örneğin savaşta öldürülen düşmanın üzerindeki eşyaların alınması konusunda Hz. Peygamber'in sarîh ifadesi olmasına rağmen, bunun devlet başkanının yetkisinde olduğuna hükmeden Mâlikîleri hadise uymamakla suçlar. Ona göre böyle hüküm vermek sünnetin tamamının yok olmasına yol açabilir. Şöyle der: "Resûlullah'ın bazı sözleri hüküm bazı sözleri delilsizce ictihad sayılırsa o zaman sünnetler insanların ellerinden kayıp gider."¹⁴² Belirtmek gerekir ki sünnet

konusundaki tartışmalar yalnızca rivâyetin var olup olmamasıyla ya da bilinip bilinmemesiyle sınırlı kalmayıp bunların anlaşılmasını da kapsamış görünmektedir. Şâfiî'ye göre sünnet hadislerin zâhirinde mündemiçtir. Bu sebeple Mâlikîlerin bazı konularda hadislerin zâhirine uymalarını tasdik eder ve bunu her yerde yapmalarını tavsiye eder.¹⁴³

E. Sahâbeye Muhâlefet Olmaz

İmam Şâfiî her ne kadar merfû haber varken sahâbî sözüne uymayı doğru bulmasa da merfû haberin olmadığı yerlerde mevkûf haberin mutlak otoritesini savunur. Ona göre sahâbîler Kur'an'ın anlamını başkalarından daha iyi bilmektedirler.¹⁴⁴ Bir sahâbîye muhâlefet edebilmek için mutlaka başka bir sahâbîden haber nakledilmesi gerektiğini iddia eder.¹⁴⁵ Bu itibarla sahâbe söz ve uygulamalarının keyfi olarak ihmal edilmesine şiddetle karşı çıkar. Mâlikîleri böylesi bir keyfîlik içinde olmakla itham eder. Onları dilediklerini alan dilediklerini atan kimseler olarak görür.¹⁴⁶ Örneğin bir konuda Hz. Ömer'e diğer bir konuda İbn Ömer'e itimat eden Mâlikîlerin bir başka meselede Hz. Ömer ve İbn Ömer'e muhâlefet etmelerini apaçık bir çelişki olarak görür ve onları reylerine uyup sahâbeye karşı çıkmakla suçlar.¹⁴⁷ Onlara şu soruyu sorar: "Sahâbîlere muhâlefet sizin için câiz ise onların bir sözünü merfû hadise karşı delil olarak nasıl ileri sürebiliyorsunuz? Hâlbuki o sözü, kendinize karşı delil kabul etmiyorsunuz."¹⁴⁸ Bir yerde hüccet kabul edilen bir bilginin başka bir yerde hüccet sayılmamasını da doğru bulmaz. Bir mesele hakkında şu değerlendirmeyi yapar:

Bildiğim kadarıyla Ömer'den naklettiğinize ne sahâbeden ne de tâbiinden aykırı bir şey rivâyet etmiyorsunuz. Azıcık fıkıh bilen birisinin, sahâbeden gelen muhâlif bir şey bilmediği hâlde Ömer'in sözünü kendisinin ya da dengi olan birisinin rey için terk etmesi câiz midir? Hâlbuki Ömer'in sözünü bazen sünnete karşı bazen de sünnet bulunmayan bir konuda hüccet saymaktасınız. O eğer bir yerde hüccetse başka yerde de hüccettir.¹⁴⁹

V. Sonuç

Sünnet ile Peygamber'in sünneti terimlerini özdeşleştiren, Hz. Peygamber'e sünnetin de vahyedildiğine inanan, sünnetin yalnızca merfû haberlerden elde edilebileceğini savunarak bir anlamda sünnet ile merfû haberi eş anlamlı hâle getiren, amel ve sahâbe kavli gibi argümanları merfû hadis karşısında değersiz addeden, sünneti merfû haberin zâhirinde mündemiç gören ve fıkıhını bu esas-

¹³⁹ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve Ş-Şâfiî)*, XIV, 582. Bir yerde de şöyle der: "Hiç kimseden muhâlif bir şey nakletmediğiniz hâlde "amel böyle değildir" diyorsunuz. Resûlullah'ın sünnetine muhâlif saydığınız amel kimin ameli acaba! Bize göre bu amelin reddedilmesi gerekir. Bugüne kadar amelden ne kastettiğinizi anlayamadık. Allâhu a'lem bundan sonra da anlayabilecek değiliz" s. 481.

¹⁴⁰ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve Ş-Şâfiî)*, XIV, 389–390.

¹⁴¹ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve Ş-Şâfiî)*, XIV, 395. Ayrıca bk. s. 563.

¹⁴² Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve Ş-Şâfiî)*, XIV, 467.

¹⁴³ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve Ş-Şâfiî)*, XIV, 502–503.

¹⁴⁴ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve Ş-Şâfiî)*, XIV, 506.

¹⁴⁵ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve Ş-Şâfiî)*, XIV, 516, 526.

¹⁴⁶ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve Ş-Şâfiî)*, XIV, 483.

¹⁴⁷ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve Ş-Şâfiî)*, XIV, 538.

¹⁴⁸ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve Ş-Şâfiî)*, XIV, 513–514.

¹⁴⁹ Şâfiî, *Ümm (İhtilâfu Mâlik ve Ş-Şâfiî)*, XIV, 488.

lara göre oluşturan İmam Şâfiî'nin Ehl-i kelâm ve Mâlikîlere karşı giriştiği hadis müdâfaası hakkında yaptığımız bu araştırma bizi şu sonuçlara ulaştırmıştır:

Ehl-i kelâm, Mâlikîler ve Şâfiî (Ehl-i hadîs'i temsil ettiği kabul edilebilir) sünnetin ne olduğunu ve haberlerin sünneti ne oranda gösterebildiğini tartışmıştır. Ehl-i kelâm Kur'ân'ın korunmuşluğuna istinad ederek nisbeten zayıf kalan haberlere tâbi olmayı istememiş görünmektedir. Bu durum kelâmcıların meşgul oldukları meselelerin daha hassas argümanlar kullanmayı gerektirmesinden de kaynaklanabilir. Mâlikîler ise sünneti tamamen amel-i ehl-i Medîne çerçevesinde ele almışlar ve sünnetin tespitinde merfû hadisten ziyade amele itimat etmişlerdir. Merfû hadisleri amel kıstasına göre değerlendirmişlerdir. Bizzat İmam Mâlik eseri *el-Muvatta'*da naklettiği bazı hadisleri amel-i ehl-i Medîne'ye aykırı bularak onlarla amel etmemiştir. Sünneti göstermesi bakımından merfû ve mevkûf haberleri neredeyse eşdeğer görmüşlerdir. Hâlbuki yukarıda da arz ettiğimiz üzere Şâfiî nazarında merfû haberler sünnetin yegâne kaynağıdır. Amel ve mevkûf haberlerin merfû hadisler karşısında hiçbir etkisi yoktur. Bu olgu, Ehl-i kelâm ve Mâlikîlerin İslâm dünyasında haber olarak aktarılan mâlumatlara, Şâfiî ve Ehl-i hadîs kadar güvenmediklerini ve hadis metinlerine katı bir bağlılık sergilemediklerini göstermektedir. Ayrıca Mâlikîlerin Ehl-i hadîs içerisinde addedilmesinin de mezheplerin sınıflandırılması yönüyle tartışmaya açık olduğu anlaşılmaktadır. Onların 'Ehl-i amel' olarak adlandırılması kanaatimizce daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Şâfiî'nin Hanefîler'le mücadelesi ise bir başka araştırmamızın konusunu teşkil edecektir.

“İmam Şâfiî'nin Ehl-i Kelâm ve Mâlikîlere Karşı Hadis Savunusu”

Özet: İmam Şâfiî'nin hadislerle fazla güvenmeyen Ehl-i kelâm'a karşı onları müdafaa ettiği yaygın olarak bilinen bir husustur. Hicri II. asrın ikinci yarısında Irak ve Mısır'da kaleme aldığı kitaplarında Ehl-i kelâm'a karşı sünnet ve hadis savunusu yaptığı, Hanefî ve Mâlikîlerin fıkıh anlayışlarını ise yeniden gözden geçirip sistematize ettiği farz edilir. Hâlbuki gerek Hanefîlere gerekse Mâlikîlere karşı yazdığı eserlerinde onlara karşı da hadis müdafaasına giriştiğini görmekteyiz. Hatta kendisinden önce birer ekol hâline gelmiş bu iki köklü mezhebe yönelttiği tenkitler sünnet ve hadis meselelerinde onlardan esaslî bir şekilde ayrıldığını ortaya koymaktadır. Bu sebeple biz bu makalemizde Şâfiî'nin hadis mevzuunda asıl muhâliflerinin kim olduğunu tespit etmek üzere onun Ehl-i kelâm ve Mâlikîlere yönelttiği eleştirileri inceleme gereği hissettik.

Atıf: İshak Emin AKTEPE, “İmam Şâfiî'nin Ehl-i Kelâm ve Mâlikîlere Karşı Hadis Savunusu”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VI/1, 2008, ss. 111-133.

Anahtar kelimeler: Şâfiî, Ehl-i kelâm, Mâlikîler, Haber-i vâhid, Amel-i Ehl-i Medîne.

Sözlü Tora ve Hadis: Rivâyet, Yazım Yasağı, Redaksiyon

Gregor SCHOELER*
Çev. Hüseyin AKGÜN**

I.

“Hadisin Kur’ân karşısındaki durumu, Yahudilikte sözlü öğretinin yazılı öğretiyi karşısındaki durumu gibidir.”*** J. Horovitz tarafından formüle edilen,¹

* Makalenin yazarı Prof. Dr. Gregor Schoeler 1944’te doğdu. 1982’den beri İsviçre’de Basel Üniversitesi Oryantalistik Enstitüsü’nde İslâmî İlimler Kürsüsü başkanlığını yürütmektedir. Gregor Schoeler, özellikle siyerin yeniden inşası üzerinde durmaktadır. Bununla ilgili olarak G. Schoeler ve Andreas Görke’nin yürüttüğü “Reconstructing the Earliest sira Texts: the Hıgra in the Corpus of Urwa b. al-Zubayr” konulu bir projeyi İsviçre devletinin desteğiyle 2002 yılından beri sürdürmektedir. Schoeler’in siyer, İslâm kültür tarihi, Arap edebiyatı, Fars edebiyatı, İslâm ilimleri tarihi gibi değişik alanlarda eserleri mevcuttur. Özellikle siyer rivâyetlerinin sahihliğine dair eseri *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds* önemlidir. Ayrıca *Der Islam*’da sözlü ve yazılı rivâyet konusunda, birbirinin devamı niteliğinde yayınlanan “Die Frage der Schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam” (1985, LXII, 201–30); “Weiteres zu Frage de Schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im Islam” (1989, LXVI, 38–67); Çevirisini sunduğumuz “Mündliche Thora und Hadith: Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion.” (1989, LXVI, s. 213–251); “Schreiben und Veröffentlichen: Zu Verwendung und Funktion der Schrift in den ersten islamischen Jahrhunderten” (1992, LXIX, s. 1–43) başlıklı makaleleri ile J. Schacht’ın Mûsâ b. Ukbâ’yle ilgili makalesine reddiye niteliğindeki “Mûsâ b. ‘Uqbas Maghâzi” (*The Biography of Muhammad*, ed. H. Motzki, Leiden 2000, 67–97) başlıklı makalesi dikkate değerdir.

** Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmeni, huseyinakgun@hotmail.com

*** Tercümeyle esas olan makale “Mündliche Thora und Hadith: Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion” adıyla *Der Islam*’da (LXVI, Berlin 1989, ss. 213–251) yayımlanmıştır. Makalenin ilk şekli, Union Européenne des Arabisants et Islamisants’ın (Budapeşte, 29 Ağustos-3 Eylül 1988) 14. kongresinde sunulmuş, ardından daha da geliştirilmiş bir versiyonu 1988 Eylül’ünde Oxford’da düzenlenen Hadith Colloquium’unda katılımcıların müzakeresine sunulmuştur. Bunlardan Patricia Crone, G. H. A. Juynboll, F. Zimmermann ve H. Motzki’ye birçok önerileri ve faydalı eleştirilerinden dolayı müteşekkirim. Bunlardan bazılarını değerlendirerek önünüzde duran bu çalışmaya dâhil edebildim. Bu bilimsel toplantıda yaptığım sunumda sadece bir noktanın esaslı bir şekilde eleştirildiğini okuyucunun bilmesi belki önemli olabilir. Bu eleştiri noktası şudur: Hadislerin Emevîler tarafından tedvîn edildiğine dair Arap rivâyet kaynaklarında yer alan iddiamın tarihî olduğu konusunda Goldziher’e katılarak tereddüde düşenlerin benim bu tedvîn faaliyetinin özellikle hadisleri yazma karşılığı Iraklı

acla uygun bu kıyaslama İslâm bilimlerinde hiçbir şekilde genel kabul görmemiştir. I. Goldziher temel araştırması olan “*Über die Entwicklung des Hadith*”de² bu görüşü, sadece ‘yanıltıcı’ ve ‘yanlış’ olduğunu belirtmek ve kesin bir şekilde reddetmek üzere nakletmiştir. [214]

A. Sprenger’in “*Über das Traditionswesen bei den Arabern*” adlı makalesinde yer alan³, daha ilk zamanlarda hadislerin yazılı olarak tespit edildiğini destekleyici çok sayıdaki delilleri ile ilk dönem İslâm toplumunda hâkim olan, yazılı kayıtların Kur’ân’a hasredilip, bunun yanında hadisin sözlü öğretiyi olarak yer alması görüşü Goldziher’e çelişkili görünmüştür. Sprenger’in de bildiği gibi⁴ bu yazılardan kasıt tabii ki ‘literatür’ anlamında kitaplar değil, daha ziyade hususî kullanıma yönelik olarak münferit ifadelerden derlenerek hazırlanan mecmualardır.⁵

Bununla birlikte Goldziher, hadislerin yazılması konusunda, hadişçilerin kendi içerisinde bile muhalifleri olduğunu kabul etmeliydi. Goldziher’e göre bu, ‘hadisleri yazmaya isteksizlik’ henüz ilk zamanlarda yaygın değildi, aksine bu ‘daha sonra oluşacak önyargıların bir sonucuydu.’⁶ Rivâyetleri yalnız ezberleyerek şifahî olarak nakletme veya çekinmeden yazabilme konusu, hadis bilginleri arasında uzun süren bir tartışma mevzuu olmuştur. Ancak bu tartışma, Goldziher’in de iki kez vurguladığı gibi sırf ‘teorik’i ve hadisleri yazma meselesinde ‘umumiyetle benimsenen [hadislerin yazılması] uygulama’sını değiştirecek durumda değildir.⁷

hadisçilerin durdurulmasında etkili olmuş olabileceği yönündeki tezime karşı görüş ileri sürmeleridir (bk. bununla ilgili olarak, *Exkurs 2*, s. 229).

Kavramların kullanımına dair bir not: Hadit kelimesini bazen ‘der’ artikeli ile *maskulin* (eril), bazen (das’ artikeli ile *neutral* (ne eril ne dişil) olarak kullandım. *Der Hadit* bütün hadisleri, cins isim *das hadit* ise tekil hadisi ifade etmektedir. Yine s. 224’te (Diagrammen’in yorumunda) geçen (CL) ifadesinin açılımı *common link* (PCL) ifadesinin açılımı da *partial common link* şeklindedir. İktibas usûlüne dair bir not: (kısaltmalarda bildiri tarzı yerine makale tarzı benimsenmiştir. Hadisin yazımını destekleyen ya da yazıma karşı olan hadislerin iktibasında bu tür hadisleri tam olarak bir araya toplayan Hatib el-Bağdâdî’nin *Takyid*’inden dipnot verilmiştir. (*Takyid*’den dipnot vermek aynı zamanda hadisin deşifre edilip tanınmasında da hizmet etmektedir.) Diğer kaynak göstermeler ise *Takyid*’i yayına hazırlayan Yûsuf el-İş’in ilgili hadise düştüğü dipnotlarda yer almaktadır. Son olarak Ma’mer b Râşid’in *el-Câmi*’i ve İbn Ebî Şeybe’nin *Musannefi*’i gibi el-İş tarafından kullanılmayan kaynaklar söz konusu olduğu durumlarda, ihtiyaç duyulduca, ek olarak bu kaynaklara atıf yapılacaktır.

¹ Josef Horovitz, “Alter und Ursprung des Islam”, *Der Islam*, 1918, sayı 8, s. 44.

² Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Halle 1890, II, s. 194.

³ Alois Sprenger, “Über das Traditionswesen bei den Arabern”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)*, 1856, sayı 10, s. 1–17.

⁴ Sprenger, “Über das Traditionswesen”, s. 5 vd.

⁵ Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 196.

⁶ Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 196.

⁷ Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 196 ve 197.

O hâlde Goldziher hiçbir şekilde, hadislerin çekinmeden yazıldığı ilk zamanlardan sonra, yazıya muhalefete sebep olan ve yazımı engelleyen teolojik ve dinî düşüncelerin ortaya çıktığını iddia etmemiştir. (Temel bir eserde, dünyayı ‘bâtıl bir inanç’tan, yani hadislerin uzun bir süre şifahî rivâyet edildiği inancından kurtarmak isteyen müellif, Goldziher’in görüşünü yanlış yorumlayarak bu sefer kendisi yeni bir ‘bâtıl inanç’ meydana getirmiştir).⁸

Goldziher’in söz konusu karşılaştırmaya itirazı şu noktadadır: Yahudi sözlü geleneği olan [215] *Talmud* (Mişna’yla birlikte *Gemara*) ve *Midraş*’ın⁹ içeriği – tabi ki bugün tıpkı yazılı öğreti olan Kitâb-ı Mukaddes gibi yazıyla kaydedilmiş ve basılmış olarak önümüzde olmasına rağmen– başlangıçtan itibaren yüzyıllarca sırf sözlü olarak nakledilmiştir. Oysa bugün yazının kullanımına dair çok sayıda belge sayesinde¹⁰ bunun böyle olmadığı bilinmektedir. Sözlü öğretinin yazılması konusunda, resmen yayımlanmış ve genel olarak tanınmış bir yasak hiçbir zaman söz konusu değildir. Gerçi kabul edilmelidir ki ‘çoğu zaman yazıma (özellikle *Halakhôth*’ların¹¹ yazımına) karşı güçlü bir muhalefet vardı’.¹² Bu karşı çıkış, kendisi için yazmaktan çok, ‘umumun kullanımına açık olan yazım’a yöneliktir.¹³ Bu bağlamda S. Lieberman bir karşılaştırma için, ‘*ekdosîs*’in¹⁴ Helenistik kategorilerini, özellikle ‘*syngramma*’¹⁵ ve ‘*hypomnēma*’¹⁶ kavramlarını ön plâna çıkarmıştır.¹⁷ *Syngramma* sadece Kitâb-ı Mukaddes’ti. Ayrıca onun, okullarda sadece yazılı sayfalardan okunması, ezbere aktarılması gerekiyordu. Buna karşın sözlü yasa –yazılı hâle gelinceye kadar– uzun bir süre *hypomnēmata*¹⁸ şeklinde kalmıştır. Ancak bunlar, okullarda ve halka açık tartışmalarda kullanılmazdı. Her hâlükârda sözlü yasa, *Amoraim*¹⁹ dönemi (yaklaşık m. s. 200–500) boyunca yazılı nüshalar olmaksızın öğretilmiş ve nakledilmiştir.²⁰

⁸ Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (GAS), Leiden 1967, I, s. 53–54.

⁹ Bk. Kaatz, *Die mündliche Lehre und ihr Dogma*, Leipzig 1922, s. 1.

¹⁰ Bk. Hermann L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midraş*, Münih 1921, s. 10 vd.; Samuel Lieberman, *Hellenism in Jewish Paletsine*, New York 1950, s. 87–88, 204–205; Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala 1961, s. 159 vd.

¹¹ [Dinî yasalara dayalı kurallar.] Gerek metin içinde gerekse dipnotlarda görülen köşeli parantez içindeki ifadeler tarafımızdan eklenmiştir (çev.).

¹² Strack, *Einleitung*, s. 14.

¹³ Strack, *Einleitung*, s. 14.

¹⁴ [Edisyon].

¹⁵ [Kitap].

¹⁶ [Özel amaçlı kullanım için alınmış notlar].

¹⁷ Lieberman, *Hellenism*, s. 87–88.

¹⁸ [*Hypomnēman*ın çoğuludur].

¹⁹ [Gemârâ’nın toplanmasına katılan hahamlara “açıklayıcılar” anlamında bu ad verilirdi].

²⁰ Strack, *Einleitung*, s. 14.

Ortaya konulan belgeler Goldziher tarafından reddedilen “Hadisin Kur’ân karşısındaki durumu, Yahudilikte sözlü öğretinin yazılı öğreti karşısındaki durumu gibidir” karşılaştırmasının yeniden tartışılabilir olduğunu göstermektedir.

(Yalnız, burada antrparantez işaret edilmelidir ki, eski Hıristiyanlık dönemlerinde de söz konusu karşılaştırma yapılmıştır. O dönemde ‘yazı’nın (*Eski Ahit*) yanında başlangıçta yayımlanmış bir İncil, daha doğrusu *Yeni Ahit* yoktu. Bilâkis sözlü olarak nakledilen ‘Rabb’in sözü vardı ki, ‘yazı’ karşısında daha yüksek bir otoriteye sahipti.²¹ Rabbin sözünü naklederken hâfizayı desteklemede ‘*hypomnēmata*’nın kullanıldığını B. Gerhardsson adı geçen kitabı ihtimal dâhiline sokmuştur.²²)

Tekrar, Yahudi ve Müslümanların ‘sözlü öğreti’yi nakletme tarzına geri dönelim. [216]Yapılacak teferruatlı bir araştırma sadece münferit benzerlikleri ortaya çıkarmayacak aynı zamanda sözlü Tevrat’ın aktarımı ile ilgili olarak kazanılan bilgiler hadisteki benzer bakış açısının araştırılmasını da verimli kılacaktır.²³ Bununla birlikte, benzerliklerin yanı sıra benzerlik arz etmeyen noktaların ve farklı gelişimlerin olması da olağan bir durumdur.

Burada her şeyden önce, *Talmud* ve hadisin ‘sözlü’ rivâyetinin,²⁴ hem *Talmud* hem de hadiste benzer problemleri beraberinde getirdiği, benzer tezahürlere sebep olduğu ve benzer *toposlar*²⁵ meydana getirdiği gösterilecektir.

Meselâ her iki tarafta da âmâların güvenilir bir râvi kabul edilip edilmeyeceği tartışılmıştır. Burada doğal olarak onların yeterli bir râvi olarak kabul edilmelerini engelleyici bir sebep olarak bilgilerini yazı yoluyla kontrol edemeyecekleri gerçeği dikkate alınmaktadır.²⁶

Her iki tarafta da öğrenciler, özellikle dersi dinlerken yazmaya önem veriyorlardı. Yahudilerde yazı malzemesi olarak, yazı tahtaları, not defterleri (tedvin edilmiş bir²⁷ şekilde) (İbranice *pînaqşiyôth*, Yunancada *pinakes*) ve hatta gizli (kişisel) tomarlar (*m’gillôth s’târîm*); ‘hatırlatıcı kitaplar’ (*sifre zikkârôn*) olarak kullanılıyordu.²⁸ Müslümanlar tarafında da aynı şekilde, silinmesi kolay

²¹ Krş. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (ed. Kurt Galling), Tübingen 1957, I, s. 113–114, makale “*Bibel*”, II B: *Sammlung und Kanonisierung des NT*.

²² Bk. özellikle Gerhardsson, *Memory*, s. 202, 335.

²³ Bunun tam tersinin de geçerli olabileceği bana büyük bir ihtimalle mümkün görünmektedir. Bk. özellikle aşağıda s. 225.

²⁴ Bilindiği üzere, “sözlü” ifadesi “cum grano salis” [ihtiyatlı] olarak anlaşılmalıdır.

²⁵ [Klişe, kalıplaşmış ve yerleşik söz, durum].

²⁶ *Jewish Encyclopedia*, New York-Londra 1907, XII, 19–20, *Talmud* md.; el-Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ‘ilmi’r-rivâye*, Haydarabad 1970, s. 303, 344–345.

²⁷ [Üzerine yazı yazılmış olan parşömen, kâğıt gibi nesnelere üst üste konması ve kenarlarından tutturulmasıyla oluşmuş eski bir kitap türü].

²⁸ Lieberman, *Hellenism*, s. 87, 204; Gerhardsson, *Memory*, s. 160–161.

olan yazı levhaları (elvah, sabbûrât)²⁹ ve defterler (karârîs, tek. kurrâse) de kullanılmaktaydı. Ancak sonuncusunun kullanımına, Kur'ân nüshalarına (mesâhif) benzedikleri gerekçesiyle genellikle itiraz edilmiştir.³⁰ Bu kayıtlar, sonsuza kadar kalmaları için tutulmamıştı.³¹ Bundan dolayı bazıları öğrencilerinden, yazdıklarını ezberledikten sonra silmelerini istiyorlardı.³² Bazı hadisçiler ise, kendileri öldükten sonra kayıtlarının –yakmak veya gömmek şeklinde– yok edilmesini vasiyet ediyorlardı.³³ Buna karşın yazmaya karşı çıkanlar da *etrâf* (ipuçları) denilen kayıtların tutulmasına karşı değillerdi. Bunlar, hadislerin başları ve sonlarının not edildiği kayıtlardı.³⁴ Yazı malzemesi kıt olduğu ve her zaman bulunmadığı için, Yahudi öğrenciler Müslüman öğrenciler gibi bazen duvarlara yazmak zorunda kalıyorlardı.³⁵ Müslümanların tarafında, bunların dışında bazen avuç içleri ve [217] sandaletlerin de bu maksatla kullanıldığını görmekteyiz.³⁶

Buna rağmen orada burada büyük miktarlarda kalıcı *hypomnēmalar* meydana gelmiş olmalıdır. Ayrıca her iki tarafta da kayıtların çokluğu, çok abartılı bir şekilde, deve yüküyle ifade edilmiştir. 400 deveye yüklendiği iddia edilen, Mar Zutra adındaki bir kişiye ait, I. Tarihler 8: 37–38 ve 9: 43–44'e yönelik *haggadik*³⁷ yorumlar³⁸ ile Mûsâ b. Ukbe'de toplandığı iddia edilen, Abdullah b. Abbâs'a ait bir deve yükü 'kitap' karşılaştırıldığında ikincisi mütevazı kalmaktadır.³⁹

Öğreticilerden nakledilen rivâyetlerin, umumun kullanımına yönelik yazılmasına izin verilmediğinden her alınan cümleyi nakledenin ismi ile rivâyet etmek gerekiyordu. ... İmkânlar ölçüsünde erken dönem otoritelerinin isimleri de zikredilmeliydi ki, onlar şu sözü söylemişlerdir: “Eğer isnad zincirini

Mûsâ'ya kadar çıkarabiliyorsan, çıkar...”⁴⁰ J. Horovitz, o zamanlar *Talmud* (Amoralar-) dönemi Yahudi okullarının bu uygulamasının, isnadın bir örneği olarak görülebileceği görüşünü savunmuştur.⁴¹ Bu, olanaksız değildir. Bugün G. H. A. Juynboll'un araştırmalarının sonucuna göre⁴² isnadın, Müslümanların ikinci iç savaşında (61/73680–692) ortaya çıktığı tespit edilmiş gibi görünmektedir. Bu dönemde, (o sırada kesin şekliyle yazılı olarak düzenlenen) *Talmud*'un bu onaylama sistemine aşına olan yeter sayıda mühtedinin söz konusu sistemi rivâyet ilmine aktarmış olma ihtimali vardır. Ancak daha güçlü bir ihtimal ise burada her iki kültürde paralel bir gelişmenin olmasıdır. Bir toplumda yazılı kaynakların eksik olması veya kabul edilmemesi durumunda doğal olarak râviye, kaynağı bildirilmesi gereken rivâyetin, sözlü kaynağını (yani râvisini) belirtmekten, bununla 'desteklemek'ten (esnede → isnâd) başka bir yol kalmıyordu.

Goldziher'in de doğru tespit ettiği gibi,⁴³ Müslümanlar tarafında, hadislerin yazımına muhalefetten; hadislerin yazılmasına karşı ve taraf olanlar arasında, uzun süren sırf teorik, ancak çok önceleri yerleşmiş bulunan hadislerin yazılması uygulamasına hiçbir etkisi olmayan bir tartışma çıkmıştır. Görünen o ki, Yahudilikte hiç buna benzer bir durum ortaya çıkmamıştır. Onlarda sözlü yazının yazımını savunan bir delile hiç rastlanmamıştır.

Bunun gibi, sözlü *Tora*'nın yazıya geçirilmesi de hiçbir zaman resmen devre dışı bırakılmamıştır.⁴⁴ [218] *Mişna* ve *Talmud*'un son şekliyle yazılı hâle getirildiği tarihin, yalın hipotez olarak, hem de Ortaçağ Yahudilerinde olduğu gibi, günümüz Yahudi ve Hıristiyan bilginleri arasında tartışılması da yine bununla bağlantılıdır. Yahudi sözlü yasasının temel eseri olan *Mişna* için belirsiz olan bu tarih, (en geç) M.S. 200'le, (en erken) yaklaşık M.S. 500 tarihleri arasında kapsamaktadır ki, bu da en az 300 yıldan fazla demektir.

Burada her şeyden önce şu soru sorulmaktadır: Rabi Akiba (m.s. 100'lü yıllar) ve özellikle Haham Yehuda ha-Nasi'nin (ö. m.s. 200'lü yıllar) erken dönem *Mişna* derlemeleri ve redaksiyonları, yazıya geçirilmiş miydi, yoksa geçirilmemiş miydi? S. Lieberman'ın⁴⁵ görüşüne göre Haham Akiba, öğrencilerinin *hypomnēmatasını* kullanarak yeni *Mişna*'yı derlemiştir. Ancak, özel râvilerin (bunlar *Tanna'im* olarak adlandırılıyorlardı) ezberlenmiş metinleri okulda nakletmeleri suretiyle 'yayımlanma'sı yalnız şifahîydi. *Tanna'imlere*, tereddütlü

²⁹ Hatib, *Takyid*, s. 109

³⁰ el-Dârimî, *Sünen* (nşr. Abdullah Hâşim el-Yemânî el-Medenî), Medine 1966, I, s. 100; Hatib, *Takyid*, s. 48; İbn Abdilberr, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fadlihi ve mâ yenbağî fi rivâyetihi ve hameletihi*, Kahire ts., I, s. 67; Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, Chicago 1967, II, s. 60.

³¹ Hatib, *Takyid*, s. 46–47; İbn Abdilberr, *Câmi'*, I, 67; krş. aşağıda s. 222.

³² Hatib, *Takyid*, s. 53 vd., 58 vd.

³³ Hatib, *Takyid*, s. 61 vd.

³⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-Musannef* (nşr. Abdülhâlik Han el-Afgânî), Haydarabad-Bombay 1966–83, IX, s. 51 (no: 6484); Ebû Hayseme, *Kitâbü'l-İlm*, (*Min künûzi's-sünne: resâilü'l-erba'a* içerisinde (nşr. Nâsiruddîn el-Elbânî), Şam 1385, s. 141 (no: 135); İbn Abdilberr, *Câmi'*, I, 62; Dârimî, *Sünen*, I, 99. Ayrıca krş. s. 235.

³⁵ Lieberman, *Hellenism*, s. 87; Gerhardsson, *Memory*, s. 161; Hatib, *Takyid*, s. 100.

³⁶ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-İlme ve ma'rifeti'r-ricâl* (nşr. Talat Koçyiğit-İsmail Cerrahoğlu), Ankara 1963, I, s. 42, 50; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IX, 51 (no: 6489); krş. Sezgin, *GAS*, I, 63.

³⁷ [Haggada, Eski Ahit'te yer alan detaylı ve anlaşılması zor konuları; hikâyeler, fıkralar, vecize ve efsanelerle daha çekici hâle getirmek için uygulanan yorum metodudur].

³⁸ Strack, *Einleitung*, s. 14.

³⁹ Hatib, *Takyid*, s. 136.

⁴⁰ Strack, *Einleitung*, s. 14.

⁴¹ Horovitz, “Alter und Ursprung des Isnad”, s. 46.

⁴² G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*, Cambridge 1983, s. 17 vd.

⁴³ Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 197.

⁴⁴ Krş. N. Brüll, “Die Entstehung des babylonischen Talmuds als Schriftwerkes”, *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur*, 1876, sayı: 2, s. 8.

⁴⁵ Lieberman, *Hellenism*, s. 91 vd.

durumlarda metin de sorulabiliyordu. Buna göre, yeni *Mişna*'nın birçok 'nüs-halar'ı yaşayan kitaplar formunda yayımlanmıştır. Lieberman'a göre Haham Yehuda, *Mişna*'nın 'yeni edisyon'unda aynı metodu kullanmıştır.⁴⁶

Jewish Encyclopedia'nın "Mişna" maddesini⁴⁷ yazan yazar tarafından temsil edilen diğer bir görüşe göre, Halakhôth yazma yasağını tamamen ortadan kaldırmamakla birlikte, Haham Yehuda yaşlandığında, bizzat kendisi yazılı olarak *Mişna*'yı kayıt altına almıştır. Nitekim şifahi öğretim metodunda, öğreticiler yazılı *Mişna*'yı, şifahi anlatım için sadece bir kılavuz olarak kullana gelmişlerdir.

Erken dönem *Mişna* derlemelerinde, büyük ihtimalle yazılı notlar kullanıldığı hâlde,⁴⁸ henüz yazılı 'yayımlar' söz konusu değildi. Böyle bir neticeye muhtemelen ilk olarak *Talmud*'un son redaksiyonu çerçevesinde (belki M.S. 500'lü yıllarda veya daha geç; bunun kesin zamanı da tartışılmıştır) ulaşılabilmektedir.⁴⁹ Sonuç olarak, öğrenim malzemesi o kadar çoğalmıştı ki, bu durumda bir 'kitap yayımı' daha fazla ertelenemezdi.⁵⁰

Söz konusu problem hadisin gelişiminde de ortaya çıkmaktadır. Burada sorulması gereken, erken devir 'klâsik öncesi' musannef çalışmalarının (bölümlere göre tasnif edilmiş derlemeler ki en eskisi -Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'leri gibi- kanonik derlemelerden 100 yıl önce (yaklaşık VIII. yüzyılın ortaları) medyana getirilmiştir), önceden yazılı olarak ortada olup olmadığı sorusudur. Müteakiben bu soru üzerinde detaylı olarak durulacaktır. [219]

Evâil edebiyatında, ilk musanniflerden (musannef derleyen) olarak adından övgüyle bahsedilen bilginlerden birisi Basralı hadisçi ve kelimci Sa'îd b. Ebî Arûbe'dir (ö. 156/773).⁵¹ Onun zamanında -ve sonrasında- Basra'da (ve genel olarak tüm Irak'ta) hadislerin şifahi olarak 'yayımlanması'na özel bir önem veriliyordu. Bu, Basralıların çoğunun hadisi ezbere naklettikleri (yani bir yerden okumadıkları) anlamına gelmektedir. Gerçi kendilerine ait yazılı belgelere sahiptiler, ancak bunları umuma açık yerlerde kullanmaktan çekiniyorlardı. Sa'îd b. Ebî Arûbe'yle ilgili olarak, "لم يكن له كتابا إنما كنا يحفظ" / Onun (kesinlikle) bir kitabı yoktu, o daha ziyade ezberlemeye özen gösteriyordu" denilmiştir.⁵² Bu bir topos değildir. Nitekim diğer Basralı bilginlerden açıkça bunun tam tersi kaydedilmektedir ki bunlardan birisi olan Hemmâm b. Yahyâ'nın (ö. 164/781),

diğerlerinin aksine bazen kitabına bakmak zorunda kaldığı belirtilmiştir.⁵³ O zaman Sa'îd, gerçekten *Musannef*'ini sadece hâfızasında mı tutuyordu? Bu daha ilk baştan olası görünmüyor. Çünkü musannef-derlemeleri dediğimizde, elimizde olan (Abdürrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/827) ve İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) eserleri gibi) en eski örneklerinde de görüldüğü üzere, çok geniş kapsamlı derlemeler söz konusudur. Zaten bunun böyle olmadığı kanıtlanabilir de. Nitekim biz Sa'îd b. Ebî Arûbe'nin kendisine daima refakat eden ve kitaplarını yazan bir kâtibinin -adı Abdülvehhâb b. Atâ'dır- olduğunun haberini alıyoruz.⁵⁴

Basra'da uzun bir zaman, bilginlerin *hypomnēmatas*ını umuma açık olarak kullanmalarına ve rivâyetlerine delil olarak göstermelerine kötü gözle bakılıyordu. San'â'ya yerleşmiş olan, diğer bir erken dönem musannef eserinin musannifi Basralı Ma'mer b. Râşid (ö. 154/770), Yemen'de 'kitaplarına özen göstermeye ve içine bakmaya' alışmıştı. Çünkü burada ezberden rivâyete değer verilmeyordu. Memleketi olan Basra'da kaldığı sıralarda ise, ezberden rivâyet etmeye kendisini mecbur hissediyordu.⁵⁵

Ünlü Basralı hadis münekkidi Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân (ö. 198/813) da aynı şekilde hâfızasından rivâyette bulunuyor⁵⁶, ancak uzun hadisleri öğrencilerinin 'kitaplarından' okuyordu.⁵⁷

Irak'ın diğer bir merkezi olan Kûfe'de de (Medine'de olduğu gibi) ezber yoluyla rivâyet tercih sebebiydi. Musannef türü bir eserin ilk Kûfeli yazarı olan Yahyâ b. Zekeriya İbn Ebî Zâide (ö. 182/798) ezberden rivâyet ediyordu.⁵⁸ [220] Yahyâ b. Zekeriya İbn Ebî Zâide'nin *Musannef*'ini kendi eserine örnek alan Vekî b. el-Cerrâh (ö. 197/812) da bu metodu benimsemişti.⁵⁹

Derlemeleri günümüze kadar gelen en yaşlı musanniflerden, Kûfe menşeli İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) abidevi eserinin bazı bölümlerine girişte, "Bu, Peygamber'den ezbere bildiğim ..." demektedir.⁶⁰ Bu garip ifade tarzı, bazı müdevvinlerin kayıtlarının birçok ciltli yazmalara ulaştığı bir dönemde bile,

⁴⁶ Lieberman, *Hellenism*, s. 96-97.

⁴⁷ *Jewish Encyclopedia*, VIII, 614.

⁴⁸ Krş. Strack, *Einleitung*, s. 18, 71.

⁴⁹ Krş. *Jewish Encyclopedia*, "Talmud" maddesi, XII, 20.

⁵⁰ Brüll, "Enstehung", s. 18-19.

⁵¹ İbn Hanbel, *İlel*, s. 348; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, Beyrut 1984-85, VI, 358, bk. Abdülmelik b. Abdilaziz b. Cüreyc; ez-Zehabî, *Tezkiratü'l-huffâz*, Haydarâbad 1955-58, I, 177.

⁵² Zehebî, *Tezkira*, I, 177; İbn Hacer, *Tehzib*, IV, 57.

⁵³ ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl* (nşr. Ali b. Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1963-65, IV, 309; İbn Hacer, *Tehzib*, XI, 61.

⁵⁴ İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir* (nşr. Eduard Sachau), Leiden 1904-40, VII.2, 76; İbn Hacer, *Tehzib*, VI, 399.

⁵⁵ İbn Hacer, *Tehzib*, VI, 279, bk. Abdürrezzâk b. Hemmâm.

⁵⁶ İbn Hacer, *Tehzib*, XI, 192.

⁵⁷ El-Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd ev medineti's-selâm*, Kahire 1931, XIV, 140.

⁵⁸ İbn Hacer, *Tehzib*, XI, 183-184.

⁵⁹ İbn Hacer, *Tehzib*, XI, 112; krş. Gregor Schoeler, "Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam", *Der Islam*, 1985, sayı: 62, s. 207.

⁶⁰ Örneğin: İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, X, 154.

yazılı eserlerini *hypomnēma* şeklinde takdim etme konusunda kendilerini mecbur hissettiklerini göstermektedir.

Irak'ta uzun bir süre, râvilerin *hypomnēmatasını* umuma açık olarak kullanmalarına kötü gözle bakılmakla birlikte *evâil* edebiyatı, rivâyet ettikleri hadis için 'kitapları'nı delil olarak açıkça gösteren ilk bilginlerin kimler olduğunun verisini içermektedir ki bunların, Basralı Ravh b. Ubâde (ö. 205/821) ve Kûfeli Ebû Usâme (Hammâd b. Usâme) (ö. 201/817) olduğu ifade edilmektedir.⁶¹ Buna karşın Süfyân b. Uyeyne'ye (ö. 198/814) 'Kitaplarını göster!' şeklinde bir talepte bulunulduğunda, "Ben (hıfzımda) kitaplarımdan daha iyi muhafaza ediyorum." şeklinde cevap vermiştir.⁶²

Hilâfetin başşehri olan Bağdat, hadis ilmi ve diğer bilimlerin merkezi olan Kûfe ve Basra eyalet şehirlerinin konumunu tamamen devraldığına, hadisleri ezbere rivâyet metodundan yavaş yavaş uzaklaşmaya başlandı. IX. yüzyılın ikinci yarısının en önemli Bağdatlı hadisçilerinden Ali b. el-Medîni (ö. 234/849), Yahyâ b. Maîn (ö. 233/847) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) içerisinden sadece Basra menşeli olan Ali b. el-Medîni ezbere rivâyet metodunu hâlâ uygulamaya devam ediyordu. Buna karşın Ahmed b. Hanbel bu metoda fazla itibar etmiyordu. Öyle ki o, Abdürrezâk'ın Yemen'de gayretli bir şekilde kitaplarını kullanan ve içine bakan Ma'mer'den (bk. yukarıda) rivâyet ettiği bir hadisi, herhangi bir Basralının hadisine tercih ediyordu (ki bunlar hâfızalarına güvendiklerinden hata yapıyorlardı).⁶³ Öte yandan Ma'mer'in Basra'da yaydığı hadislerde (orada ezbere rivâyet ettiği) hataların olduğu iddia edilmiştir.⁶⁴

Çok ciltli bir hadis derlemesi olan *Müsned*'in derleyicisi olarak Ahmed b. Hanbel, kendi uzmanlık alanında yazının öneminin tabii ki farkındaydı. Öğrencilerinden birisinin "İlim (hadis kastediliyor) yazılmamış olsaydı yok olurdu!" sözüne, "Elbette, hadisler yazılmasaydı biz (hadisçiler) ne olurduk ki?" şeklinde karşılık verdiği rivâyet edilmektedir.⁶⁵

Yahyâ b. Maîn'in biyografisini yazanlar ise, onun yığınla 'kitaplar' yazdığını ve geride bırakmasını överek ön plâna çıkarmaktadırlar.⁶⁶ [221] Gerçekten de o, zamanının en çok hadis yazarı hadisçisi olarak kabul edilmiştir.⁶⁷

O hâlde, Bağdat'ta da daha önce diğer Irak dışındaki merkezlerde olduğu gibi, esas itibarıyla hadislerin hâfızadan nakledilmesi gerektiği talebinden vazgeçilmiştii. Bu doğal bir gelişmeydi. Sonuçta üstesinden gelinmesi gereken ma-

teryal bu arada o kadar çoğalmıştı ki, materyalin –birbirini takip eden ders saatleri aralıklarına bölünmesine rağmen– hâfızadan rivâyet ederek üstesinden gelinmesi mümkün değildi. En azından hatadan sakınmak isteniyor idiyse bu böyleydi.

II.

Buraya kadar belki de en ilginç soruyu büyük ölçüde ele almadık. Soru şu: Neden Yahudilikte ve İslâmiyet'te bu kadar uzun bir süre –en azından teorik olarak– hadislerin hâfızadan rivâyetinin gerekliliğine bağlı kalınmıştır? Sorunun cevabı bizi düşüncelerimizin çıkış noktasına geri götürmektedir.

Yahudilikte yüzyıllar boyu, yalnız Kitâb-ı Mukaddes'in 'yazılı' olmaya tahsis edildiği; *Mişna*'nın veya *Talmud*'un bunun yanı sıra sözlü öğreti olarak yer alması gerektiği görüşünün hâkim olduğu kesin bir gerçektir. Buna uygun bir görüş olarak İslâmiyet'te, *Takyîdu'l-ilm* 'ilmin kayıt altına alınması' (hadislerin yazılı hâle getirilmesi) birçok hadis –Peygamber, sahâbi ve tâbiî sözleri– delil getirilerek yasaklanmıştır.

İşte böyle hadislerle birkaç örnek: Bu konuyla ilgili çok meşhur bir hadis, Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin şahâdetiyle Peygamber'in şöyle dediği rivâyet edilmiştir: "Benden Kur'an'dan başka hiçbir şey yazmayın! Eğer birisi benden Kur'an dışında bir şey yazmışsa, onu hemen silsin!"⁶⁸ Ebû Hüreyre'ye dayandırılan, aynı şekilde meşhur diğer bir Peygamber sözünde, "Allah'ın kitabı dışında bir kitap mı istiyorsunuz? Ancak sizden önceki toplulukları, Allah'ın Kitab'ı dışında yazdıkları kitaplar sapkınlığa yöneltmiştir," denilmiştir.⁶⁹ Bu hadiste –bu sırada yazılı hâle getirilmiş olan– Yahudi sözlü öğretilerine yapılan gönderme kayda değerdir.

Sahâbeden Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin bizzat kendisine yöneltilen yazılı not aldırma ricasına, "Yoksa bunlardan Kur'an nüshaları mı yapmak istiyorsunuz? Peygamberiniz bize anlatmaya (كان يحدثنا) önem veriyordu, aynı şekilde siz de bizim Peygamber'den aldıklarımızı hıfzettiğimiz gibi, bizden aldıklarınızı hıfzediniz!" şeklinde cevap verdiği rivâyet edilmektedir.⁷⁰ [222]

Tâbiinden Ubeyde b. Amr es-Selmânî ve İbrahim b. Yezîd en-Nehâî'nin kendilerinden yazan her bir öğrencisine, "لا تُخَلِّدَنَّ عني كتاباً/Benden yazdıklarınızı sonsuza kadar muhafaza etme!" dedikleri rivâyet edilmektedir.⁷¹

Bir de bu grup hadislerin karşısında, yazmaya açıkça izin veren hadisler yer almaktadır. Tabii ki bu izin öncelikle hâfızayı desteklemek için not almaya yönelikti. Bazen bu durum, hadisin metninde kendini göstermektedir.

⁶¹ İbn Hacer, *Tehzib*, III, 254.

⁶² İbn Hacer, *Tehzib*, IV, 107.

⁶³ İbn Hacer, *Tehzib*, VI, 279.

⁶⁴ İbn Hacer, *Tehzib*, X, 219.

⁶⁵ İbn Abdilberr, *Câmi'*, I, 75.

⁶⁶ Zehebî, *Tezkira*, II, 429; İbn Hacer, *Tehzib*, XI, 247–248.

⁶⁷ İbn Hacer, *Tehzib*, XI, 248.

⁶⁸ Hatib, *Takyîd*, s. 29–32; krş. aşağıda s. 231–232 ve diyagram I.1.

⁶⁹ Hatib, *Takyîd*, s. 33–35; krş. aşağıda s. 231–232 ve diyagram I.3.

⁷⁰ Hatib, *Takyîd*, s. 36–38; krş. aşağıda s. 231 ve diyagram II.1.

⁷¹ Hatib, *Takyîd*, s. 46–47.

Nitekim Peygamber'in –yine Ebû Hüreyre'ye göre– bununla ilgili olarak, hâfızasının zayıflığından şikâyet eden bir adamı konu edinen çok meşhur bir hadisinde şöyle dediği nakledilmektedir: “Hafızana sağ elinle yardım et!”⁷² Ayrıca Peygamber torunu Hasan b. Ali'nin çocuklarına ve yeğenlerine, “İlmi öğrenin! Sizden her kim onu (hafızadan) rivâyet etmeye muktedir değilse, o yazsın ve evinde muhafaza etsin!” şeklinde tavsiyede bulunduğu söylenir.⁷³

Bu arada, bu grubun hadisleri bizi, diğer grubun yazmayı reddetmesinin *hypomnēmataları* –ki bunlar yazılmış olsalar dahî, daha sonra silinmeli veya yok edilmeliydiler– da kapsadığı şeklinde bir yanılığa düşürmemelidir.⁷⁴

O zaman bu düşünceye göre, niçin sadece Kur'an yazılmalı, buna karşın hadisler hâfızada korunmalı ve nakledilmeliydi? Kur'an'ın yanı sıra ikinci bir yazılı öğreti niçin bulunmamalıydı?

Bugüne kadarki açıklama girişimlerinde ağırlıklı olarak, sıkı bir şekilde hadislerin metnine bağlı kalınmıştır. Hepsi aynı metinlerin yorumlanmasıyla ortaya çıkan bu açıklamalar eski âlimlerin görüşleri doğrultusunda şekillenmiştir. Bunlar tarafından, hadislerin yazımına karşı çıkılmasıyla ilgili en çok öne sürülen sebepler arasında şunları sayabiliriz:

(1) Kur'an benzeri ikinci bir kitabın ortaya çıkması veya yazılı hadislerin (Peygamber hadisinin belirttiği üzere özellikle vahyin iniş süreci içerisinde)⁷⁵ Kur'an metinleri ile karıştırılması endişesi. Bu doğrultuda gelenek, Kur'an metninin derleyicisi, daha doğrusu redaktörü olan beş kişiden üçü olan, Zeyd b. Sâbit (ö. 42/663; Medine), Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/653; Kûfe) ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi (ö. 42/662; Basra), rivâyetlerinin ve sözlerinin yazılmasına şiddetle karşı çıkan kişiler olarak takdim etmektedir.⁷⁶ [223]

(2) İnsanların, yazılı hadislerle meşgul olmaları sebebiyle Kur'an'dan alıkonulması endişesi. Yahudi ve Hıristiyanlar tek vahiy kaynağını bırakıp, başka kitaplarla ilgilenmeleri sebebiyle yanlış yola sapmışlardı. Aynı vahim hataya düşmekten sakınmak gerekirdi.⁷⁷

(3) İnsanların, yazılı olana –ki bu kalıcı değildi– aşırı güvenmelerinden korkulması ve bunun sonucunda ezberlemeleri gereken kelimeleri yeteri kadar ezberleyememeleri endişesi.⁷⁸

⁷² Hatib, *Takyid*, s. 65–68; krş. aşağıda s. 236–237.

⁷³ Hatib, *Takyid*, s. 91.

⁷⁴ Bk. yukarıda s. 216 ve aşağıda s. 226.

⁷⁵ Hatib, *Takyid*, s. 57; İbn Abdilberr, *Câmi'*, I, 68; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. T. A. Sa'd ve M. M. el-Hevârî), Kahire 1978, I, 315.

⁷⁶ Zeyd için bk. aşağıda, yorumuyla birlikte diyagram I.4; Ebû Mûsâ el-Eş'arî için bk. yorumuyla birlikte diyagram II.2; Abdullah b. Mes'ûd için bk. aşağıda s. 226 ve Hatib, *Takyid*, s. 38–39.

⁷⁷ Hatib, *Takyid*, s. 57; krş. yukarıda s. 221, aşağıda s. 228.

⁷⁸ Hatib, *Takyid*, s. 58; İbn Abdilberr, *Câmi'*, I, 68–69; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 315.

