

**SÜHA Danışmanlık Araştırma Yayıncılık adına Sahibi ve Genel Yayın Yönetmeni/Owner and Publisher**  
Dr. Ataullah ŞAHYAR asahyar@hadisevi.com

**Editör/Editor in Chief**

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

**Editör Yardımcısı/Associate Editor**

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

**Yayın Kurulu/Editorial Board**

Prof. Dr. Khalid Zafarullah DAUDI (Government Post Graduate College, Faisalabad), Dr. Mehmet EFENDİOĞLU (İSAM, İstanbul), Yrd. Doç. Dr. Özcan HIDİR (The Islamic University of Rotterdam, Rotterdam), Doç. Dr. Mustafa ERTÜRK (İstanbul Üniv., İstanbul), Doç. 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), Doç. Dr. Recep ŞENTÜRK (İSAM, İstanbul), Doç. 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 Univ., Edinburg), Prof. Dr. Nureddin ITR (Câmiatü Dımaşk, Şam), Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR (McGill University, Montreal), Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK (Marmara Üniv., İstanbul), Doç. Dr. 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 (SÜHA, 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, fikrî 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: 5  
34672 Üsküdar/İSTANBUL/TÜRKİYE

+90 (216) 334 82 07, +90 (216) 391 89 55 (Fax), +90 (536) 226 74 60 (Mobile)

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

© SÜHA Danışmanlık Araştırma Yayıncılık, İstanbul 2007

**HADİS TETKİKLERİ DERGİSİ**

JOURNAL OF HADITH STUDIES/مجلة بحوث الحديث

V × 2 × 2007

**Hesap No/Bank Account:** Akbank Kadıköy Şub.: 170-251-3 (Ataullah ŞAHYAR)  
**Fiyat/Price:** Türkiye: 10 YTL (2007 Yılı abone/Subscription Rates for 2007 kurumu): 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, Düzeyle, Akademik İhtisas Dergiciliği... ✦ 5-6

### Makaleler/Articles/مقالات

Tahir DAYHAN, İstişrâk ile İstişhâd Edilir mi? –Eleştirel Bir Bakış–/  
*Can Oriental Studies be Cited or Used as an Evidence? –A Critical Approach–* ✦ 7-45

Bekir KUZUDİŞLİ, Hadîth of Man Kadhaba ‘Alayya and Argumentum e  
Silentio/Men Kezebe ‘Aleyye Hadisi ve e Silentio Delili ✦ 47-71

Hasan Muzaffer er-RÍZZO, مراتب الفئة الأولى من المحدثين النقاة/The Ranks of Category of Idioms  
for the First Class of the Trustworthy Relaters ✦ 73-88

Fikret KARAPINAR, Rivayetlerde İşârî Yorum/Symbolic Interpretation in  
Narrations (Riwâyahs) ✦ 89-104

Mustafa DÖNMEZ, Günümüz Medine Toplumunun Kültürel Yapısında Hadisin  
Yeri/*The Place of Hadîth in the Cultural Construction of the Community Madina*  
✦ 105-122

Muhiddin OKUMUŞLAR, Hadislerin Anlaşılmasında Eğitsel Yorumun Önemi/  
The Importance of Educational Interpretation in the Understanding of Ahâdîth  
✦ 123-134

### Tercüme/Translation/ترجمة

Joseph SCHACHT, Hadislerin Yeniden Değerlendirilmesi/  
*A Revaluation of Islamic Traditions* (Çev. İshak Emin AKTEPE) ✦ 135-144

### Araştırma Notları/Review Articles/ملاحظات دراسية

Yavuz KÖKTAŞ, Hadis İlminde Metin Eksenli Birikimin Mahiyeti ve  
Güncelleştirilmesi ✦ 145-156

### Makale Tahlili/Article Reviews/نقد المقالات

Fatma KIZIL, Bir Terimin Etimolojisi: ‘Hadis Oksidentalizmi’ Oksimoronu ✦  
157-160

Sabri ÇAP, “Ref Problemi” Başlıklı Makale Üzerine ✦ 161-168

### Mülâkât/Interview/حوار

İbrahim HATİBOĞLU, M. Said Hatiboğlu İle Tayyib Okiç’in İlmî Kişiliği ve  
Tesirleri Üzerine ✦ 169-182

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

III. Uluslararası Hz. Peygamber’in Sünnetinde Medeniyet Değerleri,  
22-25 Nisan 2007, Dubai, BİRLEŞİK ARAP EMİRLİKLERİ  
(Haz. Abdullah AYDINLI) ✦ 183-184

Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü Sempozyumu,  
11-12 Mayıs 2007 (Haz. Huriye MARTI) ✦ 185-194

VI. Hadis Meclisi: “Hadiste Şerh Geleneği”, 28-29 Temmuz 2007, Gerede/BOLU  
(Haz. Salih ŞENGEZER) ✦ 195-204

### Kitap Tanıtımı/Book Reviews/نقد كتب

Abdullah Hasan el-Hadîsî, أثر الحديث النبوي الشريف في اختلاف الفقهاء,  
(Haz. Arafat AYDIN) ✦ 205-210