(4) Hadislerin ehil olmayan (إلى غير أهله), yanlış kişilerin eline geçebileceği endişesi.⁷⁹ Bu endişenin, aynı zamanda bazı hadisçilerin, yazılı eserlerinin ölümünden sonra yok edilmeleri yönünde vasiyette bulunmalarının da sebebi olduğu söylenir.⁸⁰

Kendileri için, hadislerin yazılı hâle getirilmesi ve tedvîn edilmesini bir gerçeklik olarak önlerinde bulan geç dönem hadis münekkitleri (İbn Kuteybe, Hatib el-Bağdâdî, İbn Abdilberr, İbn Hacer), yazma aleyhtarı hadislerle, yazmayı tasvip eden hadisleri telif etmeye çalışmışlardır. Böylece, meselâ ikinci grup [rivâyetlerin] farklı bir zamanda (vahyin gelmediği bir sırada) veya birincilerden daha sonra ortaya çıktıkları kabul edilmiştir.⁸¹ Eğer yazmayı tasvip eden hadislerin daha sonra ortaya çıktığı farz edilirse, bu durumda iki hadis grubu arasındaki ihtilâf, bir sünnetin diğerini nesh ettiği şeklinde açıklanmıştır.⁸² Ayrıca bu konuda, Peygamber'in, Abdullah b. Amr b. el-Âs gibi yazmayı iyi bilen belli kişilere⁸³ yazma izni verdiği, yazmaya daha az ehil olan diğerlerine vermediği de delil olarak kullanılmaktadır.⁸⁴ Bunu telif etmenin diğer bir yolu ise, yasağın (sadece) kendilerinin yazılı malzemeye fazla güveneceğinden endişe duyulan kişilere mahsus olduğu, buna karşın iznin bu hatadan emin olanları kapsadığı şeklindedir.⁸⁵ Son olarak şu delile de ulaşılabılır: Erken dönem hadisçileri (İbn Abbâs, Şa'bî, Zührî, Katâde vd.) saf Arap oldukları için mükemmel bir hâfızaya sahiptiler. Daha sonra ise her şey değişmiştir. Bu sebeple ve malzemenin çoğalmasından dolayı yazmak zaruret kazanmıştı. Yazma olmasaydı hadislerin çoğu kaybolurdu.⁸⁶

Hadisleri yazmaya karşı çıkma gerekçelerine geri dönersek, G. H. A. Juynboll'un, bu konuda değişik modern Mısır bilginlerinin, Ortaçağ'da yaşayan seleflerinden genelde farklı olmayan açıklamaları ile ilgili olarak belli bir bölüm ayrılan [224 *The Authenticity of the Tradition Literature*⁸⁷ adlı kitabına atıfta bulunulabilir.

N. Abbot'un⁸⁸ ve F. Sezgin'in⁸⁹ de açıklama girişimleri tamamen bu minval üzeredir.

⁷⁹ Hatib, *Takyid*, s. 61, 64; bk. aşağıda s. 227.

⁸⁰ Hatib, *Takyid*, s. 61; bk. yukarıda s. 216.

⁸¹ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*, Kahire 1326/1908, s. 365–366; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 315.

⁸² İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 365–66; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 315.

⁸³ Bk. aşağıda s. 234–235.

⁸⁴ İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 366.

⁸⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 315.

⁸⁶ İbn Abdilberr, *Câmi'*, I, 69–70; Hatib, *Takyid*, s. 64–65.

⁸⁷ G. H. A. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature: Egypt*, Leiden 1969, s. 47–61.

⁸⁸ Abbot, *Studies*, II, 7.

⁸⁹ Sezgin, *GAS*, I, 62.

Goldziher bu olguyu anlamak için çok sayıda girişimde bulunmuştur. O, (sonradan yazdığı) makalelerinden birisi olan “*Kämpfe um die Stellung des Hadit im Islam*”da⁹⁰ kaynaklara daha fazla inmektedir. Goldziher, yazıya karşı çıkılma sebeplerinden biri olarak dindar insanların, kasıtsız olarak, ancak kendi hataları sonucu hadisin orijinal sözlerinin değişebileceği endişelerini zikrediyor.⁹¹ Ona göre bir diğer sebep de, hadislerin Kur’ân ile birlikte aynı otoriteyi paylaşmasına karşı çıkan geniş çevrenin yazımı reddetmesidir.⁹² Üçüncü bir sebep olarak o, (sakıncalı hadislerin rivâyetinin baskı altında tutulması şeklindeki) ‘eğilimin görüşü’ne dikkat çekmektedir.⁹³ Goldziher’in de çok iyi bildiği gibi bütün bu argümanlar,⁹⁴ hadislerin şifahi olarak yayılmasını sağlamak amacıyla yönelik olsa da daha büyük oranda onların yazılı kaydına karşıdır.

Goldziher, *Muhammedanische Studien*’de hadislerin yazımına karşı bu tutumu kaynaklardan tamamen uzak durarak açıklama çabası içindedir.⁹⁵ Buna göre o eski rey okullarının “hukukun serbestçe öğretiminin yazılı metinler tarafından daha az engellenmesini sağlama” çabaları üzerinde durmaktadır. Gerçekten de hadislerin (ve re’yin) yazımına erken dönemde karşı çıkanlar arasında fukahâ ve kadılar dikkat çekmektedir.⁹⁶ Öyle ki Goldziher’in bu görüşü, fazla genelleştirilmezse eğer, kesinlikle mesnetsiz değildir. Şüphesiz Ehl-i rey arasında (özellikle VIII. yüzyılın ortalarından itibaren), hadislerin yazılı olarak yayılmasına karşı çıkanlar olduğu gibi taraf olanları da görebiliyoruz.⁹⁷ Ancak daha sonraki dönemlerde bilginlerin, hadisleri sadece kendi düşünceleri için birer dayanak olarak değil, bilâkis daha çok sırf derleme gayreti ile rivâyet ettikleri, bundan dolayı da kanaatlerine ters –ve birbiriyle de çelişen– hadislerin çoğalmaya başladığı daha fazla hesaba katılmalıdır.

Bu makalede yukarıdaki soru tekrar ele alınacaktır. Bu çözüm girişimi, önküklerin yerini almaya değil, ikmal etmeye yönelik olacaktır. Getireceğimiz temel delilimizin ilham kaynakları; bir yandan Goldziher’in, yazmaya karşı çıkılması konusunda bazen ortaya çıkan ‘eğilimin görüşü’ hakkındaki düşünceleri, diğer taraftan Yahudi bilginlerinin kendi alanlarında söz konusu soruya verdikleri cevaptır. [225]

⁹⁰ Goldziher, “Kämpfe um die Stellung des Hadit im Islam”, *ZDMG*, 1907, sayı: 61, s. 860–872.

⁹¹ Goldziher, “Kämpfe um die Stellung”, s. 862.

⁹² Goldziher, “Kämpfe um die Stellung”, s. 863 vd.

⁹³ Goldziher, “Kämpfe um die Stellung”, s. 861.

⁹⁴ Goldziher, “Kämpfe um die Stellung”, s. 862, 865.

⁹⁵ Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 194 vd.

⁹⁶ Bk. aşağıda s. 226, 231, 232.

⁹⁷ Hatib, *Takyid*, (nâşirin girişi), s. 21–22.

İlgili alandaki Yahudi kaynaklarında bu konuyu başlıca beş değişik şekilde açıklama girişimine rastlanır.⁹⁸ Bu açıklamalar çoğunlukla pür varsayımlara dayanmakta olup bu konuda metinsel ya da başka bir tarzda doğrudan bir delilin getirilmesi mümkün gözükmemektedir.⁹⁹

Seyrek de olsa temsil edilen teoriler şunlardır: (1) Yazım yasağı, “Hukuk öğretimini, değerli ve ehil bilginlerle sınırlı bir çevrede tutacaktı”; (2) Yazım yasağının “yalnız bir yazılı *Tora*’nın var olması gerektiği yönünde bir duygunun taşındığı mistik bir sebebi vardı”; (3) “Sapkınların metne ilâve girişimlerine veya benzer şüpheli karakterlerdeki bütün eserlerin akademilere girmesine karşı bir önlemdi”; (4) Yazım yasağının sebebi, “güvenilmez ve aldatıcı bir kaynak olarak görülen yazılı ifadeye güvenilmemesiydi.”¹⁰⁰

İlk iki madde ile ilgili aynı veya benzeri argümanları, yazma yasağını savunan Müslüman bilginlerde de açıkça gördük. (1.) madde, yukarıda s. 223’deki (4.) madde ile ve aynı şekilde aşağıda s. 227’deki (4.) madde ile karşılaştırılmalı. Yukarıdaki (2.) madde ile yukarıda s. 222–223’deki (1.) ve (2.) maddeler karşılaştırılmalıdır. (4.) madde, ‘iştilmiş rivâyetin’ (الرواية المسموعة) gerekliliği ve ‘sadece yazılı olan rivâyetin’¹⁰¹ reddedilmesi konusunda Müslüman bilginlerin temel delilidir.¹⁰² (3.) maddeyle ilgili bir paralellik görünmemektedir.

Bu arada, Yahudi bilginleri tarafından daha çok temsil edilen teori ise şudur:

5. Yasa öğreticilerinin başlangıçtaki hedeflerine göre sözlü öğreti tek, tamamlanmış ve nihaî olmamalıydı. Yasanın yazımının yasaklanmasıyla; yasaları uyarlama, uydurma, gerektiğinde değiştirme, hatta belli hükümleri ilga etme imkânı veren belli bir esnekliğin korunması istenmiştir.¹⁰³

Şüphesiz İslâm’da, beklenildiği üzere nadiren dile getirilse de, yazma yasağının arkasında çoğu zaman bunu gerektiren bir tutum olmuştur. Bu arada, bunu açıkça ortaya koyan bazı belgeler vardır. [226]

(1) İbn Şihâb ez-Zührî’nin (ö. 124/742)¹⁰⁴ bir haberine göre Halife Ömer (13–23/634–644) *süneni* (‘gelenekler’; Peygamber’in söz ve fiilleri demektir) yazdırmayı düşünmüştür. Belli bir düşünme süresinden sonra bu plânından

⁹⁸ Bunlar, Kaplan tarafından derlenmiştir. Julius Kaplan, *The Redaction of the Babylonian Talmud*, New York 1933, s. 265, 268.

⁹⁹ Kaplan, *Redaction*, s. 265, 268.

¹⁰⁰ Kaplan, *Redaction*, s. 268.

¹⁰¹ Çoğunlukla, basitçe “kitâb(e)” şeklinde adlandırılır.

¹⁰² Bk. aşağıda s. 237; Schoeler, “Die Frage”, s. 227–228.

¹⁰³ Kaplan, *Redaction*, s. 265; Brüll, “Entstehung”, s. 3 vd.; Kaatz, *Die mündliche Lehre*, s. 2; Strack, Einleitung, s. 14; Renée Bloch, “Ecriture et tradition dans le judaïsme: aperçu sur l’origine du Midrash”, *Cahiers Sioniens*, 1954, sayı: 8, s. 13.

¹⁰⁴ Bk. aşağıda 224.

vazgeçmiştir.¹⁰⁵ Daha sonra Ömer, hadislerin sadece yazılı değil, şifahî olarak yayılmasının da şiddetli muhalifi olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki onun, muhtevası, belirli bir meselede serbestçe hareket etmesine engel olduğu için, birçok sahâbenin otantikliğini tasdik ettiği [Hz.] Muhammed'in bir sözünün yayımına (*zâhîren*) karşı çıktığı rivâyet edilmektedir.¹⁰⁶ Ömer'in, hadislerin yazılı ve sözlü olarak muhafaza ve nakline yönelik bu aşırı tutumu, geniş çevrelerde kabul görmemiştir. Gerçi daha sonra bazı aşırılar tarafından (az sayıda Mu'tezile, Hâriciler) 'kitâbîlik' temsil edilmişse de,¹⁰⁷ genel olarak bakıldığında, 'sözlü öğreti' olan hadisin, 'yazılı öğreti' olarak Kur'an'ın yanında yer alması gerektiği şeklindeki, aşırılıklardan uzak orta yol bilginler arasında uzun bir dönem hâkim olmuştur.

(2) Hadislerin yazılmasına karşı olanlar arasında kendisinden sıkça alıntı yapılan sahâbî Abdullah b. Mes'ûd'un¹⁰⁸ bir keresinde oğlu tarafından, bir hadisi daha önce farklı olarak naklettiği konusunda uyarıldığı rivâyet edilir. Abdullah b. Mes'ûd oğluna böyle bir kaniya nasıl vardığını sorduğunda oğlu, "Ben bunu (o zaman) yazmıştım" şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine o, oğluna bu defteri getirmesini emrederek, bunun derhal yok edilmesi gerektiğini söylemiştir.¹⁰⁹

(3) Mekkelî hukuk bilgini Amr b. Dînâr (ö. 126/743), öğrencilerinin kendisinden hadis veya hukukî görüşlerini (*re'yini*) yazmalarına izin vermiyordu. Onun "Belki, yarına kadar görüşümden (*re'yimden* kastediliyor) vazgeçeceğim!" dediği rivâyet edilmektedir.¹¹⁰

(4) Mezhep kurucusu el-Evzâ'ye (ö. 157/774) nispet edilen bir söz de bu bağlamdadır. "Bu ilim (hadis kastediliyor) daha önce, derslerde öğrenildiği ve karşılıklı müzakere edildiği sıralarda soylu bir işti. Ancak kitaplara girdikten sonra parlaklığı kaybolmuş (ذهب نوره) ve ehil olmayan insanların (إلى غير أهله) eline geçmiştir.¹¹¹ [227] Tedvin edilmemiş hadislerin bir sıfatını açıklamak için kullanılan 'nur' mecazı gerçi doğrudan, onun değişken ve esnek karakterine işaret etmese de, buna çok benzer bir şeye işaret etmektedir. O da bunun, vasıtasız, canlı, anında birebir kişiden öğrenmenin, kitaplardan öğrenmeden daha

üstün olarak nitelendiği, bunun kesin kaybının geri dönülmez bir vakta olarak esefle karşılandığıdır.¹¹² el-Evzâ'nın, 'ehil olmayan insanların eline geçmiştir' şeklindeki ikinci argümanı ile Yahudilerin söz konusu olan diğer soruya kendi alanlarında verdikleri cevabı ele alınmış olmaktadır: "Yazım yasağı, yasanın eğitimini, değerli ve ehil bilginlerle sınırlı bir çevrede tutacaktı".¹¹³

III.

Rivâyete göre Emevî halifesi II. Ömer (99–101/717–720), râvilerinin ölümü neticesinde hadislerin kaybolacağı endişesiyle, ilk resmî derleme (*tedvîn*) talimatını veren kişidir.¹¹⁴ Kendisinden önce diğer bazı Emevî halifeleri de bazen hadislerin yazımı ve derlenmesi ile ilgili bazı düzenlemelerde bulunmuşlardır (I. Mervân (64–65/684–685)¹¹⁵ ve özellikle II. Ömer'in babası Abdülaziz b. Mervân (ö. 85/704)¹¹⁶ gibi).

I. Ömer'in ölümünden itibaren durum temelli değişmişti. Artık Emevîleri rahatsız edecek hadisleri açıklayacak çok az sahâbî kalmış ya da hiç kalmamıştı. Emevîlerin himayesinde bir redaksiyon, yöneticilere ancak yarar sağlardı. Bununla birlikte, rivâyetlerin de bildirdiğine göre, dindar olan II. Ömer'in bu girişiminde tamamıyla dinî gerekçeler ön plânda olmuş olabilir.

Eğer rivâyet doğruysa, II. Ömer'in hadis için oynadığı rol, Osman'ın (23–35/644–656) Kur'an için oynadığı role benzemektedir.

II. Ömer'in ilk görevlendirdiği bilginin Ebû Bekir b. Amr¹¹⁷ b. Hazm (ö. 120/737) olduğu rivâyet edilmektedir.¹¹⁸ Ancak, ilk olarak Medineli İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö. 124/742) bu projeyi yürütüp, tamamlayabildiği söylenmiştir: [228] "İlmi (hadis kastedilmektedir) (kapsamlı bir biçimde) ilk olarak derleyen ve yazan İbn Şihâb'dır (أول من دَوَّن الحديث وكتبه ابن)."¹¹⁹ Hadislerin yayılmasını da önemli ölçüde hızlandıran bu kişinin (bk. aşağıda) ömrü boyunca vicdan azabı çekmiş olduğu görünmektedir. En azından, kendisinden veya onun hakkında

¹⁰⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, III.1, 206; Hatib, *Takyîd*, s. 49–51; Diğer kaynaklar için bk. Abbott, *Studies*, II, 7.

¹⁰⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, IV.1, 13–14; krş. Goldziher, "Kämpfe", s. 861.

¹⁰⁷ Bk. Goldziher, "Kämpfe", s. 864 ve en son çalışma olarak, Michael Cook, "Anan and Islam: the Origins of Karaite Scripturalism", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam (JSIA)*, 1987, sayı: 9, s. 161–182.

¹⁰⁸ Bk. yukarıda s. 222, 1. madde.

¹⁰⁹ Hatib, *Takyîd*, s. 39.

¹¹⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 535; bk. aşağıda s. 235. Burada Goldziher'in, *Ehl-i rey'in* yazım yasağına olan ilgisi ile ilgili görüşü hatırlanmalıdır; bk. yukarıda s. 224.

¹¹¹ Hatib, *Takyîd*, s. 64.

¹¹² Ben büyük bir ihtimalle, özellikle bu bakış açısının –esnekliğin yanı sıra– ilk Hıristiyanlarda, Tanrı sözünün sözlü olarak naklinde ön plânda tutulduğunu düşünüyorum; krş. yukarıda s. 215.

¹¹³ Kaplan, *Redaction*, s. s. 265; krş. yukarıda s. 225.

¹¹⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, II.2, 134; Hatib, *Takyîd*, s. 105–106; İbn Abdilberr, *Câmi'*, I, 76; Dârimî, *Sünen*, I, 104; krş. Abbott, II, 25 vd.; Sezgin, *GAS*, I, 281.

¹¹⁵ Hatib, *Takyîd*, s. 41; İbn Sa'd, *Tabakât*, II.2, 117; Dârimî, *Sünen*, I, 101.

¹¹⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, VII.2, 157; krş. Sezgin, *GAS*, I, 62–63.

¹¹⁷ [Yazar bunu sehven "Umar" şeklinde vermiş. (çev.)]

¹¹⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, II.2, 134; Sezgin, *GAS*, I, 56–57; Abbott, *Studies*, II, 25 vd.

¹¹⁹ İbn Abdilberr, *Câmi'*, I, 73, 76; Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, I-X, Kahire 1932–38, III, 363; krş. Sezgin, *GAS*, I, 280.

rivâyet edilen bazı sözlerden bu sonuca ulaşılmaktadır. Zührî'nin bu bağlamda en çok kaydedilen en önemli sözü şudur:

Bizler, bu yöneticiler bizi zorlayınca kadar ilmin (hadis kastediliyor) yazılmasını hoş görmezdik. Şimdi ise, artık hiçbir Müslüman'ı bundan (hadisin yazılması kastediliyor) men etmememiz gerektiği düşüncesindeyiz.” (كنا نكره كتابة العلم حتى أكرهنا) (عليه هؤلاء الأمراء فرأينا أن لا نمنعه أحدا من¹²⁰).

Birinci Ara Söz: *kerihe'l-kitâb(e)* “yazmayı hoş görmüyordu”

F. Sezgin tarafından önerilen “Bizler, hadislerin *kitâb* şeklinde nakledilmesini hoş görmezdik (bu, metinleri bir hocanın önünde okumadan veya ondan semada bulunmadan... basitçe yazmaktır)” şeklindeki tercüme değil, yukarıdaki tercüme doğru olduğu muhakkaktır.¹²¹ Gerçi, *kitâb(e)* diğer bir bağlamda, ‘sadece yazmak’ [suretiyle gerçekleştirilen] yetkisiz rivâyet yöntemi olarak tanımlanabilir. Meselâ; “إذ حدثت (عمرو بن شعيب) عن أبيه عن جدّه فهو كتاب ومن هنا جاء (Amr b. Şuayb)’ın babasından, onun da kendi babasından rivâyetleri ‘kitap’tır. Zayıflığı da oradan kaynaklanmaktadır” ifadesinde olduğu gibi.¹²² Ancak *kerihe'l kitâb* şeklindeki bir ifadeyi bu anlamda yorumlayamayız. Genel geçer kullanımı bu yöndedir. Şu dört örnek bunu belgeleyecektir:

(1) İsmâil b. Uleyye dedi ki: “Yazmayı hoş görmüyorlardı (كرهوا الكتاب). Çünkü onlardan önce gelenler (Ehl-i kitap kastediliyor) kitaplara güvenmişler ve onlara hayran olmuşlardı. Yazmayı hoş görmemelerinin diğer bir sebebi ise, bunların (kitaplar kastediliyor) kendilerini Kur’ân’dan alıkoyacağı endişesidir.”¹²³

(2) Ahmed b. Hanbel, “Mihne’ye boyun eğenlerden hadis yazmayı hoş görmüyorum (أكره الكتاب عن أجباب في المهنة).” demiştir.¹²⁴ [229]

(3) Alkame b. Vakkâs’ın, “Yazmanın hoş görülmediğini bilmiyor musun (أن (الكتاب يكره)?)” şeklindeki bir sorusuna (Mesrûk), “Tabi ki biliyorum. Ben onları (hadisleri kastediyor) sadece ezberlemek istiyorum. Daha sonra onları yakacağım.” diyerek cevap vermiştir.¹²⁵

¹²⁰ Ma’mer b. Râşid, *el-Câmi’* (Abdürrezzâk’ın *el-Musnefi* içinde, nşr. Habiburrahmân el-A’zamî, Beyrut 1392/1972, I-XI), XI, 258 (no: 20486); İbn Sa’d, *Tabakât*, II.2, 135; Hatîb, *Takyîd*, s. 107; krş. diğer kaynaklar için Sezgin, *GAS*, I, 281.

¹²¹ Sezgin, *GAS*, I, 281.

¹²² Zehebî, *Mizân*, III, 265; İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 44; aynı ifade için bk. *Tehzîb*, VIII, 48; aynı şekilde *Tehzîb*, VI, 360, Abdülmelik b. Abdilaziz b. Cüreyc’in biyografisi.

¹²³ Hatîb, *Takyîd*, s. 57.

¹²⁴ Zehebî, *Mizân*, IV, 410.

¹²⁵ İbn Abdilberr, *Câmi’*, I, 66; Hatîb, *Takyîd*, s. 59.

(4) “İbrahim en-Nehâî... hadisi defterlere yazmayı hoş görmüyordu (كان يكره (أن يكتب الحديث في الكراريس).”¹²⁶

Her dört yerde de, *kitâb(e)*yi ‘salt olarak bir yerden yazma şeklindeki rivâyet metodu’ olarak tercüme etmek anlamsızdır. Bu, aynı zamanda, *bâbu zikri kerâhiyeti kitâbe(ti)-ilmi ve tahlidihî fi’s-suhuf*¹²⁷ ve *bâbu mâ câe fi kerâhiyeti kitâbi’-ilm*¹²⁸ gibi bölüm başlıkları için de geçerlidir. Çünkü bu bölümlerde, nakil metodu olan *kitâbe*ye değil, yazmaya karşı görüş bildirilmektedir.

İkinci Ara Söz: Emevîlerin görevlendirmesiyle, Zührî tarafından bir hadis derlemesi gerçekleştirilmiş midir?

I. Goldziher, II. Ömer’in hadisi tevîn ettirme çabaları ile ilgili haberlerin ahistorik olarak reddedilmesi gerektiği düşüncesindeydi. Ona göre, ‘saygılı halef, ‘dindar halifeyi, İslâm’ın hadis edebiyatı ile yakın bir ilişki içerisine sokmaya’ gayret göstermiştir.¹²⁹ Ancak yukarıda kaydedilen, muhtemelen özde doğru, her hâlükârda tarih bakımından daha eski olan hadis (kuşkusuz her ne kadar ‘buradaki yöneticiden’ kastedilen kesin olarak II. Ömer olmasa da) bunun aksini ortaya koymaktadır. Zira daha Zührî’nin öğrencisi Ma’mer b. Râşid’in (ö. 154/770) elimizde bulunan *el-Câmi’* adlı eserinde aynı bu şekilde kaydedilmektedir.¹³⁰ Bunu, Ma’mer’in –bir musannif olarak faaliyetine bir nevi haklılık kazandırmak için– uydurduğunu düşünmek tamamıyla imkânsızdır. Çünkü o, sonraki musanniflerin de yaptığı gibi, *bâbu kitâbi’-ilmde* yazmayı destekleyen hadislere (bunların sayısı üçtür) yer verdiği gibi, yazmaya karşı olan hadisleri de (dört!) nakletmektedir.¹³¹ Diğer taraftan, “bu yöneticiler bizi zorladılar” sözündeki Emevî karşıtı tarizin, Ma’mer’in tarafgir tahrifine (kendisinin Emevîler ve hocası Zührî karşısındaki olumsuz tutumu sebebiyle¹³²) veya Zührî’nin bizzat kendisine dayandığı ihtimallerini yok sayamayız. Ancak bu, Zührî’nin Emevîlerin görevlendirmesiyle hadisleri kapsamlı bir biçimde yazılı hâle getiren (*tedvîn*) ilk kişi olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Bu gerçek, ilgili sözde açık olarak herkesçe tanınmakta ve tarihî olarak kabul edilmektedir. Bundan dolayı da şüphe uyandırmamıştır. [230]

¹²⁶ Dârimî, Sünen, I, 100; krş. yukarıda s. 216.

¹²⁷ İbn Abdilberr, *Câmi’*, I, 63.

¹²⁸ el-Tirmizî, *Sahîh*, Bulak 1292, II, 111.

¹²⁹ Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 210–211.

¹³⁰ Ma’mer b. Râşid, *el-Câmi’* (*Musannef* de), XI, 258 (no: 20486).

¹³¹ Ma’mer b. Râşid, *el-Câmi’* (*Musannef* de), XI, 257–259.

¹³² Krş. Ladewig Peterson, “Studies on the Historiography of the ‘Ali-Mu’âwiya conflict”, *Acta Orientalia*, Kopenhagen 1963, sayı: 27, s. 102–103.

Zührî, özel kullanımı için büyük miktarlardaki hadisleri çekinmeden kaydetmeye çalışırken,¹³³ halifelik tarafından verilen görevi yerine getirmek ona, – onlarca yıldır geçerli olan, resmî bir redaksiyonun sadece ‘kitap’ (Kur’ân) için geçerli olduğu icmânın, ‘sözlü öğreti’ (hadis) için olmamasından dolayı– bir tabuyu yıkmak gibi görünmüştür. O, belki yukarıda kaydedilen (s. 226) I. Ömer’in daha önce hadisleri yazma plânından sonradan vazgeçmesiyle ilgili rivâyeti tedavüle sokarak, kendisine görev veren kişiyi plânından vazgeçirmeyi umut etmiş olabilir mi?

Derlemenin tamamlanmasından sonra II. Ömer’in –yine Zührî vasıtasıyla– defterlere bunların kopyalarını hazırlattığı ve daha sonra birer nüshalarını yönetimi altındaki bölgelere gönderdiği rivâyet olunmaktadır.¹³⁴ Bu, haklı olarak tarihîliği konusunda tereddüt edilebilecek, daha çok Osman’ın Kur’ân’ı yazdırdıktan sonraki hareket tarzını model alan bir haber gibi görünmektedir. Aslında kuvvetle muhtemel olan, Zührî’nin derleme faaliyetini II. Ömer öldükten sonra gerçekleştirdiği veya en azından tamamladığıdır. (bk. aşağıda)

Zührî, Hişâm’ın (105–125/724–743) emri altında prenslerin özel hocalığını yaptığı sırada, topladığı malzemeleri bizzat kendisi de ‘neşretmiştir.’ Ancak daha sonra bu davranışı da ona bir sorun olmuş görünmektedir. Onun, “Yöneticiler bana (hadisleri) yazdırdılar (استكتبني). Daha sonra ben onlara (yönetici olarak prenslere kastedilmektedir) yazdırdım (فأكتبهم). Şimdi bunu (hadis kastedilmektedir) sadece yöneticilere yazdırıp, başkalarına yazdırmadığımdan dolayı Allah’tan utanıyorum” dediği rivâyet edilmektedir.¹³⁵

Her hâlükârda bundan sonra Zührî’nin çevresinde –ve şüphesiz bütün Suriye’de– hadislerin yazımı, umuma açık kullanımı da dâhil, artık yasak sayılmazdı. Öğrencilerden birisi, “Biz, Hişâm onu zorlayınca kadar Zührî’den hadis yazma yönünde gayret göstermiyorduk. Daha sonra o, Hişâm’ın oğulları için yazdı. Şimdi halk da hadisleri yazıyor” şeklinde bir haber nakletmiştir.¹³⁶ Zührî’nin uzun bir süre kendisinin de duyulmamış bir şey [çirkin] olarak kabul ettiği, hadislerin resmen yazıya geçirilmesi ve yayılmasını haklı gösterecek tek argüman yöneticilerin uyguladıkları baskı değildi. O, başka sebepler de zikretmiştir: “Doğudan bize gelen, bizim kabul etmediğimiz ve tanımadığımız hadisler olmasaydı, hadisleri ne yazardım, ne de yazılmasına izin verirdim.”¹³⁷ Burada, bir sonraki bölümde bizi meşgul edecek, doğu –batı karşıtlığı (bu, Irak–Suriye demektir) dile getirilmektedir. [231]

¹³³ Ma’mer b. Râşid, *el-Câmi’ (Musannef)* de, XI, 258–259 (no: 20487); İbn Sa’d, *Tabakât*, II.2, 135; Hatib, *Takyîd*, s. 107; Zehebî, *Tezkira*, I, 109; krş. Josef Horovitz, “The earliest Biographies of the Prophet and their Authors”, *Islamic Culture*, 1928, sayı: 2, s. 46–49.

¹³⁴ İbn Abdilberr, *Câmi’*, I, 76.

¹³⁵ İbn Abdilberr, *Câmi’*, I, 77.

¹³⁶ Ebû Nu’aym, *Hilye*, III, 363.

¹³⁷ Hatib, *Takyîd*, s. 108.

IV.

Emevî taraftarı ve dostu da olan Zührî bile, başlangıçta hadisleri resmî olarak yazma projesine direnmek istemişse, o zaman diğer Emevî otoritesi altındaki Suriye dışındaki, özellikle Emevî karşıtı Irak’ta bu girişime muhalefet edenlerin çıkması beklenir. Gerçi bu doğrultuda, doğrudan açıkça ifade edilmiş bir muhalefet bulunmamaktadır. Buna karşın muhaliflerin kendilerini dolaylı yoldan ifade ettikleri görülmektedir. Bunu iki yolla gerçekleştirmişlerdir: Birincisi, hadislerin yazılı olarak korunması karşıtı rivâyetleri artırarak daha fazla tedavüle sokmuşlardır. Kuşkusuz, bu konuda daha hicrî I. yüzyılda küçük bazı tartışmalar olmuş olabilir.¹³⁸ Bu arada, ilgili hadisi yayan (bana göre illâki ‘uyduran’ anlamına gelmez) son¹³⁹ müşterek râviyi (common link) ortaya çıkarmayı hedefleyen Schacht/Juynboll¹⁴⁰ yöntemine göre konuyla ilgili hadislerin isnad analizi, bu tartışmaların ilk olarak hicrî I. yüzyıldan II. yüzyıla geçiş döneminde kuvvet kazandığını (yani II. Ömer’in öldüğü 720’li yıllar) ve birkaç on yıl sürdüğünü açıkça göstermektedir. Yazmaya karşı olan son müşterek râviler, ağırlıklı olarak (elbette münhasıran değil) Basralı, Kûfeli ve Medinelilerdi. Ayrıca bu konudaki sahâbî hadisleri (muhtemelen tâbiî hadisleri de) Peygamber hadislerinden daha eskidir. Birinci grup için şu iki örneğe işaret etmek yeterlidir: Birincisi, Basralı Ebû Nadra’nın (el-Münzir b. Mâlik (ö. 109/727))¹⁴¹ (doğrudan râvisi olan) Ebû Sa’îd el-Hudrî’ye nispet ettiği “Yoksa bunlardan Kur’ân nüshaları mı yapmak istiyorsunuz? ...” [sahâbî] hadisini¹⁴² tedavüle sokmasıdır. İkincisi ise, Kûfeli Kadı Ebû Bürde’nin (ö. 104/722)¹⁴³ (babası) Ebû Mûsâ el-Eş’arî’ye dayandırdığı, “Ben babamdan birçok kitap yazıyordum. Ancak o, onları siliyordu...” [sahâbî] hadisini¹⁴⁴ yaymasıdır.

Hadislerin yazılması karşıtı Peygamber hadislerinin –ilk bakışta bunların sayısı dörttür– son müşterek râvileri olarak şunlar görünmektedir:

(1) Basralı Himmâm b. Yahyâ (ö. 164/781)¹⁴⁵; (2) Kûfe menşeli olup, daha sonra Mekke’ye göç eden [232] Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814)¹⁴⁶; (3) Medinelî

¹³⁸ Bk. aşağıda s. 234, 236–237.

¹³⁹ [Müellif bununla, kısmi müşterek râvilerden birisini değil müşterek râviyi kastetmektedir]

¹⁴⁰ Bk. bununla ilgi olarak aşağıda, s. 244.

¹⁴¹ İbn Hacer, *Tehzib*, X, 269; Zehebî, *Mizân*, IV, 181–182.

¹⁴² Bk. yukarıda s. 221; diyagram II.1.

¹⁴³ İbn Hacer, *Tehzib*, XII, 21–22; Zehebî, *Tezkira*, I, 95.

¹⁴⁴ Hatib, *Takyîd*, s. 39–41; diyagram II.2.

¹⁴⁵ İbn Hacer, *Tehzib*, XI, 60 vd.; Hatib, *Takyîd*, s. 29–32; krş. yukarıda s. 221 vd.; diyagram I.1.

¹⁴⁶ Sezgin, *GAS*, I, 96; Hatib, *Takyîd*, s. 32–33; diyagram I.2.

Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem (ö. 182/798)¹⁴⁷; (4) Medineli Kesîr b. Zeyd el-Eslemî (ö. 158/774).¹⁴⁸

Ancak, ilk üç râvinin rivâyet ettiği hadisler asıl itibarıyla kesinlikle aynıyken, daha sonra râvileri tarafından sözleri değiştirilerek nakledilmişlerdir. Her birinde isnad, Peygamber – Ebû Sa’îd el-Hudrî – Atâ’ b. Yesâr – Zeyd b. Eslem (I.1–I.2) veya Peygamber – Ebû Hüreyre – Atâ’ b. Yesâr – Zeyd b. Eslem (I.3) şeklinde başlamaktadır. Bununla yukarıdaki son müşterek râviler, ikinci derecede son müşterek râvi (Juynboll’un terminolojisinde ‘kısmî müşterek râvi’) olmuş olurlar. Böylece Medineli fakih Zeyd b. Eslem (ö. 136/753) gerçek son müşterek râvi olarak ortaya çıkmaktadır.¹⁴⁹ O, Kur’ân’ı tefsir ederken reyini kullanma alışkanlığıyla tanınmıştı –ve durumu tartışılmıştı–.¹⁵⁰ Bunun peşi sıra, hadisleri yazmayı yasaklayan (ele almadığımız) iki peygamber hadisi – yani I.3 ve I.4– VIII. yüzyılın ortalarında Medine’de tedavüle sokulmuştur. Bunlardan biri –bir kuşak sonra Medine’de tekrar ‘kollara ayrıldığı’ hesaba katılmadan– biraz değişmiş formlarıyla Basra ve Mekke’ye ‘ihraç’ edilmiş ve yayılmıştır.¹⁵¹ Bu hadisler ile ilgili geniş bilgi, diyagramların yorumlarında verilecektir.

Emevîlerin emriyle hadislerin yazılmasına muhalefetin bir başka çeşidi de, –özellikle Irak merkezlerinde– ezbere dayalı rivâyetin ön plâna çıkarılmasıydı. Bu görüşü temsil eden Basralı hadis tenkitçilerine, eserlerini ‘kitap’ olmaksızın nakleden Kûfeli ve Basralı musannıflara örnekler yukarıda,¹⁵² başka bir bağlamda sunulmuştu. Burada özellikle, erken dönem Müslüman bilginlerin bizzat kendilerinin, hadisleri ezberlemeyi Iraklı râviler ile ilişkilendirdiklerini gösteren başka bazı delillere değinmek istiyoruz.

Ahmed b. Hanbel, rivâyetleri ezber yoluyla korumayı Basralıların mezhebi olarak tanımlamaktadır.¹⁵³ O, Basralı hadisçi ve kelamcı İbn Uleyye’nin (ö. 194/809),¹⁵⁴ Amr b. Şu’ayb tarafından tedavüle sokulan,¹⁵⁵ Mekke menşeli, yazmayı destekleyen peygamber hadisi karşısında nasıl endişelendiğini haber vermektedir. [233] Kendisi de Basralı olan âmâ bilgin Katâde b. Di’âme’yi (ö.

117/736)¹⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, “hafıza bakımından Basralıların en iyisi” (أحفظ من (أهل بصره) olarak nitelendirmektedir.¹⁵⁷ Abdürrezzâk’ın Ma’mer’den rivâyet ettiği hadislerin, (hafızalarına güvendikleri için hata yapan) diğer Basralıların rivâyet ettiklerinden kendisine daha sevimli geldiğini beyan eden de yine Ahmed b. Hanbel’dir.¹⁵⁸

Kûfeli hadis- ‘hafızları’ da (حفاظ الكفيين للحديث) bilinen bir kavramdır.¹⁵⁹ Kûfeli A’mes (ö. 148/765), zamanının Kûfe halkının hadisçisi olarak övülmektedir. Tabi ki ‘bir kitabı yoktu’ (كان محدثو أهل الكوفة في زمانه ولم يكن له كتابا). Onun, arkadaşlarıyla kıyaslandığında “en iyi Kur’ân okuyan ve en iyi hadis- ‘hafızı” olduğu söylenmektedir (كان أقرأهم للقرآن وأحفظهم للحديث).¹⁶⁰

Özellikle Irak’ta, hadis yazılmasına şiddetle karşı çıkışın arkasındaki sebep, Emevî karşıtı konumundaki Basra, Kûfe ve Medine’nin, Emevî Şam’ına muhalefetine aranabilir. İnsanlar, Suriye dışında her yerde, Emevî devleti himayesi altında tedvîn edilmiş ve yayılmış hadisleri hemen kabul etmeye hazır değillerdi. Üstelik Zührî’nin, bazen yöneticilerin uygun bulduğu hadislerin kabulü konusunda baskı gördüğü de iddia edilmiştir.¹⁶¹

Belki de Müslüman toplumun; her dinî ve siyasî grup, hatta her bilgin, Emevî örneğini takip edip, kendi hadis koleksiyonunu yazılı olarak halka yaydığına, Müslümanların pek çok mezhebe ve kelâmî kollara ayrılacağına, [bunun] İslâm’da birliğin ilelebet kaybolmasına yol açacağına, farkında olduğu bir dönem olmuş olabilir. Her hâlükârda esnek bir ‘sözlü öğreti’nin, ayrılığın kaynağı olma tehlikesi çok daha azdı. ‘Yazılmadığı’ sürece, hadislerin sonuçta –aynı (yazılı öğreti) Kur’ân gibi– ‘bir bütün’ olduğu illüzyonuyla yaşanabilirdi.

Hadis yazımına karşı çıkışın muhtemel bir başka nedeni de şu olabilir: Çoğunlukla kelâmçı, hem de ekserisi Kaderiyeci de olan Basralı hadisçiler (örneğin İbn Uleyye ve Sa’îd b. Ebî Arûbe gibi) tartışmalarında, esnek ‘sözlü öğreti’yi kullanmaya alışkınlardı ve buna değer veriyorlardı. [234] Aynı durum Şiîliğin son derece etkili olduğu şehirler olan Kûfe ve Medine’deki bilginler için de geçerliydi. Eğer amaç kendi pozisyonunu savunmak ve karşı tarafın görüşlerini çürütmekse, bu durumda sözlü bir öğretinin, (ikinci bir) yazılı öğretiyeye sahip olma karşısında bazı avantajları vardı. ‘Yazılı öğreti’ olarak Kur’ân tamamen yeterliydi. Metni sağlam olan Kur’ân’ın, korunması ve rivâyeti ise *Kurrâ*’ (Kur’ân okuyucuları) denilen bilginler topluluğu tarafından büyük bir

¹⁴⁷ Sezgin, *GAS*, I, 38; Hatib, *Takyîd*, s. 33–35; krş. yukarıda s. 221; diyagram I.3.

¹⁴⁸ İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 370 vd.; Hatib, *Takyîd*, s. 35; diyagram I.4.

¹⁴⁹ Sezgin, *GAS*, I, 405–406; diyagram I.1/2/3.

¹⁵⁰ İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 341.

¹⁵¹ Hadisleri yazmayı yasaklayan en eski sahâbi hadislerinden birini yayan Ebû Bürde’nin bir kadı, yine bu konuyla ilgili en meşhur peygamber hadisini yayan kişi olan Zeyd b. Eslem’in, Ehl-i re’y’in özellikle seçkin bir temsilcisi olması; Goldziher’in, Ehl-i rey’in hadisin sadece sözlü olarak yayılmasını istedikleri yönündeki görüşünü destekler mahiyettedir. Bk. yukarıda, s. 224’e ve s. 226’daki 3. maddeye.

¹⁵² Bk. yukarıda s. 219–220.

¹⁵³ İbn Hanbel, *İlel*, s. 55; Hatib, *Takyîd*, s. 79.

¹⁵⁴ İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 241 vd., bk. İbrahim b. Miksân’ın biyografisi.

¹⁵⁵ Hatib, *Takyîd*, s. 74 vd.; bk. aşağıda s. 235 ve diyagram III.1.

¹⁵⁶ Sezgin, *GAS*, I, 31–32.

¹⁵⁷ İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 318.

¹⁵⁸ Bk. yukarıda s. 220.

¹⁵⁹ İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 183, bk. Yahyâ b. Zekeriya b. Ebî Zâide’nin biyografisi.

¹⁶⁰ İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 196, Süleyman b. Mihrân’ın biyografisi.

¹⁶¹ Horovitz, “Earliest Biographies”, s. 41; Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 38 vd.

gayretle sağlanıyordu. Yalnız değişmemiş metnin yorumlanmasında bazı farklar oluyordu. Buna karşın sırf sözlü olarak rivâyet edilen bir öğreti; ilâveler, eksiltmeler, maksatlı değişiklikler ve tahrîfâtlar ile bilhassa bazen de hadisler uydurarak kolayca uygun şekle sokulabilirdi. Bunun gerçekten vaki olduğunu ve nasıl gerçekleştiğini J. van Ess'in¹⁶² ve M. Cook'un¹⁶³ araştırmaları göstermektedir. Esnek kalma, sabit olmama isteği, hadisin sözlü öğreti olarak korunması çabasında mutlaka bir rol oynamıştır. Bu gelişme sürecinin sonunda, ezberden hadis rivâyetinin özellikle Basra'da sadece bir spor müsabakası gibi sürdürülmüş olduğu görülmektedir.

Öyleyse hadislerin yazılmasına taraftar olanlar nerede yer alıyorlardı? Söz konusu hadislerin isnadlarının tetkiki, yazmayla ilgili sözlerin belki de daha hicrî I. yüzyılda yayılmış olabileceğini göstermektedir. Burada pek çok yerde Mekkeli sahâbi Abdullah b. Amr b. el-Âs'ın (ö. 65/684)¹⁶⁴ adı dikkat çekmektedir. Bazen o, ilk râvi olarak zikredilmekte,¹⁶⁵ diğer bazı durumlarda ise kendisi ve yazmaya olan düşkünlüğü rivâyetin konusu olmaktadır.¹⁶⁶ Hatta bir yerde o, aynı zamanda hem ilk, hem de son müşterek râvi olmuş olabilir.¹⁶⁷ Abdullah b. Amr kendisi için Peygamber ve sahâbenin hadislerini yazdığı bir *sahîfenin* (bu 'defter' demektir) sahibiydi. O, -muhakkak emsalleri arasında en meşhuru olan -bu *sahîfeyi* diğerlerinin yapmaya çalıştığı gibi gizli tutmuyor, bilâkis bununla alenen övünüyordu. Hatta ona bizzat kendisi *es-Sâdika* ismini vermişti. Bu eser, ilk râvi olarak bizzat Abdullah'a dayandırılan, yaygın olarak alıntı yapılan özel bazı hadisleri içermektedir.¹⁶⁸ Daha sonra bu sahîfe, Abdullah b. Amr'ın ailesi içerisinde babadan oğula miras kalmıştır. Buna biraz sonra tekrar döneceğiz. [235]

Bu sırada hadislerin yazılı olarak korunmasıyla ilgili rivâyetler, özellikle müteakip hicrî II. yüzyılda yayılmaya başlamıştı. Hadislerin çoğu ilk olarak bu zaman diliminde dallanıp budaklanmaktadır. Daha eski bir tarihi taşıması muhtemel rivâyetler ise bu zaman diliminden sonra yeniden kollara ayrılmaktadır (Juynboll'un terminolojisinde buna, *kısmî müşterek râvi* adı verilmektedir). Bu arada çoğu kez, Mekkeli Amr b. Şuayb'ın (ö. 118/736)¹⁶⁹ adı ya son müşterek râvi (CL) ya da ikinci dereceden müşterek râvi (PCL) olarak dikkat

¹⁶² Bk. Josef van Ess, *Zwischen Hadit und Theologie: Studien zum Entstehen prädestinationischer Überlieferung*, Berlin-New York 1975.

¹⁶³ Michael Cook, *Early Muslim Dogma: a Source-Critical Study*, Cambridge 1981.

¹⁶⁴ Sezgin, *GAS*, I, 84.

¹⁶⁵ Hatib, *Takyid*, s. 74-82, diyagram III.1; *Takyid*, s. 68-69, diyagram III.2; *Takyid*, s. 84-85, diyagram IV.2.

¹⁶⁶ Hatib, *Takyid*, s. 82-84, diyagram IV.1.

¹⁶⁷ Hatib, *Takyid*, s. 74-82, diyagram III.1; ancak bk. s. 247-248.

¹⁶⁸ Hatib, *Takyid*, s. 84-85, diyagram IV.2.

¹⁶⁹ İbn Hacer, *Tehzib*, VIII, 43 vd.

çekmektedir.¹⁷⁰ O, kendisine *sahîfesi* miras kalan Abdullah b. Amr'ın torununun oğludur. Amr, *sahîfeyi* babasından 'işitmediği', sadece önünde 'hazır bulduğu' konusunda bazen kınanmıştır.¹⁷¹

Müslüman hadis münekkitleri hadislerin ezberlenmesini, Iraklılarla, özellikle Basralılarla ilişkilendirirken,¹⁷² 'hazır bulunan' sahîfeleri 'Suriye'¹⁷³, daha çok 'Mekke ve Yemen'le¹⁷⁴ irtibatlandırmaktadırlar.

Mekke'de hadisin yazılmasını temsil edenlerden birisi Mücâhid'dir (ö. 104/722)¹⁷⁵. Onun, öğrencilerine yazmaları için *hypomnēmatasını* (*kütüb*) bıraktığı rivâyet edilmektedir.¹⁷⁶ Bir kuşak sonra, Sa'îd b. Ebî Arûbe¹⁷⁷ ile birlikte ilk musannef eser yazarlarından kabul edilen¹⁷⁸ Mekkeli İbn Cüreyc,¹⁷⁹ "Hiç kimse benim gibi, hadisi yazılı olarak bir araya getirmemiştir (*mâ devvene'l-ilmü tedvîni ehad*)"¹⁸⁰ diyerek kendisiyle övünmektedir. Üstelik bunu, Basra'da Sa'îd b. Ebî Arûbe'nin bir kitaba sahip olmamasından övgüyle bahsedildiği bir dönemde söylemektedir.

Elbette Mekke'de, yazmaya karşı çıkanlar da vardı. Ancak yazmayı savunanlar, Basra'da sözlü rivâyeti temsil edenlerde uzun bir süre görüldüğü gibi, nerdeyse hiçbir şekilde kapalı bir cepheyi oluşturmuyorlardı. Hadislerin sözlü olarak korunması gerektiği görüşünü savunan en ünlü Mekkeli ise, Amr b. Dînâr'dır (ö. 126/743).¹⁸¹ Ali b. el-Medînî, onu [Hz.] Muhammed'in ümmeti içerisinde en seçkin altı hadis koruyucusu (*huffâz*) arasında saymaktadır (geri kalan beşin içerisinde iki Basralı, iki Kûfeli ve Medinelî ez-Zührî vardır).¹⁸² Buna rağmen Amr b. Dînâr'ın, öğrencisi Süfyân b. Uyeyne'nin bir *etrâf* hazırlamasına izin verdiği rivâyet edilmektedir.¹⁸³

Hadislerin yazılmasına en az muhalefet Yemen'deymiş gibi görünmektedir. Yemenli Hemmâm b. Münebbih (ö. 101/719)¹⁸⁴ -nakil yoluyla- elde edilmiş ve

¹⁷⁰ Hatib, *Takyid*, s. 74-82, diyagram III.1; *Takyid*, s. 68-69, diyagram III.2; *Takyid*, s. 82-84, diyagram IV.1.

¹⁷¹ İbn Hacer, *Tehzib*, VIII, 44 vd., özellikle 47-48; Zehebî, *Mizân*, III, 264 vd.; İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 93.

¹⁷² Bk. yukarıda s. 232-233.

¹⁷³ Hatib, *Takyid*, s. 53: 9, 54: 20.

¹⁷⁴ Hatib, *Takyid*, s. 54: 11.

¹⁷⁵ Sezgin, *GAS*, I, 29.

¹⁷⁶ Hatib, *Takyid*, s. 105.

¹⁷⁷ Sezgin, *GAS*, I, 91.

¹⁷⁸ Bk. yukarıda s. 219.

¹⁷⁹ İbn Hanbel, *İlel*, s. 348.

¹⁸⁰ İbn Hacer, *Tehzib*, VI, 358.

¹⁸¹ Bk. yukarıda s. 226, 3. madde.

¹⁸² İbn Hacer, *Tehzib*, IV, 195, bk. Süleyman b. Mihrân el-A'meş'in biyografisi.

¹⁸³ İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 353; *etrâf* terimi için bk. yukarıda s. 216.

¹⁸⁴ Sezgin, *GAS*, I, 86.

yayımlanmış bir *sahîfenin* müellifidir. [236] Onun, ‘kitapları’ kardeşi Vehb¹⁸⁵ için satın aldığı nakledilir. Her ikisi de ‘işitilen’ rivâyete işte böyle az değer veriyorlardı. Yemen’de ezbere dayalı rivâyette bulunulmadığını daha önce verilen Hemmâm b. Münebbih’in talebesi Ma’mer b. Râşid misalinde görmüş-tük.¹⁸⁶

Bu bulgu, şimdiye kadarki resmimize nasıl eklenecektir? Her şeyden önce Şam’dan çok uzakta olan Mekke ve San’a’da hadislerin tedvînine karşı muhalefetin, Irak ve Medine’den daha zayıf olduğu ya da hiç olmadığı dikkat çekmektedir. Mekke ve Yemen’de *sahîfelerin* halka açık olarak kullanılması çoktan beri bilinen bir gelenek hâlini almış gibi görünmektedir. Eğer gerçekten yukarıdaki hadisi (III.1) Abdullah b. Amr b. el-Âs önceden yaymışsa, onun bu bakış açısını, daha hicrî I. yüzyılda genel olarak kabul gören –her hâlükârda (mümkün olduğunca gizli tutulan) *hypomnēmataya* kaydedilmiş– hadislerin sözlü olarak öğretilmesi icmâna karşı az sayıda ortaya çıkan muhalefet içerisinde değerlendirmek akla yakındır.

Müteakip hicrî II. yüzyılda, yazmanın söz konusu hadislerle savunulması, Emevîlerin hadisleri tedvîn etme gayretlerine hizmet etmekten daha çok –en azından kısmen Irak– Medine menşeli yazım düşmanlığına karşı bir tepkiyle ilgili görünmektedir. İlk öncüler arasında yazılı notlara sahip olanlar dikkat çekmektedir. Bunlar *sahîfelerini* –Amr b. Şu’ayb’ın durumunda olduğu gibi– değerli bir aile mirası olarak gören ve bundan dolayı hadislerin yazılı olarak korunmasına taraf olan kişilerdi. Bu durum, İbn Uleyye olayında gördüğümüz üzere,¹⁸⁷ tekrar Basralı birisinin karşı reaksiyonuna sebep olabilir.

Bu II. yüzyılda, yazmaya taraftar olanları belli ‘ideolojik’ gruplara ayırmak mümkün görünmemektedir. Bunlar, değerli *sahîfelere* sahip olan veya hâfızaları iyi olmayan, ya da hangi sebeple olursa olsun ezberden rivâyet oyununda yer almaya istekli olmayan daha çok pragmatist kişilere benzemektedirler. Bu duruşları ile onlar, bu metotların tartışılabilirliğinden çoğu zaman bahsedilen Ahmed b. Hanbel’in öncüleridirler.¹⁸⁸ Yaklaşık II. yüzyılın ortalarından itibaren bunların arasında bazen hadisleri –son müşterek râvi olarak– yazarak yaymış olan Iraklılara da rastlanmaktadır. Bunlardan birisi olan Basralı Hasîb b. Cahdâr (ö. 146/763)¹⁸⁹, hâfızasının kötü olduğundan yakınan bir adama Peygamber’in “Hafızana sağ elinle yardım et!” dediği yönündeki Peygamber hadisini¹⁹⁰ tedavüle sokmuştur. [237] Zaten Hasîb önceden Müslüman münek-

kitler tarafından bu hadisi uydurduğu yönünde şüpheli görülmüş¹⁹¹ ve hadis münekkitlerinin geneli onu yalancı olarak nitelemişlerdir.¹⁹² Onun, yazılı kayıt karşısında konumlanan II. yüzyıl Basra’sında –bir peygamber hadisine dayanarak– hadisleri yazmayı savunan duruşunun kendisine bu ünü kazandırmış olması çok muhtemeldir.

Beş hadiste de metin, “İlmi bağlayın! (فَيَدُوا الْعِلْمَ)” yani hadisleri yazım şeklin- dedir. Bu slogan, Peygamber’e,¹⁹³ Ali’ye,¹⁹⁴ Abdullah b. Abbâs’a,¹⁹⁵ Enes b. Mâlik’e¹⁹⁶ ve hatta Ömer’e¹⁹⁷ nispet edilmektedir. Neticede gerçekten hadislerin kesin bir biçimde ‘bağlanması’ yani yazı ile kayıt altına alınmasını, hicrî III. yüzyıldaki (milâdî IX. yüzyıl) bir başka gelişme göstermektedir. Yahudilikte olduğu gibi, İslâmîyet’te de sözlü öğreti, ikinci bir yazılı öğreti olmuş ve ilk yazılı öğretiden hiç de aşağı kalmayan bir hürmet görmüştür.¹⁹⁸

Bununla birlikte yazmayı savunanların rakiplerine karşı mutlak bir galibiyet kazandıkları söylenemez. Çünkü uzun bir zamanı kapsamış bulunan sözlü rivâyeti savunanların bir kolu, ideal olan –hocanın dersinde - ‘işitilen’ rivâyeti (*semâ*), IX. yüzyılda ve sonrasında da terk etmemişlerdir. ‘Sadece yazılı olan’ rivâyet (*kitâb(e)*), önceden de olduğu gibi zayıf olarak nitelenmiş ve her zaman mümkün olduğunca bundan kaçınılması istenmiştir.¹⁹⁹ Her ne kadar pratikte bu dev eserleri, müelliflerinin veya icazetli râvilerinin derslerinde tam olarak dinlemek pek az kişiye nasip olmuş olsa da,²⁰⁰ az ya da çok neticede redakte edilen Buhârî, Müslim vd. *Kütüb-i sitte* eserlerinin de temelde mümkün olduğunca sema yoluyla alınması istenmiştir.²⁰¹

¹⁸⁵ İbn Hacer, *Tehzib*, XI, 59.

¹⁸⁶ Bk. yukarıda s. 219.

¹⁸⁷ Bk. yukarıda s. 232–233.

¹⁸⁸ Bk. yukarıda s. 220, 233.

¹⁸⁹ Zehebî, *Mizân*, I, 653; İbn Hibbân el-Büstî, *Kitâbü’l-mecrûhin mine’l-muhaddisin ve’d-du’afâ ve’l-metrûkin* (nşr. Mahmûd İbrâhîm Zâyd), Halep 1402, I, 238.

¹⁹⁰ Hatîb, *Takyîd*, s. 65–68; bk. yukarıda s. 222.

¹⁹¹ Zehebî, *Mizân*, I, 653.

¹⁹² Zehebî, *Mizân*, I, 653.

¹⁹³ Hatîb, *Takyîd*, s. 68–70; diyagram III.2.

¹⁹⁴ Hatîb, *Takyîd*, s. 89–90.

¹⁹⁵ Hatîb, *Takyîd*, s. 92.

¹⁹⁶ Hatîb, *Takyîd*, s. 96–97.

¹⁹⁷ Hatîb, *Takyîd*, s. 88; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IX, 49 (no: 6478).

¹⁹⁸ Bk. Goldziher, “Kämpfe”, s. 869 vd.

¹⁹⁹ Krş. Yahyâ b. Ma’in, Ali b. el-Medîni vd.nin, Amr b. Şu’ayb’ın sahîfesi hakkındaki tartışmaları için; İbn Hacer, *Tehzib*, VIII, 47–48, bk. Amr b. Şu’ayb’ın biyografisi; Zehebî, *Mizân*, III, 264–265; İbn Kuteybe, *Te’vil*, s. 93; krş. yukarıda s. 235.

²⁰⁰ Krş. Goldziher, “Neue Materialien zur Literatur des Überlieferungswesens bei der Mohammedanern”, *ZDMG*, 1896, sayı: 50, s. 466–467; Johann Fück, “Beiträge zur Überlieferungsgeschichte von Buhârîs Traditionssammlung”, *ZDMG*, 1938, sayı: 92, s. 62 vd.

²⁰¹ Krş. Fück, “Beiträge”, s. 62.

I.1

“Benden Kur’an’dan başka hiçbir şeyi yazmayın!”

Hemmâm b. Yahyâ
(ö. 163/780; Basra)Zeyd b. Eslem
(ö. 136/753; Medine)Atiâ` b. Yesâr
(ö. 103/721; Medine)Ebû Sa`îd el-Hudrî
(ö. 74/693; Medine)

Peygamber

(Takyîd, s. 29-32)

I.2

Peygamber bana müsaade etmedi.

Süfyan b. Uyeyne
(ö. 198/814; Kûfe, Mekte)

Zeyd b. Eslem

Atiâ` b. Yesâr

Ebû Sa`îd el-Hudrî

Peygamber

(Takyîd, s. 32-33)

I.3

“Allah’ın kitabı dışında bir kitap mı istiyorsunuz?”

Hemmâm b. Yahyâ
(ö. 780; Basra)

Zeyd b. Eslem

Atiâ` b. Yesâr

Ebû Hüreyre
(ö. 58/678; Medine)

Peygamber

(Takyîd, s. 33-35)

I.1/2/3



Hemmâm b. Yahyâ



Süfyan b. Uyeyne

Zeyd b. Eslem

Atiâ` b. Yesâr

Ebû Sa`îd el-Hudrî/
Ebû Hüreyre

Peygamber

(Takyîd, s. 29-35)

I.4

Peygamber’in kendi sözlerini yazma yasağı.

Kesir b. Zeyd el-Esemî
(ö. 158/774; Medine)el-Mutallem b. Abdillâh (ö. ?;
Medine)Zeyd b. Sâbit
(ö. 45/665; Medine)

Peygamber

(Takyîd, s. 36-38)

II.1

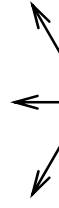
“Yoksa bunlardan Kur’an nüshaları mı yapmak istiyorsunuz?”

el-Müstemir
b. er-Reyyân
(ö. ?; Basra)Kehmes b. Hasan
(ö. 149/766; Basra)Sa`îd b. İyâs
el-Cüreyri
(ö. 144/761; Basra)Ebû Narda el-Münzir
b. Mâlik
(ö. 109/727; Basra)Ebû Sa`îd el-Hudrî
(ö. 74/693; Medine)

(Takyîd, s. 36-38)

II.2

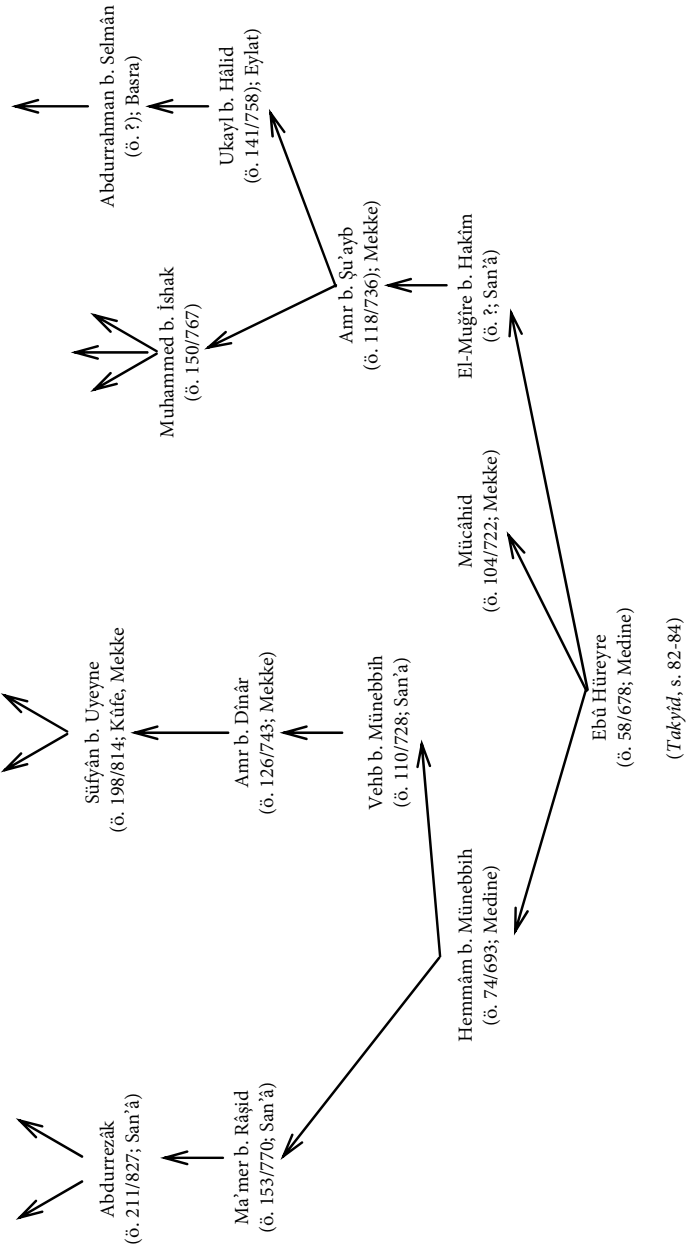
“Ben babamdan birçok ‘iktap’ yazıyordum...”

Humeyd b Hilâl
(ö. ?; Basra)Ebû Bürde b. Ebi Musa
(ö. 104/722); Kûfe)Ebû Musa el-Eş’arî
(ö. 42/662); Kûfe, Basra)

(Takyîd, s. 39-41)

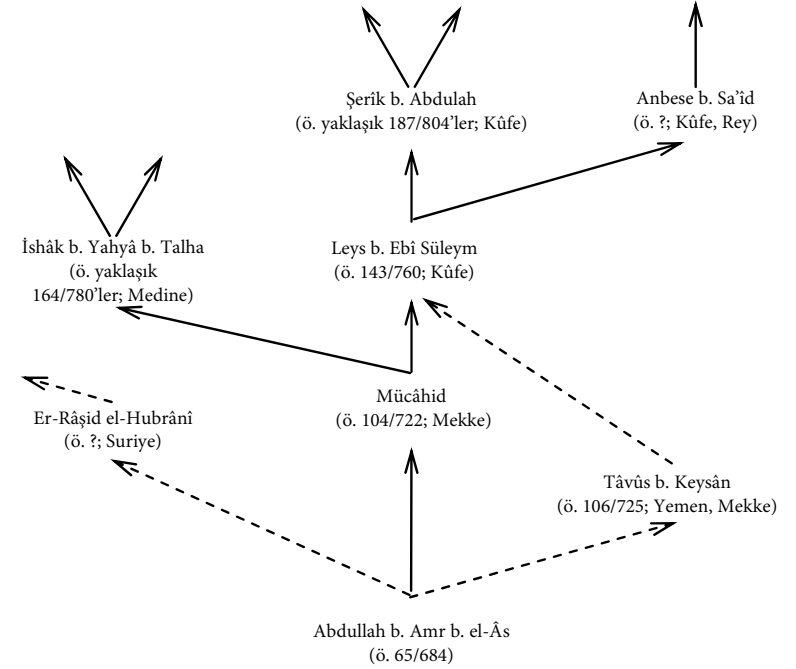
IV.1

“Abdullah b. Amr yazmaya özen gösteriyordu...”



IV.2

“Bu Sadika'dır. Bunlar Peygamber'den işittiklerimdir”



(Takyîd, s. 84-85)

Diyagramlarla İlgili Yorumlar

Önceki [244] sayfalarda verilen diyagramlar, bu çalışmada Schacht/Juynboll'un analiz metoduna göre ele alınan en önemli isnadları göstermektedir. Ben, isnad analizinin bu metodunu böyle isimlendiriyorum çünkü o, J. Schacht tarafından *The Origins of Muhammedan Jurisprudence*²⁰² adlı eserinde oluşturulmuş, daha sonra G. H. A. Juynboll tarafından *Muslim Tradition*²⁰³ adlı kitapta ve konuyla ilgili diğer makale ve konferanslarda olgunlaştırılmış ve uy-

²⁰² Joseph Schacht, *The Origins of Muhammedan Jurisprudence*, Oxford 1950, s. 171 vd.

²⁰³ Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 206 vd.

gulanmıştır. Bu arada J. van Ess ve ve M. Cook gibi diğer bazı bilginlerin de bu metodu çok verimli bir şekilde kullandıklarını ve kısmen de olsa geliştirdiklerini vurgulamak gerekir.

Bu metoda göre isnad analizinde çıkış noktası tek bir hadistir. Bu hadisle ilgili bütün isnadlar mümkün olduğunca araştırılmakta, birbirleriyle karşılaştırılmakta ve bir diyagram üzerinde gösterilmektedir. Juynboll'un takip edilen bu sunumuna göre, Peygamber, daha doğrusu en yaşlı/ilk râvi en alta, sonraki râviler ise onun üstünde basamak basamak yer almaktadırlar. Oklar, hadisin kimden kime nakledildiğinin yönünü göstermektedir. Nadir olarak kullanılan veya şüpheli rivâyet yolları, kesik çizgilerle belirtilmiştir. Bu arada Peygamber hadislerinde birçok durumda, Peygamber'den sonra en yaşlı üç veya dört râvinin bütün (diğer durumlarda 'farklı') isnadlarda hep aynı kişiler olduğu, daha sonra isnadın kollara ayrıldığı görülmektedir. O hâlde sunumumuzdaki bu diyagramlar âdeta bir ağaç formundadırlar. Sahâbî hadislerinde ise isnad genellikle daha önceden kollara ayrılmaktadır. İsnadın kendisinde kollara ayrıldığı râvi, yani son müşterek râviyi Schacht ve Juynboll *common link* (CL) olarak isimlendirmişlerdir. Schacht'a göre CL, hadisin yayıldığı en erken tarihe işaret etmektedir. İsnadda, sonraki (ağaç şeklinde) kollara ayrılmalara Juynboll, *partial common links* (PCL) adını vermektedir. Bunlar hadisin sonraki yayılmasından ve bazen de yeniden formüle edilmesinden sorumludurlar.

Schacht/Juynboll metodu ile diğer bir isnad analiz metodu olan Fuad Sezgin'in metodu hiçbir şekilde birbirine karıştırılmamalıdır.²⁰⁴ Benzer şekilde H. Horst,²⁰⁵ L. Zolondek²⁰⁶ ve M. Fleischhammer'in²⁰⁷ de araştırmalarında kullandıkları bu metotta çıkış noktasını sadece bir tane hadis veya tarihî haber (*haber*) oluşturmamaktadır. Bilâkis, derlenmiş belli bir eserin (Buhârî'nin *Sahih'i*, Taberî'nin *Tarihi*'i gibi) kaynakları tespit edilmeye çalışılmaktadır.

Bu sebeple ilgili eserlerin hepsinden isnadlar toplanmakta ve bir araya getirilmekte (fişlenmekte) ve (fişler) en son râviler (yani müdevvinlerin doğrudan bilgi kaynağı/hocası/şeyhi) esas alınarak düzenlenmektedir. Her defasında bir grubun en son râvisinden hareketle dallanma noktaları araştırılmaktadır. Dallanma noktası her zaman, doğrudan (Sezgin'e göre, her zaman 'yazılı') kaynağı göstermektedir (belki de burada 'doğrudan kaynak' yerine, Zolondek tarafından tercih edilen *collector source* (müdevvin kaynağı) kavramını kullanmak

daha doğru olacaktır). [245] Bununla birlikte isnadda kendilerinde bir dallanma söz konusu olmayan râviler bu kaynakların 'basit râvileri' olmaktadır.

I. ve II. Diyagram

Hiçbir yazım karşıtı Peygamber hadisi I.1-4 (mevcut olanların hepsi bunlardır), içerisinde *fi kerâhiyeti kitâbü'l-ilm* vb. bölümleri olan şu *Kütüb-i sitte* öncesi (bundan sonra: 'eski' [olarak nitelenecektir] hadis derlemelerinde yer almamaktadırlar: Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) *Kitâbü'l-Câmi'i*, Ebû Hayseme'nin (ö. 234/848) *Kitâbü'l-İlm'i*, İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *Musannefi*. Bunları Buhârî de (ö. 256/870) rivâyet etmemektedir. Buna karşın Müslim (ö. 261/875), I.1'i,²⁰⁸ Ebû Dâvud (ö. 275/888), I.4'ü,²⁰⁹ Tirmizî (ö. 279/892), I.1 ve I.2'yi²¹⁰ bilmektedirler. (*Kütüb-i sitte*'nin geri kalanı dikkate alınmamıştır). Aynı hadisin I.1/2/3 varyantları yukarıda s. 232'de gösterilmiştir. I.1'i ve I.2'yi Tirmizî²¹¹ zaten kabul etmiş ve açıkça kaydetmiştir. I.2 ve I.3'ü Zehebî biliyor görünmektedir. Çünkü o, bu konuda yaygın olan birçok hadise yer verdiği *Mizân*'daki²¹² Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem hakkındaki yazısında I.2'yi zikretmekte ve İbn Uyeyne'yi (I.2'de CL) son râvi olarak vermektedir. Bunun peşi sıra da *münker* ('geri çevrilen', kabul görmeyen) olarak nitelendirdiği I.3'ü (CL: Abdurrahman b. Zeyd) zikretmektedir. (Görünen o ki, Zehebî burada (P)CL-fenomeninin farkına varmıştır!)

Bununla birlikte söz konusu hadis I.1/2/3'ün tamamen bir uydurma olduğunu söylemek zordur. Bilâkis bu daha çok, Ebû Sa'îd el-Hudrî'ye nispet edilen, muhtemelen sahih, ancak her hâlükârda eski olan bir sözün (II.1; bk. aşağıda), Peygambere 'geriye yansıtılmasıdır' ('ref': kelime olarak 'yükseltmek'). Başta Buhârî olmak üzere Orta Çağ muhaddisleri bunu daha önce fark etmişlerdir.²¹³ Gerçekte her iki hadis de içerik olarak aynıdır. Bununla, hadislerin birbirine dönüşümü kolaylaştırılmış olmalı ki, Ebû Sa'îd kendisini daha II.1'de Peygamberle ilişkilendirmektedir ("Aynı şekilde (siz de) bizim Peygamberinizden aldıklarımızı hıfzettiğimiz gibi, bizden aldıklarınızı hıfzediniz."). Bu ilişki, aktarımı kolayca yapma imkânı vermiştir. Geriye yansıtmadan büyük bir ihtimalle Zeyd b. Eslem (I.1/2/3'de CL) sorumludur. (Çok daha düşük muhtemel alternatifi, Zeyd b. Eslem'in –gerçekten veya sözde– kendisinden rivâyette bulunduğu Atâ' b. Yesâr olabilir.) Her hâlükârda Zeyd b. Eslem'in râvileri, Hemmâm b. Yahyâ, İbn Uyeyne ve Abdurrahman b. Zeyd, Peygambere yansıtılmış hâliyle hadisi, bu karakteristiği konusunda hemfikir olduklarına göre,

²⁰⁴ Bk. Sezgin, GAS, I, 82 vd.

²⁰⁵ Heribert Horst, *Zur Überlieferung in at-Tabari's Korankommentar*, ZDMG, 1953, sayı: 103, s. 290-307.

²⁰⁶ Leon Zolondek, "An Approach to the Problem of the Sources of the Kitâb al-Aghânî", *Journal of Near Eastern Studies* (JNES), 1960, sayı: 19, s. 217-234.

²⁰⁷ Manfred Fleischhammer, *Quellenuntersuchungen zum Kitâb al-Aghânî*, Halle, 1965.

²⁰⁸ Müslim, *Sahih*, Beyrut 1392, XVIII, 129.

²⁰⁹ Ebû Dâvud, *Sünen* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid, Kahire 1369/1950), III, 434 (no: 3647).

²¹⁰ Tirmizî, *Sahih*, II, 111.

²¹¹ Tirmizî, *Sahih*, II, 111.

²¹² Zehebî, *Mizân*, II, 564 vd.

²¹³ Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, I, 315; Hatib, *Takyid*, s. 32.

Zeyd b. Eslem'den almış olmaları. PCL olarak; I.1'in metninden Himmâm b. Yahyâ; I.2'den Süfyân b. Uyeyne ve I.3'ten Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem sorumludurlar.

Hadisin üç versiyonundan en problemlisi, 'yanlışlıkla' ilk râvisi olarak Ebû Hüreyre'nin zikredildiği I.3'tür. Yukarıda da kaydedildiği üzere, Zehebî de bu hadisi 'kabul görmeyen' (*münker*) olarak derecelendirmiştir. Hadisi *Müsned*'inde²¹⁴ rivâyet eden Ahmed b. Hanbel'in onu Ebû Sa'îd el-Hudrî bölümünde (*müsned*) zikretmesi de dikkate değerdir. [246] Hâlbuki kendisi tarafından kaydedilen isnadda da ilk râvi Ebû Hüreyre'dir.²¹⁵ Hatîb el-Bağdâdî ise isnadı (dikkatsizlik sonucu (?)) I.3'le karıştırmış (?) ve (CL'den sonra) İbn Uyeyne *an* Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem *an* ebîhi vd. şeklinde vermiştir. Buna karşın ben bunun, et-Tirmizî²¹⁶ ve ed-Dârimî'de²¹⁷; İbn Uyeyne *an* Zeyd b. Eslem vd. şeklinde olduğunu görmekteyim.²¹⁸

I.4'de de, Peygamber'e bir geriye yansıtma –burada Zeyd b. Sâbit'in görüşü– varmış gibi görünmektedir. Çünkü benzer bir olayda, kendi sözlerinin yazılmasına karşı çıktığı, Zeyd b. Sâbit'e nispet edilen (başka isnadlı) benzer bir hadis vardır.²¹⁹ Bu geriye yansıtma eyleminden büyük ihtimalle Medineli Kesîr b. Zeyd el-Eslemî (CL) sorumludur. Zehebî'nin, Kesîr b. Zeyd'in *Mizân*'daki biyografisinde²²⁰ yer verdiği bu hadisi, bu şekilde yayanın Kesîr olduğunu yine o, önceden fark etmiştir. O hâlde Zehebî bu olayda da gayet açık bir şekilde CL-fenomenini fark etmiştir!

Hadis II.1, iki 'eski' hadis derlemesi olan Ebû Hayseme'nin²²¹ ve İbn Ebî Şeybe'nin²²² eserlerinde bulunmaktadır. Muhtemelen sahîh, ancak her hâlükârda eski bir hadis. Çünkü eğer Ebû Sa'îd el-Hudrî'ye kadar ulaşmıyorsa bile, diyagramın da açıkça gösterdiği üzere, en geç olarak kendisini takip eden râvi Basralı Ebû Nadra'ya (ö. 109/727) dayandırılmış olmalıdır. (Ebû Nadra, 3 PCL'li apaçık bir CL'dir!)

Ebû Sa'îd el-Hudrî'ye ayrıca bir üçüncü, yazma karşıtı hadis daha, başka bir isnadla nispet edilmektedir (İsnad (CL'den sonra): Hâlid b. Mihrân el-Hazzâ (ö. yaklaşık 141/758; Basra) *an* Ebî'l-Mütevekkil Ali b. Dâvûd (ö. yaklaşık 102/720; Basra) *an* Ebî Sa'îd el-Hudrî; metin: "Bizler Kur'ân ve *teşehhüd* dışında hiçbir şeyi yazmaya gayret göstermiyorduk").²²³ O hâlde, ilk olarak Ebû Nadra değil de, öncesinde Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin hadislerin yazılmaması gerektiği düşüncesini yaymış olması pekâlâ mümkündür.

Hadis II.2 de –aynı II.1 gibi– , iki 'eski' hadis derlemesi olan Ebû Hayseme'nin²²⁴ ve İbn Ebî Şeybe'nin²²⁵ eserlerinde yer almaktadır. Bu da hadislerin yazılmasına karşı, en fazla iktibas edilen, en önemli hadislerdendir ve aynı şekilde muhtemelen sahîh, her hâlükârda eskidir. Çünkü eğer Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye kadar geri götürülemezse bile, tekrar diyagramın gösterdiği üzere, en geç olarak oğlu Ebû Bürde'ye (Kûfe'de) dayandırılmış olmalıdır. (Ebû Bürde, PCL'i olan bir CL olarak görünmektedir)

Hadislerin yazılmasına karşı rivâyetleri araştırmamızın pozitif sonuçları olarak şunları yazabiliriz: (1) Büyük ihtimalle Peygamber bu manada herhangi bir açıklamada bulunmamıştır; (2) Daha VII. yüzyılda bile bazı Medineli râvilerin yasağı dile getirdiklerini kabul etmemek mümkün değildir; (3) Yasaklama, kesinlikle tâbiîn döneminde (VIII. yüzyılın ilk çeyreğinde), özellikle Basra ve Kûfe'de temsil edilmiştir; (4) Tebe-i tâbiîn döneminde (VIII. yüzyılın ikinci çeyreğinde) Medine'de ise Peygamber'e geri yansıtılmıştır.

III. ve IV. Diyagram

Burada verilen, [247] yazmayı destekleyen hadisler şu 'eski' derlemelerde yer almaktadırlar: III.1, İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde²²⁶; IV.1, Ma'mer b. Râşid'in *Câmi*'inde²²⁷. Ayrıca başvurulan *Kütüb-i sitte*'den; III.1, Ebû Dâvûd'ta²²⁸; IV.1, Buhârî²²⁹ ve Tirmizî'de²³⁰ yer almaktadırlar.²³¹

²¹⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Kahire 1313, III, 12–13.

²¹⁵ Bana ulaşmayan sonraki dönemlere ait iki kaynakta, ilk râvinin "doğru" bir biçimde Ebû Sa'îd el-Hudrî olarak geçtiği iddia edilmektedir. Krş. Hatîb, *Takyid*, s. 34, (Yusuf el-Uş, dipnot 21).

²¹⁶ Tirmizî, *Sahîh*, II, 111.

²¹⁷ Dârimî, *Sünen*, I, 98.

²¹⁸ İbn Hacer, Zeyd b. Eslem'i İbn Uyeyne'nin şeyhleri arasında zikretmektedir (*Tehzib*, IV, 104). İbn Uyeyne (doğ. 725), Zeyd öldüğü sırada (753) 28 yaşında olduğuna göre, bu kronolojik açıdan bir sıkıntı yaratmaz.

²¹⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, II.2, 117; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IX, 53 (no: 6497).

²²⁰ Zehebî, *Mizân*, III, 404–405.

²²¹ Ebû Hayseme, *Kitâbü'l-İlm*, s. 131 (no: 95).

²²² İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IX, 52 (no: 6491).

²²³ Hatîb, *Takyid*, s. 93; Ebû Dâvûd, *Sünen*, III, 434 (no: 3648).

²²⁴ Ebû Hayseme, *Kitâbü'l-İlm*, s. 145 (no: 153).

²²⁵ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IX, 53 (no: 6495).

²²⁶ İbn Ebî Şeybe, "*Musannef*", IX, 49–50 (no: 6478).

²²⁷ Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi*' (*Musannef* de), XI, 259 (no: 20489).

²²⁸ Ebû Dâvûd, *Sünen*, III, 434 (no: 3646).

²²⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 313–314.

²³⁰ Tirmizî, *Sahîh*, II, 111.

²³¹ Burada ele alınmayan diğer bir hadiste (Buhârî, *Sahîh*, I, 311 vd.; Ebû Dâvûd, *Sünen*, III, 434; Tirmizî, *Sahîh*, II, 111), Peygamberin mâlum Ebû Şah'a özel bir durumda, kendisine bir *hutbe* yazılmasına izin verdiği rivâyet edilmektedir (iddiaya göre ilk râvi: Ebû Hüreyre; CL: Yahyâ b. Ebî Kesîr (ö. 749; Yemâme)). "Eski" derlemelerin hiçbirinde yer almayan bu hadis, ayrıca modern Müslüman münektitler tarafından da sahîh görülmektedir (krş. Juynboll, *The Authenticity*, s. 49).

Yazmanın yasaklandığı hadislerde rivâyetler mutata ağaç formuna sahipken (Peygamber hadisleri: Peygamber – sahâbî – tâbî – (– tâbîi) – CL; burada ele alınan sahâbî hadisleri: Sahâbî – Tâbî = CL) yazmaya izin verilen hadislerin isnad yapıları hakkında hüküm vermek daha zordur. En azından hiçbirisi ilk bakışta ağaç formu izlenimi vermemektedir. Ancak III.1, III.2 ve IV.2 hadislerinin yorumlanması yoluyla belki ağaç formuna dönüştürülebilir.

III.1, bu forma yakın durmaktadır. Her hâlükârda bu hadisin mutata yerde çok açık olarak, birçok PCL'i olan CL'i vardır ki o da, Amr b. Şu'ayb'tir. O hâlde hadisi yayanın Amr b. Şu'ayb olduğu kesindir. Ancak ilk râvisi olan Abdullah b. Amr'ın bizzat kendisinin bunu yaymış olması da mümkündür. Çünkü isnad daha onun bulunduğu noktada dallanmaktadır. Şüphesiz diğer (Amr b. Şu'ayb'a ulaşmayan) Abdullah b. Amr kaynaklı isnad zincirlerinin çoğu müferit olarak nakledilmişlerdir. Bunlardan bazılarında da, uydurma olarak bir kenara bırakılmalarını gerektirecek müphem kişiler yer almıştır. Ancak bu, CL'i (veya PCL) Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân olan, Yûsuf b. Mâhek an Abdullah b. Amr isnad zinciri için kolaylıkla söylenemez. Bu isnad İbn Ebî Şeybe²³² ve Ebû Dâvûd'ta²³³ yer almaktadır. Bana, Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân'ın (CL veya PCL olarak) bu isnadı uydurduğu (imkânsız olmasa da) olası görünmemektedir. Belki de Amr b. Şu'ayb an ebîhi vd. şeklindeki 'zayıf' (çünkü sadece 'yazılı' rivâyete dayanan) isnad yerine 'daha iyi' ('semâ'î' rivâyete dayalı) olan bu isnada sahip olduğundan böyle düşünüyorum. Zira hadisin içeriği, yazmaya şüpheyle karşı çıkan Basralı bir bilgin olan Yahyâ için pek de uygun olmasa gerekir. Öyleyse Yahyâ'nın bu hadise kendi uydurduğu 'daha iyi' bir senedi eklediği kesinlikle düşünülemez. Bu konuda müteakip durumu daha güçlü bir ihtimal olarak görüyorum. Yahyâ'nın söylediğine göre hadisi, el-Velîd b. Abdullah b. Ebî Muğîs'ten²³⁴ alan şeyhi Ubeydullah b. el-Ahnes²³⁵ aynı zamanda Amr b. Şu'ayb'ın da talebesidir.²³⁶ Onun rivâyette birçok hataya düştüğü, önceden Müslüman hadis münekitleri tarafından söylenmiştir.²³⁷ Bundan dolayı bu hadiste de, sehven veya kasıtlı olarak gerçek râvisi Amr b. Şu'ayb yerine diğer bir hocası olan el-Velîd b. Abdullah'ı zikrettiği kolaylıkla düşünülebilir. [248] Eğer durum böyleyse, ağaç formunu hemen hemen elde etmiş oluruz. Sadece, daha iyi durumda ve kesinlikle tarihsel olan İbn Cüreyc an Amr b. Şu'ayb senedine göre nadir olarak rivâyet edilen, görünürde sadece İbn Cüreyc'in şahadetine dayandırılan, daha az güvenilir olan İbn Cüreyc an Atâ' b. Ebî Rabâh şeklindeki senedin üzerini çizmemiz gerekecektir. Amr b. Şu'ayb'ın (bir CL

²³² İbn Ebî Şeybe, "Musannef", IX, 49 (no: 6479).

²³³ Ebû Dâvûd, *Sünen*, III, 434 (no: 3646).

²³⁴ İbn Hacer, *Tehzib*, IX, 123.

²³⁵ İbn Hacer, *Tehzib*, VII, 3.

²³⁶ İbn Hacer, *Tehzib*, VII, 3.

²³⁷ İbn Hacer, *Tehzib*, VII, 3 (İbn Hibbân'ın görüşü).

olarak) hadisi yaydığı düşüncesi takip edilmek istenir ve kabul edilirse, bu durumda onun hadisi, büyük büyükbabası Abdullah b. Amr'a nispetle 'mekûf' olarak mı, yoksa kontrolü mümkün olmayacak tarzda 'babamdan, o da büyük-babasından' senedi ile (öncelikle Amr b. Şu'ayb'ın repertuarında olan IV.1 dikkate alınmalı) Abdullah üzerinden ref yoluyla edilen Peygambere dayandırarak mı rivâyet ettiği sorunu üstünde düşünmek gerekecek, (Bu durumda yukarıda ele aldığımız hadis I.1/2/3'dekine tamamen paralel bir olayla karşı karşıya kalmış oluyoruz ki bu da muhtemelen II.1'den türetilmiştir!) Bu ihtimali, Amr b. Şu'ayb'ın genellikle bir hukuk kaynağı olarak Peygamber hadisine olan sempatisi de desteklemektedir.²³⁸

Son olarak, bütün bu düşüncelerin bir hipotez niteliğinde olduğunu vurgulayalım. Dolayısıyla isnad analizine dayanarak Abdullah b. Amr'ın bu hadisi daha VII. yüzyılda yaymış olduğunu kesin olarak söylememiz mümkün değildir.

Yine hadis III.2 hakkında olumlu şeyler söylenebilir. Metni diğer bir varyanttan, yani III.1'in sözlerinin güncellenmesinden ibarettir. Güncellenmeden hadisi Amr b. Şu'ayb'den alan Abdullah b. el-Mü' Emmel sorumludur.²³⁹ O, hadisin eski şeklindeki "evet, yazın!" metnini, 'ilmi bağalın' sloganıyla²⁴⁰ değiştirmiştir. O hâlde burada tam bir uydurmadan söz edilemez. Bilâkis söz konusu olan *mânâ ile rivâyetin* özel bir çeşididir. Amr b. Şu'ayb üzerinden Abdullah b. Amr'a ulaşmayan diğer iki rivâyet zinciri şüphelidir. Bunlardan birisi olan, İbn Cüreyc an Atâ' b. Ebî Rabâh an Abdullah b. Amr şeklindeki rivâyet yukarıda tartışılmıştı.²⁴¹ Diğer, İbn Ebî Müleyke an Abdullah b. Amr şeklindeki rivâyet ise sonunda İbnü'l-Mü' Emmel'in şahadetine dayanmakta ve büyük ihtimalle uydurmadır. Belki de İbnü'l-Mü' Emmel bu ilâve sened ile kendi güncelleştirilmiş rivâyet sürümünü desteklemek istemiş olabilir. Eğer düşüncemiz isabetliyse –ki bu olayda kuvvetle muhtemel isabetli– bu hadis için de (CL'i Amr b. Şu'ayb, PCL'i Abdullah b. el-Mü' Emmel olan) mutata ağaç formunu elde etmiş oluruz.

Burada ele aldığımız, yazmaya izin veren iki sahâbî hadisinden birisi olan IV.1 her hâlükârda eskidir. Çünkü Ma'mer'in *Câmi'*inde yer almaktadır.²⁴² Ma'mer onu doğrudan hocası Hemmâm b. Münebbih'ten rivâyet etmektedir. Eğer hadis Ebû Hüreyre'den gelmiyorsa, en azından ondan bir kuşak sonraki birisi tarafından ona nispet edilmiş olmalıdır. Hadisin diyagramda da görüldü-

²³⁸ Krş. Harald Motzki, "Quellenstudien zur Entstehung der islamischen Jurisprudenz: Die mekkanische Rechtschule bis zur mitte des 2./8. Jahrhunderts", basılmamış doçentlik tezi, Hamburg 1988, s. 206.

²³⁹ Krş. III.1.

²⁴⁰ Bk. yukarıda s. 237.

²⁴¹ Krş. yukarıda III.1 yorumu.

²⁴² Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'* (*Musannef* de), XI, 259 (no: 20489).

ğü üzere İki CL veya (eğer sözde ilk râvi olan Ebû Hüreyre CL olarak kabul edilirse) PCL'i vardır: Hemmâm b. Münebbih ve Amr b. Şu'ayb. Amr, bu hadisi, biri Mücâhid, diğeri el-Muğîre b. Hâkim olmak üzere Ebû Hüreyre'den iki senedle rivâyet etmektedir. [249]

IV.2'de apaçık olarak (2 PCL'li) CL Mücâhid'tir. Demek ki o, hadisi VIII. yüzyılın başlarında veya daha önce yaymış olmalı. (Sözde) İlk râvisi Abdullah b. Amr olan diğeri rivâyet zincirleri, ya nadiren şahidlik edilmiş (Ebû Râşid el-Hubrânî *an* Abdullah b. Amr rivâyetinde olduğu gibi) veya sadece bir râvinin şahadetine dayanan rivâyetlerdir (Leys *an* Tâvûs *an* Abdullah b. Amr gibi. Tâvûs sadece Leys tarafından zikredilmiştir ki o, bunu güvenilir bir rivâyetle Mücâhid'ten almıştır).

Özet ve sonuç olarak şu tespitlerde bulunabiliriz: Kesinlikle daha VIII. yüzyılın başlarında, hadislerin yazımını destekleyen rivâyetler Ebû Hüreyre ve Abdullah b. Amr'a dayandırılmıştır (IV.1, IV.2). Muhtemelen de bu hadisler, daha VII. (hicrî birinci) yüzyılda her nasıl yayıldılarsa, bu iki sahâbîden gelmektedir. Yazmaya izin verilen Peygamber hadisleri muhtemelen söz konusu (Amr b. Şu'ayb'ın (ö. 118/736) III.1-2'de açık bir CL olduğu) sahâbî hadislerinden daha sonra, ama yazmayı yasaklayan (Zeyd b. Eslem'in (ö. 136/753) CL olduğu) Peygamber hadislerinden kesinlikle daha önce ortaya çıkmışlardır.

Kuramsal kronolojik bir silsile olarak şu sonuç ortaya çıkmaktadır (biz burada belki konuyla ilgili bazı basit tartışmaların olduğunu düşündüğümüz I./VII. yüzyılı dikkate almıyoruz):

(1) Bazı tâbiiler, yazmayı destekleyen hadisleri, her şeyden önce muhtemelen uzun süredir var olan hadislerin (umumun kullanmasına yönelik) yazılmaması yönündeki (teorik) icmâya bir tepki olarak, daha sonra (2)'yle olan ihtilâflardan dolayı sahâbeye dayandırmaktadırlar (VIII. yüzyılın ilk çeyreği; özellikle Mekke ve Yemen'de).

(2) Aynı zaman diliminde diğeri bazı tâbiiler, yazma karşıtı hadisleri, öncelikle muhtemelen her geçen gün artan hadislerin hâfizayı desteklemek için yazılması uygulamasına bir tepki olarak, daha sonra (1)'le olan ihtilâflardan dolayı ve –her şeyden önce– Emevîlerin tedvîn çabalarına bir reaksiyon olarak sahâbeye dayandırmaktadırlar (Basra, Kûfe; Mekke'de de).

(3) Yazmayı destekleyen Peygamber hadisleri (VIII. yüzyılın birinci ve ikinci çeyreği; özellikle Mekke'de) (2)'ye tepki olarak, ortaya çıkmıştır.

(4) Yazma karşıtı Peygamber hadisleri (VIII. yüzyılın ikinci ve üçüncü çeyreği; Medine, Basra) (3)'e, bilhassa, yazılı derlemelerin hadisçiler tarafından özellikle, Şam, Mekke ve San'a'da, umuma açık olarak kullanımının her geçen gün artmasına tepki olarak ortaya çıkmıştır.

Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu Üzerine

Prof. Dr. Süleyman ULUDAĞ*

I. Giriş

Zâhiriyye mezhebinin en önemli temsilcisi ve sistemleştiricisi sayılan İbn Hazm el-Endelüsî, 26–28 Ekim 2007 tarihinde Bursa, Nilüfer Diyanet Eğitim Merkezi Konferans Salonu'nda; UÜ İlahiyat Fakültesi ve Busra İl Müftülüğü'nün ortaklaşa düzenlediği “Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu” başlığıyla Türkiye’de ilk defa bir ilmi plâtfomda geniş biçimde tartışıldı. Sempozyum boyunca çok değerli bildiriler okundu, müzakereciler son derece önemli ve faydalı katkılarda bulundu. Yapılan yorumlar ve eleştiriler, tebliğ sahipleri tarafından bunlara verilen cevaplar ciddi bir tartışma ortamı içinde ve ilmi bir zeminde yapıldı.

V. yüzyılın en seçkin ilim adamlarından olan İbn Hazm’ın 456/1064’te Endülüs’te Hakk’ın rahmetine kavuştuğuna göre aradan 943 sene geçtikten sonra ülkesinden çok uzak bir yerde Anadolu’da (Bursa’da) anılması son derece isabetli olmuştur. Şimdiye kadar onun adına düzenlenen sempozyumların bilinebildiği kadarıyla, ikincisi olması ayrıca anlamlıdır. İbn Hazm İslâm semasında parlayan önemli yıldızlardan biridir. Onun çalışmaları, düşünceleri, yorumları, tespitleri ve tenkitleri bugün de geniş ölçüde değerini muhafaza etmektedir. Bu sempozyum onun ilim âleminde, özellikle İslâm dünyasında ve Türkiye’de daha iyi tanınmasına ve eserlerinden daha çok istifade edilmesine vesile olacaktı, diye inanıyorum.

Uluslararası katılımcıların tebliğlerinin de yer aldığı İbn Hazm Sempozyumu beş oturumda sunulan yirmi yedi tebliğle ve her bir tebliğe yapılan müzakerelerle, muhtelif yönleriyle İbn Hazm’ı ve düşüncelerini tartışmaya açtı.

* Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı Emekli Öğretim Üyesi.

II. İbn Hazm’ın Felsefi Görüşleri

İbn Hazm bilgi ve ilgi alanı çok geniş büyük bir İslâm âlimidir. Önemli alanlarda ve dallarda yazdığı özgün eserler onun bu özelliğini göstermektedir. Gerek tebliğ sahiplerinin açıkladıklarından gerekse müzakerecilerin değerlendirmelerinden onun bu özelliği daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmış bulunmaktadır. İbn Hazm Sempozyumu programına baktığımız zaman onun bir kelâmcı/mütekellim, bir fakih/hukukçu, bir tarihçi/müverrih, özellikle dinler ve mezhepler tarihçisi, bir hadis âlimi/muhaddis, bir ahlakçı, bir edip, bir şair, bir dilci olduğunu apaçık bir şekilde görürüz. Bu kadar geniş alanda çalışmalar yapan ve her biri özgün sayılacak eserler yazan büyük bir âlime her halde hakîm/filozof demek yanlış olmayacaktır. Bu sebeple İbn Hazm’ın ülkesi hakkında sayın Prof. Dr. Mehmet Özdemir’in değerli sunumundan sonra, İbn Hazm’ın hikemî/felsefi görüşleri üzerinde durulması tabii olduğu kadar, faydalı ve isabetli de olmuştur. Mısırlı Sayın Prof. Dr. Muhammed Ebû Leyle’nin bir düşünür ve eleştirmen olarak İbn Hazm’ı ele alması ve değerlendirmesi bu açıdan önem taşımaktadır.

Ufku geniş ve ihatalı düşünen bir ilim ve fikir adamında aranan niteliklerden biri tasnifçi bir zekâyâ sahip olmasıdır. Çeşitli ilimleri ve çalışma alanlarını sınıflandırmak, her birini ona en uygun düşen bir yere koymak, sonra da bunun genel bir değerlendirmesini yapmak, aynı zamanda düzenli ve tutarlı bir ilim anlayışını ve dünya görüşünü de ortaya koymak anlamına gelir. İlim adamına mütefekkir ve hakîm vasfını kazandıran da onun böyle bir sistematik ve bütüncül anlayışa sahip olmasıdır. Eğer İbn Hazm’ın fazlaca göze batan, bu sebeple de yadırganan, ama düşünürümüzün temel fikirleriyle fazlaca bağlantısı olmayan, olsa bile ayrıntı sayılabilecek bazı noktaları bir tarafa bırakacak olursak, gerçekten düşünceleri ve görüşleri itibarıyla onun tutarlı bir âlim olduğunu kabul etmemiz gerekir. İbn Hazm *Merâtibu’l-ulûm* adlı eserinde bu husus üzerinde durmuş olmakla beraber yeri geldikçe diğer eserlerinde de aynı konuya temas etmiştir. Farâbî, İbn Sinâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd gibi büyük ilim ve fikir adamlarının da ilimlerin sınıflandırılması konusu üzerinde önemle durduklarını bilhassa belirtmeliyiz. İbn Hazm’ın ilim felsefesini ve anlayışını anlayabilmek için onun ilimleri sınıflandırmasına dikkat etmek gerekmektedir. *Şerâyi’* ve *tabâyi’* (şeriat-tabiat) ayrımı yapması, bu iki farklı alandan her birine ait ilimlerden ve bunların değerlerinden bahsetmesi İbn Hazm’ın dikkate değer bir yönünü teşkil etmektedir. Yrd. Doç. Dr. Hidayet Peker’in “İbn Hazm’ın İlimleri Sınıflandırması” adlı tebliği bu bakımdan önemlidir.

Doç. Dr. İbrahim Çapak’ın İbn Hazm’ın mantık anlayışı konulu tebliği düşünürümüzün son derece önemli bir yönünü ortaya koymaktadır. Onun *et-Takrîb li-haddi’l-Mantık* adlı eseri gerek filozoflar dışında ve ulemâ arasında mantık ilminin gelişme seyrini göstermesi, gerekse kendisinden sonra gelen ulemâyı etkilemesi bakımından önem taşır. İbn Hazm mantık konusunda

Gazzâlî'nin habercisi gibidir. İbn Hazm'ın erken sayılabilecek bir dönemde mantık ilmini ele alması ve buna geniş ölçüde olumlu bakması onun ne derece lafızcı ve zâhirci olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. O dönemde fıkıh ve hadis âlimlerinin sûrî mantığı okumanın ve öğretmenin zararlı, dolayısıyla haram saydıklarını unutmamak gerekir. Bu alanda olumlu yönde ilk defa ciddi adım atan İbn Hazm olmuştur. Onun mantık anlayışının kelâm ve fıkıh düşüncelerine olumlu yansımaları olmuştur. Fıkıh ve kelâm ilimlerine yönelttiği itiraz ve eleştirilerine biraz da onun mantığı ve bilgi teorisi açısından bakmak lazım gelir.

Yrd. Doç. Dr. Enver Uysal'ın sunduğu "İbn Hazm'ın Ahlâk Felsefesi" başlıklı tebliği onun amel, taat, ahlâk ve zühd anlayışını dile getirmesi bakımından önemli olduğu kadar, felsefe/hikmet bakımından da önemlidir. Mantık teorik hikmetin, ahlâk/etik ise pratik hikmetin önemli bir bölümüdür. *İlm-i tedbîr-i menzil ve siyâset-i mülk veya hikmet-i medeniyye* denilen iki hikmetin yanında *hikmet-i hulukiyye, tehzib-i ahlâk, ilm-i ahlâk* gibi isimler verilen amelî ve ahlâkî hikmet/felsefe de çok önemlidir. İbn Hazm *Müdvâtü'n-Nüfûs ve Tehzibu'l-Ahlâk ve'z-Zühd fi'r-Rezâil* adlı eserini ahlâk ve zühd konusuna ayırmış, İslâm açısından ahlâkın, zühdün ve dindarlığın mahiyetini bu eserde ortaya koymuş, yeri geldikçe diğer eserlerinde de bu meseleye temas etmiştir. Adından da anlaşılacağı üzere *Müdvâtü'n-Nüfûs*'ta günah, kötülük ve hata kiri ile kirlenen ve netice itibariyle hastalandığı için tedaviye muhtaç bir hale gelen nefsin nasıl sağlığına kavuşacağı, günah ve kötülük kirinden nasıl arınacağı makûl ve mantıklı bir şekilde gösterilirken son derece faydalı psikolojik tahlil ve tespitler de yapılmıştır. İbn Hazm zühd hayatını savunurken tasavvufa temas etmez. Ancak *el-Fas'l* da Hüseyin b. Mansûr ve Ebû Saîd Ebu'l-Hayr dolayısıyla tasavvuf konusuna kısaca temas eder ve bu iki mutasavvıfın tasavvuf anlayışını İslâm dışı bularak reddeder. Diğer sûfiler, özellikle Hâris-i Muhâsibî ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi ılımlı sûfiler hakkında bir şey söylemez. Horasanlı mutasavvıf Ebû Saîd Ebu'l-Hayr'ı eleştiren İbn Hazm çağdaşı ve ünlü *Risâle* yazarı Kuşeyrî hakkında da benzer tavır takınır ve susmayı tercih eder. Bu ve benzeri hususlar İbn Hazm-tasavvuf ilişkisinin daha etraflı bir şekilde incelenmesini gerektirir. Ünlü mutasavvıf İbn Meserri (ö. 319/931) Endülüslüdür. İbn Hazm onu ve izleyicilerini bilmektedir. Buna rağmen diğer âlimlere sert eleştiriler yöneltirken onları bilmezlikten gelmektedir.

Felsefe, mantık ve ahlâk konusunda Prof. Dr. Yaşar Aydın'ın, Prof. Dr. Zeki Özcan'ın, Doç. Dr. İsmail Çetin'in katkıları kayda değer faydalı bilgilerdir.

Güçlü bir diyalektikçi olan İbn Hazm'ın polemikleri de oldukça sert ve acımasız olduğundan onun dili Haccâc-ı Zâlim'in kılıcına benzetilmiştir. Polemikçi İbn Hazm kelâm ve fıkıh; mütekellim ve fakihlere böyle bir kılıçla hücum ettiğinden kelâm ve fıkıh âlimlerini derinden yaralamış, bunun kaçınılmaz ve doğal bir sonucu olarak onların eleştirilerine ve husûmetlerine hedef

olmuştur. Bunun sonucu da daha sonraki nesillerin velûd ve üretken bir düşünür olan İbn Hazm'dan yeteri kadar yararlanamamaları olmuştur.

III. İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri

İbn Hazm'ın kelâmı ilgili görüşlerini konu olan Dr. Murat Serdar'ın "İbn Hazm ve Ulûhiyet", Dr. U. Murat Kılavuz'un "İbn Hazm'ın Nübüvvet Görüşü", Dr. Orhan Koloğlu'nun "İbn Hazm'ın Atomculuğu Reddi", Doç. Dr. Mehmet Dalkılıç'ın "İbn Hazm'ın İslâm Mezheplerini Sınıflandırmasındaki Metodu ve Gâliye", Doç. Dr. Çağfer Karadaş'ın "İbn Hazm'ın Eş'arîlik Eleştirisi" başlıklı tebliğleri ile Prof. Dr. İlyas Çelebi ve Doç. Dr. Tefvik Yücedoğru'nun konuyla ilgili değerlendirmeleri ve yorumları önemli ve yararlıdır. İbn Hazm'ın kelâmı ilgili görüşlerinin eleştirilmesi doğal olduğu kadar da gereklidir. Buradaki eleştirileri üç noktada görmek gerekir: 1) İbn Hazm ve eleştirileri; 2) İbn Hazm'ı eleştirenler; 3) Tebliğ sahiplerinin ve müzakerecilerin İbn Hazm'ı eleştirmeleri. Keşke tebliğ sahipleri ve müzakerecileri İbn Hazm'ı eleştirdikleri kadar onu eleştirenleri de eleştirselerdi ve eleştiriler yeteri kadar kapsamlı olsaydı.

İbn Hazm zamanında Mutezile ve kudemâ/mutekaddimîn kelâmı vardı; muteahhirîn kelâmı henüz yoktu. Dolayısıyla İbn Hazm'ın eleştirileri kudemâ kelâmına yönelikti. Bu kelâmcıların akidelerini temellendirdikleri ilkeler ve önermeler ne kadar doğrudur, bunun da eleştirel bir yaklaşımla anlatılması gerekirdi. İbn Hazm'ın fikir ve kanaatlerinde ne kadar haklı veya hatalı olduğu o zaman daha iyi anlaşılırdı. Ayrıca kelâm ilminin İbn Hazm'dan sonra izlediği yolu da dikkate alarak düşünürümüzü değerlendirmek gerekir. XIV. asırda yaşamış olan Tunuslu –Endülüslü de sayılabilir- sosyolog ve tarihçi İbn Haldun, *Mukaddime* adlı eserinde "Bugün kelâm iline ihtiyaç yoktur" derken hatalı sayılmayacak bir tespit yapmıştır. Aynı tespiti daha evvel İbn Hazm'ın yapmış olması dikkate değer bir husustur. Bizce İbn Hazm, tıpkı selefler, Hanbelîler ve Ehl-i hadis gibi, teorik ve spekülâtif bir nitelik kazanan kelâm ilmini eleştirmek suretiyle akide bakımından Müslümanları doğrudan nasrlara bağlama çabasına girmiştir. Daha sonra onu bu yolda İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye izlemiştir.

Kelâmda meseleleri müzakere ve münakaşa etmek, daha sonra tenkit etmek, bu yolda mücadeleye girmek, karşı tarafın delil diye ileri sürdüğü hususları reddetmek ve çürütmek esastır. Bu bakımdan diyalektikçi ve polemikçi bir düşünür olan İbn Hazm'ı konuşanların aralarında tartışmaları, biraz da didişmeleri ve birbirini hırpalamaları normaldir. Bu kadar didişmeye ve yekdiğerini silkelemeye bu alanın uzmanlarının hem hazırlıklı hem de tahammüllü olmaları gerekir. Bu ilim dalı böyle vücuda geldiğinden yaşaması ve gelişmesi de buna bağlıdır. İbn Hazm'ın eleştirisinde fazlaca yoğunlaşılması, bu hususun üzerinde yeterince durulmamasına yol açmıştır.

Belirtilmesi gereken başka bir noktada şudur: Gerek fıkıh ve hukuk gerekse kelâm ve felsefe alanında bugün gelinen noktadan İbn Hazm'a ve muhâliflerine bakmak ve onları yeni baştan bir yoruma ve eleştiriye tabi tutmak gerekmektedir. Bugün dünyada ve İslâm âleminde kelâm, teoloji, metafizik, hukuk, fıkıh, sosyal ve siyasal bilimler hangi noktadadır? Buradan geriye doğru bakılınca İbn Hazm mı yoksa muâripleri ve muhâlifleri mi daha haklı veya daha hatalı mıdır? İbn Hazm'ı doğru anlamada bu bakış açısının gerekli olduğunu düşünüyorum.

Nassların zâhirî anlamlarını esas alan ve bunlara bağlı kalan İbn Hazm'ın çok dar alanda kelâm ve fıkıh meselelerini tartıştığı genellikle kabul edilir ve hiç şüphe yoktur ki bunda haklılık payı vardır. Ama ulaşılan sonuçların müspet, makûl ve gerçekçi olup olmaması bakımından meseleye bakıldığında nassların yanı sıra nazar, burhan, kıyâs ve istidlal gibi aklî delilleri kullanarak geniş bir alanda serbestçe fikir beyan ettikleri ve bilgi ürettikleri iddia edilenlerin İbn Hazm'ın ulaştığı sonuçlara ulaştıklarını söylemek kolay değildir. İbn Hazm'ın bu konudaki fikir ve eserlerinin bugün bile muhâliflerine göre daha özgün ve daha faydalı olduğunu ifade etmek hatalı olmaz, sanıyorum. Kendisi de kelâmcı olan, hatta kelâmda bir dönemi sona erdirip yeni bir dönem açan ama daha sonra kelâm ilmini çeşitli eserlerinde, özellikle *İlcâmü'l-Avâm*'da eleştiren Gazzâlî'nin konuya ilişkin fikir ve kanaatleri bunun açık bir delilidir. İbn Teymiyye'nin kelâm ilmine yönelttiği tenkitlerde haklılık payı büyüktür. Giderek nasslardan kopan ve uzaklaşan kelâm ilmi ile ilgili İbn Hazm'ın eleştirileri vaktinde yapılmış uyarılardır. İbn Hazm'ın *el-Usûl ve'l-furû'*, *en-Nübzetü'l-Küfiyye* ve *el-Fasl* gibi itikat ve iman konularına ayrılan eserlerinin dikkatle incelenmesi bu hususu yeteri kadar aydınlatır, sanırım. Ancak İbn Hazm'ın dilinin neticesi olan ağır suçlamalarını ve yermelerini haklı bulmak mümkün değildir. Bu acımasız ve ölçsüz eleştiri ve suçlamaları onun metoddan ziyade tabiatına, fitratına, meşrebine ve mizacına bağlamak gerekir. Zaten hayatında sert mizaçlı oluşunun cezasını çekmiştir.

IV. İbn Hazm'ın Fikhî Görüşleri

Fıkıh bahsinde Doç. Dr. Muharrem Kılıç'ın "İbn Hazm ve Zâhirîlik", Prof. Dr. Vecdi Akyüz'ün "İbn Hazm'ın Fikhî Görüşleri", Prof. Dr. Bilal Aybakan'ın "İbn Hazm'a Göre İcmâ", Prof. Dr. Yunus Apaydın'ın "İbn Hazm'a Göre Taklit, İctihad ve Re'y", Arş. Gör. Oğuzhan Tan'ın "İbn Hazm'a göre Kıyâsın Karşısında Delil", Prof. Dr. Zekeriya Güler'in "İbn Hazm'ın Hanefî Fakihlere Yöneltilmiş Eleştiriler" başlıklı tebliğleri ve Prof. Dr. Yunus V. Yavuz, Prof. Dr. Mehmet Erdoğan, Prof. Dr. Ferhat Koca ve Doç. Dr. H. Mehmet Günay'ın söz konusu tebliğlerle ilgili yorum, irdeleme ve eleştirme mahiyetindeki katkıları denilebilir ki sempozyumun en verimli ve yararlı kısmını oluşturmuştur. Zira İbn Hazm daha çok bir zâhirî âlimi, zâhiriye mezhebinin mensubu bir fakih

olarak bilinmekte, daha çok zâhiriye mezhebi ile ilgili olup ilk bakışta göze batan ve garip karşılanan görüşleriyle bilinmekte, halbuki muhitimizde zâhirîlik ve zâhiriye âlim ve fakihleri hakkında ya hiçbir şey bilinmemekte veya çok az şey bilinmektedir.

Hemen ifade edelim ki itikat ve kelâmda zâhirîlikle fıkhîteki zâhirîlik farklı şeylerdir. Bu iki zâhirîlik belli noktalarda kesişmeler ve örtüşmeler de diğer bazı noktalarda ayrılırlar, farklılık gösterirler. Metodu gereği İbn Hazm itikatta da fıkhîta da zâhirîdir. Zâhircilik bir kusur değildir. Dini anlama, anlatma, yaşama ve yorumlamada nassların lügat/sözlük anlamlarını çıkış ve hareket noktası olarak kabul etmek zâhirîlik ise, dört fıkıh mezhebinin dördü de bir bakıma ve nisbi olarak zâhirci sayılır. Sûfiler bu anlamda söz konusu mezhep mensuplarına *Ehl-i zâhir* ve *ulemâ-i zâhir*, sahip oldukları bilgilere de *ilm-i zâhir* adını verirler. Bu anlamda *ilm-i zâhir* ve *ehl-i zâhir* tabirleri kelâmcıları, fıkıhçıları ve Ehl-i hadîsi kapsar.

Konu İbn Hazm olunca zâhirîlik farklı bir anlama gelir. Zâhiriye mezhebinin kurucusu olan Dâvûd b. Ali ile daha sonra bu mezhebi kabul edip mezhebin ikinci temsilcisi, bir bakıma da hakiki kurucusu olan İbn Hazm'a göre zâhirci olmak güzel bir şeydir. Bunlar zâhirciliği memnuniyetle kabul eder ve bununla iftihar ederler. Ancak daha sonra zâhircilik, buna ek olarak da lafızcılık nassların ruhundan soyutlanmış ve hikmetten kopuk, kuru, donuk ve kaba bir fıkıh anlayışını, daha doğrusu din anlayışını ifade etmek için kullanılmıştır. Fakat zâhirîler, özellikle de İbn Hazm rey, kıyâs ve hükümlerin illetlerini yeni hükümler çıkarmak için esas alanların dinî hayatın vahiy ile bağlantısını kopardıklarını, nassları devre dışı bıraktıklarını, bu suretle bir tür beşerî hükümler üretmek bunları ilâhî hükümler imiş gibi sunduklarını ısrarla ifade ederler. Herhalde ilim adamının her iki teze de aynı mesafede olması, bu anlayışla her iki tarafı eleştirmesi ve esaslı bir değerlendirmeye tabi tutması gerekir.

İbn Hazm, bir eserinin adını "Kıyâs, Rey, İstihsân, Taklîd ve Ta'lîlin İptâlî Hakkında Özet Bilgi" şeklinde tespit etmiştir. Bu isimlendirme bile fıkıh âlimlerinin, özellikle Hanefî, Şâfiî ve Mâlikî fukahâsını rahatsız etmeye ve sert tepkiler göstermeye kâfi gelir.

İbn Hazm kıyâs, rey, istihsân ve ta'lîl gibi hüküm çıkarma ve üretme araçlarıyla pek çok ahvalde fukahânın nasslardan, özellikle nassların bağlayıcı nitelikteki zâhirî ve lafzî anlam ve hükümlerinden nasıl uzaklaştıklarını, birtakım te'villerle nasıl çıkmaza girdiklerini, *fikh-ı farazî*, *fikh-ı takdîrî*, *hîle-i şer'iyye*, *mahrec-i şer'î* ve *mahlas-ı şer'î* gibi hususlardan bahsettiklerini, bazı hallerde de fıkıh hurâfeleri ürettiklerini; kelâm söz konusu olunca da bâtil inançlar ürettiklerini görmüş, bununla mücadele etmek için zâhirîliği tercih etmiştir. Eğer İbn Hazm zâhirîlikte aşırı gitmişse bunun sebebi karşı tarafta olanların lafız, kelime ve ibarelerin zâhirî manalarına karşı kayıtsız kalmaları, bu hususu fazla kâle almamaları, en azından bu konuda yeterince hassasiyet göstermemeleridir.

Oysa kutsal metne ihtimam ve hassasiyet göstermek şarttır. Açıkça ifade etmek gerekirse, İbn Hazm'a göre bazı fakihler kutsal metinleri eğip bükmüşler, fıkıh âlimlerinin, mensup oldukları ilmi düzlüğe çıkarma yerine çıkmaza soktuklarından; gereksiz hatta akıl almaz ayrıntılarla uğraştıklarından şikâyet eden sadece İbn Hazm değildir. Bu hususu dillendiren pek çok âlim vardır. Özellikle İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) gerek *Edebu'l-Kâtib* gerekse *Te'vilü Muhtelefi'l-Hadis* adlı eserinde rey ve kıyâsı ve bunun taraftarlarını tıpkı İbn Hazm gibi şiddetle tenkit ettiği bilinen bir husustur. Zehebî, Şevkânî ve İbn Teymiyye gibi âlimler ise İbn Hazm'a ilgi ve yakınlık duymuşlardır.

İbn Hazm, Şâfiî ve Mâlikî fakihlerinin fıkıh anlayışlarını da eleştirmekle beraber esas eleştiri oklarını Hanefî fakihlerine yöneltmiş ve bütün gücüyle onlara yüklenmiştir. Bunun sebebi kıyâs, rey, istihsân gibi hususları en fazla onların kullanmaları, daha sonraki dönemlerde ise içtihad kapısını kapatarak taklidi esas almalarıdır. Ünlü Hanefî âlimi Ubeydullah el-Kerhî (ö. 340/952) *Risâle* diye bilinen eserinde bu hususu açıkça ifade etmiş; Hanefî fakihlerinin görüşlerine uymayan nassların ya mensûh, ya mercûh ya da müevvel sayılacağını belirtmiştir. Aslında Kerhî'den evvel de uygulama zaten böyle idi. Kerhî'nin yaptığı iş bu hususu dillendirmek ve yazıya geçirmekten ibaret olmuştur. İctihat kapısını kapatan, taklidi benimseyen, hatta taklit kavramını yücelten bir anlayış karşısında İbn Hazm'ın fevân ve isyân etmemesi mümkün değildir. Onu böyle bir uç noktaya iten de Hanefîlerin zıt yönde ve bir noktada olmalarıdır. Bir uça içtihadın gerekliliği ve taklidin haram olduğu anlayışı, diğer noktada bâb-ı icthâdın seddi ve taklidin kutsal bir kavram haline getirilmesidir. Şu hususun da belirtilmesinde fayda vardır: Dört mezhep de ibadetlerde kıyâs ve ta'lilin yürümemesi gerektiği, zira ibadet meselesinin ta'lili değil, taabbudî olduğu hususunda hemfikirdirler. Buna rağmen özellikle Hanefîlerin ta'lili ibadet hayatına da uyguladıkları olmuştur. İbn Kuteybe'nin tenkitlerinde bu hususu açık bir şekilde görmek mümkündür. Diğer yandan İbn Hazm nasslarla sınırlı bir ta'lil anlayışını kabul etmekte ancak bunu genellememekte, nasslar çerçevesinde tutmaktadır. Meselâ, bir âyette ve hadiste şu husus şundan dolayı haram kılınmıştır, dendiğinde burada o hususun haram kılınmasının illeti, sebebi ve gerekçesi ifade edilmiştir. İbn Hazm bu tür ta'lilleri kabul eder, savunur; ancak nasslarla sınırlı tutar ve kapsamını genişletmez.

İbn Hazm Hanefîlere haddinden fazla yüklenmekle beraber onun hasım ve muhâlifleri daha ziyade Şâfiîler ve Mâlikîler arasından çıkmıştır. Bunun sebebi Hanefîlerin Endülüs'ten çok uzak memleketlerde yaşamaları, İbn Hazm'ın görüşlerinin kendilerini fazla etkilememesidir, kısmen de bu görüşlerin oralar da fazla bilinmemesi, bilinse bile taraftar bulamamasıdır. Şâfiîler ve Mâlikîler için ise durum böyle değildir. Mâlikî fakihlerinden Ebu'l-Velid el-Bâcî (ö. 474/1081), Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) İbn Hazm'ın en büyük

muhâlifleridir. Annesi tarafından İbn Hazm'ın torunlarından Ahmed b. Muhammed de *ez-Zevâi' ve'd-Devâmi'* adlı eserinde büyük babası İbn Hazm'ı eleştirmiştir.

Üstâz Ebû İshâk el-İsfehânî *Nüfâtü'l-kıyâs* dediği kıyâs muhâliflerini müctehit saymazdı. es-Sübki de Şâfiî fakihlerinin zâhirîlerin muhalefetini kâle almadıklarını söyler. Necmuddîn et-Tûfi ise zâhirîlere ait fikhî görüşlerin dikka-te alınacak bir yanı olmadığı görüşünde idi. Tunuslu İbn Âşûr ile Düzceli Muhammed Zâhid el-Kevserî XX. asırda İbn Hazm muhâlifleridir.

İbn Hazm'la ilgili bir hususu da burada zikretmek isterim. 1970'li yıllarda İslâm açısından musikî ve semâ konusunu çalışırken İbn Hazm'ın *Risâle fi'l-gmâi'l-mülhî* (Süleymaniye, Şehid Ali Paşa Kitb. No. 2704, Varak 232-34) adlı eserine rastladım. İbn Hazm fakihlerin aksine bu risâlede ilke olarak musikînin İslâm'da mübâh olduğunu söylüyor, konu ile ilgili bazı sahih hadisleri aktardıktan sonra bu görüşe uymayan hadislerin ya zayıf veya mevzû olduğunu söylüyor; bunlara dayanılarak İslâm'da musikînin haram olduğunun iddia edilemeyeceğini belirttikten sonra musikîyi kötöleyen ve yasaklayan Buhârî'nin *Sahih*indeki bir hadisin de bu konuda delil olamayacağını ifade ediyor ve senet açısından hadisi eleştiriyordu.

Kötüleme ve hafife alma maksadıyla lafızcı ve zâhirci diye nitelenen İbn Hazm, Buhârî'nin eserindeki hadisi eleştiriyor, musikînin mübâh olduğu sonucuna ulaşıyordu. Diğer taraftan başta kıyâs, rey ve istihsân yanlısı Hanefîler olmak üzere fıkıh âlimleri musikîyi toptan mahkûm ediyor, zaruret ve kaçınılması mümkün olmayan hallerde ise çok kısıtlı olarak dar bir alanla sınırlı bir musikîye, çalgıya ve eğlenceye zar zor ruhsat verebiliyorlardı. *Hidâye*'de "el-Melâhî küllühâ haramun/bütün türleriyle musikî ve eğlence haramdır" ifadesi yer alır ve bu ifade genellikle Hanefîlerin ortak kanaatidir. İşte İbn Hazm'ın zâhire bağlı kalarak ulaştığı geniş bir ibâhe alanı, işte kıyâs ve rey ile ulaşılan daracık bir ruhsat alanı. Bu noktadan hareketle İbn Hazm'ın insan aklına, mantığına ve fikrine tanıdığı alan ve düşünce hürriyeti sınırlarının kelâm ve fıkıh âlimlerine nispetle daha geniş olduğu kanaatine vardım. Aynı zamanda hadis âlimi olan İbn Hazm'ın hadis karşısındaki bu tavrı gerçekten önemlidir. Bu vesile ile Türkiye'de İbn Hazm'ın hadisçiliği üzerine ilk defa bir doktora tezi hazırlamış olan merhum Prof. Dr. Selman Başaran'ı burada anmak isterim.

İkinci husus ribâ-faiz ilişkisi konusunda çalışırken, bu konu ile ilgili İbn Hazm'ın *el-Muhallâ*'daki fikirlerinin fukâhanın görüşlerine göre daha makûl ve daha gerçekçi olduğunu görmemdir. İbn Hazm, *Fadl* ribâsını altın, gümüş, buğday, arpa, hurma ve tuzla sınırlı tutarken, illet arama ve buna dayanarak kıyâslar yapma yolunu tutan fukahâ içinden çıkılması imkânsız bir sarmal, bir sorunlar yumağı meydana getirmiştir. Önce *Fadl* ribâsının haram oluşunun illeti, sebep ve gerekçesini tespit etme ihtilafa düşen fıkıhçılar birbirinden farklı

illetler tespit etmişler, sonra kendi tespitleri olan illetlere dayanarak kıyâslar yapmışlar, ribâyı her şeye yaymışlar, ribânın ortaya çıkmadığı çok az yer kaldığından daha sonra hayatı kolaylaştırma gerekçesiyle pek çok şer'î hileler ve şer'î muameleler ileri sürmüşler, bunu yaparken birinin ribâ olarak gördüğü, dolayısıyla haram saydığı faiz şekillerini diğerleri mübâh saymışlardır. İbn Hazm “haram, Allah'ın Kur'an'da haram kıldığı ve yasakladığı şeydir. Farz da Kur'an'da yapılmasını emrettiği şeylerden ibarettir; bunun dışında kalanlar yine Allah tarafından Kur'an'da helâl ve mübâh kılınmıştır” derken fıkıhçıların söz konusu tutumlarına tepki gösteriyor ve birine göre haram veya farz olan bir husus diğer birine göre “haram değildir” veya “farz değildir” denemez, diyor.

İbadet, haram ve helâl konularında illet aramanın ve bulunan illete dayanarak hüküm vermenin hayatı ne kadar zorlaştırdığını, anlaşılması ve uygulanması kolay bir din olan İslâm'ı nasıl karmaşık ve anlaşılması güç bir hale getirdiğini eti yenen ve yenmeyen, necis/pis sayılan ve sayılmayan canlılar, bitkiler ve nesnelere konusuna baktığımız zaman daha iyi anlarız. Domuz ve her şeyi haramdır; çünkü necistir, diyor Kur'an. Bunda ulemânın ittifakı var. Sırtlan ve tilki etini yemek İmam Şâfiî'ye göre helâl, İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe'ye göre mekruh, ed-Dârimî'ye göre haramdır (bkz. ed-Demirî, Kâhire, 1305, I, 164, 120). Tâvus, Atâ ve Katâde de tilki eti helâldir, der. Tavşan eti Hanefî mezhebinde helâl, sahabeden Abdullah b. Amr'a göre ise mekruhtur. At etini yemek bazılarının göre mübah, bazılarının göre mekruh, bazılarının göre haramdır. İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre mübah, Ebû Hanîfe'ye göre mekruhtur (Bkz. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-muctehid ve miyhâyetü'l-muktesid*, Kâhire 1333, I, 381; eş-Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, Kâhire, 1961, VIII, 115–120).

İbn Hazm'a göre helâl, yüce Allah'ın Kur'an'da helal kıldığı şeydir, haram da Kur'an'da haram kıldığı şeydir. Ona göre haram, buna göre helâl olmaz. Gerçekten de Kutsal Kitabı yorumlarken kıyâs ve re'yin, vahye sıkı bir şekilde bağlı olmayan insan aklının ne kadar tutarsız, çelişkili, akla ve şer'e sığmayan noktalara kadar götüreceğinin en güzel örneklerinden biri ribâ konusundaki illet aramalar ve yapılan kıyâslardır. İbn Hazm, *Mulahhas* diye bilinen ve kıyâsın bâtil olduğunu anlattığı eserinde ilahî hitaplarda ilk defa illet arayan ve kıyâs yapanın İblis olduğunu söyler (s. 49). Mutasavvıflar da kıyâsın geçersizliğinden bahsederken aynı hususa işaret ederler.

İbn Hazm İslâm dininin üç kısım olduğunu söylüyor. Farzlar-emirler, haramlar-yasaklar, mübâhlar. Farzlar ve haramlar Kur'an'da apaçık olarak ifade edilmiştir. Bunların dışında kalan her şey mübâhtir. “Yeryüzünde bulunan her şeyi sizin için yarattım” (el-Bakara 2/29) mealindeki âyet bunu gösterir (Ayrıca bk. el-Mâide 5/104, 105).

“Size haram kılınan şeyler ayrıntılı olarak açıklanmıştır” (el-En'âm 6/119) mealindeki ayet ile “Allah'a, Resul'üne ve sizden olan ulu'l-emre itaat ediniz”

(en-Nisâ 4/58) mealindeki âyet Allah ve Resul'ünün emrettiği her şeyin farz, yasakladıkları her şeyin haram olduğunu gösterir. Bunlar kesindir. Zan ve tahmine dayanarak bir şey farz veya haram kılınmaz. Kur'an ve sahih hadislerdeki belli farz ve haramlar dışında kalan her şey Kur'an'da açık ve kesin olarak mübâh kılınmıştır. Bu nitelikteki mübâhlar kıyâs ve zanla farz veya haram kılınmaz. İbn Hazm'ın bahsettiği mübâh alan mübâhlığı Kur'an'la sâbit olduğundan seküler değil, dinî ve şer'î bir alandır. Müminlerin kendi akıl ve fikirlerine dayanarak serbestçe ve özgürce tercihler yapmalarına da imkân verir. Mübâh alan da şer'î ve dinî bir alan olduğuna göre, dinî ve şer'î alan, hayatı bütünüyle kapsamaktadır. İbn Hazm farzlar ve haramlardan oluşan yükümlülük alanını daraltırken iradenin serbestçe kullanıldığı ibâhe alanını, yani özgürlük sahasını olabildiğince genişletmiştir. Bu sebeple İbn Hazm'ın daha hürriyetçi ve gerçekçi olduğu söylenebilir.

Doç. Dr. Mehmet Yalar, İbn Hazm'ın şiirde gerçekçiliği esas aldığını ama sonuçta ister istemez birtakım imgeler/hayaller ve simgeler kullandığını söyledi. İbn Hazm'ın tavrı fıkıhta da böyledir. O, kelimelerin lügat ve zâhiri anlamlarından yola çıkıyor; ama neticede oldukça geniş bir akli ve fikri alana, mübâh bir sahaya ulaşıyor.

İbn Hazm'ın zâhirciliği sanıldığı gibi dini dar bir çembere ve alana hapseden tutarsız ve çelişkili bir alan değildir. Tam tersini dinî nitelikte ibâhe alanını genişleterek düşünce özgürlüğüne geniş yer veren bir din ve dünya görüşüdür. Onun dünyası seküler değil, dinîdir. Diğer mezhep imamlarının kıyâs veya re'yle tespit ettikleri bazı dinî hükümleri İbn Hazm doğrudan nasslara dayanır. Bu durumda sonuç aynı ama bu sonuca ulaşmak için tutulan yollar ve izlenen usuller farklıdır. Meselâ, Kur'an'da domuz eti yemek haram kılınmıştır (Bkz. el-En'âm 6/154, el-Mâide 5/3). İbn Hazm'a göre, Kur'an'daki “domuz/hıncır eti yemek size haram kılındı” ibaresi, domuzun sadece etinin haram olduğunu ifade eder; eti dışındaki şeyleri kapsamaz. İbn Hazm'ın bu görüşünden hareketle domuzun yağının haram olmadığı iddia edilemez. Çünkü âyetin devamında “çünkü pistir” buyrulmaktadır. Buradaki “o” zamirinden maksat domuzun sadece eti değil, tamamıdır. Domuz pis olduğundan her şeyi haramdır. Domuzun her şeyi ile haram olduğunu ifade eden bu ibaredir. Allah pislikten (rics) uzak durmamızı istiyor (Bkz. Hac 22/30); habis/pis şeyleri haram kılyor (el-A'râf 7/157).

Lafızdan hareket edilecek olursa, Kur'an'da haram kılınan, hıncır/erkek domuzdur; hıncır/dişi domuz değildir, denilebilir. İbn Hazm bu noktada lügate başvuruyor ve “esas itibariyle hıncır domuz türünün adıdır ve dişi domuzu (hıncır) da kapsar” diyor. İbn Hazm zaman zaman dil kurallarına ve kelimelerin sözlük manalarına müracaatla müşkil meseleleri halletmeye çalışır. Onun kendine özgü bir lisan anlayışı olduğunu unutmamak gerekir.

Diğer bir örnek şudur: “Açlık korkusu ile çocuklarınızı öldürmeyiniz (el-

İsrâ 17/31) âyeti çocukların açlık sebebiyle öldürülmemelerini yasaklıyor. “Peki bunun dışında bir gerekçe ile çocuk öldürülebilir mi?” sorusuna “hayır ve asla” diyor İbn Hazm. Çünkü diğer yerlerde, “Haksız olarak cana kıymayın” (el-İsrâ 17/33, el-En’âm 5/140) buyrulmaktadır. “Kıyâs ehlinin bazen bizim vardığımız neticelere vardıkları olur, ama aynı noktadan ve öncüllerden hareket ederek değil; bizim hareket noktamız ve öncüllerimiz onlarınkinden ayrı ve farklıdır” derken İbn Hazm bunu kastediyor.

“Anne ve babanıza öf bile demeyin” (el-İsrâ 17/24) âyetinden “Onları dövmeyin” anlamı çıkmaz. Anne ve babaya iyiliği emreden ve itaatsizliği yasaklayan âyet ve hadisler onların dövülmesini açıkça yasaklıyor. Görüldüğü üzere lafız ve zâhiri manalardan hareket eden İbn Hazm kendi içinde tutarlıdır.

İbn Hazm’ın özellikle fıkıhla ilgili görüşlerini fıkıh ilminin günümüzdeki durumunu dikkate alarak değerlendirmekte de fayda vardır. Onun şâz sayılan, onun için itibar edilmeyen bazı görüşleri bugün referans olabilmektedir.

V. İbn Hazm ve Diğer Dinler

Sempozyumun ikinci gününde ve 4. oturumunda ele alınan dinler tarihi ile ilgili tebliğler ve bunlarla ilgili müzakereler ayrı bir önem taşımaktadır; çünkü İbn Hazm’ın en önemli eserlerinden biri olan *el-Fasl* dinler ve mezhepler tarihiyle ilgili çok değerli bir eserdir, bu sahanın el kitabıdır. Tebliğler ve müzakerelerin değerlendirmeleri ve katkıları aynı zamanda İbn Hazm’ın genel görüşleri çerçevesinde bu eserin tahlili sayılır. Yrd. Doç. Dr. Süleyman Sayar’ın “İbn Hazm’ın Dinler Tarihçiliği”, Prof. Dr. Nurşif Rif’at’ın “İbn Hazm ve Yahudilik”, Prof. Dr. Muhammed Ebû Leyle’nin “İbn Hazm ve Hıristiyanlık”, Prof. Dr. Ali Erbaş’ın “İbn Hazm’a göre Mecûsîlik ve Sâbilik”, Doç. Dr. Bülent Şenay’ın “İbn Hazm ve Hint Dinleri: Berâhime”, Dr. Tahir Aşirov’un “İbn Hazm’ın Yeni Ahit Mektuplarına Bakışı” başlıklı tebliğleri ile Prof. Dr. Ahmet Güç’ün, Doç. Dr. Hidayet Işık’ın ve Dr. Muhammet Tarakçı’nın değerlendirmeleri ve katkıları İbn Hazm’ın bu yönünü yeteri kadar aydınlatmış sayılır. Prof. Dr. Nurşif Rif’at hanımefendi ile Türkistanlı Dr. Tahir Aşirov’un sempozyuma bizzat katılamamış olmaları şanssızlık olmuştur.

“İbn Hazm büyük ve güçlü bir fikir ve ilim adamıdır. Bu gücünü neden Hıristiyanlara karşı kullanmadı ve Hıristiyan istilasına karşı durmadı?” şeklindeki sorular zaman zaman sorulmakta ve tartışılmaktadır. Aynı husus İmam Gazzâlî için de bahis konusu edilmektedir. Zannedilmektedir ki büyük âlimler bu gibi durumlarda ellerine silah alıp Müslümanların önüne düşerek işgalciler ve istilacılara karşı fiilen savaşa katılmış olsalardı tarihin seyri değişirdi. Bu görüşün gerçekçi olmadığını düşünüyorum. Çünkü büyük âlimlerin böyle bir güçleri yoktur. İbn Hazm gibi bir şahsiyetten böyle bir keramet beklemek de doğru değildir. Siyasî ve askerî kuvvet başka, ilmî ve fikrî kuvvet daha başkadır. Genellikle ilim ve fikir adamlarının siyasî ve askerî kuvvetleri ya yoktur

veya çok azdır. Böyle bir kuvvet ve asabiyete dayanan bir kudret olmayınca da ilim ve fikir adamlarının bu hususta yapabilecekleri şey vaazlar vererek ve eserler yazarak müminleri cihada teşvik etmek, siyaset ve devlet adamlarına destek vermektir ibaret olur. İbn Hazm da İmam Gazzâlî de içinde buldukları şartların elverdiği ölçüde bunu yapmışlardır. İbn Teymiyye bunun fazlasını yapmıştır. Bu bakımdan onu takdir etmek gerekir. Ama yine de netice değişmemiştir. Bence siyaset, devlet adamlarının ve komutanların hataları, ihmalleri, gevşeklikleri, basiretsizlikleri, ihtirasları ve kendi aralarında ihtilafa düşmeleri sebebiyle ortaya çıkan elim ve hazin sonuçlardan ulemâyı sorumlu tutmak doğru değildir. Elbette ki bu hususta ulemânın da belli bir sorumluluğu vardır; ama hiçbir zaman birinci derecede sorumlu olanlar onlar değildir.

İbn Hazm gerçi Abdurrahman el-Murtaza ve V. Abdurrahman el-Muztazhir’e kısa süreli olarak vezirlik yaptığından aynı zamanda bir devlet adamı da sayılır; ancak hizmetinde bulunduğu emirlerin de zaten fazla bir nüfuz ve kuvvetleri yoktu.

İbn Hazm bir ilim ve fikir adamı olarak yapması gereken hususları fazlasıyla yapmıştır. Okumuş, araştırmış, incelemiş, ulaştığı sonuçları kimseden korkmadan çekinmeden cesaretle söylemiş ve yazmıştır. Her biri sahasının önemli bir eseri ve kaynağı olan, eserleri hâlâ değerini koruyan bir bilgin ve düşünürden başka ne beklenebilir?

VI. İbn Hazm’ın Diğer Görüşleri

Pazar günü gerçekleştirilen 5. Oturumda İbn Hazm’ın tefsir, hadis, edebî kişiliği ve dil teorisi üzerinde duruldu. Dr. M. Emin Maşalı “İbn Hazm’ın Kur’ân’a Bakışı ve Tefsir Metodu”, Dr. Abdullah Karahan’ın “İbn Hazm’ın Hadise Bakışı ve Hadisleri Kullanma Metodu”, Prof. Dr. Abdulhalim Uveys “Tarihçi Olarak İbn Hazm”, Doç. Dr. Mehmet Yalar “İbn Hazm’ın Edebî Kişiliği”, Doç. Dr. İsmail Güler “İbn Hazm’ın Dil Teorisi” ve Dr. Aliye Çınar “İbn Hazm’da Kendini Bilme ve Aşk” başlıklı tebliğlerini sundular. Prof. Dr. Hüseyin Algül, Prof. Dr. Erol Ayyıldız, Prof. Dr. İsmail Durmuş, Prof. Dr. Ahmet Yücel, Dr. Muhammed Abay ve Mahmut Kanık okunan tebliğlere önemli ve değerli katkılarda bulundular. Bu bölümdeki tebliğler ve müzakereler olmasaydı muhakkak ki İbn Hazm tam olarak anlatılmamış ve anlaşılmamış olacaktı. Çünkü hakim, kelâmcı, fıkıhçı, dinler ve mezhepler tarihçisi İbn Hazm’ı tam ve doğru anlayabilmek için onun tefsir, hadis, tarih, edebiyat, sanat, lisan ve şiir hakkındaki görüşlerini, ayrıca hissî hayat, aşk ve mehabbet konusundaki tutum ve fikirlerini bilmek oldukça önemlidir.

İbn Hazm’ı hafife almayı ima eden “lafızcı” ve “zâhirci” deyimleri onun katı, kuru, yavan, dar ve sathî görüşlü bir kişi olduğunu göstermez. Bu düşüncede olanların İbn Hazm’ın şiirlerini, özellikle *Tavku’l-hamâme* adlı aşk ve mahabbete dair olan eserini dikkatle okumalı, eserlerinde kullandığı edebî,

sade, düzgün ve kolay anlaşılır üslubuna dikkat etmelidirler. Özellikle *Müdevvâtu'n-nüfûs* ve *Tavku'l-hamâme* son derece önemli ve değerli psikolojik tahliller, tasvirler, tespitler, hatta duygu yüklü ifadeler, müstehcen sayılabilecek ibareler ihtiva eder. Aslında İbn Hazm aşk ve mahabbete dair eser yazan ilk zâhirî âlim değildir. Zâhiriye mezhebinin kurucusu Dâvûd b. Ali'nin oğlu İbn Dâvûd'un yazmış olduğu *Kitâbu'z-Zehre* adlı eseri sevgi üzerine yazılan ilk eserlerdendir. Dinde zâhirîliği esas alan İbn Hazm'ın sevgi konusunda eser yazması biraz garip karşılanabilir; ama bu mezhepte insanı şaşırtan böyle garipliklere rastlanır. Ünlü mutasavvıf Muhyiddîn İbn Arabî de zâhirîdir. Nassların bâtinî manaları üzerinde o kadar fazla duran bir mutasavvıfın nasıl zâhirî olduğu anlaşılabilir. Ama zâhirîlik pek çok konuda İbn Arabî'nin fikirlerini serbestçe ifade etmesine imkân vermiştir. İbn Arabî'nin itikatta bâtinî, fıkhîta zâhirî olduğunu söyleyenler bu ayrımla çelişik gibi görünen bu durumu bağdaştırmak istemişlerdir.

VI. Sonuç

Sekiz asır kadar süren Müslüman Endülüs'ün ilim, fikir, sanat, kültür ve medenî hayatı oldukça önemlidir. Müslümanların Endülüs ve Mağrib'te vücutta getirdikleri yüksek ve parlak medeniyet daha evvel Irak'ta ve Horasan-Harizm-Mâverâunnehir'de getirmeyi başardıkları medeniyetle aynı seviyededir. İbn Tufeyl ve İbn Rüşd gibi filozof ve tabipler, İbn Meserre ve İbn Arabî gibi mutasavvıflar, İbn Haldun gibi tarihçiler ve sosyal bilimciler, İbn Hazm gibi düşünür, bilgin ve edipler bu topraklarda yetişmişlerdir. Avrupa'daki Rönesans hareketini etkileyen de daha çok bu bölgedeki İslâm kültürü ve medeniyetidir. Bu sebeple bu bölgenin önemli bir siması olan İbn Hazm adına, ilk Osmanlı başkenti Bursa'da böyle bir sempozyum düzenlenmesi isabetli olmuştur. Bu projenin gerçekleşmesinde emeği olanları tebrik ediyorum. Özellikle projenin mimarları olan Yrd. Doç. Dr. Süleyman Sayar, Yrd. Doç. Dr. Enver Uysal, Dr. Muhammet Tarakçı, Dr. Abdurrahim Kozalı, Dr. U. Murat Kılavuz ve Mustafa Türkmen'den oluşan tertip komitesini can u gönülden tebrik ediyorum, bu tür yeni projeler üretmelerini ve gerçekleştirmelerini bu genç meslektaşlarımdan bekliyorum.

Üç gün devam eden ve beş oturumdan oluşan sempozyumda yirmi yedi tebliğ okunmuş, on sekiz müzakereci meslektaşımız tebliğlerle ilgili yorum ve değerlendirmelerini sunmuşlardır. Sempozyuma elli civarında ilim adamı ve araştırmacı katılmış ve sempozyum fevkalade başarılı olmuştur. Tebliğ sahiplerine, müzakerecilerine ve katılımcılara ayrı ayrı teşekkür ediyorum, saygılar sunuyorum.

2007 Ekim ayında Bursa'da biri Mevlit yazarı Süleyman Çelebi, diğeri İbn Hazm ile ilgili olmak üzere iki sempozyum gerçekleştirilmiştir. 2007 yılını iyi ve bereketli geçirdiğimiz kanaatindeyim. İnşallah bundan sonra her sene en az

iki sempozyum gerçekleştirmek mümkün olur.

Bursa Osmangazi İlçesi Belediye Başkanı Sayın Recep Altepe'ye, Bursa İl Müftüsü Sayın Mahmut Gündüz'e, UÜ İlahiyat Fakültesi Dekanı Sayın Ahmet Saim Kılavuz'a burada şükran borcunu ifâyı görev biliyorum. Onların maddî ve manevî destek ve ilgileri olmasaydı bu sempozyumlar gerçekleşmeyebilirdi.

Ref Problemi Etrafında Tartışmalar

Yusuf SUIÇMEZ, Dr.*

Yayınlamış olduğumuz “Ref Problemi”¹ başlıklı makalemize bir değerlendirme yazısı yazan Sabri Çap,² bu çalışmada ileri sürdüğümüz görüşleri genel anlamda doğrulamakla birlikte bazı eleştirilerde de bulunmuştur. Çalışmamızla ilgili böyle bir değerlendirme yazısının yazılmış olması, hadis ilmi adına bizi memnun etmiş olmasına rağmen; yapılan bir takım yanlışlar, bizi ayrı bir değerlendirme yazısı yazmaya itmiştir.

Çap, makalemize yönelik bir yöntem eleştirisinde bulunarak: “...makalede ref anlayışının büyük bir kısmının üzerine inşa edildiği hükmen merfû kavramı ve rivâyet sîgaları gibi hususlar üzerinde yeterince durulmamıştır” demektedir (s. 161). Biz bu makalemizde, hükmen merfû ve rivâyet sîgaları konularını ref problemi bağlamında ele aldığımız için, zikredilen konuları ref problemi bağlamından koparmadan işlemeye azami ölçüde dikkat ettik. Çap’ın bu eleştirisinin haklı olabilmesi için, neleri eksik bıraktığımızı belirtmesi gerekirdi. Ayrıca hem makalenin büyük bir kısmının bu konular üzerine inşa edildiğini iddia etmek, hem de bu konulara yeteri kadar değinilmediğini ileri sürmek kendi içinde bir çelişkidir. Evet, zikredilen her iki konuda ref sorununun önemli bir kısmını teşkil etmektedir; ancak iddia edildiği gibi ref sorununun büyük bir kısmı bunlar üzerine inşa edilmemiştir. Aksine ref sorununun ana çâtısı, râvilerin mevkuf ve maktû rivâyetleri kasıtlı ya da hata ile ref etmeleri üzerine kurulmuştur. Zikredilen konuların makale ve tezimizde çok fazla yer tutmamalarının ana sebebi de budur.

Çap, içerikle ilgili eleştiri bağlamında ise: “Adı geçen makalede gözden kaçan birkaç noktaya işaret edilmelidir. ‘Rafe’ahû’ ve ‘yerfe’uhû’ gibi ifadeler ref özelliği

olarak değerlendirilmiştir. ‘Hadisin ref edilmesi’ iki anlam taşımaktadır. Bunlardan birisi bir söz veya fiilin Hz. Peygamber’e ait olduğunu belirtmek anlamındadır. Bu, hadisin merfû olduğunu ifade etmektir ve ref problemi kapsamına dâhil değildir. Bu ifadelerin ikinci anlamı ise gerçekte mevkuf veya maktû olduğu halde kasıt veya hata sonucu bunların Hz. Peygamber’e nispetidir. Zikredilen ifadeler birinci anlamıyla hadisin merfû olduğunu belirtme, ikinci anlamıyla ise merfûlaştırma demektir” demektedir (s. 163). Burada ifade hatası ile birlikte bilgi eksikliği bulunmaktadır. “Hadisin ref edilmesi’ iki anlam taşımaktadır” cümlesi, sonraki cümlelerle uyumlu bir cümle değildir. Burada “Bu ifadelerin kullanılması iki farklı amaca yönelik olabilir” denilmesi gerekirdi. Bu ifade ile bizim bu ayırımı yapamadığımızı ima etmektedir. Hâlbuki makalemizde, bu tür ifadelerin bazen rivâyetin merfû olduğunu vurgulamak amacıyla da kullanılmış olabileceğini belirttik (bkz. s. 124). Ancak sonuç olarak, zaten merfû olarak nakledilen bir rivâyetin, fazladan böyle bir ifade kullanılarak, tekrar merfû olduğunun belirtilmesine ihtiyaç duyulmasını, rivâyetin merfû olup olmaması ile ilgili bir soruna işaret olarak değerlendirdik. Çünkü aynı râvilerin merfû olarak naklettikleri farklı rivâyetlerinde bu tür ifadeleri kullanmamalarına rağmen, bazı rivâyetlerinde bir ihtiyat olarak bunları kullanmalarını, bu rivâyetlerin kendi kanaatlerine göre merfû olduğunu belirtme amacına yönelik olsa dahi, genel anlamda rivâyetin ref ile ilgili bir sorunla karşı karşıya olduğuna dair bir işaret olarak kabul ettik.³

Çap, açıklamasına devam ederek: “Zira bütün sîgalarla nakledilen rivâyetler arasında ref edilmiş mevkuf veya maktûlar olabilmektedir” demektedir (s. 163). Bu durumda Çap’ın, bu râvilerin neden bazı rivâyetlerde bu tür ifadeler kullandıkları halde, mevkûf şekli bulunun diğer rivâyetlerinde kullanmadıkları sorusuna, bizimkinden farklı bir cevap bulması gerekmektedir. Aslında bizim sunduğumuz örnekler iddiamızı kanıtlayabilecek güce sahiptir. Ne yazık ki Çap, bu bağlamda zikrettiğimiz açıklamalar ve örnekleri dikkate almadığından eksik ve yanlış bir yargıya varmıştır.

Çap, devam ederek: “Makalede Hz. Peygamber’e ait olduğu ifade edilen metinlerin naklinde söz konusu olan ‘kâle Resûlullah kezâ’ kâne Resûlullah’ gibi rivâyet sîgalarından biri olan ‘rafe’ahû’ ifadesi doğrudan merfû olmayanların refi bağlamında ele alınmıştır. Bu durum, hadis usûlündeki kullanıma uygun düşmemektedir. Zira bütün sîgalarla nakledilen rivâyetler arasında ref edilmiş mevkuf veya maktûlar olabilmektedir” diyor (s. 163). Bu cümleler, hem ifade bozukluğu hem de algılama hatası içermektedir. Çünkü biz makalemizde “Kâle Resûlullah kezâ”, “Kâne Resûlullah” gibi ifadeler ile “rafe’ahû” ifadelerini aynı kategoride değerlendirmedik. Hâlbuki bu ifade hepsinin aynı şekilde değeri-

* Yakın Doğu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, KKTC, suicmez@hotmail.com

¹ Bkz. Yusuf Suiçmez, “Ref Problemi”, *İslâmiyât*, X, (2007), sayı 2, s. 123–146.

² Bkz. Sabri Çap, “Ref Problemi’ Başlıklı Makale Üzerine”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, V/2, 2007, 161–168.

³ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Suiçmez, Yusuf, *Ref Problemi*, (basılmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara, 2005, s. 59–77.

dirildiği iddiasını içermektedir ki, bizim makalemizden böyle bir sonuç çıkarmak mümkün değildir. Dolayısıyla bu iki farklı rivâyet sığasının aynı olarak değerlendirilmesi, bize değil Çap'ın kendisine ait bir görüştür. Bu yüzden olsa gerek ki makalemize, bu düşüncesinin kaynağı olan yerle ilgili herhangi bir atıfta bulunulmamıştır.

Çap, açıklamasına devam ederek: "...Yine bazı râvilerin hadisin Hz. Peygamber'e hangi ifade ile nispet edildiğini hatırlayamadığı durumda da kısaca hadisin merfû olduğunu ifade etmek için bu kelimelerin kullanılması mümkündür" diyor (s. 163). Çap'ın belirttiği bu ihtimal bazı nadir örnekler için mümkünse de, rivâyetlerin metinleri dâhil rivâyet sığalarının genelini mana ile rivâyet olması, bu ihtimali zayıf bir ihtimal kılmaktadır.

Yine Çap: "Bu kelimelerin rivâyet döneminde aynı zamanda 'kâle Resûlüllah', 'semi'tü Resûlellah' gibi ifadeler için ihtisar düşüncesiyle de kullanılmışken sonraki dönemlerde ise sadece ihtisar için kullanıldığı görülmektedir" diyerek (s. 163) değerlendirmesini sürdürmektedir. Biz, Çap'ın zikrettiği "semi'tü Resûlellah" sığası dışındaki bazı sığaların ihtisarında bu ifadelerin kullanıldığını belirttik (bkz. s. 124). Ayrıca geç dönemlerde, örneklerini de vererek farklı kaynaklarda da daha yaygın ve geniş bir şekilde ihtisar amacı ile kullanıldığını da zikrettik. Çap burada bizden farklı olarak, rivâyet dönemi ve sonrasında diye bir ayırma gitmiş; ancak bu dönemleri ayırıcı herhangi bir şey zikretmemiştir. Çap, bu davranışı ile bu tür ifadelerin ref' sorununa delalet ettiği görüşümüzü zayıflatmayı amaçlamış olmalıdır. Hâlbuki hadiste ihtisara çok özel durumlarda izin verilir. Ayrıca rivâyet döneminde 'kâle Resûlüllah', 'semi'tü Resûlellah' gibi ifadelerin ihtisar amacıyla kullanıldığını iddia etmek, ihtisarin mantığına aykırıdır. Çünkü "refe'ahû ila Resûlullah" ve "Yebluğu bihi ilâ Resûlullah" gibi ifadeler, "kâle Rasûlullah" veya "semi'tu Resûlellah" ifadelerinden daha kısa ifade şekilleri değildir. Bu yüzden çok geç dönemlerde senedin tümü kaldırılarak bu ifadeler ihtisar amaçlı olarak kullanılmıştır. Ayrıca erken dönemlerde, rivâyetin senedinde Resûlullah'ı zikretmeden, ihtisar amacıyla sadece "refe'ahû" ifadesinin kullanılması durumunda, rivâyetin merfû' olma ihtimali daha da zayıflayacağından, bu tür bir ihtisar rivâyet üzerindeki ref' şüphesinin daha fazla artmasına sebebiyet verecektir. Çünkü "semi'tu Rasûlellah" ifadesi gibi açık sarih bir ifadeyi "refe'ahû" gibi muhtemel bir ifade ile değiştirmek, râvinin rivâyeti ref' ile muallel göstermesine yönelik bir eylem olarak algılanarak, tedlis olarak da değerlendirilmesine yol açabilir. Bu durumda, râvinin güvenilirliği ile birlikte rivâyetin sıhhati de zayıflar. Ancak bunun tersinin yapılması durumunda; yani "refe'ahû" ifadesinin kaldırılarak "semi'tu" ifadesi ile değiştirilmesi durumunda râvinin, rivâyetin merfû' olduğu yönündeki kanaati ortaya çıkmış olur. Ancak böyle bir eylem de rivâyet sığasında tedlis kapsamına gireceğinden, kabul görmeyecektir.

Çap, devam ederek: "Bu tür ifadelerin tâbiûn için kullanılmasında rivâyetin mürsel merfû kabul edilmesi de mevkuf veya maktû rivâyetlerin irsal edilmek suretiyle ref edildiği ihtimali şeklinde değerlendirilmiştir. Hâlbuki bu ifadeler tâbiûnin sahâbeyi zikretmeksizin 'kâle Resûlüllah' demesi gibi değerlendirilmiştir. Burada mevkufun ref edildiğine dair bir düşünce söz konusu değildir. Yine 'Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) merfû olarak nakledilmiş olabileceğini belirttiği bir rivâyeti mevkuf olarak nakletmiş ve ref sorununa işaret etmek için 'ürâhü merfû'an' ibaresini kullanmıştır' denilmektedir (s. 123-124). (Abdullah b. el-Mübârek, ez-Züh'd, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts. s. 384'den naklen). Hâlbuki bu rivâyet mevkuf olarak rivâyet edilmemiş, râvi hadisin merfû olduğunda tereddüdünü belirtmek için 'ürâhü merfû'an (merfû olduğunu zannediyorum)' demiştir" demektedir (s. 163). Çap, makalemizde üç ayrı konuda ele aldığımız meseleleri, burada sanki tek bir meseleymiş gibi göstermeye çalışarak, yanıltıcı bir yol izlemiştir. Çünkü biz, Abdullah b. el-Mübârek örneğini makalemizin başında, hadis âlimlerinin bu problemin farkında olduklarını belirtmek amacıyla zikrettik. Çap ise bu örneği mürsel mevkûf ilişkisi bağlamında zikretmiştir. Biz bu rivâyeti zikrederken, Abdullah b. el-Mübârek gibi erken dönemde yaşamış bir ilim adamının, bu sorunun farkında olduğunu anlatmak istedik. Çap ise bu rivâyeti zikredildiği bağlamından kopararak, yanlış anlaşılacak bir şekilde zikretmiştir. Çap, burada: "Hâlbuki bu rivâyet mevkuf olarak rivâyet edilmemiş, râvi hadisin merfû olduğunda tereddüdünü belirtmek için 'ürâhü merfû'an (merfû olduğunu zannediyorum)' demiştir" diyerek, bizim iddiamızı doğrulamış olduğunu da fark edememiştir. Çap, bu ifadenin Abdullah b. el-Mübârek'in dışında bir râviye ait olduğu kanaatinde ise o zaman kendisinin bunu ispat etmesi gerekmektedir.

Çap'ın: "Hâlbuki bu ifadeler tâbiûnin sahâbeyi zikretmeksizin 'kâle Resûlüllah' demesi gibi değerlendirilmiştir. Burada mevkufun ref edildiğine dair bir düşünce söz konusu değildir" değerlendirmesi (s. 163, 164) de bizim görüşümüz tam olarak yansıtılmamaktadır. Bizim bu bağlamdaki açıklamamız şöyledir: "Bu tür ifadelerin tâbiûn ile alâkalı olarak kullanılması durumunda ise rivâyetlerin mürsel merfû olarak değerlendirileceği belirtilmiştir⁴. Bu açıklama, bu tür rivâyetlerin mevkûf veya maktû' rivâyetlerin irsâl edilmek suretiyle ref edildiği izlenimini vermektedir. Mürsel olarak nakledilen bazı rivâyetlerin aslının maktû' ve mevkûf olduğunun belirtilmiş olması bu duruma işaret etmektedir.⁵

⁴ Zeynüddin el-İrâkî, *et-Takyidve'l-Izâh*, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrüt, 1413/1993, s. 70; Celâlüddin es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvi fi Şerhi Takribi'n-Nevevi*, I-II, Mektebetu'l-İlmiyye, Medine, 1392/1972, I, 192.

⁵ Örnekler için bkz. Ebû Hafs 'Omer b. Bedr b. Sa'îd el-Mavsilî, *el-Vukûf 'ale'l-Mevkûf*, Dâru'l-'Asime, er-Riyâd, h. 1407, s. 14, 70.

Zira kasıtlı olarak birçok mevkûf rivâyet merfû' hale getirildiği gibi,⁶ bazı maktû' hadisler de önce irsâl edilmek suretiyle merfû' hadis şekline getirilmiş, daha sonra ise isnâdlarına sahâbe eklenerek merfû' muttasıl hadis şekline dönüştürülmüştür.⁷ Bizim bu açıklamamızdan böyle bir sonuç çıkarılması, zorlama bir yorumdur. Açıklamamızdan anlaşılacağı üzere, biz burada bu tür ifadeler ile mursal hadislerin aynı olduğunu değil; ref ile irsâl arasındaki bağlantıyı belirtmeye çalıştık.

Çap, bizim görüşümüzü naklederek: "Ref Sebepleri ve Yöntemleri başlığında da 'rafe'ahû' vb. ifadeler ele alınmakta ve 'rivâyetleri kasıtlı olarak ref edenler bunu yaparken çeşitli yöntemler kullanmaktadırlar. Bu yöntemlerden birisi 'rafe'ahû' ve buna benzer ifadelerle nakledilen rivâyetlerin, daha sonra doğrudan Hz. Peygamber'den nakledilmesidir' denilmektedir (s. 138). Bu ifadeler rivâyetin merfûlaştırıldığını göstermez. Bu ifadelerle nakledilen hadisler sahih merfû olabilirler. Bu sîgalarla nakledilen bazı hadisler ise merfû ve mevkuf her iki şekilde sahih olarak nakledilmiştir" demektedir (s. 164). Öncelikle "Ref Sebepleri ve Yöntemleri başlığında da 'rafe'ahû' vb. ifadeler ele alınmakta..." şeklindeki bu cümle, ifade bozukluğu içermektedir. Bu cümleye göre, cümlenin sonrasındaki açıklamalar, başlığın altında değil; içerisinde anlatılmaktadır. Bu cümlenin "Ref Sebepleri ve Yöntemleri başlığı altında..." olması gerekirdi. Bu açıklamaların devamında: "Bu sîgalarla nakledilen bazı hadisler ise merfû ve mevkuf her iki şekilde sahih olarak nakledilmiştir" denilerek, konu saptırılmıştır. Çünkü Çap'ın da paragrafın başında belirttiği gibi, biz burada ref yöntemlerini ele aldık; "rafe'ahû" gibi ifadelerin hükmünü değil. Sonra bu konu ile ilgili sunduğumuz örnekler yine göz ardı edilerek, sübjektif bir değerlendirmede bulunmuştur. Çap'ın bu değerlendirmesi, bu tür ifadelerin sanki ref problemi ile hiç bağlantısı yoktur izlenimini vermektedir ki, bu durum kendi teziyle de uyumsuzdur. Ayrıca biz, bu tür ifadelerin ref sorununa işaret ettiğini belirtmekle beraber, ref'in gerçekleşip gerçekleşmemesi konusunda tek başına belirleyici olamayacaklarını, ref'in tespitini sağlayan kriterleri ortaya koyarak açıklığa kavuşturduk. Tespit ettiğimiz kıstaslar arasında, bu ifadeleri tek başına belirleyici bir kıstas olarak zikretmemiş olmamız, Çap'ın iddiasının yanlışlığını ortaya çıkarmaktadır. Çap, bir ifadenin soruna işaret etmesi ile işaret edilen sorunun gerçekliliği arasındaki ilişki ayırımını dikkate almadığından, böyle bir yanılığa düşmüştür.

⁶ el-Hâkim, *el-Medhal fi Usûli'l-Hadis*, (İbnu'l-Kayyim'in *el-Menârü'l-Munîfi* ile beraber basım), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1408/1988, s. 167, ibare: (قوم عمدوا إلى أحاديث صحيحة عن (الصحابة رفعوها إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم)).

⁷ el-Hâkim, *el-Medhal*, s. 168, ibare: (قوم عمدوا إلى أحاديث مروية عن التابعين أرسلوها عن الرسول الله فزادوا (فيها رجال من الصحابة فوصلوها (فيها رجال من الصحابة فوصلوها)). Ayrıca bkz. Juynboll, G.H.A., *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası* (çev. Sabri Özer), Ankara: Ankara Okulu 2002, s. 203.

Çap, hükmen merfû' rivâyetlerle ilgili görüşümüzü zikrettikten sonra: "...hükmen merfû rivâyetler sadece muhtevaları bağlamında ele alınmıştır. Hâlbuki hükmen merfû anlayışı sadece rivâyetlerin muhtevaları ile ilgili değil, hadislerin merfû-mevkuf diye tasnifinin bir sonucu olarak ortaya çıkan bir kavramdır. Şöyle ki; sünnet şöyledir, biz şöyle yapıyorduk, şu günahdır, şu bize haram kılındı, bize emredildi/yasaklandı... gibi doğrudan Resûlullah'a nispet edilmeyen rivâyet sîgalarıyla nakledilen hadislerin merfû mu yoksa mevkuf mu kabul edileceği tartışmaları olmuştur. Daha sonraları ise merfû ve mevkuf arasında üçüncü bir hadis çeşidi olarak, rivâyet tarzı bakımından mevkuf, muhteva açısından ise merfû olma ihtimali taşıyan sîgalarla nakledilen hadisler için hükmen merfû denilmiştir. Aynı şekilde sahâbenin rey ve kıyasla bilemeyeceği düşünülen tefsir, cennet-cehennem, sevap-günah gibi hususlardaki rivâyetler de hükmen merfû diye ifade edilmiştir. Hükmen merfû, merfû demek değildir. Bu kavram öncelikle rivâyet sîgalarının ortaya çıkardığı bir durumdur. Bu nedenle hadis usûlünde rivâyet sîgaları bağlamında değerlendirilmiştir" şeklinde bir değerlendirme yapmaktadır (s. 164). Çap, burada ise bizim söylediğimiz şeyleri, kendisine mal ederek bizi konuya vakıf olmama gibi bir itham altına sokmuştur. Hâlbuki biz doktora tezimizde, bazı rivâyet sîgalarının da hükmen merfû' bağlamında değerlendirildiğini belirttik; ancak buna katılmadığımızı kanıtları ile birlikte ortaya koyduk. Doktora tezimizi referans olarak kullanan birisinin, bizim bu açıklamalarımızı görmemiş olması, bizi hayrete düşürmüştür. Çap, bu değerlendirme yazısında kendi kendisiyle de çelişkiye düşmüştür. Meselâ Çap: "...hükmen merfû rivâyetler sadece muhtevaları bağlamında ele alınmıştır" diyerek bizi eleştirdikten sonra: "Daha sonraları ise merfû ve mevkuf arasında üçüncü bir hadis çeşidi olarak, rivâyet tarzı bakımından mevkuf, muhteva açısından ise merfû olma ihtimali taşıyan sîgalarla nakledilen hadisler için hükmen merfû denilmiştir" diyerek, kendi eleştirisini kendisi çürütmüştür. Çünkü kendisi de hükmen merfû' rivâyetleri sadece muhteva açısından değerlendirmiştir. Sonra, biz hükmen merfû' diye bir şeyi kabul etmediğimizden, hükmen merfû' bağlamında bize yöneltilen eleştirilere muhatap kılınamayız; ancak hükmen merfû' rivâyetleri reddetmemizin gerekçelerine bir itirazda bulunulabilir. "Hükmen merfû, merfû demek değildir" açıklaması ise, hadislerin tasnifi bakımından merfû' olmadığını vurgulamak amacıyla söylenmişse doğrudur; ancak bu sınıflandırmayı yapanların amaçlarını ifade etmek bağlamında söylenmiş yanlıştır. Çünkü hükmen merfû' kavramını ortaya atanların amacı, bu tür rivâyetleri delil olabilme açısından merfû' rivâyetlerle eşit konuma çıkarmaktır. Dolayısıyla, bu tasnifin arka planında yatan ana sebep, rivâyet sîgalarındaki ihtilaf değil; aksine mevkûf rivâyetlerin merfû' rivâyetlerle eşit konuma getirilmesi arzusudur. Hükmen merfû' kavramı ortaya atılarak, mevkuf rivâyetlerin tamamen reddedilmesinin önüne geçilmiş; böylece en azından belli özelliklere sahip olanların delil olma imkânı sağlanmış oldu. Ayrıca hükmen merfû' rivâyetler için yapılan: " Bu nedenle hadis usûlünde rivâyet sîgaları bağlamında

değerlendirilmiştir” şeklindeki genelleme de hatalıdır. Çünkü hadis usulü kaynaklarının bu konu genellikle mevkûf ve maktû’ hadis kavramları ile birlikte veya bunların bir alt konusu olarak ele alınmıştır.⁸

Çap’ın: “Hükmen merfû anlayışı hadis rivâyet sürecinin tamamlanmasından sonra gündeme gelmiştir” açıklaması da (s. 165) hatalıdır. Çünkü hükmen merfû’ anlayışı, mevkûf ve maktû’ların delil olup olamayacakları ile ilgili bir tartışmanın ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla hükmen merfû’ düşüncesi, sözlü rivâyet dönemine de ait bir düşüncedir. Doğal olarak, bu düşüncenin kavramlaşması daha sonra gerçekleşmiştir. Ayrıca kavramlaşma sürecinin, rivâyet dönemi sonrasında olduğu iddiası ispata muhtaçtır. Rivâyet dönemi, sözlü, yazılı, tedvin, tasnif gibi farklı aşamaları içerdiğinden, bu ispatın yapılabilmesi için bu dönemden neyin kastedildiğinin de belirtilmesi gerekirdi. Ayrıca rivâyet sürecinin bitişi ile ilgili kesin bir tarih de bulunmamaktadır.

Çap’ın: “...gibi farklı nedenlerle cerh edildiği halde meselâ reyle bilinemeyecek konulardaki rivâyetleri ref ediyordu gibi bir ifadeyle cerh edilmemiştir” sözü (s. 164, 165) de bilgi eksikliğine delalet etmektedir. Birçok râvinin israiliyattan olan şeyleri ref etmesi sebebiyle cerh edildiği malumdur. Bunun en bariz örneklerinden birisi Ka’bu’l-Ahbâr’dır. Yine Ebû Hureyre’nin Ka’b’tan işittiği israiliyat türü rivâyetleri ref etmesinden dolayı tenkit edildiği bilgisi, Çap’ın değerlendirmesinin içinde de mevcuttur. Ayrıca bu tür örnekleri daha da çoğaltmak mümkündür. Çap, bu değerlendirmesi ile geçmiş ümmetlere ait haberlerin bazı âlimler tarafından reyle bilinmeyen konuların kapsamında değerlendirildiğinin farkında olmadığını göstermiş oldu.

Çap, bizim sahâbe döneminde de ref’ sorunuyla karşı karşıya kaldığına dair delil olarak kullandığımız “أظنه عن رسول الله”، “أظنه عن رسول الله” gibi ifadelerin, sahâbîlere değil, sonraki râvilere ait olduğu iddiasında bulunmuştur (s. 166). Bir kere “عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ أَحْسَبُهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ...” şeklindeki bir siyak, böyle bir yoruma açık değildir. Ayrıca râvilerin bu tür rivâyetleri hem merfû’ hem mevkûf olarak nakletmiş olmalarını, sahâbîlerin kullanmış olduğu bu tereddütlü ifadelerin bir sonucu olarak değerlendirmek daha mantıklıdır. Çünkü bu tereddüt, sahâbîden değil de başka bir râviden kaynaklanıyor olsa idi, o zaman diğer rivâyetlerde olduğu gibi sahâbeyi zan altında bırakmayacak bir ifade şekli kullanılırdı. Ayrıca başka insanların rivâyetlerinde tereddüde düşmelerini makul görüp, bunu sahâbe için imkânsız görmek, tarihi gerçeklere olduğu kadar, insan fitratına da aykırı bir yorum olur.

Çap, Ebû Hureyre’nin sahâbenin ref’i bağlamında zikrettiğimiz rivâyetini değerlendirirken: “Hadisin son kısmını Ebû Hureyre zikrettiği merfû rivâyetten

istinbatta bulunarak söylemiştir. Bu kısmı onun başka rivâyetlerinde zikretmediği anlaşılmaktadır. Bu nedenle onu dinleyenler son kısmı Resûlullah’tan işittin mi diye sormaktadırlar. Buradan onun kastının kendi sözünü Resûlullah’a nispet etmeyi düşündüğü anlaşılamaz. Ayrıca bunu Ebû Hureyre’ye soranların hadisin ilk kısmının merfû olduğunu bildikleri anlaşılmaktadır” demektedir (s. 166, 167). Burada Ebû Hureyre’nin bunu bilerek yapıp yapmaması mevzubahis değildir. Söz konusu olan Ebû Hureyre’nin tasarrufudur. Eğer oradakiler kendisine bu soruyu tevcih etmemiş olsalardı, Ebû Hureyre kendi görüşünü rivâyetten bir parçaya dönüştürmüş olacaktı. Ayrıca Çap’ın iddia ettiği gibi orada bulunanlar, Ebû Hureyre’ye rivâyetin son kısmını Resûlullah’tan işitip işitmediğini sormadılar. Aksine naklettiği rivâyeti Resûlullah’tan işitip işitmediğini sordular. Kipler dolayısıyla Çap’ın burada yapmış olduğu tevîl, zorlama bir tevildir. Çünkü rivâyetin mevkûf olduğu iddia edilen ikinci kısmı da belirttiğimiz şekliyle merfû olarak Ebû Hureyre’den nakledilmiştir.

Çap, İbn Ömer’in kendi fiilini ref’ ettiğinin belirtildiği rivâyeti değerlendirirken ise oldukça dikkatsiz davranmıştır. Çünkü biz, İbn Ömer’in kendi fiilini ref’ ettiğini söylemedik. Çap’ın da nakletmiş olduğu ifademiz şöyledir: “İbn Ömer’in de namaz kılarken her tekbirden sonra el kaldırma ile ilgili kendi fiilini ref’ ettiği de belirtilmiştir”. Biz bu açıklama ile sahâbe rivâyetlerinin de ref’ bağlamında değerlendirildiğine işaret etmek istedik. Çap, bizim bu açıklamamızı: “Suiçmez, sadece rivâyet şîgasındaki ”رفعه“ ifadesinden dolayı İbn Ömer’in kendi fiilini ref’ ettiğini iddia etmiştir” şeklinde yorumlamıştır (s. 167). Bu hatalı yorum onu: “Hadisin bu tarzla rivâyetinden İbn Ömer sorumlu olmamalıdır. Suiçmez’i bu kanaate götüren ise ’rafe’ahû’ vb. ifadelerle nakledilen hadisleri mevkuf kabul etmesi olmalıdır” şeklinde asılsız bir başka isnada sürüklemiştir. İbn Ömer’in bu rivâyetinin ref’ bağlamında değerlendirilmesinin ana sebebi ise namaz gibi genelin vakıf olduğu bir ibadetin kılınma şeklinde pek bilinmeyen farklı bir uygulamaya gitmesi ve de bunu Resûlullah’a nispet etmesidir. Bu rivâyetin içerisinde ”rafe’ahû” şeklinde bir ifadenin kullanılması da bu soruna işaret etmek içindir. Daha önce de açıkladığımız gibi biz ne bu makalemizde ne de doktora çalışmamızda içerisinde ”rafe’ahû” vb. gibi ifadelerin bulunduğu rivâyetlerin mevkûf olarak değerlendirileceğini söylemedik. Aksine bu tür top-tancı yaklaşımların tümüne karşı çıkarak, her rivâyetin ref’ problemi dâhil çeşitli yönlerden incelenerek bir hükme varılması gerektiğini savunduk ve de bunu açık olarak ifade ettik. Dolayısıyla bu değerlendirme, bizim söylemediğimiz bir şeyi sübjektif bir değerlendirme ile bize isnat etmektedir.

Çap, Şu’be’nin Ebû Hureyre’yi tedlis yapmakla suçladığı rivâyeti savunmak bağlamında: “Zehebî Şu’be’nin Ebû Hureyre tedlis yapardı” dediğini nakletmekte fakat Şu’be’nin bu sözünü sahâbe mürseli olarak anlamakta ve ‘Sahâbenin tedlisi çoktur ve bunda utanılacak bir şey yoktur. Çünkü onların tedlisi kendilerinden daha büyük sahâbedendir ve sahâbenin hepsi âdildir’ diye yorumlamaktadır. İbn

⁸ Bkz. el-İrâkî, *et-Tak-yîd*, Muessesetu’l-Kutubi’s-Sekâfiyye, Beyrût, 1413/1993, s. 68–70; es-Suyûtî, *Tedribu’r-Râvî*, I, 184–194; Muhammed b. Abdirrahmân es-Sehâvî, *Fethu’l-Muğîs Şerh Elfiyyeti’l-Hadis li’l-İrâkî*, I-III, el-Mektebetu’s-Selefiyye, el-Medîne, 1388/1968, I, 105–127.

Kesîr ise Şu'be'nin 'Ebû Hüreyre tedlis yapardı' sözünü naklettikten sonra bunu şöyle yorumlamaktadır: "Yani Kâ'b'tan ve Resûlullah'tan işittiklerini rivâyet ediyor, fakat bunların kime ait olduğunu belirtmiyordu." İbn Kesîr ayrıca Şu'be'nin bu sözüyle Ebû Hüreyre'nin "من أصبح جنباً فلا صيام له" rivâyetine işarette bulunduğunu, Ebû Hüreyre'ye bu hadisi sorulunca, onu Resûlullah'tan duyan birinden işittiğini, kendisinin Resûlullah'tan duymadığını söylediğini belirtir. Bu rivâyet doğru kabul edilirse Ebû Hüreyre'nin naklettiği bütün hadisleri mevkuf rivâyet ettiği anlaşılabilir. Yoksa onun Kâ'b'ın sözlerini Resûlullah'a ref ettiği anlaşmaz" demektir (s. 167, 168).

Çap, bu savunmayı yaparken, sahâbenin, sahâbe dışında tabii dâhil farklı kaynaklardan rivâyette bulduklarının farkında değilmiş gibi davranmıştır. Çünkü biz, Çap'ın okumuş olduğu doktora tezimizde bu konuyu "Sahâbe Murselleri ve Ref Sorunu" başlığı altında geniş bir şekilde ele alıp, ez-Zehabi'nin zikredilen görüşünün yanlışlığını kanıtladık. Çap'ın: "Bu rivâyet doğru kabul edilirse Ebû Hüreyre'nin naklettiği bütün hadisleri mevkuf rivâyet ettiği anlaşılabilir" açıklaması da, gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü Şu'be'ye ait olan ve Çap'ın kendisinin de nakletmiş olduğu: "Yani Kâ'b'tan ve Resûlullah'tan işittiklerini rivâyet ediyor, fakat bunların kime ait olduğunu belirtmiyordu" sözünden, sadece mevkuf rivâyetlerde bulunduğu değil; hem merfû' hem de mevkûf rivâyetlerde bulunduğu; ancak dinleyicilerin merfû' ve mevkûfları ayırmada sorun yaşadıkları anlaşılır. Şu'be'nin Ebû Hüreyre'yi tedlis ile itham etmesi de bu yüzdendir. Bu ifadenin Çap'ın anladığı gibi anlaşılması durumunda, Şu'be'nin Ebû Hüreyre'yi tedlis ile itham etmesinin anlamı kalmaz. Zira Şu'be dâhil hadis ilmiyle uğraşan herkes, Ebû Hüreyre'nin en çok merfû' rivâyeti olan râvilerden olduğunu bilir. Ayrıca Şu'be, Ebû Hüreyre'nin bu tasarrufunu, Ka'b'ın rivâyetleri ile sınırlamıştır. Çap'ın: "Eğer Kâ'b ve Resûlullah'ın rivâyetlerinin birbirine karıştığı kabul edilirse, Kâ'b'tan nakledilen bazı mevkuf rivâyetlerin de aslında merfû olduğunu düşünmek gerekir ki, kimse bunu söylememektedir" şeklindeki değerlendirmesi (s. 168) de hatalıdır. Çünkü Ka'b'ın bazı rivâyetlerinin merfû' mu yoksa mevkuf mu olduğu zaten tartışmalı bir konudur. Bu tartışma her iki türlü rivâyetin de varlığından kaynaklanmaktadır. Aslında Ebû Hüreyre ve Ka'b etrafında dönen bu tartışmaların bir kısmı, bu kişiliklerin rivâyet tarihinin sembolik şahsiyetlerine dönüşmüş olmaları ile de alakalıdır.

Çap, "İbn Kesîr 'Yeryüzü yedi tanedir ve her birinde sizin peygamberiniz gibi peygamber vardır' rivâyetinin İbn Abbas'tan geldiğinin sabit olması durumunda, rivâyetin isrâîliyat olarak değerlendirileceğini ifade etmiş olması da bazı sahâbilerin rivâyetlerin refinde etkili olabileceğine işaret etmektedir" şeklindeki yorumumuzu değerlendirirken: "...İbn Abbas'ın bundan sorumlu tutulduğu görülmektedir. Hâlbuki rivâyeti ref eden İbn Abbas değil, daha sonraki râvilerdir" demektir (s. 168). Hâlbuki biz bu rivâyeti naklederken, rivâyeti

kimin ref ettiği meselesini mevzubahis etmedik. Sadece İbn Kesîr'nin böyle bir açıklamada bulunmasını, sahâbilerin bazı rivâyetleri ref etmiş olabilecekleri ihtimalini göz önünde bulundurduğuna dair bir delil olarak sunduk. Dolayısıyla burada da anlama sorunu ile karşı karşıyayız.

Çap, son olarak da: "Son olarak, Suiçmez, ref sorunu bağlamında tartışma konusu olan rivâyetlerin tüm hadis kaynaklarında yer aldığını ve ref sorununun bütün hadis kaynaklarını etkilediğini, bu sebeple tüm olumsuzlukları dikkate alarak her rivâyetin ref sorunu bağlamında incelenmesi gerektiğini söylemektedir (s. 143) ki, bu hadis literatürüne yönelik aşırı bir endişedir" demektir (s. 168). Çap bu açıklaması ile "hadis literatürü" ve "hadis rivâyet malzemesi" ifadelerini aynı anlamda kullanarak hadis ilmi ile ilgili bu iki kavramı, kavramsal içeriklerine uygunsuz olarak kullanmıştır.

Biz bu ifademizle, hadis literatürüne dair bir endişeye değil; hadis rivâyet kaynaklarındaki rivâyetlerle ilgili bir soruna işaret etmek istedik. Bizim bu yoruma konu olan açıklamamız ise şöyledir:

"Ref meselesinin hadis rivâyet malzemesinin neredeyse bütün alanları için söz konusu olması, bu meselenin sadece hadisçileri ilgilendiren bir mesele olmakla sınırlı kalmayıp, İslami ilimlerin bütün alanlarını yakından ilgilendiren son derece ciddi bir problem olduğunu da göstermektedir. Böyle olunca da gerek İslam dünyasındaki, gerek batıdaki modern hadis tetkiklerinin ref problemini gözardı ederek yola devam edemeyecekleri de ortaya çıkmaktadır. Böyle olunca da günümüzde İslami ilimlerin hiçbir alanında hiçbir hadis rivâyetinin ref açısından da incelenmesizin delil olarak kullanılmaması gerektiğini ileri sürmek bir abartı olmasa gerektir. Çünkü herhangi bir rivâyetin araştırma neticesinde Hz. Peygambere aidiyeti konusunda bir kanaat oluşmadan, bu rivâyetin sıhhati konusunda hüküm vermek; bilimsel zihniyetle bağdaşmayan keyfi bir tutum olarak nitelendirilmek durumundadır ki, bu keyfilikten kaçınması gerekenlerin başında sadece hadis alanında çalışanların değil, İslami ilimlerin bütün alanlarına mensup ilim ve fikir adamlarının bulunduğu şüphesizdir."

Sonuç olarak, bu değerlendirme yazısının gerekli ön araştırmalar tamamlanmadan yazılmış olduğu kanaatindeyiz. Bu eksiklikten dolayı konu hâkimiyeti sağlanamamış; dolayısıyla gereksiz tekrarlara düşülerek ve konu bütünlüğünden uzaklaşarak subjektif değerlendirmelerde bulunulmuştur. Çap, değerlendirmelerini yaparken, hadislere karşı bir saldırı varmış gibi davrandığı için de bizim ilim ehlinin gündemine taşımaya çalıştığımız sorunları, kendi duygu ve düşünce dünyasına uygun hale getirmeye, bazen de yokmuş gibi göstermeye çalışmıştır. Belirttiğimiz sebeplerden dolayı bu değerlendirme yazısının, ref sorununun daha iyi anlaşılmasını sağlamaktan çok, eksik ve yanlış anlaşılmasını sağlayacak bir niteliğe sahip olduğu kanaatindeyiz.

Prof. Dr. Ahmed b. Ma'bed ile Hayatı, Hadisçiliği ve Çalışmaları Üzerine

Prof. Dr. Abdullah AYDINLI

Abdullah Aydınli: Bize doğumunuzdan başlayarak verimli geçen hayat yolculuğunuzu anlatmanızı istiyoruz. İlimde yükselmeniz nasıl oldu?

Ahmed b. Ma'bed:¹ 1940 (h. 1359) yılında Feyyûm ilinin köylerinden birinde doğdum. Hayatımın erken dönemlerinden itibaren beni ilim yolunda yetiştirecek bir anne nasib etmesi, Allah'ın bana olan lûtf u keremidir. Önce Allah'ın fazlına, sonra biricik oğlu olarak bana ihtiyaç duymasına rağmen kendimi ilme adamamdaki en büyük tesir annemin ısrarlı teşvikidir. Elde edilmesinin bir şeref sayıldığı ve uğruna malların harcandığı bir dönemde annem -Allah rahmet eylesin- beni ilme adadı. O zamanlar, bugün olduğu gibi, ilim bir kazanç kapısı değildi.

Yaklaşık üç yıl içinde on üç yaşımdayken Kuran-ı Kerim'i ezberledim. Ezher-i Şerif'te okudum ve 1954 yılında ilkökul diplomasını, sonra 1961 yılında lise diplomasını aldım. Ardından Ezher Üniversitesi'nin Usûlü'd-dîn Fakültesi'ne kaydoldum. 1966 yılında tefsir ve hadis bölümünden mezun oldum. 1969-1970 yıllarında hadiste yüksek lisansımı bitirdim. 1978 yılında da doktora tamamladım.

Üniversite öğrenim döneminde Ezher'de alanlarında uzman olan, ilim ve amel bakımından değerli hocalara öğrenci oldum. Bunlar arasında Ezher'in

yayın ve telif birimi kurucusu Mahmûd Hasen Rabî' de yer almaktadır. Bu birim Muhammed Hasen Rabî' ve arkadaşlarının tahkik ettiği Irâkî'nin *Fethu'l-muğis bi şerh-i Elfiyeti'l-hadis*'ini ve Hâfız Zeynüddin Irâkî ile oğlu Ebû Zür'a'nın ahkâm hadislerini konusunda eseri olan *Tarhu't-tesrib şerhu't-Takrib*'ini ve daha başka yeni telif kitapları yayınlamıştır.

Çok sayıda büyük Hanefî âlimlerinden, söz gelimi Ali el-Bûlâkî'den (rahimehullah) Hanefî fikhî, Muhammed el-Hadîdî et-Tayr ile Dr. Ahmed Seyyid el-Kûmî'den tefsîr, Abdulvehhâb Abdullatîf, Mustafa Emîn et-Tâzî ve Muhammed Muhammed es-Semâhî'den hadis, Dr. Muhammed Muhammed Ebû Şehbe (Allah hepsine rahmet etsin) ile Vakıflar ve Din İşleri eski bakanı Prof. Dr. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr'dan (Allah ömrünü uzatsın) siyer okudum. Ezher dışındaki hiçbir âlimden ders almadım.

Ancak Kahire'deki kültür merkezlerinde düzenlenen bazı genel kültür konferanslarına ve bazı eğitim kurslarına katıldım. Bu sırada Prof. Ahmed Hasen ez-Zeyyât'ın halk Arapçası (âmmice) ve serbest vezinli şiir propagandasına karşı Arap dilini ve vezinli şiiri savunmaya yönelik verdiği konferansları takip ettim. Yine Muhammed Gazzâlî ve es-Seyyid Sâbık'ın konuşmalarını dinleme fırsatı buldum.

Abdullah Aydınli: Küçük yaşlarda tefsir ve tefsir ilimleri ile ilgilenme isteğinize rağmen yine de siz hadiste uzman olmayı seçtiniz. Bunun sırrı nedir?

Ahmed b. Ma'bed: Kuşkusuz, bunda, büyük bir hikmet ve Yüce Allah'ın benim üzerime olan bol nimeti vardır. Tefsir ve hadis kısmına girmemdeki lütuf önce Allah'ın sonra da o zaman Usûlü'd-din Fakültesi dekanı ve Akide-Kelam bölümü başkanı olan rahmetli Prof. Dr. Abdülhalîm Mahmûd'undur. O Akide-Kelam bölümü başkanı olmasına rağmen kendi kısmında ihtisas yapmamamızı öğütlerdi. Yine o dönemde kim Akide-Kelam kısmından diğer kısımlara naklini isterse müsaade edileceği ancak, Davet, Tefsir ve Hadis bölümlerinden Akaid-Kelam bölümüne nakil isteyenlere müsaade edilmeyeceği kararı yayınlanmıştı.

Abdülhalîm Mahmûd, tefsir ve hadis ile davet kısmının her ikisinin de, öğrenci için akâid ve felsefe kısmından daha yararlı, onun İslâmî gelişimi için daha uygun olduğunu düşünürdü. Dolayısıyla ben tefsir ve hadisi seçtim. Elhamdülillah ihtisasımı da bu alanda yaptım. Tefsir alanında yüksek lisansa başladım. Ancak yüksek lisans sınavlarını verdikten sonraki aşamada meydana gelen idari bir hata sebebiyle, Allah'ın takdiriyle tefsirde doktora kayıt yaptıramadım. Bu hatayı telafi etmek için hadiste tekrar yüksek lisansa kayıt yaptırды. Hamdolsun Allah'a ki, ders dönemini bitirdikten sonra hadiste yüksek lisans tezimi verdim. Tez konum, *Hâfız Irâkî'nin Hayatı ve Hadisteki Yeri* idi. Doktora da da aynı konuyu genişleterek çalıştım, çünkü o zaman buna müsaade ediliyordu. Öncelikle çalışmamda Irâkî'nin önce Mısır sonra da

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Adapazarı, TÜRKİYE, aaydinli@sakarya.edu.tr

¹ Ahmed b. Ma'bed halen Ezher Üniversitesi öğretim üyeliği görevini sürdürmekte bunun yanında *Cem'iyetü'l-Meknezi'l-İslâmî'nin* Kahire bürosundaki tahkik çalışmalarının başında bulunmaktadır. Mülâkât kendisiyle Birleşik Arap Emirlikleri'nin Dubai şehrindeki karşılaşmamız sırasında gerçekleştirilmiştir. Sorduğumuz bazı soruların cevaplarının daha önceden kendisiyle el-Beyân dergisi tarafından yapılan mülâkâta da geçtiğini söyleyerek söz konusu mülâkâta atıflarda bulunmuş, bu soruların cevabı kendi izni ile oradan tercüme edilmiştir. Söz konusu mülâkâtı Türkçeye Sami Öner ve Ömer Faruk Yıldırım çevirmişlerdir.

Hicâz'daki hadis okulundaki konumunu ortaya koyacak araştırmalar yaptım. Irâkî bir süre Mısır'da kalmış, sonra üç senede Mısır Memlûklüleri'nin idaresi altında olan Medine-i Nebevî'de Medine kâdısı olarak görev yapmış. O, yaşadığı asır olan hicrî VIII. yüzyılda hadis okulunun imamıydı. Öyle ki, âlimler onu hicrî VIII. asrın müceddidi saymışlardır. Biyografilerinde ve eserlerinde mevcut olduğu gibi, âlimler Irâkî'ye 'asrın hâfızı' lakabını vermişlerdir.

Aynı şekilde çok sayıda faziletli hocalardan hadis-i şerif semâi ve hadis rivâyet etme icazeti ile de onurlandım. Bu hocalarım arasında Abdülfettâh Ebû Gudde, Muhammed Yasin el-Fâdânî, Hammâd el-Ensârî, İsmâil el-Ensârî, Hamûd Tüveycirî, Suudi Arabistan'daki Râbiğ'a yerleşen Abdülkâdir Kerâmetullah el-Buhârî, Abdurrahmân el-Mulla ve daha başka kişiler vardır. Allah hepsine rahmet etsin.

Ders okuduğum veya hadis rivâyetinde icazet aldığım tüm hocalarımdan, ilim tahsil etme konusunda, bilgi, davranış ve güzel bir örneklik olarak çok fazla yararlandım. Yine, ilim öğrencisinin hayatındaki en değerli şey olması dolayısıyla zamanı iyi değerlendirmeyi de hocalarımdan öğrendim. Bunu uygulamada örnek olarak allâme Abdülfettâh Ebû Gudde'den (rahimehullah) istifade ettim. Bazı yolculuklarında ona arkadaşlık etmişim. Hava alanlarında uçağı beklediğimiz zaman kendisine en yakın koltuğa otururdu. Tahkikini yapmakta olduğu hadis kitaplarına düşeceği ilmî notları yazdığı evrakını açardı veya telif ettiği kitaplarının ön baskılarını gözden geçirirdi ya da başka bir şey üzerinde çalışırdı.

Abdullah Aydınlı: *El yazmalarına ilginizin başlangıcı nasıl oldu? Bu sıralarda mı oldu, yoksa daha sonraları mı?*

Ahmed b. Ma'bed: El yazmalarına ilgimin başlangıcı lise yıllarına kadar gider. Hocamız Şeyh Seyyid Sakr -Allah rahmet eylesin- lise döneminde mütâlaa (etüt) ve belâğat öğretmenimizdi. Onun el yazmalarına ilgisi vardı. Derse bazı el yazmaları ile birlikte gelirdi ki, bu el yazmalarından Hattâbî'nin *Sahîh-i Buhârî* şerhini şimdi bile hatırlarım. Bana onları sevdirdi ve Mısır'daki yerlerini öğretti, özellikle de El Yazmaları Enstitüsü'nden haberdar etti.

Tahkik meselesine gelince, Hafız Irâkî'yi çalışma konusu seçtiğim zaman onun hakkındaki düşüncem matbu kitaplarının çok sayıda olduğuydu. Ve onu matbu kitaplarından hareketle inceleyecektim. Ama yüksek lisansta hakkında özet bir tez yazdıktan sonra doktora tezini yazmaya başladığım zaman onunla ilgili ayrıntılı bir kitap yazmam gerekti. Bunun sonunda gördüm ki, bu zatın halâ el yazması durumunda olan gerçekten nefis kitapları bulunmaktadır.

Abdullah Aydınlı: *Meselâ ne gibi?*

Ahmed b. Ma'bed: Meselâ *Câmi'u't-Tirmizî* şerhi ki, bundan yirmi yıl önce baskı için hazırladığım kitaplardandır. Şimdiye kadar basılmamıştır. Ama ben daha sonra tekrar çalışmaya başladım ve Irâkî'nin *Câmi'u't-Tirmizî* şerhinin

kendisinden önce yaşamış bir başka âlimin şerhine tekmile olduğunu farkettim. Bu âlim İbn Seyyidinnâs el-Ya'merî'dir. Doktorayı tamamladıktan sonra İbn Seyyidinnâs şerhi olmadan Irâkî'nin tekmilesi ile başlamamın kusurlu olacağını düşündüm. Şimdi bu kitap tahkik edilmiş ve pek çok açıklama notları eklenmiş olarak yirmi yıldan beri yanımda bulunuyor.

Metinlerin doğru şekillerini ortaya çıkarmaya, kaynaklarını göstermeye ve onlardan düzeltilmesi gerekenleri düzeltmeye çalıştım. Açıklama notu (ta'lik) eklemeye gelince, bu daha da zordur. Bunun için şimdiye kadar kitabın iki cildi basıldı. Diğer iki cilt de tafsilatlı ta'likleri yapılmış olarak matbaada basımda. İbn Seyyidinnâs'ın râviler ve hadisler üzerine açıkladığı hükümlere benim de faydalı olacağını düşündüğüm bir şeyler söylemem gerekti ve böylece çalışma genişlemiş oldu. Öyle ki, hadiste uzman olmayan değerli kardeşlerimden biri, Muhammed b. İshak hakkında yüz yetmiş sayfalık uzun bir ta'lik yazmam sebebiyle beni eleştirdi. Onun görüşüne göre bu tahkik yönteminden sapmadır ve beklenen, hacmin bu kadar uzatılmamasıdır. Üçüncü cildin mukaddimesinde buna cevap yazdım. Şöyle ki, tahkik yöntemi muhakkikin bilgisine ve tecrübesine göre farklıdır. Açıklamalarını uzun tutmuş olan kişilerden bazı örnekler zikrettim. Değerli kardeşim de bunu kabul etti.

Abdullah Aydınlı: *Şu an hadis ilimlerinde profesör sıfatına sahip biri olarak, bereketli ilim yolculuğunuz boyunca danışmanlığınızı yaptığınız tezlerin en önemlileri hangileridir?*

Ahmed b. Ma'bed: Uzmanlık bakımından özen gösterdiğim tezlerin en önemlileri İlelü'l-hadis ilmi ile hadis ilmi mirasının daha önce basılmamış olan eserlerinin tahkiki ile ilgili olan tezlerdir. Örnek olarak, Riyâd'da Usûlü'd-dîn Fakültesi'nin Sünnet bölümünde öğrencilere, daha hiç kimse çalışmamışken İbn Adıyy'in *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl* isimli kitabını önermişim. İki farklı yayıncı aracılığıyla basılmadan önce, bu kitaptan iki tez çıktı. Aynı şekilde Ziyâuddîn el-Makdisî'nin eseri *el-Muhtâre*, öğrencilere önerdiğim kitaplardandır. Bu kitaptan da basılmadan önce yaklaşık dört tez yapıldı. *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî* de o zamanlar öğrencilere önerdiğim kitaplardandı. *Müsned*'in ilk cildleri basılmadan önce, üç tez yapıldı. İlelü'l-hadis konusuna gelince, bu alanda ilk yönettiğim tez Mervezî'nin, İmâm Ahmed'den rivâyet ettiği *İlelü'l-Hadis* kitabı hakkındadır. Bu tezin savunması kitabın neşrinden yaklaşık on yıl önce yapıp sonuçlandırıldı. Aynı şekilde İbn Ebî Hâtim er-Râzî'nin ve Dârekutnî'nin *İlelü'l-hadis*'leri de...

Abdullah Aydınlı: *Hadis ve hadis ilimlerinde yüksek lisans ve doktora seviyesinde yaklaşık yüz dört ilmî teze danışmanlık yaptığınızı öğrenmiş bulunuyoruz. Genelde ilmî araştırma alanında, özeldde de sünnet konusuna ilgi duyan araştırmacılara yönlendirici tavsiyeleriniz nelerdir?*

Ahmed b. Ma'bed: İlk olarak, araştırmacılara ilmi birikimlerini oluşturma-da akademik müfredatla yetinmemelerini tavsiye ediyorum. Çünkü akademik müfredat nereye ulaşırsa ulaşsın, sadece bu müfredat ile talebenin uzman bir araştırmacı olması bir yana, kendisini hadiste bilgili ve yeterli kılacak ilmi yeteneğe sahip olması bile imkânsızdır. Bir araştırmacının tam bir uzman olması için belli bir aşamada durmaksızın, vaktinin izin verdiği ölçüde incelemesini sürdürmesi gerekir. O uzmanlık alanını ve ona yarayacak şeyleri araştırmaya sürekli özen göstermelidir. Özellikle de dil konusuna. Bu ilgi, kişisel okumalarıyla, arkadaşlarıyla birlikte müzakerede bulunmasıyla ve hocalarına danışmasıyla olmalıdır. Bütün bunlar güzelce yapılmalı ve güzel ahlâkı içermelidir. Büyükleme veya nefsin payı bulunmamalıdır. Çünkü ilim, güzel ahlâk olmazsa sahibine bir vebaldir.

Yine hadis ilmi öğrencisine, başlangıçta hadis usûlünün muhtasar olarak kaleme alınmış bir kitabını, örneğin İbn Hacer'in *Nüzhetü'n-nazar*'ını, Nevevî'nin *Takrîb*'ini veya *İrşâd*'ını sonra hadis kitaplarından Makdisî'nin *Umdetü'l-ahkâm*'ını, peşinden İbn Kesîr'in İbn Salâh'ın *Ulûmu'l-hadis*'ine yaptığı *Muhtasar*'ını ve eş-Şerîf el-Cürçânî'nin *Muhtasar*'ını, devamında hadis usûlünün ayrıntılı kitapları olan İbnü's-Salâh'ın *Ulûmu'l-hadis*'ini, Suyûtî'nin *Tedribü'r-râvî*'sini, Sehâvî'nin *Fethu'l-muğis bi şerh-i Elfiyeti'l-hadis*'ini ve Sanânî'nin *Tavzîhu'l-efkâr*'ını okumasını öğütlerim. Ahkâm hadislerinin şerhlerinden Şevkânî'nin *Neylu'l-evtâr şerhu Munteka'l-ahbâr*'ını, sonra hadis kitaplarının şerhlerinden İbn Hacer'in *Fethu'l-bârî*'sini, Aynî'nin *Umdetu'l-kârî*'sini, Câmiu't-Tirmizî'nin şerhi *Tuhfetu'l-ahvezi*, *Sünen-i Ebû Davûd* şerhi *Avnu'l-mabûd* ve bunların dışındaki kitapların okunmasını da tavsiye ederim.

Eğer vakti yoksa ilgili eserin girişini ve konularının fihristini okusun. Öğrenci veya araştırmacı okurken gerektiğinde başvurmaya maksadıyla yararlı yerleri not almalıdır. Yine uzmanlık alanında kimlerin bulunduğunu bilmesi için, yeni yayınlanan eserleri veya kaynak hadis kitaplarını izlemesini salık veririm. Bununla birlikte inceleme ve okuma süreleri her araştırmacının şartlarına, ailevi durumuna ve iş sorumluluğuna göre sınırlanır.

İkinci tavsiyem zamanın iyi değerlendirilmesidir. Bu konuda şunu söylemek gerekir ki, araştırmacının hayatında vaktin değeri, olmak veya olmamakla eş değerdedir. Bu nedenle araştırmacının ömründe vakit dakikalarla hesap edilmelidir.

Bundan dolayı ben, hadis ilmini hakkıyla öğrenmek isteyen kişiye, zamanının en küçük parçasını değerlendirmede bile büyük bir hırs göstermesini, ne kadar az olsa da vaktini yararı olmayan şeyle boşa geçirmemesini, bugün yapılması planlananları yarına ertelememesini tavsiye ederim.

Üçüncüsü: Araştırmacının sahip olduğu ilmi birikimin istediği akademik uzmanlık alanından daha geniş olması gerekmektedir. Söz gelimi, hadis usûlü

konusunda yazmayı istediği zaman incelemesini bu ilimle sınırlamaması gerekir. Çünkü incelemesini bu ilimle sınırlarsa onun araştırması çoğunlukla bir tekrar olarak sonuçlanır veya yeni bir şey bulması ya da bu ilmin kitaplarına bir katkı yapması çok zor olur. Araştırma alanı genel olarak metin, şerh ve ricâl kitapları gibi sünnet kaynaklarını kapsadığı zaman incelediği konunun hâkimi olur. Fikirleri anlayabilir ve bunlardan faydalanabilir. Çünkü bütün bu alt dallar, birbirlerine yardım eder, biri diğerindeki özet bilgiyi açar ve eksigi tamamlar.

Dördüncüsü: Üzerinde çalıştığı inceleme veya araştırmalarını telif ve tahkik türleri arasında çeşitlendirmelidir. Araştırmacı, belirli bir kitab üzerinde tahkik türünde bir çalışma yaptıysa, bir sonraki aşamada telif türünde çalışması onun lehinedir. Yüksek lisansı ve doktora tahkik türünde aldığı zaman –artık hoca olduğu halde- onun anlatımı sınırlı ve yetersiz kalacaktır. Aynı şekilde çalışmasını telif türü ile de sınırlamamalıdır. Dolayısıyla iki alandan hangisinde olursa olsun sınırlandırma, araştırmacıyı bazen pek çok hayırdan yoksun bırakır. Zira her iki tür birbirlerini besler. Bir metne dayanmadıkça nasıl telif edeceksin? İfade ve telif melekem olmadıkça da metne nasıl hizmet edeceksin? Bu sebeple her ikisinin bir arada bulunmasıyla, Allah'ın tevfiikiyle, ilmi kişilik oluşabilir.

Abdullah Aydınlı: Şer'î ilimler arasındaki tekâmül ve dayanışma bağlamında, diğer ilimlere hizmet konusunda hadis ilimlerine nasıl sorumluluklar yüklemektesiniz? Yani burada ilim dalları arasında düzenleme ve uyuma veya eşleşme ve ilişkilendirilme var mı? Beşerî ve maddî uzmanlık alanlarında olduğu gibi bir durum var mı?

Ahmed b. Ma'bed: Olgunlaşma ve gelişme, yardımlaşmaya gereksinim duyar. Örneğin fıkıh ve fıkıh usûlü gibi şer'î ilim dallarında, hadis bilgisinden yararlanmak için bir istek bulunmadığı zaman -veya tersi- bu olgunlaşma asla gerçekleşmeyecektir. Bununla alakalı bir misali anlatayım. İmâm Muhammed b. Suûd Üniversitesi'nde fıkıh bölümü öğrencilerine dinî ilimlerle ilgilenmelerinde kullanmak üzere hadis uzmanlık dersi vermemiz bizden istenmişti. Buna karşılık onlar, siz de bizim ihtisas alanımızdan daha fazlasını almanız şartıyla bunu kabul ederiz dediler. Bu, yardımlaşma konusundaki isteksizliğin örneğidir. Bu isteksizlik hadisçinin uzmanlığı ile fakihin tatbikatındaki uyumsuzluk veya ayrılık sebebidir. Bir başka örnek ise olgunlaşmanın, aynı fakülte olan Usûlü'd-dîn'in akide ve tefsir bölümlerinde gerçekleştirildiğini gördüğümüz metottur. Şöyle ki, mezkûr üniversitenin Usûlü'd-dîn Fakültesi'ndeki akide bölümünde sadece aklî ve mantıkî değil, kitap ve sünnet çerçevesinde de dersler okunmaktadır. Bu bakımdan söz konusu uzmanlık alanında okuyan kişilerin hadis sahasında bilgili olmaları, onun tahrîcîni yapabilmeleri, isnadını araştırma ve deliline göre hadisin sahîhini zayıfından ayırabilmeleri gerekmektedir. Desteklenmesi gereken olgunlaşma böylece tamamlanır. Böylelikle fakültedeki tefsir veya akide bölümü öğrencisi, lisans döneminde hadis bölü-

mündeki dersleri aldıktan sonra mezuniyet aşamasına gelir. Akîde bölümündeki öğrenciler hadis bölümünden danışmanlar seçer, aynı şekilde tefsir bölümündeki öğrenciler de bir kısmı hadis bölümünden olan danışmanlar seçer. Böylece sünnet vasıtasıyla bu iki bölüme hizmet etmek gerçekleşmiş olur. O zaman akîde ve tefsir bölümlerindeki yöneticiler, lisansüstü öğrencilerinin müfredatına tahrîc ve isnadların incelenmesine dair bir ders koymayı başarmıştı. Allah'a hamd olsun ki, bu, onlar için büyük başarıydı.

Abdullah Aydınlı: İki meşhur İslâm üniversitesi olan; İmam Muhammed b. Suûd ve Ezher üniversitelerindeki hocalığınız süresince bu iki üniversite arasında büyük bir fark buldunuz mu?

Ahmed b. Mabed: Yöntem bakımından büyük bir fark yok. Hatta yöntemlerinin koyuluşu, diplomaların denkliği sorununa bağlı olması sebebiyle, birbirlerine yakındılar. Nitekim Muhammed b. Suûd Üniversitesi'nin yöntemlerini belirleyenlerin büyük bir kısmı da Ezher'dendir.

Farka gelince, iki etken sebebiyle Muhammed b. Suûd Üniversitesi ders yöntemleri açısından Ezher'den ayrılır: Birinci etken, Muhammed b. Suûd Üniversitesi'nin kurum ve öğrenciler seviyesinde imkânlarının fazlalığıdır. Bu da dersleri büyük oranda başarılı kılıyor. Örneğin Riyâd'daki Usûlü'd-dîn Fakültesi'nde hadis tahrici için beş çalışma salonu var. Her salonda yüz masa vardır ve her masada da tahricin müfredatından olan kitapların nüshalarının yer aldığı bir kitaplık vardır. Yani her bir öğrenci için bir nüsha vardır. Söz gelimi bu çalışma salonuna yüz öğrenci alacak olsan hiç birisi diğerinden ödünç kitap alma ihtiyacını hissetmeyecek. Hoca, her hangi bir müellifin kitabının açılmasını isteyerek ders anlattığı zaman o nüshayı önünde bulur. Her öğrencide de o kitap vardır. Öğrencinin elinde olmayan imkan çok az. Burada sünnet ve sünnet ilimleri bölümünde birinci sınıfta yüksek öğrenim gören bayan bir öğrencinin kütüphanesinde matbular bir yana, bin el yazma kitabın fotokopisinin olduğunu zikredebilirim.

Mısır'a gelince; araştırmacılara hizmet veren halk kütüphanelerinin ve gayretlerinin fazla olmasına rağmen bu, talebin en azından % 80'ni karşılayabilir.

İkinci etken, Muhammed b. Suûd Üniversitesi'nde, hoca olsun öğrenci olsun vakitten yararlanmada gösterdikleri şiddetli arzudur. Bu konudaki bazı çalışkan öğrencilerimin arzusunu hatırlıyorum. Onlardan biri evin ziline bastığında ve ben biraz geç kalarak muhtemelen birkaç dakika sonra kapıyı açtığımda onu, kendisine kapıyı açıncaya kadarki sürede bir kitap okurken bulurdum. Bu gecikmelerin bazısında özür dilediğim zaman, öğrenci önemi yok siz kapıyı açıncaya kadar zamanımı değerlendirdim derdi.

Zamanın değerini, idarenin ve hocaların da çok iyi kavradıklarını görüyoruz. Bu nedenle öğrenci, ilk andan itibaren ders vaktinden istifade eder. Öyle ki, burada bütün yönleri ve işlemleri bakımından en güzel şekilde yapılan

eğitim etkinliğinde, zaman unsuru konusunda gösterilen ciddiyet ile kararlılık, denetim ve idare için de söz konusudur. Muhammed b. Suûd Üniversitesi'nde zamanın değeri karşısında gösterilen kararlılık ve aşırı duyarlılığın Ezher'den daha fazla olduğunu görüyoruz. Netice itibariyle her iki etkenin kişinin yetişmesinde tesiri vardır. Muhammed b. Suûd Üniversitesi'nde yüksek lisans ve doktora aşamasındaki bir öğrencinin uzmanlık alanındaki ilmî tahsilini Ezher'deki dengiyle kıyasladığım zaman, bu iki etkenin bulunduğu ölçüde aralarındaki farklılığı görürsün.

Abdullah Aydınlı: Yardım faaliyetlerinin, ilmin yayılması konusunda teşekkürü gerektiren payı vardır. Yardım faaliyetlerinin yönlendirilmesini düşündüğünüz çalışma alanları nelerdir?

Ahmed b. Ma'bed: Ben başarılı bir yolla işletilen üniversitede İslâmî araştırma kürsüleri kuran vakıf ve derneklerin olmasını arzuluyorum. Bazı Müslümanlar, Cambridge Üniversitesi'nde olduğu gibi, mallarını İslâmî araştırma kürsülerine vakfediyorlar. Vakıflarda bunun gibi hizmet bulursa veya bu tür alanlara yönelirse ne güzel olurdu. Çünkü bunlar kuşkusuz yardımcı bir etken olacak. Bu yolla, tek engellerinin maddiyat olduğu bilinen araştırmacılar bulunmalı, bunun yanısıra araştırma imkânları arttırılmalı ve bu sayede onların kültür ve hadis ilimlerine hizmetleri arzu edilen şekilde sağlanmalıdır.

Buna ek olarak kütüphanelerin kurulması lazımdır. Burada söylemem gerekir ki, Mısır'daki vakıfların bu alanda geniş kütüphaneleri vardır ve gerçekten iyi sonuçlara sebep olmaktadır. Kâhire'deki bazı mescitlerde kurulmuş olan kütüphanelerde binden az olmayan kaynak kitaplar bulunmaktadır. Örneğin, Kâhire'de Ahmed Talat Mescidi'nde bulunan Ahmed Talat Kütüphanesi hakikaten büyük ve başarılı bir kütüphanedir. Yine Kâhire'de bulunan Şeyh Hâmid Kütüphanesi de böyledir. Buraya yüzlerce Mısırlı ve diğer araştırmacılar gitmektedir. Buna benzer kütüphanelerin sayılarının arttırılması, geliştirilmesi, düzenlenmesi ne güzel olurdu. Burada sorun şudur: Meselâ bir kütüphane bin kitapla açılmakta sonra bu sayı artmayıp eksilmektedir. Oysa temel atılmıştır. Biz ise, bunların gelişmesini ve başarılı olmasını istiyoruz. Bu elde edildiği zaman kuşkusuz vakıfların bu alanda güzel bir rolü olacaktır. Böylece araştırmacılar bulunacak, yeni kütüphaneler açılacak ve bunlar geliştirilecektir. Bu iki durumun bir arada bulunması sayesinde, inşallah, başarısından kuşku edilmeyecek ilmî gelişme elde edilir.

Öte yandan yetimlerin korunup gözetilmesi, cami ve okullara yatırım yapılması gibi, esasen bir tür yardım olarak değerlendirilen ve ilimden daha öncelikli ihtiyaçların da karşılanması gerekir.

Genellikle hayır kuruluşlarının ihtiyaç noktalarını araştırması gerekir. Bu görev çok çeşitlidir. Çünkü zorluklar çoktur ve gereksinimler de çoktur. Hayır ehlinin çabaları çeşitlenirse, olgunlaşmayı elde etmek için daha iyi olur. Bu

kuruluşların faaliyetlerini yürütürken şu iki hususu dengelemesi gerekir: Araştırmacıya gücünün üstünde yük yüklemeyecek şekilde bedel belirlemek ve karşılıksız yararlanma olanağı sağlamak. Sadece işin önemini gösteren sembolik bir şey konur, aynı zamanda araştırmacıya bir fırsat tanınmış olur. Böylece himmetler uyandırılır, ümit vadeden ve gelişmesine imkânsızlıkların engel olduğu örnekler tesis edilir.

Abdullah Aydınlı: *Son yüzyılın yarısı hadis ilimlerinde geniş bir canlanma ve gelişmeye şahit oldu. Bu canlanma İslâmî uyanışın irşadında, sünnete itibarının iadesi ve insanların ona saygısında ifadesini bulan mühim bir yere sahiptir. Ancak bu iyi durumun safiyetini bulandıran henüz ehliyet kesbetmemiş kişilerin öne çıkmasıdır. Size göre bu asrın muhaddisinin izleyeceği yollar ve şartları nelerdir? Bu öne çıkışlar nasıl önlenecek?*

Ahmed b. Ma'bed: Hadis ilimlerini mütalaa edip öğrenen ile hadiste araştırma yapan ve kendisine muhaddis denilen kimseyi ayırmak gerekir. Asrın muhaddisinde koşulacak şartların en önemlisi, hadis ilimlerinde rivâyet ve dirayet açısından bildikleri bilmediklerinden fazla olmasıdır.

Biz anlamak ve kapsamak manasına olan hafızada tutma durumuna vakıf olamayız ve bunu sorgulayamayız. “Kütüb-i Sitt’e’yi ezberle biliyoruz” diyen kimselerden ders aldım. Bu zamanın muhaddisi için bunu şart koşmam. Ancak şunu şart koşarım; hadis edebiyatında bildikleri bilmediklerinden fazla olsun. Bu tatbik edilmesi gereken bir kuraldır. Eğer muhaddis bu dereceye ulaşırsa o zaman fayda verir ve bu makamda olduğu kabul edilir.

Şayet bilmedikleri fazla olursa, o zaman ehliyet kesbetmeden öne geçmesi olur. Bunlar gibisinin önüne geçmek zordur. Benim değerlendirmeme göre bunun çaresi; birinci gruptan bir topluluğun ortaya çıkıp ikinci gruptan olanlara insanların ihtiyacını kapatmasıdır. Bu öne çıkanların ortaya çıkmasının sebebi bir boşluğun olmasıdır. Onları bu haksız öne geçmeden dolayı hesaba çekmeden önce bu boşluğu doldurmak için yeterli olanları bu işe teşvik etmek istiyorum. Bu ortak bir sorumluluktur. İlk mesuliyet hadis âlimlerindir. İkinci olarak söz konusu görev, bu ihtisası koruyacak İslâm Üniversiteleri ve Ezher gibi resmî ve ilmî kuruluşlar ile malî hayır kuruluşların üzerine düşer. Çünkü ilim infakla gelişir. Bununla beraber; şayet biz bu ehliyetsiz öne geçişleri durdurmak istiyorsak o zaman boşluğu, yeterliliğe sahip kimselerle doldurmalıyız.

Abdullah Aydınlı: *Şüphesiz sünnet ilimlerinin arındırılması, tahkiki ve tashîhi konusundaki çağdaş ilmi hareketin bu alanda öncü rolü vardır. Bu harekete düşen işler nelerdir? Bu alanda zikredebileceğiniz mülahazalar nelerdir?*

Ahmed b. Ma'bed: Şüphe yok ki Şeyh Ahmed Şâkir ve onun devrindeki Mısırlı âlimlerin ortaya çıkması, Şeyh Abdurrahman el-Mu'allimî'nin önce Hindistan'da ortaya çıkışı ve sonra Suûd'da bulunması, Şeyh el-Elbânî'nin

Şam'da, Gımârî kardeşlerin Mağrip ve Mısır'da boy göstermesi zikredebileceğim ilmi önderlerdir. Bunların her biri hadis ekolüne getirmiş oldukları çok büyük uyanış, canlılık ve ilerleme ile sembol olmuşlardır. Allah rahmet eylesin Şeyh el-Elbânî'nin, *el-Va'yü'l-İslâmî* dergisinde *Silsiletü'l-ehâdisi'd-dâife* isimli kitabının çekirdeği sayılan zayıf hadislerle ilgili yazmış olduğu ilk dönem makaleler zincirini hatırlıyorum da, biz lise ve üniversite yıllarında onları okur ve onu, zamanının bir açılımı sayardık. Bunlar olmasa *Sünen-i Nesâî*'deki sahihlik derecesi belirtilmeyen hadisleri nasıl okuyacaktık? Bunlara bir bakar, Şeyh el-Elbânî'nin “Nesâî hasen bir senetle rivâyet etti” dediğini görürdük. Allah'a hamdolsun, böyle bir çalışma iyi bir aşamayı temsil ediyordu. Keza Şeyh Abdullah b. es-Siddîk el-Gımârî ve Şeyh Ahmed b. es-Siddîk el-Gımârî'nin Fas'taki gayretlerini ve bu ikisinin üstadımız Abdülvehhâb Abdüllatif gibi Ezher hocalarıyla yardımlaşmalarını görüyoruz. Onların bu yardımlaşmalarından ilmi çalışmalar vücut buldu. Bu uyanış el yazma sünnet eserleri üzerine çalışmalar yapılması ve bunlara özen gösterilmesi konusunda meyvelerini verdi. Onların zamanlarındaki bu çalışmalarını yol gösterici buldum.

Tabi bu uyanıştan demin bahsettiğimiz mahzurlu durum da ortaya çıktı. Bu sakınca, insanlardan bir kısmının onlar gibi olmayı kolay zannetmeleridir. Böyleleri kendilerini bu işin içine sokmaya başladılar. Bu da sözünü ettiğimiz zayıf sonuçları doğurdu ve bu insanların konumunu ortaya çıkardı.

Anılan âlimlerin öncülüğünü göstermede, önümüze bu yolu açmaları ve şimdi hadislerin illetleri seviyesinde makul ve sağlam kalemlerce makaleler ve araştırmalar yazılacak noktaya bu azimli hareketi tahvil etmeleri örnek olarak yeter. Bu çok iyi bir şey olarak kabul edilmelidir.

Abdullah Aydınlı: *Bu alanında uzman âlimlerin vefatından sonra onların yerini alacak kimseler var mı?*

Ahmed b. Ma'bed: Genel olarak önder kişiler vefat ettiğinde diğerlerinin, sermayesiz ve hazırlıksız olarak onların yerini alması zordur. Şu anda hadiste bilinen şahıslar var. Hamdolsun Muhammed b. Suûd Üniversitesi'nden mezun ettiğim, yeterli ve bu sahada benzeri az bulunan ihtisas sahibi olanlar var. Şu isimler sayılabilir: Melik Suûd Üniversitesi'nde Dr. Abdullah b. Vükeyyil eş-Şeyh, Dr. Muhammed b. Türkî et-Türkî, Medine Melik Abdülaziz Üniversitesi Eğitim Fakültesi dekanı Dr. Abdullah Demfu, yine Melik Suûd'da Dr. Sa'd el-Humeyyid, ve keza benim okutmadığım fakat yeterlilik ve yeteneğini bildiğim Dr. Abd el-Hudayr, Dr. Hâlid ed-Dirîs, Dr. Müsâid er-Râşid, bir de Ezher'de eski vakıflar bakanı Dr. Ahmedî Ebû'n-Nûr, Dr. İzzet Atıyye, Dr. Abdulmehdî Abdulkâdir, Dr. İsmâil ed-Difter ki, bu zat hocalarımızın tabakasındandır ve yeterliliği de bilinmektedir. Dr. Mustafa Umâra, Dr. Mervân Şâhîn, Dr. Muhammed Bekkâr, Dr. Rifat Fevzî, Dubai'de Dâru'l-buhûs başkanı Dr. Ahmed

Muhammed Nûr Seyf, Kuveyt'te Dr. es-Seyyid Nûh, eş-Şeyh Ebû İshâk el Huveynî ki, iyi çalışmaları vardır.

Şamlılar'dan Dr. Halil Molla Hâtır, Dr. Mahmûd et-Tahhân, Dr. Mahmûd Mîre -ki bu zat şimdi Riyâd'dadır-, bunlar hadis medresesinin reisleridir ve yeterlilik sahibidirler. Ancak bu çalışmalar, bir araya getirilmeye muhtaçtırlar. Vakıf kuruluşları bu çalışmalara destek verirse Müslümanların istifadesi büyük olacaktır.

Abdullah Aydınlı: Bize Dâru'r-Risâle baskısı olan *Müsned*'in tahkikindeki tecrübelerden bahsedebilir misiniz?

Ahmed b. Ma'bed: *Müsned*'in tahkikiyle ilgili tecrübemizin başlangıcında Sayın Dr. Abdullah Abdulmuhsin et-Türki'yi zikretmek gerekir. Kendisi şu anda Râbitatu'l-âlemi'l-İslâmî'nin başkanıdır. Tahkikin yapıldığı dönemde Muhammed b. Suûd üniversitesi rektörüydü. Projeyi o üstlendi, bu konudaki güçlükleri bertaraf etti. Zorluklar ona boyun eğdi. Haremeyn-i Şerîfeyn hâdimi Kral Fahd tarafından cömertçe destek gördü. Ben ve dostum Dr. Mahmûd Mîre, tahkikin nasıl yapılacağı, nüshaların nasıl değerlendirileceği ve çalışma metodlarının nasıl olacağını tespitine katıldık. Üstad Şuayb Arnavut ile bu metodun birçok noktasını uzun uzun tartıştık. Bizim birçok gözlemimiz kitabın ilk cüzleriyle tamamlandı. Hatırladığım kadarıyla *Müsned*'in birinci cüzünün tahkik metodunu bizzat kendisi ortaya koydu. Beş defa kontrol edildi. Kitap için birisi Suriye'de değerli kardeşim Şeyh Muhammed Naim el-Urkusûsi başkanlığında, ikincisi Ürdün'de Şeyh Şuayb başkanlığında, üçüncüsü Kahire'de, diğeri de Riyad'daki kontrol komisyonu olmak üzere dört komisyon oluşturuldu.

Amman'da tahkik metodunun adımlarını belirlemek için üç gün üst üste üç oturum yaptık. Maddelerin %70'inde ittifak ettik, %30'unda ittifak sağlayamamamız ise, bu maddelerin ilmi olmamasından değil, yayıncının kabul etmediği vakit ve nakit külfetinden kaynaklanmıştı. Bu %30'un büyük bir kısmı da daha sonra halledildi. Üç komisyon tahkik ediyor, dördüncü komisyon da kontrol ediyordu. İş bu şekilde seyretti. Biz kontrol ederek kanaatlerimizi onlara gönderiyorduk. Hamdolsun beş cilt basıldı. O baskıdan Şeyh Abdülaziz b. Bâz gibi dirayetli ihtisas sahiplerine, İslâm Üniversitesi'ne ve Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'ne hediye edildi. Sayın Dr. et-Türki'ye, bu işin beğenildiğine ve övgüye değer bulunduğuna dair mektuplar geldi. Tabiatıyla bu bizi cesaretlendirdi ve çalışma on sekizinci cüze kadar sürdü.

Bu tahkiki diğerlerinden ayıran, Sayın Dr. et-Türki ve yayıncının el yazma nüshalarını toplamalarıdır ki, daha önce hiçbir tahkikte böylesi nüshalara kimse dayanmamıştır. Örnek olarak Zâhiriyye Kütüphanesi nüshası ile Haremü'l-Mekkî Kütüphanesi nüshası zikredilebilir.

Abdullah Aydınlı: Yaklaşık olarak kaç nüsha bir araya getirdiniz?

Ahmed b. Ma'bed: *Müsned*'in noksansız tam nüshası azdır. Ancak topladığımız nüshalar altıdan az değil. Bunlardan Bağdat nüshası gibi bazıları tam, Zâhiriyye Kütüphanesi nüshası, Dâru'l-kütübî'l-Mısri nüshaları ile Haremü'l-Mekkî kütüphanesi nüshaları gibi bazıları da birleştirilmiş -mülfak- nüshalardır. Tartışma, nüshalar arasındaki farklar -ki bu ilk cüzlerde son cüzlerden daha fazla görülür- imkân dâhilinde belirtilme noktasında mıydı? Yoksa temel farkları belirtip, doğru veya yanlış anlamaya yol açacak olan hataları mı zikre-decektik?

Abdullah Aydınlı: Bu tecrübelerden çıkan dersler ve önemli yönlendirmeler nelerdir?

Ahmed b. Ma'bed: Öncelikle bundan çıkan sonuç şudur: İlmi yol takip edilmeden yapılan tahkik, tahkik edilen kitabın içeriğine olan güveni azaltır. Bu, kültür mirasımız için önemli bir noktadır. İlmi yol gerçekten zorunludur ve bu usule bağlı kalmakta zorunludur.

İkinci olarak, metne hizmette mümkün olan bütün el yazması nüshalara dayanmak gerekir. Bunun gerekliliğini anlamak için şunu örnek verebiliriz: Baskıda altı nüshaya dayanmamıza rağmen bu altı nüshanın hepsinde 39. cüzde 120 hadisin düştüğü görülmüştür. Muhakkik kardeşlerimiz *Müsned*'den nakledilen İbn Hacer'in *Etrâf-ı Müsned*'i ve İbn Kesir'in *Câmiu'l-Müsned*'i gibi eserlerden bu düşen hadisleri eklemek durumunda kaldılar.

Müsned'le ilgili durumu şöylece özetleyebiliriz: *Müsned*'in Hicrî 1301'den itibaren tam baskısının yapılmış olarak tedavülde olduğunu biliyoruz. Hicrî 1405 yılında Şeyh Mahmûd el-Haddâd *Müsned*'de yer almayan hadisleri küçük bir ciltte toplamış ve *Sılatu'l-Müsned* ismini vermiştir. Son olarak Cem'iyetü'l-Meknezi'l-İslâmî kitabın diğer el yazmaları üzerine çalışınca, bütün nüshalarda (cemiyetin tespit ettiği) bu sayıya ulaşan eksik hadislerin olduğu ortaya çıktı. Cemiyet bu eksiklikleri ve bazı ziyade hadisleri kapsayan diğer güvenli nüshalara ulaşmakta zorlanmadı. Allah'ın izniyle el-Meknez nüshası yakın zamanda tamamlanmış olarak basılacak. Bundan dolayı ikinci unsur, tahkik edilen kitabın mümkün merteye daha fazla elyazmalarına ulaşmaktır.

Üçüncü olarak, bunun gibi bir işi yapabilecek tecrübe ve ehliyetle sahip olmaktır.

Bütün bunların ruhu olan denetleme ve takipten ibaret dördüncü unsur bu üç şarta eklenince, Allah'ın izniyle, söz konusu şartlar, mümkün olan en güzel çalışmanın meydana gelmesinin garantisi olur. Çünkü bütün bu âmiller, anılan üç vesileyi yeterli bir şekilde yönetecek ve sağlıklı bir yöne sevk edecek kesin bir karar gücü olmadıkça başarılı olmayabilir. Allah Teâlâ'dan çalışmamızı kabul buyurmasını niyaz ederiz.

Abdullah Aydınlı: Sizin yönettiğiniz el-Meknezu'l-İslâmî projesi nedir? Bu projenin kapsamı ve sonuçları nelerdir?

Ahmed b. Ma'bed: Bu proje yirmi yıllık bir projedir. Ben yeni sayılıyım. Kuruluşunu bilmiyorum. Mısır'a geldiğimde on iki yıllık bir geçmiş vardı. Bu süre zarfında el-Mevsûatü'l-hadîsiyye ismini verdiği *Sahîh-i Buhârî*, *Sahîh-i Müslim*, *Sünen-i Ebû Dâvud*, *Sünen-i Tirmizî*, *Sünen-i Nesâî*, *Sünen-i İbn Mâce* ve İmâm Mâlik'in *Muvatta'*ından oluşan *Kütüb-i Seb'a*'yı tashih edilmiş ve fihristleri hazırlanmış olarak, elde olan diğer baskılardan daha güzel bir şekilde hem kitap olarak hem de dijital ortamda (CD) yayınladı.

Bu çalışmada her ne kadar bütün faktörler bir araya getirilememiş olsa da, Mısır içinde ve dışındaki daha büyük imkânlarla sahip diğer müesseselerle karşılaştırıldığında, iyi bir başarı sayılır. Ancak mümkün olanın en iyisi değildir. Bundan dolayı bu *Mevsûa'*ya yapılan düzeltme ve ilaveler internette İhsan sitesinde neşrediliyor.

Abdullah Aydınlı: Şu anda çalışmalar ne durumdadır?

Ahmed b. Ma'bed: Şu andaki proje önceki projeden; (1) Kitabın basımı yeterli güvenilir el yazmalara dayanmadıkça gerçekleştirilmemesi; (2) Basılmadan önce Mısır'ın içinden ve dışından uzman profesörlerce kontrol edilmesi; (3) Baskı insanların çoğunun satın alabileceği bir maliyette olması özellikleriyle farklılık arz etmektedir.

Kütüb-i Seb'a Almanya'da basıldı ve yüksek bir maliyete mal oldu. Dolayısıyla biz basılacak eserde maliyetin inşallah etkili olacağını düşünüyoruz. Şu anda yayınlama aşamasında olan kitaplar arasında, işin başında projeye dâhil olan ilk kitap hüviyetine sahip İmâm Ahmed'in *Müsned*'i de bulunmaktadır. Ancak kitabın uzunluğu ve metot değişikliği nedeniyle basımı durduruldu. Bu değişikliklerle er-Risâle baskısındaki eksiklikleri de kapsayan yeni el yazma nüshalara da ulaşılmış oldu. Elimizde Türkiye'den elde ettiğimiz bu eksiklikleri de kapsayan iki yeni el yazma nüsha var.

Abdullah Aydınlı: Bu baskı ile Risâle baskısı arasındaki fark nedir?

Ahmed b. Ma'bed: Suûd Risâle baskısı, hadisin sahihliğine, zayıflığına hükmetmekle el-Meknezül-İslâmî baskısından ayrılıyor. Hâlbuki bu zor bir iş ve birçok hatanın olması mümkündür. Böyle yapıldığında, gelecek faydadan daha fazla karışıklık ve ihtilaf doğuyor. Bizim bu baskıda Allah'ın lutfu olarak gördüğümüz artımız ise, diğer el yazmalarda olan eksikliklerin giderilmesidir. Bu nüshalardaki eksiklikleri önceden gideren olmamıştır. Dolayısıyla bu yeni nüshalar diğer nüshalarda zikredilmeyen on iki yeni hadis ortaya çıkardı ve *Müsned*, Allah'a hamdolsun, şimdi baskı için son aşamaya geldi. Onu yayınladıktan sonra *Sünen-i Dârimi*, *Müsned-i Humeydî*, *Sünen-i Dârekutnî* ve Hâkim'in *Müstedrek*'ini içeren yeni bir merhaleye geçeceğiz.

Abdullah Aydınlı: Sünnet kitaplarının el yazmalarından henüz gün ışığı görmemiş, tahkikinin yapılmasını istediklerinizin en önemlileri hangileridir?

Ahmed b. Ma'bed: Birçok kitap gün yüzü görmemiş ve gerekli itina bulmamıştır. Eldeki kitapların çoğunun asılları mesabesinde hadis cüzleri gibi metin kitapları vardır. Meselâ Beyhâkî'nin *Sünen*'inin kaynakları olan kitaplar vardır, bunlar şimdiye kadar Beyhâkî'nin senedlerinde müracaat edilen el yazma emâlî kitapları olarak görülüyordu. İşte bunların bazı nüshaları bulunmaktadır ve tahkik edilmeyi beklemektedirler. Fakat bu kitapların çoğunu, el yazmaları mevcut olan şerh kitapları oluşturuyor. Örnek verecek olursak, İbn Raslân'ın Ebû Dâvûd'un *Sünen*'ine yapmış olduğu şerh ki, Ebû Dâvûd şerhlerinin en hacimli kabul edilir. Diğeri de İbn Hacer'in zamanında tamamlanan *eş-Şerhu'l-kâmil li's- Sünen*'dir. Onu Riyâd'da Usulü'd-dîn Fakültesi'ne önermiştim. Yaklaşık üçte ikisini tahkik ettiler -ki bu kitabın nüshaları Medine Mahmûdiye Kütüphanesi ve Türkiye'de bulunmaktadır- ve nüshaları tamamladılar. Tez olarak çalışılmak üzere hemen hemen diğer cüzler de kaydedildi. Fakat biz tahkik edilenlerin basılmasını temennî ederiz. Diğer şerh kitaplarına gelince, Buhârî şerhlerinden bir kısmı henüz basılmamıştır. Zerkeşi ile Burmâvî şerhleri bunlardandır. Yine diğer sünnet/hadis kitaplarından bir kısmının şerhleri de şimdiye kadar basılmamıştır. Yine İbn Hacer'in *Fethu'l-Bârî*'si, Kastallânî'nin *İrşâdu's-sâri*'si, Müslim'in *Şerhu'l-Übbî* ve *Şerhu's-Senûsî*'si basılmış ama tahkik edilmemiştir. Onlarda varolan metinler faydadan hali olmasa da hatalı sayılırlar. Keşke onlar, diğer nüshalarla yeniden düzeltilseler ve tevsik edilseler de kitaplar yeniden hayat bulsalar.

Abdullah Aydınlı: Birçok el yazması eser kültürel hırsızlığın rehini olarak batı kütüphanelerinde bulunmaktadır. Bu hazinelerden faydalanmanın yolu nedir?

Ahmed b. Ma'bed: Biz bu mübarek yolda yürümek için söz konusu kütüphanelerdeki el yazma eserlerin fihristlerinin çıkarılmasını tavsiye ederiz. Arap dünyasındaki fihristlerin yapılması kolaydır. Her ne kadar binlerce el yazma eser ihtiva eden Ezher Kütüphanesi'nin fihristleri henüz yayınlanmamış olsa da, bu yolda iyi bir aşama kat edilmiştir. Ancak asıl problem Arap dünyası dışındaki; Almanya, Fransa, İngiltere, İspanya, İtalya, Türkiye, Orta Asya İslâm ülkelerinde ve diğer yerlerdeki genel kütüphanelerin fihristlerindedir.

Bu el yazmalarının ciltlerle fihristleri var; ancak bu fihristlere yazılan el yazma eserlerle ilgili bilgiler kitabın Arapça ismi dışında, Almanca, Fransızca, İngilizce, ya da Latince yazılmıştır. İlim ve kültürü finanse eden birtakım vakıflar bu fihristlerin tercümesini yüklense ne hoş olur. Çünkü bu iş birçok kitabın hayat bulmasına imkan sağlayacaktır. Türkiye'deki fihristler de böyledir, bunların bir kısmı Türkçe bir kısmı Latince hazırlanmıştır. Onlar İstanbul dışındaki fihristleri bir araya getirme projesini yaptılar ve yaklaşık on cilt yayınladılar. İncelediğimde gördüm ki onlar da aynı yolu izlemişler. Yani onlar kitabın ismini Arapça, müellifin ismi ve diğer bilgileri Türkçe yazıyorlar. Özgürlüğüne kavuşan Rus cumhuriyetlerinde de hadis eserleri var. Bunlardan bazıları yanlış fihristlenmiş, diğer bir kısmı da hangi devlette ise o devletin

diliyle hazırlanmış. Bundan dolayı onların fihristlerini okuyan Arapların, istedikleri şeyi bulmaları zorlaşıyor. Özellikle zikredilen her kütüphanede müellifin ismi ve kitabın ismi bilinmiyor şeklinde kaydedilen kitaplar var. Şayet fihristler Arapçaya çevrilse, verilen örnek metinden hareketle kitabı tanıma imkânı olur.

Bahse konu el yazmalarını topladıktan sonra, ikinci adım olarak bu alanda yardımlaşmak geliyor. Kaydetmekte fayda var ki, Avrupa ülkeleri bu alanda yardımlaşıyorlar. Hatırladığım kadarıyla Riyâd Kral Fahd Kütüphanesi sorumluları Amerika Berinston Kütüphanesi'ndeki eserlerin çoğunu fotokopi ettiler. Bu eserlerin içinde varlığını bilmediğim el yazma eserler var. Yanı sıra Berinston Kütüphanesi'nin fihristini inceleyinceye kadar varlığını bilmediğim kitaplar vardı. Ancak bu kütüphanenin ihtiva ettiği bütün eserlerin henüz tam olarak fihristi çıkarılmamıştır. Bu fihristlerden şimdiye kadar bir cüz yabancı dilde yayınlandı. Ulaşmayı umduğumuz el yazma eserlerden biri *Sahih-i İbn Huzeyme*'nin eksik kısmı, diğeri de Suyûti'nin *ed-Dürri'l-mensûr*'unun aslı olan müsned tefsiridir. Bize ulaşan bilgiye göre bu eser Almanya'daki bazı kütüphanelerde var. Suyûti'nin bu eseri elde edilebilirse, *Tefsiru İbn Münzir*, *Tefsiru Abd İbn Humeyd* ve ancak üçte ikisi elde mevcut olan İbn Ebî Hâtim er-Râzî *Tefsir*'i gibi kayıp tefsirler gün yüzüne çıkmış olacak. Zira İbn Ebî Hâtim'in adı geçen tefsirinin üçte biri, diğer kitaplardan toplanarak basılmıştır. İbn Münzir'in *Tefsir*'inden Almanya'daki bir parçası dışında elde yok. O da geçen seneye kadar basılmamış ve el yazma idi. Suûd'daki bazı dostlar bu parçayı Almanya'dan aldıktan sonra yayınladılar, bu mevcut olan tek nüshadır.

Sonra üçüncü merhale gelir. Önce eseri belirli ilmi kaidelerle araştırmacılara sunmak ve hakemli ilmi komisyonlar vasıtasıyla basılmasını sağlamak.

Şimdi elimizde koruma, bâblandırma (konulandırma), geri kazanma ve üzerinde araştırma yapma konusunda şaşırtıcı imkânlar sunan bilgisayar gibi yeni teknikler var. Bu teknik imkânlarla bu kitapları kolay bir şekilde neşretmek ve en azından kaybolmaktan korumak mümkündür.

Abdullah Aydınlı: Şimdi, müsadenizle bir başka konuyu daha sormak istiyorum. Tarih ve ricâl ilmiyle uğraşanlar zamanın şartlarını da gözetererek, fikri istilanın tesiri ve Batı'nın saptırması olmadan, son asırların tarihini yazmak için bir usûl tesis edebilirler mi?

Ahmed b. Ma'bed: Şüphe yok ki, Allah'ın yardımıyla bu mümkündür. Ancak ben bunun sadece muâsırlar için olmasını istemiyorum. Çünkü biz biliyoruz ki, muhaddislerin kadîm tarihinde tedvin edilmeyen dönemler var ve el yazmaları ve semâ kayıtları yoluyla o tarihi çıkarmamız mümkündür. Örnek olarak İmâm Ahmed'in *Müsned*'inin Zâhiriyye nüshasındaki semâ kayıtlarını ehli ilimden biri çıkaracak olsa; bütün hocaları ve talebelerini kapsayan semâ kayıtlarından kitapların elimizde olmayan senetlerini çıkararak bir açığı kap-

abilir. Yani İmâm Ahmed'in *Müsned*'inin Zâhiriyye nüshasındaki semâ kayıtlarıyla uzman birisi ilgilenip ondaki hocalar ve talebelerle ilgili çalışmayı tamamlasa önceki dönem hadisçilerinin tarihini ihtiva eden bir râviler kitabı ortaya çıkar. Araştırmacıların bakışları ve düşünceleri, Meselâ Beyhâkî, Hâkim ve *Şerhu's-sünne* müellifi Begâvî (ö. 506), Ziyâüddîn el-Makdisî'nin (ö. 600) senetlerine yönelse, bu semâ kayıtlarından bizim vâkıf olmadığımız son dönem senet zincirlerinin ortaya çıkması ne kadar güzel olur.

Muâsır muhaddislere gelince, onların tarihi bize ulaşan herhangi bir kaynaktan kaydedilebilir, hatta günlük gazetelerden bile. Çünkü bir kimse ölmenden onun öldüğüne dair yalan uydurulamaz. Akabindeki tahlil ve faydalanmaya gelince, o tahlili yapanın yeterliliği ve aynı zamanda nezaheti kadar olur. Çünkü biz muâsır muhaddislerde bu iki unsura; tarihi kayıta yeterlilik ve nezahete muhtacız. Nezahet de cerh ve ta'dilin ölçüsüdür. Şayet muâsır muhaddislerde bu ikisi toplanırsa Müslümanlar için daha çok faydalı olacaktır.

Abdullah Aydınlı: Henüz hakkıyla araştırılmamış ve daha fazla vakit ayrılarak araştırılmasını istediğiniz hadis ilmi konuları nelerdir?

Ahmed b. Ma'bed: Hadis ilimlerinde noksan olan taraf, usul kitaplarındaki istilâhların asıl hadis kitaplarındaki vakiya uygulanmasıdır.

Örnek olarak, bizde Münker'in ve Şâzz'ın tarifleri verilerek bunlara bir yahut iki örnek zikredilmiştir. Hâlbuki biz bu tarifler için, uygulamada daha çok örneğe muhtacız. Şöyle denebilir: Rical kitapları münkerleri toplamıştır. İbn Adıyy'in *el-Kâmil*'i ve İmâm Zehebî'nin *Mizân* isimli kitabında olduğu gibi. Evet! Fakat bu toplama diğer bir ayıklamaya muhtaktır. Söz gelimi İbn Adıyy'in bir şahsın rivâyet ettiği hadislerle misal olarak zikrettiği hadisler arasında, münker olan da olmayan da var. Dolayısıyla okuyucu, râvinin hal tercemesinde zikredilen hadislerin her birini münkerlerden zannetmesin diye bunların ayırt edilmesi lazım. Şâzz hadis de böyle. Usûl kitaplarında bir ya da iki örnek verilmiş. Hâlbuki ile ve rivâyet kitaplarında bu tarifi uygulayabileceğimiz nice rivâyetler vardır. Fıkhu'l-hadis de böyle. Biz hadisleri çağdaş konulara göre tasnif etmek durumundayız. Bildiğim bazı hayır kuruluşları "hadis rivâyetleri, sahâbe ve tabiîn uygulamaları açısından İslâm iktisadi ve delilleri" gibi konularda cem ve tasnif yapıyorlar. Şüphesiz biz buna özellikle de mücadele edilmekte olan İslâm iktisadi konusunda muhtacız.

Yine eğitim alanında da buna muhtacız. Eğitim bilimlerinin sünnetten delilleri toplanıp güzel bir üslupla sunulsa, ayrıca çürük temeller üzerine esas kurmamak için, aynı metinlerin güvenilirlikleri ortaya konsa ne kadar güzel olur.

Abdullah Aydınlı: İlmi eserleriniz hakkında bilgi verebilir misiniz?

Benim ilmi eserlerimin az olduğu söylenebilir. Bunun sebeplerinden birisi, yüksek öğretimde araştırmacılara danışmanlık yapmamın ve onların yüksek

lisans ve doktora tezleri ile üst kadrolara atanma dosyalarını okuyup değerlendirmemin hayli zaman almasıdır. Zira bunlar da akademik sorumluluğumdur. Diğer bir sebep de, araştırma merkezlerinin yayımlamak istedikleri telif eserleri, tahkikleri, araştırma eserlerini ve makaleleri değerlendirme (hakemlik) meşguliyetlerimdir.

Bu meşguliyetlerime ilâveten İbn Seyyidinnâs'ın en-Nefhu's-şezî fi şerhi Câmiî't-Tirmizî kitabının tahkikini (Üç cildi neşredildi) gerçekleştirdim. Ayrıca Elfâz ve ibârâtü'l-cerh ve't-ta'dîl beyne'l-ifrâd ve't-tekrîr ve't-terkîb ve delâletü küllin minhâ alâ halî'r-râvî ve'l-mervî, Kitâbetü'l-hadîs fi ahdi'n-nebî sallallahu aleyhi ve sellem ve sahâbetihi ve eseruhâ fi hıfzî's-sünneti'n-nebeviyye, el-Hâsibu'l-âlî ve istihdâmâtuhu fi mecâli's-sünneti ve ulûmiha beyne'n-neş'eti ve't-tetavvur adlı eserlerim bulunmaktadır.

Abdullah Aydınlı: Son olarak bu güzel konuşmayı taçlandırarak ve hadis ilimleri ile uğraşacak talebelerinizi yönlendirecek güzel sözlerinizi alabilir miyiz?

Ahmed b. Ma'bed: Hadis ilmini sevenlere söylemek istediğim şey, özetle, sevgilerini sözle değil eylemle kanıtlamalarıdır. Bu eylem de doğruluk ve ihlâsla hadis ilmini öğrenmeye ve hadis ilimlerine fiili olarak hizmet etmeye çalışmaktır. Sonra tembellik etmeden ve az ile yetinmeyerek yapabileceği kadarını uygulamaktır. Çünkü Resûlullah (s.a.s) da söz ve ameliyle en güzel örnek idi.

Her şeyden önce onlara edeceğim nasihatlerin en önemlisi, niyetlerin de samimi olmasıdır. Bilindiği gibi, bu ümmetin sonu, başının kurtulduğu şeyle kurtulacaktır. İlk muhaddisler çalışmalarında Allah rızasını gözetirlerdi. Sünnetle amel ve ona hizmetin maddiyatla alakası olmamalıdır. Eğer karşılıksız olursa Allah'ın izniyle tam bir ecirle karşılık bulur. Şayet ihtiyaç duyarsa ihtiyacı kadar alır. Fakat bununla beraber ilim tahsilinden dolayı yardım edileceklerin en hayırlısı, Resûlullah'ın (s.a.s) dinini öğrenme peşinde olanlardır. Bundan dolayı sevabını Allah'tan beklemekle beraber, bu kimsenin saygınlığını koruyacak ve yüzüsu dökmesine mani olacak şeylerle ödüllendirilmesi lazımdır. Bu, el darlığı sebebiyle onun yanlış yollara gitmesini engelleyecektir. Zira ilim malla gelişir. Buna mukâbil ilim adamlarına niyette samimilik ve işlerinde Allah rızasını gözetmeden sonra, ilimle daimi surette bağlantılı olmalarını ve ilimde son noktaya geldiklerini düşünmemelerini tavsiye ederim. Çünkü insan bildiğini zannettiğinde câhil olmuştur. Almada ve vermede itidali tavsiye ederim. Bunlar Cenab-ı Allah'tan istediğimiz şeydir.

Allah amellerimizi rızasına uygun kılsın. Bu ümmeti başının kurtuluşa erdiği şeyle kurtuluşa erdirdi. O her şeye kadîrdir ve Allah Teâlâ, Efendimiz Muhammed'e de salat u selam eylesin.

Abdullah Aydınlı: Sayın hocam, Biz de bu temennî ve dualara iştirak ediyoruz. Hadis Tetkikleri Dergisi adına bizimle bu mülâkâtı yaptığınız için teşekkürlerimizi sunuyoruz. Cenâb-ı Allah sa'yinizi meşkûr, amelinizi makbûl eylesin.

Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî
Sempozyumu, Efteni Oteli Konferans
Salonları,
24-25 Kasım 2007, Gölyaka, DÜZCE

Son dönem Osmanlı âlimlerinden şeyhülislâm vekili Muhammed Zâhid Kevserî Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Düzce Belediyesi tarafından organize edilen ve Türkiye'nin yanı sıra Mısır, Cezayir, Fas, Lübnan, Pakistan, Suudi Arabistan, Katar, Ürdün ve İngiltere'den ilim adamlarının katıldığı uluslararası bir sempozyumla anıldı. Kastamonulu Hasan Hilmi Efendi'den zâhirî ve bâtinî ilimleri alan Kevserî, sempozyum boyunca uzun uzun tartışılacak olan ilmî etkinlikleri kadar siyasî anlamda İslâm ülkelerini sömürülmekten kurtarmak düşüncesiyle de önemli faaliyetlerde bulundu. Kişiliğini şekillendiren tasavvufî, ilmî, siyasî ve içtimâî yönleriyle çok sayıda çalışmaya konu edilen Zâhidü'l-Kevserî ve eserleri, bütün bu yönleriyle sempozyumda tebliğci ve müzakereciler tarafından geniş biçimde müzakereye konu teşkil etti.

Özellikle Düzce halkının yoğun ilgi gösterdiği sempozyumu, yurdun değişik illerinden gelen ilim adamlarının yanı sıra Kevserî'nin yaşayan en önemli talebelerinden Emin Saraç Hocaefendi ve Dr. Muzaffer Özcanoğlu da takip etti. Ehline bilindiği üzere, Kevserî bir sempozyumla ilk defa, ulusal düzeyde olmak üzere, yine Düzce'de merhum Prof. Dr. Mahmud Es'ad Coşan Hocaefendi'nin öncülüğünde (9-10 Aralık 1995) düzenlenmişti. Bu ikinci sempozyumda da, baştaki açılış ve sondaki değerlendirme ile birlikte on üç oturum ve otuz iki tebliğde Kevserî İslâmî ilimler açısından muhtelif yönleriyle tetkike konu edildi.

Sempozyumun açılışında SAÜ İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ali Erbaş ile Düzce Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi dekanı Prof. Dr. Mustafa Kepez birer konuşma yaptılar. Sayın Erbaş konuşmasında, hocaların hocası M. Zâhid Kevserî'yi öğretmenler gününde anmayı uygun gördüklerini ifade edip, medeniyetlerin ilerleyip gerilemesinin, ilim adamlarına verilen değerle doğru orantılı olduğunu belirterek, Kevserî'nin uluslar arası şöhreti bulunan bir âlim olma-

sı yönüyle hakkında sempozyum düzenlenmesini fazlasıyla hakkettiğini vurguladı. Sayın Kepez ise, tarihi şahsiyetlerin bir hazine gibi ortaya çıkartılmasının önemine işaret ederek, Düzce Üniversitesi'nde kütüphanenin bir bölümünü Kevserî'ye ayıracaklarını ve ilk olarak sempozyum tebliğlerini buraya koyarak öğrencileri bu şahsiyeti daha yakından öğrenmeye teşvik edeceklerini ifade etti.

Başkanlığını İ. Kafi Dönmez'in yaptığı birinci oturumda ilk olarak Araş. Gör. İrfan İnce 'Zâhid el-Kevserî'nin Hayatı' başlıklı tebliğini sundu. 1879'da doğan Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin, 1863 yılında Kafkasya'dan göç ederek Düzce'ye yerleşen, ilmiye sınıfına mensup Çerkez bir aileden geldiğini ifade eden İnce, Kevserî'nin ilk eğitimini babasından aldığını, 1893'de gittiği İstanbul'da eğitimini tamamlayarak 1906 yılında Fatih Camii'nde ders vermeye başladığını, 1913'e gelindiğinde ise İstanbul müderrisliği ünvanını aldığını aktardı. Ardından Kevserî'nin 1914'de Kastamonu'da kurulan medreseye tayin edildiğini ve üç yıl sonra da İstanbul'a döndüğünü kaydetti. Kevserî'nin zamanın şeyhülislâmı Mustafa Sabri Efendi'nin vekili sıfatıyla Beyazıt Medresesi'nde dersler verdiğini, 1922 yılında Mısır'a göç ettiğini belirten tebliğ sahibi, Kevserî'nin iki kez kısa süreli Şam'da bulunduğunu, ardından ailesiyle geri dönerek Mısır devlet arşivinde çalıştığını ifade etti. İnce konuşmasında, Kevserî'nin, ilim dünyasıyla sıkı bir ilişki içerisinde olduğunu, birçok öğrenci yetiştirdiğini, yayınladığı eserlerle ilim ve fikir çevrelerinde önemli bir iz bıraktığını, irili ufaklı pek çok kitap ve makalenin yanı sıra çok sayıda nadide eseri tahkiki ve yayınlanması aracılığıyla ilim dünyasına önemli katkılarda bulunduğunu da belirtti.

Bu oturumda ikinci sırada söz alan Prof. Dr. İsmail Kara 'İlmiye Sınıfının Zihni Çatallaşması' başlıklı tebliğinde; ilmiye sınıfının, klâsik Osmanlı dünyasının neredeyse bütün unsurlarını bir dönüşüme zorlayan ıslahat hareketlerinin çok yönlü tehdit, tahdit ve problemlerine muhatap olmuş bir kurum olduğunu ifade etti. Bu dönüşüm sürecinde ilmiye sınıfının yerinden olması/edilmesi ve sistemi işleten ana unsurlardan biri olma konumunu kaybettiğine işaret eden Kara, bugün anladığımız manada muhafazakâr ve modernist ulemâ ayırımının ortaya çıktığı zeminin de tam da bu noktada teşekkül ettiğini vurguladı. Kara'nın ifadesiyle bu durum bir başka şekilde dile getirilirse; "mektep ve meşrepleri, onların istiklâliyetlerini muhafaza etmek kaydıyla bir üst dil vasıtasıyla tevhit etmesi beklenen ilmiyenin kendi kafası çatallaşmış, ortadan ikiye bölünmüştür." Temel vurgularına işaret ettiğimiz bu tebliğin müzakeresi Yrd. Doç. Dr. Atilla Arkan tarafından yapıldı. Kara'dan sonra Mısır Aynü's-Şems Üniversitesi'nden Prof. Dr. Mâcide Salâh Mahlûf, "Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Mısır Dönemi" başlıklı tebliğini sundu. Kevserî'nin Mısır'a gidişinden sonraki süreçte yaşadıklarını özetleyen Mahlûf, Kevserî'nin ilmî şahsiyetinin Mısır'da olgunlaştığını, İslâm âleminin fikrî ve içtimâî problemleriyle ilgilenmeye başladığını, akîde, tecdid ve ıslahla ilgili konularda yazılan yazılara

reddiyeler yazmaya başladığını ve bu reddiyelerde hareket noktasının ‘hastalığı bilmeyen devasında ilerleme kaydedemez’ düsturu olduğunu belirtti. Tebliğ sahibi ayrıca, Kevserî’nin Ezher Üniversitesi’nde İslâmî ilimlerin yanında fen ilimlerinin de okutulması gerektiğini vurguladığına işaret etti. Kevserî’nin el yazmalarına karşı büyük ilgi göstererek nice eserleri gün yüzüne çıkardığını; araştırmacı kişiliğiyle, güçlü kalemle kısa sürede Mısır ulemâsı arasında zirveye oturduğunu ve Mısır’ın en önde gelen ilim adamlarının dahi el-Ezher’in yakınlarında ikamet eden Kevserî’den ilim talep ettiklerinin altını çizen Mahlûf, “Bu, Kevserî’nin ne kadar önemli bir âlim olduğunu ortaya koymaktadır” dedi. Çok sayıda âlim yetiştiren Kevserî’nin temel amacının İslâm’ı zenginleştirmek ve doğru anlaşılmasını sağlamak olduğunu kaydeden konuşmacı, Kevserî’nin müsteşriklerin iddialarına cevaplar veren makaleler yazdığını, sömürgeci kurtulmaları için İslâm ülkelerine çağrılarda bulunduğunu da ifade etti. Bu tebliğin müzakerecisi ise Dr. Suvat Mertoğlu’ydu. İlk oturumun son tebliği, Cezayir Algries Üniversitesi’nden Prof. Dr. Ammâr Ceydel’in sunduğu “M. Zâhid el-Kevserî’nin Görüş ve Eserlerine Genel Bir Bakış” başlıklı tebliğ idi. Ceydel, Kevserî’nin hadisten kelâma, fıkihtan tarihe, tasavvuftan akâide kadar çok geniş bir yelpazede yaklaşık yüz eser ortaya koyduğunu, eserlerinin değerinin günümüzde daha iyi anlaşıldığını ifade etti. Kevserî’nin eserlerinin büyük kısmının günümüze ulaştığını ancak bir kısmının kayıp olduğunu altını çizen Ceydel, Kevserî’nin hayatının son yıllarında maddî anlamda büyük sıkıntılar çektiğini, çaresiz kalınca her şeyden çok sevdiği kitaplarını satmaya başladığını dile getirdi. Ceydel’in ifadesiyle Kevserî “o kadar onurluydu ki, öğrencilerinin yardım taleplerini geri çeviriyordu.” Tebliğ için Prof. Dr. M. Emin Özavşar’ın hazırladığı müzakere metni, kendisi gelemediği için bir başkası tarafından okundu.

Sempozyumun “M. Zâhid Kevserî, Eserleri ve İlmi Kişiliği” konulu ikinci oturumunu Prof. Dr. Veli Ulutürk yönetti. Oturumun ilk tebliği olan “Kevserî’nin Gazete ve Dergilerdeki İlmi Tartışma Yazıları ve Basılmamış Makaleleri” başlıklı sunum, sempozyuma Ürdün’den katılan Araştırmacı İyâd Ahmed Salem al-Guc’a aitti. İyâd Ahmed tebliğinde Kevserî’nin 1929–1952 yılları arasında çeşitli gazete ve dergilerde yayınladığı makaleleri tanıttı. Tebliğ sahibi, *Mecelletü’l-İslâm*, *Mecelletü Hedyi’l-İslâm*, *Mecelletü’n-Nezir*, *Mecelletü’l-Müslim*, *Mecelletü’ş-Şarki’l-Arabî* gibi dergi ve gazetelerde yazılar kaleme alan Kevserî’nin; dinî ve sosyal alanlarda çeşitli konulara yer verdiğini ifade etti. Kevserî’nin bu makalelerde takip ettiği metodu tahlil eden İyâd Ahmed, yazarın üslubunu da değerlendirdi. İyâd Ahmed’in ifadesiyle “Kevserî’nin yazıları incelendiğinde sözlerinin kısaltılmadığı hatta özetlenmediği dikkati çeker. Kullandığı terimler çok yerli yerindedir. Her kelimeyi özenle seçmiştir. Yazılarında cevap verdiği kişilerin isimlerini zikretmez. Ona göre fikirler ve konular önemlidir, kişiler değil.” İçeriğine kısaca değindiğimiz

tebliğ, Doç. Dr. Şükrü Özen tarafından müzakere edildi. Bu oturumun ikinci tebliğini “İmam Kevserî: Hocaları ve Talebeleri” başlıklı tebliği ile Suudi Arabistan’dan gelen Muhammed er-Reşîd sundu. er-Reşîd tebliğinde, Kevserî’nin hocaları, rivayetteki metodu, verdiği icâzetler, isnada verdiği önem ve talebeleri gibi konular üzerinde durdu. Muhammed er-Reşîd salondakilere alkışlarla karşılanan şu teklifi sundu: Ya bize Türkçe öğretin ya da Kevserî gibi önemli âlimlerinizin eserlerini Arapçaya çevirin! İlim adamlarınızı Arap dünyasına ve dünyaya tanıttın ki, kaybolup gitmesinler.” Bu tebliğin müzakerecisi ise Arş. Gör. İrfan İnce’ydi.

İkinci oturumla eş zamanlı olarak gerçekleştirilen “M. Zâhid Kevserî ve İlişkiler Ağı” adlı üçüncü oturumun başkanlığını Doç. Dr. Bünyamin Erul yaptı. Bu oturum ilk tebliğini İngiltere Exeter Üniversitesi’nden Suûd Sâlih es-Sarhân sundu. es-Sarhân, “1358–1371 Tarihleri Arasında Kevserî’nin, Allame Muhammed Yusuf el-Bennûrî’ye Yazdığı Mektupların Sunum ve Değerlendirmesi” başlıklı tebliğinde Kevserî’nin on üç yıllık bu zaman diliminde el-Bennûrî’ye kırk beş mektup yazdığını, bu satırların izini sürerek Kevserî’nin ilmî ve şahsî hayatı hakkında önemli ipuçlarının elde edilebileceğini ifade etti. Bu tebliğ de Yrd. Doç. Dr. Mehmet Özşenel tarafından müzakere edildi. Oturumdaki diğer tebliğ sahibi Muhammed Abdüşşehîd en-Nu’mânî, “Kevserî’nin Hint Altkitası ve Pakistan Âlimleriyle İlişkisi” başlıklı tebliğini sundu. en-Nu’mânî tebliğinde, Kevserî’nin Ali el-Muttakî, Ebu’l-Hasan el-Kebîr, Muhammed b. Tâhir gibi Hindistanlı âlimlerden istifade ettiğini ve onları da farklı şekillerde etkilediğini dile getirdi. Bu tebliğini müzakerecisi ise Doç. Dr. Haluk Songur’du.

“M. Zâhid Kevserî ve Kur’an İlimleri” konulu dördüncü oturumu Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden Prof. Dr. Bedrettin Çetiner yönetti. Oturumun ilk tebliğini konuk profesörlerden Muhammed Sâlim Muhammed Ebûasî sundu. “Kevserî’nin Eserleri Bağlamında Kur’an-ı Kerim: Kur’an İlimleri ve Kur’an Tarihi” başlıklı tebliğinde Prof. Dr. Muhammed Sâlim, Kevserî’nin eserlerinden istifade ederek onun Kur’an ilimleri tasavvurunu, Kur’an tarihi ve Kur’an’ın yazılması, Yedi Harf ve Kıraatler konularındaki görüşlerini ortaya koydu. Bu tebliğin müzakerecisi de Prof. Dr. Davut Aydüz tarafından yapıldı. Bunu müteâkip “M. Zâhid Kevserî’ye Göre Hz. İsa’nın Vefatı, Refi ve Nüzülü İle İlgili Ayetlerin Yorumu” başlıklı tebliği Doç. Dr. Muhammed Aydın sundu. Müslümanların, Kur’an ayetlerine ve sahih hadislere dayanarak hemen hemen ittifak halinde oldukları konulardan birinin Hz. İsa’nın Allah’ın katına çıkarıldığı ve bir gün yeryüzüne ineceği ve daha sonra da vefat edeceği inancı olduğunu belirten tebliğ sahibi; Muhammed Abduh (ö.1905), Reşit Rızâ (ö.1935), Mahmut Şeltût (ö. 1963), Hüseyin Atay, Ruhi Fiğlalı, Süleyman Ateş ve Yaşar Nuri Öztürk gibi birçok kişi tarafından bu İslâmî inancın aslının olmadığı iddia edildiğini ifade etti. Doç. Dr. Aydın sunumunda,

Kevserî'nin bu konu hakkındaki görüşlerini *Nazra Âbire fî Mezâimi Men Yünkiru Nüzûle Îsâ Aleyhisselâm Kable'l-Âhire* adlı eserini esas aldığı söyleyerek değerlendirdi. Bu tebliğ Doç. Dr. Fuat Aydın tarafından müzakere edildi. Bu oturumun son tebliği olan “Kevserî'nin Mütevatir Kıraatler-Kur'an İlişkisi Bağlamında Son Arz, Yedi Harf ve Kur'an'ın Cem'i Meselelerine Yaklaşımı ve Bu Yaklaşımın Analizi” başlıklı tebliğ, Araş. Gör. Dr. İhsan Kahveci tarafından sunuldu. Dr. Kahveci, Kuran tarihinin önemli konularından biri olduğuna işaret ettiği kıraatler, yedi harf ve cem konuları çerçevesinde Kevserî'nin görüşlerini analiz etti. Tebliğin müzakerecisi ise Hüseyin Akyüzoğlu idi.

Sempozyumun beşinci oturumu Prof. Dr. Abdullah Aydın'ın yönettiği “M. Zâhid Kevserî ve Hadis İlimleri” konusuna tahsis edilmişti. İlk olarak Dr. Hamdi Arslan, Muhammed Avvâme'nin “Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Cerh ve Ta'dildeki Metodu” başlıklı tebliğini okudu. Avvâme'nin tebliğinde, Kevserî'nin bu konuda yazdığı *Te'nîbu'l-Hatîb* isimli eseri ile Abdurrahman el-Muallimî'nin Kevserî'nin bu kitabına yazdığı *et-Tenkîl bimâ fî Te'nîbi'l-Hatîb mine'l-Ebâtîl* adlı reddiyesinden hareketle Kevserî'nin cerh ve ta'dil ile ilgili görüşlerinin değerlendirilmesi yapılmaktaydı. Bu tebliğ de Doç. Dr. Mehmet Eren tarafından müzakere edildi. Oturumun ikinci tebliğcisi olan Dr. Ebûbekir Kâfi ise, Kevserî'nin Sünnet Hakkındaki Çalışmaları –Sunum ve Değerlendirme” başlıklı tebliğinde Kevserî'nin sünnet, rivayet, sünnetin anlaşılması, rical ve cerh-ta'dil, konularında yazılan kitaplara verdiği öneme değindikten sonra, sünneti müdafaa ve müsteşriklerin iddialarına reddiye yazma, sünnete ait bazı kaide ve usullerin yazılması ve telifi konusundaki gayretlerine işaret etti. Söz konusu tebliğ Yrd. Doç. Dr. Erdiñç Ahatlı tarafından müzakere edildi. Bu oturumun son tebliği, Dr. Muhammed Sarıkaya'nın “Kevserî'nin Lahn Anlayışı ve İmamları Tenkîtte Lahnin Bir Araç Olarak Kullanımı” başlıklı tebliğiydi. Kevserî'nin müstakil olarak lahn ile ilgili değerlendirmelerinin bulunmadığını belirten tebliğ sahibi, Kevserî'nin Hatib Bağdadî'nin *Târîhi Bağdâd* adlı kitabında Ebû Hanîfe'ye haksız eleştiriler yönelttiğine hükmettiğini ifade etti. Kevserî'nin, özellikle Ebû Hanîfe'nin dil hatalarıyla ilgili rivayet üzerinde durduğunu, söz konusu rivayeti senet ve metin tenkidine tabi tutarak, rivayetin asılsızlığını ortaya koyduğunu aktaran Dr. Sarıkaya, Kevserî'nin bununla da yetinmediğini aynı konu çerçevesinde diğer imamlar ile ilgili gelen rivayetleri de sıraladığını ifade etti. Ardından da Kevserî'nin bunu yapmaktaki amacının diğer üç mezhep imamına saldırmak, dillerinin zayıflığını ortaya koymak değil, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bir tek dil hatasının teşhir edilmesinin önüne geçmek ve bu nedenle Ebû Hanîfe'ye saldırılmasını engellemek olduğuna vurgu yaptı. Ana noktalarına işaret ettiğimiz bu tebliğin müzakerecisi ise Yard. Doç. Mehmet Bilen'di.

Sempozyumun ikinci günündeki “M. Zâhid Kevserî ve Fıkıh” konulu ilk oturum, Prof. Dr. Faruk Beşer tarafından yönetildi. Oturumun ilk tebliğcisi

Prof. Dr. Beşir Gözübenli, “M. Z. Kevserî'nin *en-Nüketu't-tarîfe* İsimli Eseri ve Uygulamalı Fıkıh Usulü Açısından Önemi” başlıklı tebliğinde, Kevserî'nin söz konusu eserini ağırlıklı olarak, özellikle Ebû Hanîfe'nin hadis bilgisinin seviyesi ve Hanefî içtihat sistematığında hadislerle ilgili kriterlerin diğer müçtehitlerce iyi anlaşılıp anlaşılmadığı konusuna tahsis ettiğini ifade etti. Prof. Dr. Gözübenli'ye göre Kevserî'nin kitabı bu çerçevede, Hanefî fıkıh usulüne dair teorik kaidelerin uygulamasıyla ilgili olarak da, klâsik kaynaklardaki birikimi sistematik olarak aktararak değerlendirmesi açısından, aynı zamanda özgün bir uygulamalı fıkıh usulü çalışması mahiyetindedir. Prof. Dr. Gözübenli'nin tebliğini, Prof. Dr. Bilal Aybakan müzakere etti. Daha sonra da müzakeresini Dr. Ali İhsan Pala'nın yaptığı, Dr. Muhammed el-Muslih'in “Kevserî'ye Göre Güncel Fıkıhî Hükümlerde Takip Edilmesi Gereken Esaslar” başlıklı tebliğine geçildi. Oturumun üçüncü tebliği ise Dr. Behlül Düzenli'nin “Allâme Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Fetvâ Usul Anlayışı” başlıklı tebliğiydi. Dr. Düzenli tebliğinde Kevserî'nin ictehad, taklid, örf ve maslahat konularında genel olarak klâsik düşüncüyü tekrarladığını; sahâbe, tâbiîn, tebe-i tâbiîn ve cumhurun görüşlerini ön plana çıkarıp, bunların dışında kalan görüşleri şaz olarak nitelendirerek, bunlara dayalı fetvâ vermeyi caiz görmediğini dile getirdi. Bu tebliğini müzakeresi ise Dr. Abdüssamed Bakkaloğlu tarafından yapılmıştı.

Sempozyumun “M. Zâhid Kevserî ve Mezhep Merkezli Fıkıhî Tartışmalar” konulu yedinci oturumu Prof. Dr. İsmail Kara tarafından yönetildi. Oturumun ilk tebliğ sahibi Doç. Dr. Ayhan Tekineş, “Zâhid el-Kevserî'nin Ebû Hanîfe ile İlgili Polemiklerini Tahlili” başlıklı tebliğinde; Kevserî'nin selef âlimlerinden muhaddis İbn Ebî Şeybe, rivayete dayalı bilgi aktarım geleneğinin son temsilcilerinden hadis tarihçisi Hatib el-Bağdâdî ve mütekekkim Cüveynî'nin görüşlerini tenkit için kaleme aldığı reddiyelerde izlediği metodu tahlil etti. Tebliğ Doç. Dr. Enbiya Yıldırım tarafından müzakere edildi. Oturumun ikinci tebliğini, “Kevserî'nin Sünnî Fıkıh Mezheplerini Savunma Çabaları” başlıklı tebliği ile Yrd. Doç. Dr. Salah Muhammed Ebû'l-Hâc sundu. Ebû'l-Hâc tebliğinde; Kevserî'nin genel olarak fıkıhî mezhepleri özel olarak Hanefî mezhebini savunduğunu, kıymetli yazma eserlerin tahkik ve neşrine önem verdiğini, şüpheleri gidermek için Ehl-i Sünnet mezheplerini aklî ve naklî delillerle desteklediğini, Müslümanları fıkıhî mezheplere sarılmaya davet ettiğini anlattı. Temel vurgularını aktardığımız tebliğin müzakeresini, Yrd. Doç. Dr. Seyit Bahcivan yaptı. Doç. Dr. Mehmet Günay tarafından sunulan “Ebu Hanîfe ve Hanefî Mezhebi Bağlamında Kevserî-Cüveynî Polemiği” başlıklı tebliği ise Yrd. Doç. Dr. Sahip Beroje tarafından müzakere edildi.

Sempozyumun sekizinci oturumu da Prof. Dr. İlyas Çelebi tarafından yönetildi. “M. Zâhid Kevserî ve Kelâm” konulu oturumda, ilk tebliğ Prof. Dr. Ramazan Altıntaş tarafından sunuldu. Altıntaş “Kevserî'nin Ta'lik Yöntemine Bir Bakış: Cüveynî'nin *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* Adlı Eseri Örneği” başlıklı tebliğ-

de İslâm geleneğinin hem hâfızı ve hem de muhâfızı olarak nitelendirdiği Kevserî'nin, ne Müslümanların sorunlarına kayıtsız kalacak şekilde körü koruna geleneğe sığındığını ve ne de tamamen yeni din anlayışlarının câzibesine katıldığını ifade etti. Bu tebliğin müzakerecisi de Yrd. Doç. Dr. Süleyman Akkuş idi. Yrd. Doç. Dr. Mehmet Özşenel ise "Kevserî'ye Göre İtikadî Konularda Haber-i Vâhidin Hücciyeti Meselesi" başlıklı tebliğinde, Kevserî'nin haber-i vâhidin zan ifade etmesinin onun vasıtasıyla gelen bilgiye inanmamayı gerektirmeyeceğini, ve sahih haber-i vâhidlerin itikadî konularda bazen bize kanaat verebileceğini düşündüğünü ifade etti. Bu tebliğini müzakeresini de Doç. Dr. Hüseyin Kahraman yaptı. Bu oturumun üçüncü tebliğini Dr. Mehmet İlhan'ın "Şah Veliyullah ed-Dihlevî'nin Bazı Kelâmî Görüşleri Hakkında Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Tenkidleri" başlıklı tebliği oluşturmaktaydı. Dr. İlhan tebliğinde, Kevserî'nin *Husnü't-Tekâdi fi Sîreti'l-İmam Ebî Yûsuf el-Kadî* adlı eserinde, Hindistan'da yetişen önemli âlimlerden Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin hadislerle ilgili çalışmalarını takdirle karşılamakla beraber, felsefî, kelâmî ve tasavvufî bazı fikirlerini tenkit ettiğini, onun ictihadla ilgili görüşlerini de cüretkâr bularak, bu hareketleri hakkında bid'atçılık değerlendirmesinde bulunduğunu ifade etti. Tebliğin müzakerecisi ise Doç. Dr. Said Özervarlı'ydı.

Başkanlığını Prof. Dr. Ali Erbaş'ın yaptığı sempozyumun dokuzuncu oturumu Doç. Dr. Mustafa Akçay'ın "Ebeveyn-i Resul Tartışmalarında Zâhidü'l-Kevserî'nin Yeri ve Bir Hatanın Düzeltilmesi" adlı tebliğiyle başladı. Tebliğ sahibi Doç. Dr. Akçay, Hz. Peygamber'in anne-babasının dini durumuyla ilgili Ebû Hanîfe'nin görüşüne ilişkin Zâhid el-Kevserî'nin değerlendirme ve tespitlerini aktardı. Bu tebliğ Doç. Dr. Musa Balcı tarafından müzakere edildi. Bu oturumun ikinci tebliğcisi ise Doç. Dr. Halil İbrahim Bulut'un "Muhammed Zâhid Kevserî'ye Göre İslâm Mezhepleri ve Fikir Ayrılıklarının Sebepleri" başlıklı tebliği yer almaktaydı. Doç. Dr. Bulut tebliğinde Kevserî'nin Asr-ı saâdet döneminden başlayarak Müslümanlar arasında fikir ayrılıklarının ortaya çıkmasının arka planına ışık tutmaya çalışıldığını ve bu ayrılıkların genel sebeplerini izah etmeye çalışıldığını ifade etti. Tebliğ sahibi ayrıca Kevserî'nin mezhepler ve onların teşekkülünde etkili olan saiklerle ilgilenirken asıl hedefinin, Ehl-i Sünnet anlayışını savunup, doğruluğunu ve İslâm'ın özüne uygunluğunu ortaya koymak olduğunu söyledi. Bu tebliğ de Doç. Dr. İbrahim Hatiboğlu tarafından müzakere edildi. Bu oturumun son tebliği Doç. Dr. Ömer Aydın'ın "M. Zâhid Kevserî İle Mustafa Sabri Efendi'nin Kader Konusundaki Tartışması" başlıklı tebliğiydi. Doç. Dr. Aydın sunduğu tebliğde, Mustafa Sabri Efendi'nin cebr anlayışını savunmaya başlaması ve Maturidî kelâmcılarını eleştirmesiyle vuku bulan tartışmayı değerlendirdi. Doç. Dr. Aydın söz konusu tartışmada Zâhid Kevserî'nin Mustafa Sabri Efendi'yi eleştirirken, onun da Kevserî'yi Mâtürîdilik adı altında Mu'tezilî görüşleri savunmakla yargılandığını ifade etti. Söz konusu tebliğin müzakerecisi ise Doç. Dr. Cafer Karadaş idi.

Prof. Dr. Hasan Kâmil Yılmaz yönetimindeki onuncu oturum "M. Zâhid Kevserî ve İslâm Düşüncesi" konusuna tahsis edilmişti. Bu oturumda ilk olarak Prof. Dr. Dîn Muhammed "Kevserî'nin İnanca Dair Bidatlere Karşı Mücadele Yöntemi" başlıklı tebliğini sundu. Tebliğ sahibi, Kevserî'nin bu konuda bağlama uygun olarak tarihî, tahlilî, tenkitçi, aklî ve filolojik ilmi metotları kullandığını ifade etti. Bu tebliği müzakere eden konuşmacı ise Doç. Dr. Bünyamin Erul'du. Oturumda ikinci olarak tebliğ sunma sırası, "Muhammed Zâhid el-Kevserî'yi Göre "Sünnet-i Hasene" Hadisi Bağlamında Dinde Tecdid İmkânı, Alanı ve Sınırları" başlıklı tebliğ ile Doç. Dr. Cemal Ağırman'a aitti. Doç. Dr. Ağırman Kevserî'nin tecdide tamamen karşı olmadığını, ancak onun anlayışının var olan bir hükmü ya da uygulamayı tamamen değiştirip yerine yeni bir hüküm ya da uygulama getirmek şeklinde değil; zamanla meydana gelen özden uzaklaşmaları yeniden asla döndürmek, ilk aşk ve heyecana, ilk algılamalara dönmek şeklinde kabul ettiğini ifade etti. Bu tebliğ de Yrd. Doç. Dr. Hayati Yılmaz tarafından müzakere edildi. Daha sonra "Muhammed Zâhidü'l-Kevserî ve Tasavvuf" başlıklı tebliği sunan Doç. Dr. Ramazan Muslu; M. Zâhid Kevserî'nin babası Hasan Hilmi Efendi'nin medrese tahsilini tamamladığını ve müşridi Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevî'nin emriyle Düzce'de bir tekke yaptırdığını ve burada hayatının sonuna kadar irşad ile meşgul olduğunu vurguladı. Doç. Dr. Muslu ayrıca Kevserî'nin medrese tahsilinin yanı sıra tasavvufu bir müşrid rehberliğinde yaşayarak öğrendiğini, bu nedenle de onun 'zülcenâheyn' (çift kanatlı) bir âlim olduğunun söylenebileceğini ancak tasavvuf ve tarikat eğitimi almış olmasına rağmen tekke hayatından uzak durması ve sadece ilmî çalışmalara yönelmiş olmasının da son derece dikkat çekici olduğunu ifade etti. Bu tebliğin müzakerecisi ise Prof. Dr. Reşat Öngören idi.

Prof. Dr. İ. Hakkı Ünal başkanlığında yürütülen "M. Zâhid Kevserî ve Tartışmalar" başlıklı son oturumun ilk tebliği Yrd. Doç. Dr. Recep Alpyağıl'a aitti. Alpyağıl "Zâhid Kevserî-Mustafa Sabri Efendi Karşılaşması'nın Anlam ve Önemi" başlıklı tebliğinde; çağdaş felsefede karşılaşma mefhumunun Gadamer-Derrida, Foucault-Habermas karşılaşmalarında olduğu gibi özel bir anlam ihtiva ettiğini; Zâhid Kevserî-Mustafa Sabri Efendi örneğinden hareketle böyle karşılaşmaların İslâm düşüncesi için de söz konusu edilip edilmeyeceğini tartışmaya açmak istediğini ifade etti. Bu tebliğin müzakeresi Yrd. Doç. Dr. Ahmet Faruk Kılıç tarafından sunuldu. Daha sonra "Kevserî ve Çağındaki Zahiri Eğilimlere Karşı Konumu" başlıklı tebliğini sunan Prof. Dr. Abdurrezzak Urkıya, Kevserî'nin zahirî eğilimlere karşı ehl-i sünnetin takip ettiği metodu savunduğunu; ifrat ve tefritten uzak adalet ve orta yolun temsilcisi olan ehl-i sünnete uymanın gerekliliğine işaret ettiğini ifade etti. Bu tebliğin müzakerecisi ise Doç. Dr. Abdullah Kılıç'tı. Sempozyumun son tebliği, Kevserî ve Muasırı Hafız Ahmed b. es-Siddık el-Ğumârî el-Mağribî Arasındaki İlmî Tartışmalar" başlıklı tebliğ ile Prof. Dr. Tevfik b. Ahmed el-Galbazurî'ye aitti. el-Galbazurî,

esma ve sıfat konusunda Ğumârî'nin Selefî, Kevserî'nin ise Maturidî olduğunu; fikhî meselelerde ise Kevserî'nin mezhebe bağı Ğumârî'nin ise mezhepsiz hareket ettiğini aktardı. Bu tebliğın müzakerecisi de Dr. Süleyman Aydın'dı.

Oturumların ardından yapılan değerlendirme ve kapanış konuşmalarında ise söz M. Zâhid Kevserî'nin hemşerisi ve talebesi Dr. Muzaffer Özcanoğlu'na verildi. Özcanoğlu, Kevserî'nin babasının adıyla anılan Hacı Hasan köyünün adının Çalıcuma olarak değiştirilmesini talihsizlik olarak nitelendirdi ve köyün adının ya yeniden Hacı Hasan ya da Kevserî Köyü olarak değiştirilmesini teklif etti. Yabancı uyruklu tebliğciler adına söz alan Cezayir Algriers Üniversitesi'nden Prof. Dr. Ammar Ceydel, M. Zâhid Kevserî adına Türkiye'de ve farklı ülkelerde kürsüler kurulmasını, Türkiye'nin bu tür çalışmalarda öncülük yapmasını istediklerini dile getirdi. Daha sonra söz alan Doç. Dr. Bünyamin Erul ise Kevserî ile ilgili yapılması gerekenleri sıraladığı konuşmasını "Düzceliler Kevserî'yi duyunca önce hayret etti, sonra sevdi, sonra da iftihar etti. Yeni Kevserî'lerin yetişmesi için yoğun çaba sarf etmeliyiz" ifadeleriyle bitirdi. Sempozyumun Tertip Heyeti başkanı Prof. Dr. Abdullah Aydınlı da, Kevserî'nin vefatından elli beş yıl sonra, Fas'tan Pakistan'a, İngiltere'den Suûdî Arabistan'a kadar farklı coğrafyadan yüzlerce insanı bu salonda topladığını ifade etti ve hakikî âlimlerin böyle bir fonksiyonu icra ettiklerine işaret etti. Kapanışta söz alan Düzce Müftüsü Alaaddin Gürpınar ise Müftülük olarak birkaç yıldır Kevserî adına eğitim ve kültür merkezi inşa etme projesi üzerinde çalıştıklarını söyledi. Sempozyumun son konuşmacı olan Düzce Belediye Başkanı Mehmet Keleş de, belediye olarak Kevserî için ellerinden gelen her türlü hizmeti yapmaya hazır oldukları ifade etti.

Ömrünü ilme adanmış bir âlimi, vakıf olduğu bütün veçhelerle tanıyabilmek için yapılmış böyle geniş çerçeveli bir tahlil çalışması, gelişebilmek için önceye ve sonraya ait iki ucu açık bir anlayışa sahip olması gereken ilim adına anlamlı bir çaba olarak büyük değer taşımasının yanı sıra; üretmeye talip zihinlere tarih bilinci kazandırması açısından da önemlidir. Çünkü böyle bir bilinç beraberinde kendine güveni de taşımakta ve kişiye yaslanacağı, kendisini güvende hissedeceği bir tarih sunmaktadır. Bu gibi çalışmaların devamını dilemek ve emeği geçen herkese teşekkür etmek üzerimize düşen bir borçtur. Bu sempozyumun en önemli kişisi Muhammed Zâhid Kevserî için ise teşekkürlerin en güzelini saklamak daha aşikâr bir borçtur üzerimize. Zira şüphesiz bütün bu konuşulanlar, yazılıp çizilenler için bir ömür boyu o herkesten çok çalıştı.

Nesrin ÜNLÜ

UÜ İlâhiyat Fakültesi, Nilüfer, BURSA

Uluslararası Süleyman Çelebi ve Mevlid -Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri- Sempozyumu Gökdere Medresesi, Osmangazi, BURSA 18-19 Ekim 2007

Osmangazi Belediyesi ve Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin iş birliği ile gerçekleştirilen sempozyum Süleyman Çelebi'nin ve eseri *Vesîletü'n-Necât*'ın Türk kültürü içerisindeki yeri, edebî ve kültürel geleneğe etkileri, dile olan katkıları, yayıldığı coğrafya ve buralardaki uygulamaları ortaya koymayı amaçlıyordu.

18 Ekim 2007 Cumartesi günü saat 09.00'da Osmangazi Belediye Başkanı Recep Altepe'nin sempozyum açılış konuşmasının ardından, başkanlığını UÜ İlahiyat Fakültesi Dekanı A. Saim Kılavuz'un yaptığı açılış oturumu yapıldı. Davet edildiği halde rahatsızlığı sebebiyle sempozyuma iştirak edemeyen, Mevlid konusunda Türkiye'de ilk doktora çalışmasını yapmış olan Doç. Dr. Necla Pekolca'yın hayatı ile ilgili bir sunum yapıldı ve gıyabında kendisine bir ödül takdim edildi. Açılış oturumunda konuşan Prof. Dr. Süleyman Uludağ, Süleyman Çelebi'nin inanç ve fikir dünyası ile ilgili önemli bilgiler aktardı. Süleyman Çelebi'nin dinî ve edebî bir şaheser olan Mevlid'inin duygulu ve içli bir şairin eseri olduğu kadar belli bir inanç, fikir, zihniyet ve dünya görüşünün ürünü olduğunu söyleyen Uludağ, burada sözü edilen dünya görüşü, inanç tarzı, düşünce şekli ve zihniyetin Süleyman Çelebi'den asırlar önce oluştuğunu belirtti. Süleyman Çelebi'nin böyle bir geleneğin ve dünya görüşünün vârisi, mensubu ve bu ananenin halkalarından biri olduğunu ifade eden Uludağ, eserindeki temel kavramlar ve bunları ifade için kullanmış olduğu dil, üslup ve terimlerin de o geleneğe ait olduğunu vurguladı. Dolayısıyla bu gelenek ve dünya görüşü anlaşılmadan bunun bir halkası ve parçası konumunda olan Süleyman Çelebi'yi ve eserini doğru biçimde anlamının mümkün olmadığını belirtti.

Açılış oturumundan sonra I. oturum Prof. Uğur Derman başkanlığında gerçekleştirildi. Derman, sözü oturumun ilk tebliğcisi Prof. Dr. Mustafa Kara'ya verdi. Hz. Peygamber'le ilgili kaleme alınan manzum eserlerin yazımının

Süleyman Çelebi'nin mevlidinden sonra bir gelenek halini aldığını söyleyen Kara, bu geleneğin halkalarından birinin de 1229/1813 tarihinde vefat eden Bursalı Âkif Efendi olduğunu ifade etti. 157 beyitlik bir Mevlid yazan Âkif'in bu eserinin zaman içinde Bursa ve Kastamonu gibi şehirlerde çeşitli meclislerde okunduğunu belirtti. İkinci Tebliğci Prof. Dr. Mustafa Uzun; "Süleyman Çelebi Te'sirinde Kaleme Alınan Son Mevlidlerden *Kudsîyyetü'l-ahbâr ve İcmâlü'l-keâm*" başlıklı tebliğini sundu. Mehmed Fevzi Efendi'nin (1826-1900), Süleyman Çelebi Mevlid'ine benzer şekilde kaleme almış olduğu, *Kudsîyyetü'l-ahbâr fi mevlid-i Ahmedî'l-muhtâr ve İcmâlü'l-keâm fi mevlidî'n-Nebî aleyhi's-selâm* adlı mevlidleri hakkında bilgi verdi. Oturumun üçüncü tebliğcisi Prof. Dr. Hasan Aksoy; "Şemsî Mevlid'inde Süleyman Çelebi İzleri" konulu tebliğini sundu. Şemseddin Sivâsî (ö. 1006/1597) Mevlidî'nin, Süleyman Çelebi'nin eserinden sonra en çok bilinen mevlid olduğunu ve bugün dahi doğudaki bazı yörelerde icrâ edildiğini ifade eden Aksoy, her iki mevlid metni arasındaki benzerliklerden hareketle metinler arasında şekil ve muhteva yönünden bir karşılaştırma yaptı. Oturumun son tebliğcisi Araştırma Görevlisi Ali İhsan Akçay'dı. Süleyman Çelebi ile yaklaşık aynı dönemde yaşamış, aynı muhitin bir ferdi olan Yahyâ b. Bahşî'nin Mevlidî'ni ele alan Akçay, Bahşî'nin de Süleyman Çelebi gibi Emir Sultan Hazretlerinden feyz alan bir ârif olduğunu söyledi. Bu iki müellifin mevlidlerinin kısa bir mukayesesinden hareketle dönemin Osmanlı ârif ve ulemâsının, halkın İslâm algısı ve peygamber imajını tesise yönelik kolektif bir çaba içinde oldukları vurguladı.

II. oturum Prof. Dr. Ali Yılmaz başkanlığında gerçekleştirildi. Yılmaz ilk olarak sözü "Süleyman Çelebi Mevlid'inde Na't Muhtevası" isimli tebliğini sunmak üzere Prof. Dr. Emine Yeniterzi'ye verdi. Yeniterzi tebliğinde Süleyman Çelebi'nin şaheseri olan *Vesîletü'n-Necât*'ın halk tarafından bu denli sevilmesi ve benimsenmesinin, Süleyman Çelebi'nin sade ve güçlü anlatımı, Hz. Peygamber'e duyduğu coşkun sevginin samimi ifadesi yanında esere hâkim olan na't muhtevasına bağlı olduğunu ifade etti. Oturumun ikinci tebliğcisi Yard. Doç. Dr. Abdulkârim Koçin, "*Vesîletü'n-Necât*'taki Duaların Münacat Türü Açısından Değerlendirilmesi" başlıklı tebliğini sundu. Süleyman Çelebi'nin Klasik Türk Edebiyatı alanında münâcât yazan şairlerden biri olduğunu ifade eden Koçin, klasik eserlerde münacat türünün genellikle tevhidlerden hemen sonra geldiği halde *Vesîletü'n-Necât*'ta durumun farklı olduğunu vurguladı. Ayrıca kimi araştırmacılar tarafından *Vesîletü'n-Necât*'ın ilk bölümü münacat olarak değerlendirildiği halde, dikkatli incelendiğinde söz konusu bölümün münacat değil, tevhid olduğunun açıkça görüleceğini söyledi. Oturumun üçüncü tebliğcisi Dr. Aliye Çınar da "Süleyman Çelebi'nin Mevlid'inde Mi'raç" konulu tebliğini sundu. Tebliğinde İslâm düşüncesinin Varlık-bilgi-değer birliği şeklindeki düşünce bütünlüğünün, Süleyman Çelebi'nin Mevlid-i Şerif'indeki tezahürüyle ilgili tespitlerini aktaran Çınar, Mevlid'in ana

örgüsünün İslâm'ın ontolojik ve epistemolojik zemini olduğunu, bu dokunun kasidede hem bir örtü hem de ışık işlevini gördüğünü belirtti. Oturumun son konuşmacısı Süleyman Çelebi'nin halk arasında "Mevlid" olarak meşhur olan *Vesîletü'n-Necât* isimli eserinde yer alan metafizik anlatımların, mitoslarla benzerlik taşıdığını söyleyen Ali Osman Kurt idi. Hz. Muhammed'in doğumundan vefatına kadar olan dönemde gerçekleşen bir takım mucizevî olayları ağırlıklı olarak işleyen Mevlid'in, gerek içeriği, gerekse halk nazarında önemli görünüp sıradan bir metinden farklı bir formda okunması gibi birçok yönden mitsel özellik arz ettiğini ifade etti.

Sempozyumun üçüncü oturumuna Prof. Dr. Hüseyin Algül başkanlık etti. Algül sözü oturumun ilk tebliğcisi İslâm Dizdariye verdi. Dizdari, Arnavutça olarak "Mevludet ne gjuhen shqipe nga Mevludi i Sulejman Çelebiut" başlıklı tebliğini sundu. Oturumun ikinci tebliğcisi İsmail H. Yavuzcan, Batılı yazarlar ve araştırmacılar tarafından Müslümanların mevlid geleneği hakkında çeşitli çalışmaların yapıldığını, XIX. ve XX. yüzyıllarda meşhur oryantalist H. A. R. Gibb ve bazı araştırmacıların Mevlid üzerine eğildiklerini ifade etti. Ünlü Alman araştırmacı Annemarie Schimel'in de çeşitli eserlerinde *Vesîletü'n-Necât*'a değindiğini belirten Yavuzcan, bu alanda ulaşabildiği en geniş Almanca incelemenin İrmgard Engelke'nin 1926 yılında *Peygamberin Doğumu Münasebetiyle Süleyman Çelebi'nin Mevlidi (Mevlid-i Şerif)* adıyla yayımlanan doktora tezi olduğunu söyledi. Bu oturumun üçüncü tebliğcisi Prof. Dr. Mehmet Akkuş, "Prof. Dr. Hüseyin Mucib Mısri ve *Vesîletü'n-Necât*'ın Arapça Tercümesi" başlıklı tebliğini sundu. Mevlid'in Arapça dâhil olmak üzere imparatorluk dâhilinde ve başka yerlerde konuşulan on civarındaki dile tercüme edildiğini ifade eden Akkuş, Arap dünyasında özellikle Kâhire, Şam ve Medine'de mevlid okutulduğunu belirtti. Akkuş, tebliğinde Mısırlı meşhur âlim Prof. Dr. Hüseyin Mucib Mısri'nin Mevlid tercümesini ele aldı. Oturumun son tebliğcisi Kemal Ateşoğlu, Kominizm döneminde Gürcistan'da neredeyse bütün namazların cemaatle kılınmasının yasaklandığını ve camilerin kapatıldığını, bu durumda sadece mevlid okutulabilmesinin milletin dinini korunmasında çok önemli rol oynadığını kaydetti. Her ne kadar gizli de yapılsa da her ailenin en az yılda bir kez mevlid okuttuğunu ifade eden Ateşoğlu, Kur'an bilgisi olmayan insanların, zamanla İslâm'ı sadece mevlidle yaşar hale geldiklerini söyledi. Ateşoğlu ayrıca, Kominizm döneminde ve bugün, Acara-Batum bölgesinde mevlid olmasa İslâm'ı anlatma fırsatının çok az olacağını ifade etti.

Prof. Dr. Osman Çetin başkanlığında gerçekleştirilen dördüncü oturumda ilk olarak Doç. Dr. M. Asım Yediyıldız tebliğini sundu. Yediyıldız, Süleyman Çelebinin Mevlid'inin Anadolu'nun siyasi birlik ve bütünlükten yoksun olduğu bir dönemde kaleme alındığını ifade etti. Süleyman Çelebi'nin yaşadığı dönemin Yıldırım dönemine kadar ortaya çıkan olumlu gelişmelerin yanında olumsuz gelişmelerin de yaşandığı hareketli bir dönem olduğunu ve Mevlid'in böyle

bir ortamda vücut bulduğunu belirtti. Oturumun ikinci tebliğcisi "Süleyman Çelebi'nin Muhiti: *Vesîletü'n-Necât*'ın Yazıldığı Ortam Üzerine Bazı Değerlendirmeler" başlıklı tebliğini sunan Prof. Dr. Bilal Kemikli idi. Edebi bir metnin, o metne hayat veren sanatçının tarihi şahsiyetinin eseri olduğunu söyleyen Kemikli, metnin müellifinin sosyal ve kültürel hayatından beslendiğini ifade etti. *Vesîletü'n-Necât*'ın şair, mekân ve zaman nokta-i nazarından tahlilini yapan Kemikli, fetret döneminin hemen akabinde telif edilen Mevlidin yazılmasındaki asıl sebebin dimağlara Hakikat-ı Muhammediyye'yi nakşederek Peygamberin manevî şahsiyeti etrafında derlenip toparlanmayı amaçladığını ve amacına da ulaştığını ifade etti. Oturumun üçüncü tebliğcisi Dr. Ali İhsan Karataş idi. "Osmanlı Toplumunda Mevlid Vakıfları- Bursa Örneği-" adlı tebliğinde, söz konusu toplumda Hz. Peygamber'e (s.a.v.) duyulan hislerin açığa vurulmasının en güçlü yöntemlerinden birinin, Süleyman Çelebi tarafından kaleme alınan Mevlid'in (*Vesîletü'n-Necât*) okunması olduğunu belirten Karataş, bu amaçla çok sayıda 'mevlid vakfı'nın kurulduğunu, böylece insanların mevlid okutma işini kendi hayatlarıyla sınırlı kılmadan ebedileştirmek istediklerini zikretti. Tebliğinin devamında, vakıf muhasebe defterlerinden tespit ettiği, amacı yalnızca mevlit okutma olan kırk üç mevlid vakfının yanında, mahal-le avâriz ve nüzûl vakıfları, cami, mescit, türbe ve zâviye gibi mekânların yağ, mum, hasır gibi mühimmat, tamirat ve görevlilerinin giderleri, medreselerdeki müderris ve talebelerin giderleri ve benzeri çok değişik amaçlarla kurulan yüzlerce vakfın da her yıl belli sayılarda mevlit okuttuklarını ifade etti. Bu oturumdaki dördüncü tebliğci, Prof. Dr. Mefail Hızlı, Süleyman Çelebi'nin hayatının ayrıntılarıyla bilinemediğini ancak, mevlidin ortaya çıktığı ortamın kendisini bir peygamber sevdalısı konumuna getirdiğini söyledi. Geçmişte olduğu gibi, mevlid merasimlerinde fakirlere yemek verilmesi uygulamasının bugün de yapılmasının Süleyman Çelebi ve Mevlid'e ilgiyi artırabileceğini söyledi. Oturumun son tebliğcisi, Dr. Hasan Basri Öcalan, içinde Süleyman Çelebi ve Osmanlı döneminde yaşamış pek çok kıymetli insanın kabrinin bulunduğu Çekirge Yolu üzerindeki Yoğurtlu Baba Dergâhı Haziresi'nin zaman içinde pek çok benzerinde olduğu gibi kaybolduğunu ifade etti. Konuşmasının sonunda Mark Twain'in kara mizah örneği olan bir hikâyesinden alıntı yapan Öcalan, yazarın hikâyesinin sonundaki şu ifadesini aktardı: "Mezarlıklarını bu halde bırakmaktan çekinmeyen bir toplum, hakkında yapılacak her türlü eleştiriyi de sineye çekebilir."

Ayrıca sempozyumun ilk günü sonunda saat 20.00'de yapılan çeşitli dillerde mevlid sunumu ve icra ile sona erdi.

Sempozyumun beşinci oturumu 19 Ekim 2007 Pazar günü Prof. Dr. Mustafa Cemiloğlu başkanlığında açıldı. Cemiloğlu sözü oturumun ilk konuşmacısı Metin İzzeti'ye verdi. Rumeli'de mevlid törenlerinin önemli gün ve gecelerde icra edildiğini ifade eden İzzeti, XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar Türkçe

okunan mevlidin, bu tarihlerde Boşnakça ve Arnavutçaya tercüme edildiğini ve benzer mevlidlerin kaleme alındığını belirtti. Balkanlarda bugün de mevlid geleneğinin yaygın olmasının burada yaşayan toplumun Hz. Peygamber'e verdiği yüksek değerle ve ona karşı duyduğu sevgiyle ilgili olduğunu ifade etti. Oturumun ikini konuşmacısı Vedat S. Ahmed, Bulgaristan'daki Müslüman topluluğunun Osmanlı-Türk kültürüne bağlılığını korumasında mevlid okuma, okutma geleneklerinin çok önemli bir etkisinin olduğunu ifade etti. Bütün ibadetlerin yasaklandığı ateist-komünist dönemde Müslüman halkın İslâm ile bağlılığını büyük ölçüde değişik vesilelerle okuttuğu mevlidlerle devam ettirdiğini belirten Ahmed, bugün de mevlid karşıtı bazı eğilimler olmakla birlikte, birçok vesile ile Bulgaristan'da mevlid okutulduğunu belirtti. Oturumda üçüncü konuşmacı olan Prof. Dr. Fehim Nametak, "Bosna-Hersek'teki Mevlid Geleneği" başlıklı tebliğini sundu. Tebliğinde mevlidin Boşnak kültüründe çok yaygın olduğunu ifade eden Nametak, uzun süre Mevlid'in Osmanlı Türkçesi ile yazılmış şeklinin okunduğunu, XIX. yüzyılda Hafız Salih Gasevic tarafından Boşnakça'ya çevrilmesinden itibaren de mevlit törenlerinde hem Süleyman Çelebi'nin orijinal metni hem de Boşnakçasının okunduğunu ifade etti. Oturumun son konuşmacısı Raim Gafarov, *Vesiletü'n-Necât*'ın Kırım'da dini duygu ve yaşantıyı besleyen önemli bir eser olduğunu, ölüm doğum ve nikah gibi önemli zamanlarda tören havası içinde okunduğunu söyledi. Kırımlıların Süleyman Çelebi ve *Vesiletü'n-Necât* hakkında bilgileri olmamasına rağmen yıllar boyu mevlid olarak bildiklerini ve okuduklarını ifade etti. Bugün Kırım'da dini hayattaki canlanmayı, cami ve medreselerin yeniden kurulmasını mevlide borçlu olduklarını, din adına her şeyin yasak olduğu dönemlerde insanların mevlide sınımsız sarıldıklarını bunlarında kendilerin kim olduklarını unutturmadığını söyledi.

Sempozyumun altıncı oturumu Prof. Dr. Kemal Yavuz başkanlığında açıldı. Yavuz, ilk olarak sözü Prof. Dr. Cemal Kurnaz'a verdi. "Mevlit Bir Vuslat Şiiri Olarak Okunabilir mi" isimli tebliğinde Hz. Peygamber'in Mi'rac yolculuğunun Kur'an'da ve özellikle hadislerde anlatıldığı halde, vuslat halinin kısaca geçildiğini söyleyen Kurnaz, mirâciyelerde de genellikle bu geleneği uyulduğunu belirtti. Süleyman Çelebi'nin Mevlid'inin ise, bu vuslat halini en iyi anlatan metinlerden biri olduğunu ifade etti. Oturumun ikinci tebliğcisi Yard. Doç. Dr. Mustafa Tatçı, Hüseyin Vassâf'ın *Gülzâr-ı Aşk* isimli eserinin mevlidin bir kılavuzu ve yorumu olduğunu ifade etti. Fakat Vassâf'ın bu eserinin diğer pek çok şerh gibi, istilâhların açıklandığı konunun tarihî ve ansiklopedik bilgilerinin verildiği klasik bir şerh olduğunu, bu açıdan okuyucunun eserlerdeki metaforlara ait sorduğu sorulara tam olarak cevap veremediğini belirtti. Yapılması gereken şeyin bu çalışmadan hareketle mecazların ele alındığı yeni bir eserin günümüz dilinde ortaya konulması olduğunu söyledi. Üçüncü tebliğci Dr. Abdürrezzak Tek, Süleyman Çelebi'nin dini ilimlere ve tasavvufa vukûfiyetinin

aşikâr olduğunu ve Mevlid'in ilk beytinden itibaren bu kültürün etkisinin görüldüğünü söyledi. Mevlid'de "zikrullah, ilahî aşk, nûr-ı Muhammedî, hakikât-ı Muhammedî, aşk-ı Muhammedî, ilm-i ledün, ahadiyyet mertebesi" gibi aynı zamanda tasavvufta önemli yer teşkil eden hususların öne çıktığını belirten Tek, Hakikât-ı Muhammediyeye konusu üzerinde durdu. Oturumun Dördüncü tebliğcisi Doç. Dr. Tefvik Yücedoğru, Süleyman Çelebi'nin mevlidinin inanç esasları açısından değerlendirildiğinde, onun ehl-i Sünnet itikadından olduğu ve Osmanlı toplumunda yaygın olan Matürüdiye prensiplerini kabul ettiğinin görüldüğünü söyledi. Ayrıca XV. yüzyılda yaygın olan tasavvufî düşünce ve Vahdet-i vücûd anlayışının da Süleyman Çelebi'yi etkilediğini söyledi. Bu oturumun son tebliğcisi Dr. Kelime Erdal, "Halide Edib Adivar'ın Eserlerinde Mevlid" başlıklı tebliğinde, halk kültürüne büyük önem veren Adivar'ın, eserlerinde Mevlid'i kültürümüzün ve yaşayış tarzımızın bir parçası olarak sunduğunu ve Mor Salkımlı Ev, Seviye Talib, Sinekli Bakkal, Vurun Kahpeye isimli eserlerinde ve çeşitli dergi yazılarında Mevlid'den bahsettiğini ifade etti.

Sempozyumun yedinci oturumu Prof. Dr. Cemal Kurnaz tarafından saat 14.00'de açıldı. Kurnaz sözü "*Vesiletü'n-Necât*'taki Peygamber tasavvuruna Yönelik Eleştiriler" konulu tebliğini sunmak üzere Araştırma Görevlisi İlhami Oruçoğlu'na verdi. Günümüzde Mevlid'in, ihtiva ettiği bilgilerin zayıf hatta uydurma olduğu yönünde bir töhmet altında bırakıldığını söyleyen Oruçoğlu, önceki dönemlerde ilmi ve değerli kabul edilen bu tür eserlerin artık bilimsel sayılmamasının sebebinin, her şeyden önce, geçmişteki kâinat tasavvurlarıyla bu günün insanların sahip olduğu dünya görüşü arasındaki farkta aranması gerektiğini ifade etti. Oruçoğlu, modern bilimsel bakış açısına uymadığı için bu eserlerin içeriklerinin hurâfe ve uydurma olarak değerlendirildiğini, halbuki bu eserlerde ortaya konan Peygamber tasavvurunun sağlam siyer kaynaklarında ve sahih hadis kitaplarında ortaya konan tasavvur olduğunu belirtti. Oturumun ikinci konuşmacısı Doç. Dr. İbrahim Hatiboğlu, "Hadis Arka Plânı ve Kaynakları Açısından *Vesiletü'n-Necât*" başlıklı tebliğinde Süleyman Çelebi'nin Mevlid'i yazarken, esas itibarıyla Türkçe siyer ve megâzî literatüründen yararlanmakla birlikte, eserdeki fikirlerin bu kaynaklar vasıtasıyla önce Arapça şiret, ardından da hadis kaynaklarına dayandığını ifade etti. *Vesiletü'n-Necât*'ın, bilgi hiyerarşisi ve muhatabın kavrayış düzeyinin çok iyi tespit edilerek insanların idrak seviyesine uygun biçimde kaleme alındığını ifade eden Hatiboğlu, bu husustaki başarısı nispetinde de İslâm toplumları arasında yaygınlık kazandığını söyledi. Oturumun üçüncü konuşmacısı Prof. Dr. Kemal Yavuz, "Mevlid'in Türkçe Kaynakları, Şerhleri ve Mevlid Metni Üzerine" başlıklı tebliğini sundu. *Vesiletü'n-Necât*'a gelinceye kadar Anadolu'da gelişen Türk edebiyatının yüz yılı aşmış bulunduğunu ve mevlidin bu birikim neticesinde ortaya çıktığını ifade eden Yavuz, daha sonra yazılan mevlidlerin beğenilen bölümlerinin Süleyman Çelebi'nin eserine dâhil edildiğini, ancak Süleyman Çele-

bi'nin adının hep ön planda kaldığını ifade etti. Oturumda son konuşmacı olarak söz alan Prof. Dr. Zeren Tanındı, “*Siyer-i Nebî*’de Mevlid Metni ve Görsel İmgeleri” konulu tebliğini sundu. Erzurumlu şair Darîr’in Memlûk sultanı Berkuk’a sunduğu ve daha sonra çeşitli nüshaları Anadolu’ya da ulaşan *Siyer-i Nebî* isimli eserindeki dizelerin Süleyman Çelebi’nin Mevlid metniyle benzerliğinin olduğunu ve bu iki metinde birbirine benzeyen satırların saray ressamı tarafından görsel hale getirildiğini ifade etti.

Sempozyumun sekizinci ve son oturumuna Prof. Dr. Saadettin Ökten başkanlık etti. Ökten sözü ilk tebliğci Prof. Uğur Derman’a verdi. Derman, “Cumhuriyet Döneminde Yazılmış ve Bezenmiş Enfes bir Mevlid Nüshası” başlıklı tebliğini sundu. Oturumun ikinci konuşmacısı Prof. Dr. Mehmet Şeker, tebliğinde Osmanlı Devleti’nin resmî teşrifâtını anlatan ve Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi tarafından kaleme alınan *Teşrifât-ı Kadîme*’nin ilk bölümünün “Mevlid-i Şerif Kırâati”ne ayrıldığını ifade etti. Osmanlı devlet teşkilâtındaki geleneğe göre Rebiu’l-evvel ayının on ikinci günü Sultan Ahmed Câmii’nde mevlid okunmasının âdet olduğunu ifade eden Şeker, bu törenin tertip şekli ve katılacak kimselerin *Teşrifât-ı Kadîme*’de ayrıntılı bir şekilde anlatıldığını da söyledi. Oturumda üçüncü tebliğci olarak söz alan Yrd. Doç. Dr. Bedri Mermutlu, “Besteli Mevlid Meselesi” başlıklı tebliğini sundu. Mevlid metninin nazım türüyle yazılmış olmasının, onun müzikal tonda okunmasına etkili olduğunu ifade eden Mermutlu, Mevlid manzumesinin, yazılışından bir müddet sonra, belki de okunmaya başlar başlamaz, müzikal bir eda ile okunmuş olabileceğini söyledi. Besteli Mevlid hakkında bilgi verebilecek en eski eserin 1242/1827 tarihinde kaleme alınmış yazma bir eser olduğunu belirtti. Oturumun dördüncü tebliğcisi Erdoğan Ateş, mevlidin geçmişten günümüze çok yaygın bir şekilde icra edildiğini ve mûsikî kalitesinin sürekli ön planda tutulduğunu ve mevlidin (icra şekli ile) bir sanat, meslek ve eğitim dalı haline geldiğini ifade etti. Günümüzde ise mevlidin mûsikî açısından estetik kalite göz önüne alınmadan ehil olsun olmasın, din adamı kimliğine sahip olan hemen herkes tarafından okunduğunu ve bu yanlışın beraberinde estetik anlamda bir çirkinlik oluşturduğunu ve insanlar üzerindeki heyecan ve zevki ortadan kaldırdığını belirtti. Oturumun son tebliğcisi Dr. Süleyman Eroğlu, “Mevlid’de Ahenk Unsurları” başlıklı tebliğinde, Türk halkının Peygamberine duyduğu sevgi, saygı ve bağlılığı müessir bir üslupla dile getiren Mevlid’in, muhtevasının cazibesi ve özgünlüğü yanında üslubundaki fesahat ile de takdire şayan bir eser olduğunu ve eserin fasih üslubu içerisinde ahenk unsurlarının önemli bir yerinin bulunduğunu ifade etti.

Sempozyumun Değerlendirme Oturumu ise, Prof. Dr. Zeren Tanındı’nın başkanlığında yapıldı. Değerlendirme oturumuna Prof. Dr. Saadettin Ökten, Prof. Dr. Fehim Nametak, Prof. Dr. Ali Yılmaz ve Prof. Dr. Bilal Kemikli katıldı. Konuşmacılar, Mevlid’in, uluslararası düzeyde bilinen ve uygulanan bir eser

olması sebebiyle uluslararası bir sempozyumda tartışılmasının isabetli olduğunu ifade ettiler. Mevlid, Bursa’da yazılmış olduğu halde, yerel bir metin olarak kalmayıp İslâm dünyasının farkı muhitlerine kadar gitmiş; bilhassa Balkanlar’da Kafkasya’da ve Arapların yaşadıkları bölgelerde yıllar boyu icra edilmiştir. Son yıllarda eserin Arnavutça, Boşnakça gibi bazı balkan dillerine, Gürcüce’ye ve Arapçaya çevirilerinin de yapıldığına, edebî niteliklerine ve bu kadar geniş bir coğrafyada oluşturduğu etkinin oryantalistlerin de dikkatini çektiğine işaret edildi. Nitekim eserin Almanca ve İngilizceye çevrilerek üzerinde akademik çalışmalar yapıldığı, ülkemizde de doktora seviyesinde bir çalışmaya konu olacak kadar akademik ilgi gördüğü ifade edildi.

Son olarak, sempozyum koordinatörü Bilal Kemikli, Mevlidin birleştirici özelliğine dikkat çekerek, fetret döneminde kaleme alınmakla birlikte, milleti derleyip toparlayan bilinçli bir eser olduğunu ve fetretten birliğe ve dirliğe giden bir sürecin en önemli bir dayanaklarından biri olduğunu belirtti. Millet olarak, sanat ve bilim camiası olarak, yaşadığımız fetretleri, dağılmaları, kopuşları, unutulmaları bir kenara bırakıp, derlenip toparlanmanın, bir ve diri olmanın yollarını aramamız gerektiğini bunun için de dil nehrinin beslenmesi gerektiğini ifade eden Kemikli, dili beslemenin aynı zamanda düşünceyi de beslemek anlamına geldiğini, düşüncenin ise, bizi, bize özgün, bize ait olan bilime götüreceğini söyledi.

Bilim adamları, Süleyman Çelebi ve eseri ile ilgili çok daha kapsamlı ve farklı açılardan çalışmaların yapılması gerektiği fikrinde birleştiler. Bu bağlamda eserin yazılışının altı yüzüncü yılı olan 2009’da, UNESCO, IRCICA gibi uluslararası kültür kuruluşlarının da desteği alınarak, daha geniş katılımlı ve farklı etkinlikleri bir araya getiren büyük bir organizasyonun hayata geçirilmesi temennileri dile getirildi, ilgili kuruluşlara bu yönde önerilerde bulunuldu.

Kadir KAN, Arş. Gör.

UÜ İlahiyat Fakültesi, Nilüfer, BURSA

İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi, Bilal Aybakan, İstanbul: İz Yayıncılık 2007, 255 sayfa

Hicri 150 yılında İslâm dünyasında Mekke, Yemen, Basra, Bağdat, Şam ve Mısır'a nispetle iki ilim merkezi daha fazla ön plana çıkmış bulunmaktaydı. Bunlar, bünyesinde barındırdığı pek çok sahâbî, tâbîi ve tebe-i tabîiden nakledilen haberlerle, İslâmî bilginin gerçek mekânı olduğuna inanılan Medine ile Abdullah b. Mes'ûd ve Hz. Ali gibi sahâbîlere dayandırılan, Alkame b. Kays ve İbrâhim en-Nehâî gibi tabiilerce geliştirilen ve neticede İmam A'zam Ebû Hanîfe ile zirveye ulaştırılan bilgi birikimini elinde tutan Kûfe'dir. Bu iki şehirde her ikisi de köklü bir gelenekten gelen, teşekkül süreci yaşayan ve karşılıklı etkileşim içinde olmalarına rağmen birbiriyle mücadele eden iki farklı ekolden bahsedilebilir: Mâlikîler ve Hanefîler. İslâm dünyasının pek çok yerinde olduğu gibi bu iki beldede, kendilerini tamamen ahbarın rivayetine adanmış hadisçiler ile itikadî meseleleri tartışmaya eğilimli kelimciler de vardı. Bu ilmi atmosfer içinde doğan İmam Şâfiî, hadisçilerden aldığı derslerle başladığı ilmi hayatına, İmam Mâlik'e talebelikle devam etmiş; hayatının sonlarına doğru Kûfe fakihlerinin Medine fikhına yönelttiği eleştirilerden etkilenerek, Medinelilerin amelini temel düstur kabul eden eski üstadı Mâlik'e ve ahbara yeterince sarılmayarak keyfi görüş açıklamakla suçladığı Kûfelilere reddiyeler kaleme almış; eserleriyle hadisçilere belirli bir usul kazandırmıştır.

Şâfiî'nin İslâm hukukuna etkisi, özellikle son yarım yüzyılda doğu ve batıda birçok ilim adamının araştırma konusu olmuştur. Ona yönelik bu ilgi son zamanlarda oldukça artmıştır. Şâfiî'yle ilgili ardi ardına yüksek lisans ve doktora tezleri hazırlanmakta; pek çok kitap ve makale yayınlanmaktadır. Erken dönem İslâm hukuk biliminin gelişimiyle yakından ilgilenen Bilal Aybakan'ın *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi* adlı çalışmasında da bir yandan Şâfiî'nin hayatı, düşünce yapısı ve geçirdiği fikrî dönüşüm anlatılırken, diğer yandan Şâfiîliğin teşekkül süreci ve önemli simaları tanıtılmaktadır.

Eser, önsöz, giriş, beş bölüm, sonuç, bibliyografya ve indeksten müteşekkildir. Giriş'te (s. 15-17) Emevî iktidarı ile sahabe kuşağının İslâm toplumunun

düşünce yapısına etkisinin giderek azaldığı, geçmişin mirasını devralıp bunu teorik bir temele oturtmaya çalışan tabiiilerin etkinliğinin arttığı, İslâm dünyasındaki pek çok ilim merkezi içinden geleneğe daha fazla ağırlık veren Hicaz ile akla daha fazla insiyatif tanıyan Irak'ın ön plana çıktığı ifade edilmiştir. Şifâhî kültürün yaygın olduğu Emevîler dönemini takip eden zaman diliminde Abbâsîlerle birlikte yazılı kültürün hâkim olduğu, bu süreçte i'tizalin devlet ideolojisi haline geldiği, mihne olaylarının da etkisiyle toplum nezdinde ehl-i rey'in (Mu'tezile ve Hanefîler) güç kaybettiği, hadisçilerin itibarının ise yükseldiği belirtilmiştir. Abbâsîlerin ilk yüzyılında bir yandan hadisler kaydedilirken, diğer taraftan fıkıh çevrelerinde mezhepleşme olgusunun yaşandığı ve bu mezheplerin toplum nezdinde meşruiyet kazanmak için hadislere riayet ettiklerini ispata çalıştıkları vurgulanmıştır.

Birinci bölümde (s. 21-51) Şâfiî'nin hayatını ele alan menâkıb, tabakât ve diğer ricâl ilmi literatüründen istifade edilerek Şâfiî'nin biyografisi ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Özellikle ilmi hayatı ile rihleleri konusunda nakledilen çelişik rivayetler arasında tercihler yapılmaya çalışılmıştır. Buna göre yazar Şâfiî'nin hayatını özetle şöyle sunmuştur: Şâfiî, tercih edilen rivayete göre Gazze'de doğmuş ve iki yaşında iken Mekke'ye gitmiş; bir süre Hüzeyl kabilesi içinde, daha sonra da on yaşına kadar Yemen'de yaşamış, ardından Mekke'ye dönmüştür. Burada hayatı için dönüm noktası olan Müslim b. Hâlid ez-Zenci ile tanışmıştır. Ayrıca İbn Uyeyne'den de dersler almış; Mâlik'in *Muvatta'*ını ezberlemiştir. Farklı nakiller olmakla birlikte yirmi yaşından evvel Medine'ye Mâlik'ten ders almaya gitmiş, onun vefatı civarında tekrar Mekke'ye dönmüştür. 179-184 yılları arasında Yemen'de resmi görev almış, bu süreçte Mekke'yle bağlantısını koparmamış, zaman zaman buraya gelip, hocalarını ziyaret etmiştir. 184 yılında Necran'da iken iktidara karşı faaliyetler içinde olduğu ithamıyla tutuklanmış ve Rakka'ya getirilmiştir. Arkadaşları öldürülmüş, kendisi göz hapsiyle cezalandırılmıştır. Bu sırada Şeybânî ile tanışmış; Bağdat'ta onun derslerine devam etmiş, eserlerinden istifade etmiş ve bunlara karşı *el-Bağdâdi* ve *el-Hüccce* adlı eserlerini telif etmiştir. Şeybânî ile zaman zaman münazaralara giren Şâfiî, onun vefatından (hicri 189) önce Mekke'ye dönmüştür. Burada Bağdat'tan getirdiği eserleri incelemiş ve ders vermiştir. 195 yılında tekrar Bağdat'a gitmiş, iki yıl kaldıktan sonra Mekke'ye dönmüştür. 198 yılında yeniden Bağdat'a yolculuk yapan Şâfiî, 199'da Mısır'a gitmiştir. Bağdat'ta iken eski mezhebinin teorik altyapısını içeren *er-Risâle*'yi yazmıştır. Mısır'da eski görüşlerini gözden geçirip bugün elimizde bulunan eserlerini telif etmiş; *er-Risâle*'yi yeniden oluşturmuştur. Bu arada eski üstadı Mâlik'i eleştirmesi sebebiyle Mısırlı Mâlikîlerin tepkisini çekmiştir. 204 yılında vefat etmiştir. Yazar bu bölümde Şâfiî'yi inceleyen 49 monografinin bir listesini de vermiştir (s. 47-51).

"Düşünce Yapısı ve Usul Anlayışı" başlığını taşıyan ikinci bölümde (s. 55-90) Şâfiî'nin düşünce yapısının özü, vahye tam teslimiyet göstermek, Sünnet'i

vahyin ayrılmaz parçası olarak benimsemek ve nasları şahsi reylerle değil, Arap dilinin gerektirdiği şekilde anlamak olarak tavsif edilmiştir. Yorum anlayışına hakim unsurlar, dil, bağlam ve mantık olarak üç başlıkta incelenmiştir. Dillerin en zengini olan ve Kur'an'ın kendisiyle indirildiği Arapça'yı bilmek ilk esastır. Şâfiî yıllar yılı Arap boyları arasında kaldığı için nasların bağlamı konusunda da eşsiz bir bilgi birikimine sahiptir. En güçlü yönü ise verileri mantıki bir tutarlılık içinde maharetle kullanmasıdır (s. 62). Yazara göre Şâfiî'nin temel amacı nasları doğru yorumlamak ve keyfi yorumlara set çekmektir (s. 63). Bu itibarla Şâfiî, hadisçilerden aldığı malzemeyi işlemiş ve onlara bu verilerin nasıl kullanılacağını öğretmiştir. Şâfiî, kelimayı riskli bir alan olarak görmüş, özellikle Mu'tezile'nin kelimayı rahatsızlık duymuştur. Kulun vazifesini Allah'ın rızasını celbedecek amelleri işlemek olarak vazedip, kelimayı metoduyla Allah hakkında konuşmayı haddi aşma olarak algılamıştır (s. 66).

Bu bölümde Şâfiî'nin teorik fıkıh düşüncesinin kısa bir tasviri yapılmıştır. Yazarın tespitlerine göre Şâfiî, dini bilginin, Kitap ve Sünnet'te yer alan haber, icma ve kıyas ile elde edileceği kanaatindeydi. Bir başka yerde ise asıl kaynakları Kur'an, Sünnet, sahâbî kavli ve icma olarak belirlemiş; bunlara kıyas yoluyla neticeye varılabilesini de kabul etmiştir. Resûlullah vahiy aldıktan sonra sıradan bir beşer olmaktan çıkmıştır. Yazarın ifadesiyle "Resûlullah'ın sünneti, Şâfiî'nin düşüncesinin mihrini teşkil eder" (s. 77). O, Kur'an'ın tahrifinin önündeki en büyük engeldir. Şâfiî'nin ana mücadelesi haber-i vahidleri reddedenlere karşıdır. Çelişkili oldukları ya da amel-i ehl-i Medine'ye uymadıkları ileri sürülerek hadislerin reddedilmesini eleştirmiştir. İcma konusunda ise yazar, Şâfiî'nin, fukahanın icmaha dayalı icmasını fiilen mümkün görmediğini; icmanın ancak dinin temel konularında ve bütün müslümanları kapsayacak tarzda olabileceğini savunduğunu ifade etmiştir. Şâfiî, icmaha dayalı kıyası özdeşleştirmiştir. Medinelilerin icması ile istihsanı reddeden Şâfiî, yazarın tespitine göre sahâbî kavlini ise merfû hadis yoksa önemsememiştir.

"Fıkıh Düşüncesi" başlığı altındaki üçüncü bölümde (s. 93-148) öncelikle Şâfiî'nin mezheb-i kadîmi incelenmiş ve onun (1) ehli-i hadisle olduğu 179-184 arası; (2) Irak fıkıh birikimiyle tanıştığı 184-195 arası ve (3) kadîm görüşüne son şeklini verip Irak fıkıhıyla hesaplaştığı 195-199 arası şeklinde üç evreye ayrıldığını belirtilmiştir. Bunları takiben Şâfiî, Mısır'da eski mezhebinden kopup, mezheb-i cedîdini oluşturmuştur. Bu bölüm içerisinde Şâfiî'nin yeni görüşlerini içeren eserlerle bunlara yapılan eleştirilere de değinilmiş; söz konusu dönemde Şâfiî'ninkiler dâhil telif edilmiş pek çok eser, kaynaklardan tespit edilerek aktarılıp, tanıtılmıştır (s. 112-148).

Dördüncü bölümde (s. 151-198) Şâfiî'nin fıkıh düşüncesinin mezhepleşmesi ele alınmış; bu düşüncenin hadis bilginleri tarafından yayıldığı ifade edilmiştir. Talebeleri kavli-i kadîm dönemi (Za'ferânî, Kerâbisî, Ebû Sevr, Ahmed b. Hanbel) ve kavli-i cedîd dönemi (Büveytî, Müzenî, Rebî' b. Süleymân,

Humeydî, Harmele b. Yahya, Muhammed b. Abdilhakem, Rebî' el-Cîzî ve Sade'fi) diye ikiye ayrılmış, haklarında özlü bilgiler verilmiştir. Bu arada mezhebin Büveytî, İbn Süreyc veya Müzenî ile başlatılması gerektiği iddiaları tartışılmış ve mezhepleşmenin bir süreç içinde başladığı görüşü savunulmuştur (s. 161-162). Bunların ardından mezhepleşmeye sonraki kuşağın katkısı ele alınmış; Enmatî, Mervezî ve İbn Süreyc tanıtılmıştır. İbn Süreyc'in mezhepleşmeye katkısı ayrıca incelenmiştir. Bu bölümde mezhebin, fakihlerin tedris faaliyetleriyle ya da bu fakihlerin aynı zamanda idari görev almaları sebebiyle yayıldığı şeklindeki iki teze atıf yapılmıştır. Mezhebin Irak'ta geliştiği, daha sonra Horasan'da ikinci bir merkez oluştuğu ifade edilmiştir. Zamanla bu iki merkezin mezhep aktarımında farklılıkların oluştuğu; Ebû Ali es-Sincî, Cüveynî, Rafî'î ve Nevevî'nin bu iki çizgiyi birleştirmeye çalıştığı belirtilmiştir.

Beşinci ve son bölümde (s. 201-240) ise ictihad mertebeleri ve fetva usulü, mezhep ıstılahları, öne çıkan Şâfiî literatürü ve belli başlı Şâfiî fakihler hakkında bilgiler sunulmuştur. Burada tanıtılan fakihler arasında Sayrafî, Kaffâl eş-Şaşi, Ebû Zeyd el-Mervezî, İbn Fûrek, Ebû Ali es-Sincî, Ebu't-Tayyib et-Taberî, Mâverdî, Şîrâzî, Cüveynî, Gazzalî, Beğavî, İbnü's-Salâh ve Nevevî vardır.

Netice itibarıyla son yıllarda yoğun bir ilgiyle araştırma konusu yapılan Şâfiî ve mezhebi hakkında bu eser, menakıb ve tabakat kitaplarındaki kısmen çelişkili rivayetleri de tartışarak Şâfiî'nin biyografisini inşa çalışması, Şâfiî'nin usul ve fıkıh düşüncesini özü itibarıyla sunması, mezhep literatürü ve fukahasını tanıtmayı, mezhebin teşekkül ve gelişimini incelemesi açısından önemli bilgiler sunmaktadır. Bununla birlikte Şâfiî'nin, sünneti, merfû hadis zahiri anlamına tahsis edip, rey ve istihsanı reddetmesinin İslâm hukukuna menfi etkisi olup olmadığı konusunda değerlendirmeye girilmemiştir. Ayrıca Şâfiî'nin eserlerinden bahsedilirken *er-Red 'ala Muhammed b. Hasan* adlı Risâlenin Şeybanî'nin *el-Hüccetü's-saniyye*'sinden seçilen bazı örneklerle yapılan itirazlardan oluştuğu kaydedilmektedir (s. 133). Hâlbuki Şâfiî, *el-Hüccetü's-saniyye*'nin tamamından seçki yapmış değil, sadece eserin sonundaki diyetler bölümüne reddiye yazmıştır. Yine *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leyla*'nın Ebû Yûsuf'un aynı adlı eserinden seçilen örneklerle verilen cevaplardan oluştuğu bilgisi verilmektedir (s. 134). Doğrusu Şâfiî, Ebû Yûsuf'un Risâlesinin tamamını ele alıp eleştirmiştir. *İhtilâfu Mâlik ve Şâfiî* Risâlesi tanıtılırken verilen örneklerde (s. 141-144) ise müellif, Şâfiî tarafından eleştirilen muhatabın Mâlik olduğunu ifade etmektedir. Gerçekte ise bu örneklerde Şâfiî'nin eleştirdiği kişiler Mâlik ve taraftarları olmayıp Iraklılardır.

İshak Emin AKTEPE

Türkiye Finans Katılım Bankası

Ebû Abdurrahmân Mukbil

b. Hâdi el-Vâdi'î

(ö. 29 Rabi'ulâhir 1422–21 Temmuz 2001)

Yemen'de Ehl-i hadîs (Selefi) hareketinin yeniden canlanmasını sağlayan XX. yüzyılın önemli hadis âlimlerinden Mukbil b. Hâdi el-Vâdi'î bir yıllık rahatsızlık sürecinin ardından tedavi için gittiği Suudî Arabistan'ın başkenti Riyad'tan dönerken 29 Rabi'ulâhir 1422 tarihinde (21 Temmuz 2001) Cumartesi günü akşam vakti Cidde'de yaklaşık yetmiş yaşında hakkın rahmetine kavuştu. Eserleri ve hadis eğitimi faaliyetleriyle Selefiyye Hareketi'nin Yemen'deki en önemli temsilcisi kabul edilen el-Vâdi'î'nin binlerce talebesi kurmuş olduğu Dârü'l-Hadîs'te aşk ve hevesle çalışmalarına devam etmektedirler.



Mukbil b. Hâdi b. Kâide el-Hemedânî el-Hilâlî Yemen'in Sa'de kentinin doğusunda yer alan Vadi'a'ya nisbetle el-Vâdi'î veya Sâ'idî nisbeleriyle anılır. Sa'de'ye yedi km mesafedeki Demmâc köyünde doğdu. Babası bebekken, annesi de bulûğa ermeden önce vefat etti. Demmâc vadisi denilen bölgedeki birçok kabile fertleri gibi o da eğitime çok büyük ehemmiyet veren Âli Râşid kabilesine mensuptur. İçindeki öğrenme aşkı dolayısıyla küçük yaştan itibaren ilim tahsili için gayret gösterdi. Ablalarının desteği ile sekiz yaşında Câmî'u'l-Hâdi'de ilköğrenimine başlayan Mukbil ilk olarak okuma-yazmayı öğrendi ve hafızlığının yarısını on iki yaşına kadar tamamladı. Daha sonra buradaki eğitimi yeterli bulmayarak ayrıldı ve tarla işlerinde onlara yardımcı olmak üzere okuldan ayrıldı.

Öğrenmeye olan iştiağı sonucu arayış içerisinde Hameremyn ve Necd bölgesine gitti, bir müddet buralarda vaazlar dinleyip muhtelif derslere katıldı. Bu esnada *Sahîh-i Buhârî*, *Bülûgu'l-merâm*, *Riyâzü's-sâlihîn*, *Fethu'l-mecîd şerhu Kitâbi't-Tevhîd* gibi bazı kitapları dinleme ve okuma fırsatını elde etti. Büyük

bir fikrî değişim geçirip, memleketindeki Zeydiyye mezhebine mensup diğer öncü âlimler gibi, bu düşünceden ayrılarak Selefi düşüncesini benimsemiş olarak geri döndüğünde büyük bir tepki ile karşılaştı. Ailesi büyük tehtitlerle karşı karşıya kalınca onu yeniden Câmî'u'l-Hâdi'ye kaydettirdiler. Özellikle Arapça konusunda burada önemli mesafe kat etti. Yemen'de 27 Eylül 1962 yılında meydana gelen sosyalist ihtilâl ve iç çekişmeler dolayısıyla Necran'a gitti ve orada da Ebü'l-Hüseyn Mecdüddîn el-Müeyyed'ten iki yıl daha Arapça okudu. Daha sonra da ülkesini terk ederek önce Necd'te Muhammed b. Sinân el-Hadeî'nin yanında Medresetü Tahfizi'l-Kur'ân'da eğitim gördü. Kısa süre sonra hocasının yönlendirmesiyle ilim tahsili için Riyad'a gittiye de, daha sonra fikrini değiştirerek Mekke'ye gitti. Mekke'de gündüzleri maişet temini için çalışıyor akşamları ise Yahyâ b. Osmân el-Pâkistânî'nin *Tefsîru İbn Kesîr*, *Buhârî*, *Müslim* derslerine katılıyordu. Ayrıca burada Yahyâ el-Eşvel ve Abürrezzâk eş-Şâhîzî adında iki Yemenli âlimle de tanıştı, onlardan da dersler okudu. Daha sonra Ma'hedü'l-Haremi'l-Mekkî'ye (Mekke Haremi Enstitüsü) kaydoldu ve eğitimini tamamlayıncaya kadar altı yıl burada okudu, aynı zamanda bir grup arkadaşıyla birlikte Harem-i Şerîf'te gerçekleştirilen muhtelif ilim halkalarına ve sohbetlere iştirak ediyordu. Bu süreç zarfında Abdullah b. Muhammed b. Humeyd'ten *Tuhfetü's-Seniyye*'nin bir kısmını okudu. Öte yandan Abdülazîz b. Râşid en-Necdî'nin derslerine iştirak etti. en-Necdî'nin 'Sahîhayn dışında sahih hadis çok az olduğu' görüşüne iştirak etmediği için ileride *es-Sahîhü'l-müsned mimmâ leyse fi's-Sahîhayn* adlı eserini yazmıştır. Hocasının bu konudaki kanaatine iştirak etmemekle birlikte, ondan çok istifade ettiğini de söylemektedir. Eğitim gördüğü altı yıl boyunca kayıtlı bulunduğu enstitünün hocalarından da hadise dair çok sayıda eser okudu.

Üniversite tahsili için ise Medine'ye gitti ve burada el-Câmî'atü'l-İslâmiyye'de Külliyyetü'd-Da've ve Usûli'd-dîn ile Külliyyetü's-Şerî'a'yı bitirdi ve hadis alanında yüksek lisans tezi hazırladı. Bu esnada Muhammed el-Emîn el-Mısri ve es-Seyyid Muhammed el-Hakîm el-Mısri, Hammâd b. Muhammed el-Ensârî'nin derslerinden çok büyük faydalar elde etmiştir. Bazı geceleri de Abdülazîz b. Bâz'ın ve Nâsiruddîn el-Elbânî'nin derslerine iştirak etmiş, her birinin ilminden istifade etmiştir. Medîne'de kaldığı altı yıl boyunca bir yandan da ders okutmaya devam eden Vâdiî Mescidü'n-Nebî'de *Tuhfetü's-seniyye*, *Câmî'u't-Tirmizî*, *Katrü'n-nedâ*, *el-Bâ'isü'l-hasîs* gibi eserler okuttu. Buradaki, sayıları bir hayli artan talebelerinin fazla göze batan davranışları sebebiyle yüksek lisans tezini daha savunmadan hapse atılıp, bir buçuk ay sonra beraat ederek hapisten kurtuldu ise de bir grup isyancının 1979'da gerçekleştirdiği ve Kâbe baskını ile sonuçlanan Cuheyman el-Ubeydî, Abdullah b. Muhammed el-Kahtânî ve arkadaşlarının çıkarttığı olayları kıskırttığı gerekçesiyle haksız yere ithâm edilerek yeniden hapse atılarak, üç ay kadar da bu sebeple tutuklu kaldı.

Yüksek lisans tez savunmasını hapisten getirtilerek yaptıktan sonra ülkesine gönderilmek üzere sınır dışı edildi.

Vâdî'î'nin ilk hocaları Zeydî mezhebine mensup olmakla birlikte çok değişik mezheplere müntesip hocalardan istifade etmiştir. Devam ettiği ilk eğitim kurumu olan Medresetü't-Teşeyyu'da Yemen'deki Zeydilerin en âlimi olan Ebü'l-Hüseyn Mecdüddîn el-Mü'eyyedî yanında İsmâil el-Hutbe, Muhammed b. Hasen et-Temeyyüz, Kâsım b. Yahyâ Şüveyl, Muhammed b. Abdullâh es-Sûmâlî, Muhammed es-Sübeyl, Mahmûd Abdülvehhâb Fâyed, Abdülaziz el-Fâyed, Bedî'uddîn er-Râşid, Muhammed Takiyyüddîn el-Hilâlî, Tâhâ ez-Zeynî, Abdülazim Feyyâz, Abdülmuhsin el-Abbâd, Muhammed el-Emîn eş-Şankîti kendilerinden muhtelif ilimleri öğrendiği hocalarıdır.

Eğitimini tamamlayıp Yemen'e ilk geldiğinde kendi köyünde çocuklara Kur'an dersi vermeye başladı; fikirleri fazla gariipsenip eleştirilmeye başlanınca da oradan ayrılarak Medine'de kendisine talebelik etmiş kişileri ziyaret etmek maksadıyla San'a, Hâşed, Tâiz, İbb, Hudeyde gibi şehirlere gitti. Bir seveninin desteği sayesinde büyük zorluklarla Medine'deki kitapları Vâdî'a'ya geldikten sonra çok geniş olan kabilesi kendisine burada bir mescid ve medrese inşa ettiler ve Dârü'l-Hadîs diye adlandırdığı bu müessesede eğitim faaliyetlerine başladı. Talebelerinin büyük kısmı kendi kabilesinden olmakla birlikte, Mısır, Kuveyt, Suudî Arabistan, Yemen'in muhtelif bölgeleri, Cezair, Libya, Somali, Belçika vb. ülkelerden pek çok talebesi gelerek buradaki derslere iştirak etti. Talebelerinin sayısı bini buldu. Açılan Medrese ve cami gün geçtikçe genişletildi. İhtiyaçların karşılanmadığı durumlarda bahçelerde, açık alanlarda ve ağaç diplerinde dersler yapılmaya başlandı.

Yerel din algısına aykırı bir eğitim verilmesi sebebiyle çevrenin yoğun şikâyetlerine konu edildiyse de, tetkikler sonucu Kur'an ve hadis eğitiminden başka bir şey yapılmadığı tespit edilince çevresi tarafından büyük destek gördü. Burada öğleden önce kendisine ait olan *es-Sahîhu'l-müsned mimmâ leyse fi's-Sahîhayn*, öğleden sonra *Tefsîru İbn Kesîr*, ikindiden sonra *Sahîhu'l-Buhârî*, akşam ve yatsı arasında *Sahîhu Müslim* ve *Müstedrekü'l-Hâkim* okuttu. Bunların yanında arkadaşları tevhid, akîde, fıkıh ve usulü, hadis ve usulü, ferâiz, nahiv, hat, imlâ ve din ilimleri öğrencisinin ihtiyaç duyacağı dersler verdi. Vefâtının ardından da talebelerinden Hacverî ve diğer çok sayıdaki talebesi onun halefi olmuştur ve dersleriyle birlikte diğer çalışmalarını da devam ettirmektedir.

Öğrencilerinin bir kısmı Vâdî'î'nin kurduğu medresede ders vermekle birlikte, *el-Usulü's-selâse*'nin şerhini yazan Ebû Mu'âz el-Verşiffânî el-Lîbî, Şevkânî'nin *ed-Dürerü'l-behiyye*'sini şerh eden Ebû Abdullâh el-Asrî el-Lîbî, Beyhakî'nin *Islâhu'l-Müctemi*'inin tahkikini yapan Yahya b. Ali Ebû Abdurrahman el-Hacverî, İbn Huzeyme'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'inin tahkikini yapan Ahmed b. Ali b. Müsennâ Ebû Malik el-Kufeylî gibi telifleri bulunan,

hadis başta olmak üzere birçok alanda araştırmalar yapan öğrencileri de vardır. Yemen'in farklı yerlerinden, hatta çeşitli ülkelere gelen hanım öğrencilerin varlığı da dikkat çekmektedir. Bunların dördü ailesine mensup olmakla birlikte, *Nasihatü li'n-nisâ, es-Sahîhu'l-müsned min Şemâilü'l-Muhammediyye, el-İlm ve'l-ulemâ* gibi telif eserleri bulunan kızı Ümmü Abdullah bint Mukbil b. Hâdî el-Vâdî'yye öne çıkmaktadır. İlim öğrenme ve öğretme konusunda son derece hırslı bir kimse olan Ümmü Abdullâh'ın *Terbiyetü'l-evlâd* ve *es-Sahîhu'l-müsned min şemâilü'r-Rasûl* adıyla yayımlanmış kitapları da bulunmaktadır.

Vâdî'î, birçok öğrenci yetiştirdiği gibi Ma'hedu'l-Harami'l-Mekki'deki öğrenciliği döneminden itibaren pek çok eser de yazmıştır. *et-Talî'a fi'r-raddi ale galâti'l-Şî'a* ve *Tahrîmu'l-hudâb bi's-Sevâd* bu sırada yazdığı eserlerindedir. Medine'de *Şerî'atü's-salâti fi'n-niâl*, el-Külliyetü'd-Da've'de *es-Sahîhu'l-müsned min esbâbi'n-nüzûl* (Kuveyt 1984), el-Külliyetü's-Şerî'a'da *Havle'l-kubbeti'l-mebniyye alâ kabri'r-Rasûl (sallallâhü aleyhi vesellem)* adlı eserlerini hazırlamış, yüksek lisan tezi olarak ise Dârekutnî'nin *el-İlzâmât ve't-tetebbu'* adlı eserinin tahkikini yapmıştır. Bunlar dışında Yemen'de yazdığı *eş-Şefâ'a* (Kuveyt 1982), *es-Sahîhu'l-müsned mimmâ leyse fi's-Sahîhayn* (Kuveyt 1985), *es-Sahîhu'l-müsned min delâilü'n-nübüvve* (Kahire 2002), *Riyâzü'l-cenne fi'r-red alâ a'dâi's-sünne* (Kuveyt 1981); *el-Câmi'u's-sahîh mimmâ leyse fi's-Sahîhayn* (San'a 1427), *Terâcimu ricâlü'd-Dârekutnî fi Sünenihi*, (San'a 1420), *İcâbetü's-sâil 'alâ ehemmi'l-mesâil* (Demmâc: Dârü'l-Hadîs 1995, *Gâratü'l-eşrita 'alâ ehli'l-cehli ve's-safsata* (Kahire: Dârü'l-Haremeyn 1998), *İrşâdü Zevî'l-fiten li ib'âdi gulâti'r-ravâfid mine'l-Yemen* (Giza: Matbaaatü'l-Henefâ 1409) veya tahkikini gerçekleştirdiği *el-İlzâmât ve't-Tetebbu' li'd-Dârekutnî* (Beyrut 1983), *Sa'katü'z-zilzâl li nefsi ebâtîli'-rafdi ve'l-i'tizâl* (Kahire 2000) ve *Tefsîru İbn Kesîr* (Kuveyt 1986) gibi elliye aşkın eseri vardır. Ayrıca ailesine ve talebelerine ilim yolunda yardımlaşmaları hususunu vurguladığı bir vasiyeti de bulunmaktadır.

Hadis eğitimi esaslı faaliyetleri dolayısıyla Mukbil b. Hâdî modern dönem Yemen hadis eğitimi açısından çok önemli bir vesile kabul edilmiş, söz konusu faaliyetleri Ma'mer b. Râşid ve Abdürrezzâk'ın hadis ilmi uğruna Yemen'de gerçekleştirdiği faaliyetlere benzetilmiş, ancak kendisinin, XX. yüzyılın Yemen'deki müceddidi olduğu ifade edilmiştir.¹

¹ Ahmed b. İbrâhim b. Ebü'l-Ayneyn (nşr.), *Tercümetü Ebî Abdurrahmân Mukbil b. Hâdî el-Vâdî'î*, San'a: Dârü'l-Âsâr 1402/2002; Ebü İbrâhim Humeyd b. Kâid b. Ali el-Atemî, *el-İbhâc bi tercemeti'l'allâme el-muhaddîs Ebî Abdurrahmân Mukbil b. Hâdî el-Vâdî'î*, Baskı yeri ve tarihi yok; Rabî' b. Hâdî Umeyr el-Medhalî, "eş-Şeyh Mukbil el-Vâdî'î", *Tezkirü'n-Nâbihine bi siyeri eslâfihim huffâzi'l-hadîsi's-sâbikîn ve'l-lâhikîn*.

<http://ar.wikipedia.org/>; <http://www.albaidha.net/vb/showthread.php?t=8121>;

<http://207.210.95.221/~echorouk/montada/showthread.php?t=20299>

<http://forum.sh3bwah.maktoob.com/t131169.html>;

<http://www.albaidha.net/vb/showthread.php?p=13256>.

Hadis-Sîret Araştırmaları ve Hadis ve Sîret'e Hizmet Onur Ödülleri Sahiplerini Buldu

Meridyen Destek Derneği'nin www.sonpeygamber.info/ web portalının açılışının birinci yıl dönümü ve 2008 yılı Kutlu Doğum Etkinlikleri münasebetiyle Cemal Reşit Rey Kongre Merkezi'nde düzenlenen ödül töreninde ilan edilen sonuçlara göre; Hadis ve Sîret'e Hizmet Onur Ödülü'nü site üyelerinin oylarıyla Prof. Dr. M. Yaşar Kandemir kazandı. Dünyada ve Türkiye'de Hadis ve Sîret konularında yapılan ilmî ve akademik çalışmaların gelişimine katkıda bulunmak, ilgili araştırmaların teşviki ve bu alanlarda uzmanlaşacak araştırmacıların ödüllendirilmesi amacıyla düzenlediği 2007 yılı Hadis ve Sîret Araştırmaları Ödüllerine ise Yüksek Lisans dalında Mustafa Macit Karagözoğlu, doktora dalında da Halit Özkan lâıyk görüldü.

Hadis ve Sîret Araştırmaları Ödülleri için gönderilen çalışmalar genel çerçeveye uygunluğu, ilmî çalışmaların gelişimine olumlu anlamda katkısı, yarışma başvuru şartlarına riayeti, düşünsel plânda hadis/sîret alanlarına müspet katkısı, üslûbunun özgünlüğü, bilimsel çalışma ölçütlerini tatbiki, klâsik ve modern çalışmalardan istifade yeterliliği, sahasındaki ulusal ve uluslararası çalışmalara atıfları, akademik derinliği ve yorum düzeyi gibi kriterlere göre altı kişilik jüri tarafından değerlendirmeye tabi tutulmuş; bu şartlara göre her iki aday da oy birliği ile 2008 yılı ödülünü almaya hak kazanmışlardır.

Ayrıca, ödül töreni öncesinde Meridyen Destek Derneği Başkanı Fatma Bayram, MÜ İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Raşit Küçük ve İstanbul İl Müftüsü Prof. Dr. Mustafa Çağrı'nın birer konuşma yaptı. Yine gecede, dünyaca ünlü şef Alexander Rahbari Çağrı filminin müziklerini senfonik olarak yönetti. Rahbari daha sonra Türk bestekâr Oğuzhan Balcı'ya ait Kutlu Doğum için özel olarak bestelenmiş "Hira'dan" isimli eseri ilk kez İstanbul'dan sundu. Son olarak, özellikle Osmanlı ve tasavvuf müziğini dünyaya tanıtan günümüzün en önemli ney üstatlarından olan Kudsi Erguner ve ekibi ise gecenin finalinde sahne aldı.

Londra'da 'Ulusal Sîret Konferansı' Düzenlendi

İngiltere'de Ulusal Siret Konferansı 8 Mart 2008 Cumartesi günü Londra'da düzenlendi. Konferansa İngiltere ve dünyanın çeşitli yerlerinden gelen konuşmacılar katıldı. Şeyh Muhammed Nabeel'in okuduğu Kur'ân-ı Kerim'le açılışı yapılan program Hz. Peygamberin adaleti, mirası ve rehberliği üzerine yapılan konuşmalarla devam etti.

el-Ezher Üniversitesi'nde İslâmî İlimler üzerine çalışmalar yapan ve burada aldıkları klasik eğitimi, Sorbonne, Londra, Oklohama, Kalifornia, Virginia gibi Avrupa ve Amerika'nın çeşitli üniversitelerinde beşerî bilimlerle mezceden ilim adamlarının konuşmaları salondaki değişik etnik ve kültürel kimliklere sahip dinleyiciler tarafından ilgiyle dinlendi. İmam Suhaib Webb, Seyh Zakaria Sıddiği, İmam Yassir Fazaga, Seyh Babikir Ahmed, Hani al-Banna, Fahimul Anam, Hasan al-Banna, Abdurrahman Helbawı ve Bara el-Ghanouchi'nin yanı sıra çağdaş İslâm dünyasının yenilikçi ve etkili İslâm âlimlerinden birisi olan ve Türkiye'de özellikle *Fıkhu's-Siyre* adlı eseri ile yakından tanınan Seyh Ramadan el-Buti de tebliğini telekonferans şeklinde dinleyicilerle paylaştı. Londra'da yaşayan Müslümanların büyük ilgi gösterdiği programa fotoğraf sanatçısı Peter Sanders da katılarak 'Seçilmiş Kişi' adlı bir fotoğraf sunumu yaptı. Ayrıca programa katılan muzisyenler de Peygamber Efendimizi anlatan albümlerinden birer parça seslendirerek katıldılar.

Konferansın ertesi günü 9 Mart Pazar günü ise Londra Üniversitesi'ne bağlı Birkbeck Collage'da bir günlük yoğun kurs programı yapıldı. Teması 'Peygamberî Reçete' olan programı Amerika'da İslâm Çalışmaları alanındaki lisans eğitiminden sonra Psikoloji doktorası yapan İmam Yasser Fazaga yürüttü. İslâmî Psikolojinin ışığında endişe, korkaklık, yalan, üzüntü, tembellik gibi rahatsızlıkların reçeteleri Hz. Peygamber'in hadislerine dayandıran bir çerçevede ele alındı. Konferansa Türkiye'den de www.sonpeygamber.info/ web sayfası adına, sayfanın İngilizce sayfa editörü Hümeıra Şahin iştirak etti.

Kitaplar-Tezler/Books and Thesis/کتاب وأطروحات

- ✘ Abdül-Hamîd Cûde es-Sahhâr, *Peygamber müezzini Bilâl* (Bilâl: müezzinü'r-resûl, çev. Numan Yazıcı), İstanbul: Rağbet Yayınları 2007.
- ✘ Abdulkadir Evgin, *Hadislerde Hızır-Gayb İlişkisi*, Ankara: İlahiyat Yayınları 2007
- ✘ Abdülhak b. Seyfeddîn ed-Dihlevî, *İkmâlu esmâi ricâli Mişkâtî'l-Mesâbih: el-Hulefâü'r-râşidûn ve evlâdü'n-Nebi (s.a.v.) ve âlü'l-beyt ve ümmehatü'l-mü'minîn* (thk. Muhammed Hamid Ahmed Âli eş-Şeyh Nâsır el-Âlûsî), Dımaşk: Dâru Sadeddîn 2007/1427.
- ✘ Abdülhakim Yüce, *Efendimiz'in Bir Günü*, İstanbul: Işık Yayınları 2007.
- ✘ Ahmed Nebil Sa'deddin Cerrâr, *el-İmâ ilâ zevâidi'l-emâli ve'l-eczâ: zevâidü'l-emâli ve'l-fevâid ve'l-me'âcim ve'l-meşyehât ale'l-kütübi's-sitte ve'l-Muvatta' ve'l-Müsnedi'l-İmâm*, Riyad: Dâru Edvai's-Selef 2007/1428.
- ✘ Ahmet Almaz, *Hz. Muhammed Nasıl Zehirlendi*, İstanbul: Nokta Kitap 2007.
- ✘ Ahmet Ürkmez, *Ahlak Hadislerinin Düşünce ve Davranış Eğitimindeki Yeri ve Rivayet Değeri* (dan. Bilal Saklan), Doktora, Konya 2007.
- ✘ Ali Bakkal (nşr.), *Hz. İbrahim: I. Hz. İbrahim Sempozyumu Bildirileri*, 17-18 Ekim 1997 Şanlıurfa: Kültür Eğitim Sanat ve Araştırma Vakfı 2007.
- ✘ Annemarie Schimmel, *Ve Hz. Muhammed (s.a.v.) O'nun Peygamberi'dir: Peygambere İslâm İnancında Gösterilen Hürmet (Und Muhammed ist sein prophet, çev. Okşan Nemlioğlu Aytolu)*, İstanbul: Profil Yayıncılık 2007.
- ✘ Azîz Reşîd Muhammed Dâyenî, *Tarihü'n-nakdi'l-hadis ve davâbitih*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 2007/1428.
- ✘ Brown Jonathan, *The Canonization of al-Bukhârî and Muslim*, Brill 2007.
- ✘ Cüneyd Köksal, *Mustafa Asım Köksal*, İstanbul: Kaynak Yayınları 2007.
- ✘ Daniel C. Peterson, *Muhammad: Prophet of God*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing 2007.
- ✘ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâmet el-Ezdî et-Tahâvî, *Hadislerle İslâm fıkhı* (Şerhu Me'âni'l-âsâr, çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul: Kitâbî Yayinevi 2007.
- ✘ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temimî İbn Hibbân, *Takrîbü's-Sikât* (nşr. Halîl b. Me'mûn Şeyha), Beyrut: Dârü'l-Ma'rife 2007/1428.
- ✘ Ebû Muhammed Abdülganî b. Saîd el-Ezdî, *el-Mu'telif ve'l-muhtelif fi esmâi nekaleti'l-hadis ve esmâi abâihim ve ecdâdihim* (thk. Müsnâ Hâmid eş-Şemerî, Kays Abdu İsmâil et-Temîm), Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî 2007/1428.

- ✘ Ebûbekir Sifil, *Hz. Ömer ve Nebevî Sünnet*, İstanbul:Kayıhan Yayınları 2007.
- ✘ Ebûbekir Sifil, *Sözü Müstakîm Kılmak*, İstanbul: Kayıhan Yayınları 2007.
- ✘ Ebü'l-Avn Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Sâlim Seffarini, *el-Buhûrî'z-zâhire fi ulûmi'l-âhire* (nşr. Muhammed İbrâhim Şelebî Şuman), Kuveyt: Garas li'n-Neşr 2007/1428.
- ✘ Eşref Ali et-Tahânevî-Zafer Ahmed el-Osman et-Tahânevî, *Hadislerle Hanefi Fikhî* (çev. İbrahim Tüfekçi), I-III, İstanbul: Misvak Neşriyat 2007.
- ✘ Faruk Vural, *Şemâil*, İstanbul: Işık Yayınları 2007.
- ✘ Fuat Karabulut, *Süfyan b. Uyeyne ve Hadis İlimindeki Yeri*, (danışman: İbrahim Bayraktar), Doktora, Erzurum 2007.
- ✘ Harun Ünal, *Uydurma hadisler* (ed. Taner Çakıcı), İstanbul: Mirac Yayınları 2007.
- ✘ Hişâm Cu'ayt, *Târîhiyyetü'd-da'veti'l-Muhammediyye fi Mekke*, Beyrut: Dârü't-Talia 2007.
- ✘ Hüseyin Hansu, *Secdede Biten Bir Ömür Babanzâde Ahmet Naîm*, İstanbul: Kaynak Yayınları 2007.
- ✘ İbn Rajab Al-Hanbali, *The compendium of knowledge and wisdom = Câmi'u'l-ülûm ve'l-hikem fi şerhi hamsine hadisen min cevâmi'i'l-kelim* (ed. Yahya Batha, Safira Batha; çev. Abdassamad Clarke), London: Turath Publishing 2007.
- ✘ İrfan Küçükköy, *Peygamber Şehri Medîne-i Münevvere*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı 2007.
- ✘ İsmail E. Erünsal, Fatih Çardaklı, Mustafa Birol Ülker, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Katalogu (1953-2000)*, İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları 2008.
- ✘ Lütfi Sunar, M. Furkan Gümüş, Murat Şentürk (ed.), *Uluslararası Oryantalizm sempozyumu 9-10 Aralık 2006*, İstanbul: İBB Kültür Müdürlüğü Yayınları 2007.
- ✘ Muhammad Akram Nadwi, *Madrasah Life A student's Day at Nadwat Al-Ulamâ*, Turath Publishing 2007.
- ✘ Muhammed b. Mansur, *Terkedilmiş Sünnetler*, İstanbul: Polen Yayınları 2007.
- ✘ Muhammed Taki Osmânî, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı* (The authority of sunnah, çev. Mehmet Özşenel), İstanbul: Işık Akademi Yayınları 2007.
- ✘ Muharrem Tan (nşr.), *Tematik siyer atlası (The millenium biography of Muhammad, çev. Mehmet Ali Baltaş, Ömer Öztürk, Emine Sarı)*, İstanbul: Moralite Yayınları 2007.
- ✘ Münib Engin Noyan, *Hadis Günlüğü*, İstanbul: Mim Yayıncılık 2007.

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 hadislerle 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, hadislerle ilgili çalışmalarını bulunan kimselere dair vefeyât yazıları, hadislerle ilgili akademik faaliyetler ile yayınlanan akademik nitelikli eserlerin ve savunulan doktora tez duyurularının yayımlandığı her türlü ilmi yaklaşıma açık bir meslekî platformdur.

Yazarlara Not

✦ *Hadis Tetkikleri Dergisi'*ne gönderilen makaleler ve yazılar gerek konusu gerekse takdim edilişi bakımından özgün, hadis ilimlerine ve İslâm düşüncesine katkı sağlayıcı nitelikte olmalıdır. ✦ Hacim itibarıyla, makaleler 7500, araştırma notları 4000, yazma tanıtımı ve sempozyum değerlendirmeleri 2500, kitap tanıtımı, vefeyât ve hadis dünyasından haberler 1500 kelimeyi geçmemelidir. ✦ Makalelerin yayımlandığı dil yanında, makale başlığı ile birlikte İngilizce olarak da 100 kelimeyi geçmeyecek hacimde özeti ve muhtevayı yansıtacak 4-6 arasında anahtar kelime gönderilmelidir. ✦ Yazılar 4 nüsha halinde çıkışı ve CD'si 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 yönetime veya temsilcilere gönderilecek yazıların şekil şartları ve formatı konusunda öncelikle mevcut sayılara veya www.hadisevi.com web sayfasındaki makale yazım şablonuna müracaat edilmelidir. ✦ Makalesi yayımlanan 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 لمجلة بحوث الحديث:

✦ إن مجلة بحوث الحديث، مجلة محكمة، عالمية، أكاديمية، ومحض بحث واختصاص، و تصدر 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 موضوعاً تهم مجال البحوث الأكاديمية، ومن ثم المناقشات التي نشأت عنها المفاهيم القديمة والحديثة، وكيف كانت تأثيرات المناهج العصرية على البحوث في مجال الحديث، بالإضافة إلى ذلك، دراسات الغربيين للحديث، ونحوه من الموضوعات. ✦ يجب أن تكون المقالات صالحة ومفيدة، لقضية علوم الحديث والفكر الإسلامي، سواء من حيث موضوعه، أو من حيث عرضه. ✦ إن مجلة بحوث الحديث، مفتوحة لكل التصورات العلمية، والمقالات المترجمة، والملاحظات الدراسية التي تحتوي على تحليل المؤلفات، والملتقيات، والتحليل والنقد لكتاب أو لمقالة، والتعريف بالمخطوطات، والتعليقات على محاضرة أو ندوة، والكتابات حول تراجم وسير المؤلفين في الحديث، والإعلان عن المطبوعات في علم الحديث التي لها صفة أكاديمية، وبيان مناقشات رسائل الدكتوراه، بجانب المقالات التي لم تنشر من قبل.

شروط المشاركة في المجلة:

✦ يجب أن تكون المقالات صالحة ومفيدة لقضية علوم الحديث والفكر الإسلامي، سواء من حيث موضوعه أو من حيث عرضه ✦ يجب أن لا تتجاوز الكتابات المرسله إلى المجلة، في المقالات ٧٥٠٠ كلمة، وفي الملاحظات دراسية ٤٠٠٠ كلمة، وفي التعريف بمخطوطه والتعليقات على ندوة ٢٥٠٠ كلمة، وفي تقديم عرض كتاب، وفي التراجم وكذا الأخبار في الحديث ١٥٠٠ كلمة. ✦ يجب إرسال مختصر المقالة باللغة الإنكليزية، والعربية إلى جانب لغة المقالة التي ستشتر بها، وذلك مع عنوانها، بشرط أن لا تتجاوز ١٠٠ كلمة، وكذا المصطلحات المساعدة (ما بين ٤ إلى ٦ كلمات) التي تعبر عن المحتوى. ✦ يجب إرسال أربع نسخ ورقية من الكتابات إلى عنوان المرسله ونسخة على قرص كمبيوتر أو بوساطة البريد الإلكتروني. ✦ ترسل هذه المقالات إلى أربعة حكام مختلفين، وبقية الكتابات إلى حكمين مختلفين، و في حالة صدور تقرير إيجابي من حكمين فيما يتعلق بالمقالات، تقرر هيئة النشر في نشر هذه المقالة. ✦ إن هيئة النشر لها صلاحية تبليغ تقارير الحكام إلى الكُتَّاب، وطلب تصحيح كتاباتهم من حيث اللغة، والأسلوب، والمحتوى. ✦ وقبل إرسال الكتابات إلى مكتب هيئة النشر والتوزيع، يجب النظر إلى الأعداد السابقة أو إلى صحيفة www.hadisevi.com وذلك لمراجعة الهيكل. ✦ ترسل ٢٠ عدداً من المجلة المطبوعة لكل من نشر مقالته، ولا ترد الكتابات 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

Çanakkale

Nimetullah AKIN
nakin@comu.edu.tr
(286) 217 76 63
(286) 218 00 18 x 1522
(536) 865 40 82

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

Veysel ÖZDEMİR
veyselozdemir2003@mynet.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
Serkan DEMİR
sdemir@hadisevi.com
(535) 836 69 13

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

Saffet SANCAKLI
absancakli@hotmail.com

Rize

Yavuz KÖKTAŞ
yavuzkoktas@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@ehess.fr

Bonn/GERMANY

Bülent UÇAR: aylinf@directbox.com

Rotterdam/HOLLAND

Özcan HIDIR: ohidir@hotmail.com

Napoli/ITALY

Michelangelo GUIDA: michelangeloguida@hotmail.com

Almatı/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