Ayhan Tekineş, Geleneğin Altın Zinciri Bilgi Aktarım Yöntemi Olarak İsnad,  
(Haz. Rahile YILMAZ) ✦ 211-216

### Vefeyât/Obituary/فداء

William Montgomery Watt (14 Mart 1909-24 Ekim 2006),  
(Haz. Dilek ÇALIŞKAN) ✦ 217-222

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

Hadis-Sîret Araştırmaları ve Hadis ve Sîret’e Hizmet Onur Ödülü,  
Meridyen Destek Derneği, İSTANBUL ✦ 223-224

### Kitaplar-Tezler/Books and Thesis/كتب وأطروحات

✦ 225-228

IV-V. Cilt Fihristi/Contents for Vol. IV-V/محتويات المجلد الرابع والخامس  
✦ 229-236

### Hadis Tetkikleri Dergisi Hakkında/About Journal of Hadith Studies/

حول مجلة بحوث الحديث ✦ 237-238

## Düzeyle, Akademik İhtisas Dergiciliği ...

*Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* bu sayısıyla birlikte, meşakkatli ancak bir o kadar da heyecanlı beş yılı geride bıraktı. Bir ekolün ya da düşünüşün propagandasını yapmadan, günübürlük siyasetten uzak, akademik ve düzeyle her türlü yaklaşıma plâtfom olarak bu süreci geçirme çabası içinde olduğumuzu ifade etmeliyiz. Hiç şüphesiz, tek yanlı ve günübürlük siyasete âlet olmadan akademik varlığımızı sürdürme çabamız klâsik hadis geleneği karşısında küçümseyici bir yaklaşımı içermediği gibi, şarkiyat geleneği karşısında bir ezilmişlik ve görmezden gelme hissi içinde olmayı da dışlamaktadır. Bundan sonra da varlığımızı mevcudiyetine borçlu bulunduğumuz klâsikleşmiş yaklaşıma karşı ‘dışardan’ bakmamaya, geleneksel ilim anlayışının zenginleşmesine, başka bir gözle tenkidine ve yeni açılımlar kazanmasına vesile olan şarkiyatçı yaklaşımı dikkate almaya devam edeceğiz.

Bu tavrımız yayımlanan makalelerde ve içerikte gün geçtikçe kendisini daha belirgin bir şekilde göstermektedir. Biz eminiz ki, bu tavrın yaygınlaşması durumunda Doğu ve Batı medeniyetlerini, birbirini anlamaya zorlayan bu yaklaşım, her iki kesimin de varlığını daha gerçekçi temeller üzerinde bina etmesini sağlayacaktır.

Birinci beş yılı bir solukta tamamlayan *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*’nin aralıksız ve aksamadan yayın hayatını sürdürmesi, yurt içi ve yurtdışından akademisyenlerin yoğun ilgisine mazhar olması, bu yoldaki gidişatının sağlıklı bir zeminde yürüdüğünü göstermektedir. Daha nice katkılarla bu yürüyüş büyük hamleler gerçekleştirecek, mütevazı çabalar uluslararası bir kaynaşma ve dayanışmaya dönüşecektir.

Bu sayımızda da gerek Türkiye’den gerekse yurtdışından hadise dair önemli bilimsel ürünler ve etkinlik haberleriyle karşınıza çıktık. *HTD*’nin makaleler bölümünde ilk olarak iki meşhur şarkiyatçının hadise dair bazı düşüncelerini analiz eden bir makelye yer verdik. Ardından yine şarkiyatçıların

iddialarından birine, İslâm geleneğinde lafzî mütevâtir kabul edilen ‘Men kezebe ‘aleyye ...’ hadisi bağlamında bir tetkike, daha sonra da İslâm dünyasının kanayan yarası Irak’tan bir müellifimizin cerh ve ta’dil ilmine dair bir tetkikine sayfalarımızı açtık. Ayrıca bu sayımızda Hz. Peygamber’inistirâhatgâhı Medîne-i Münevvere’nin kültürel yapısında hadisin yerini konu alan bir tetkikin yanında hadislere işârî ve eğitim bilimi açısından yaklaşmayı da öneren iki tetkik de ilginize sunduğumuz diğer makaleler.

*Hadis Tetkikleri Dergisi*’nin ikinci kısmı da ilgi çekici bir muhtevaya sahip. Burada, tanınmış şarkiyatçı Schacht’ın hadise dair meşhur bir makalesinin çevirisi, birisi *HTD*’nin geçen sayısında diğeri de *İslâmiyât*’ta yayımlanmış iki makalenin tahlili ve geleneksel birikimin mahiyeti ve güncelleştirilmesine dair bir tetkik yanında Türkiye İlahiyat neslinin en önemli hocalarından Bosna Hersekli merhum M. Tayyib Okıç Beyefendi üzerine, ülkemizdeki en önemli tabelesi ve önde gelen hadisçi M. Said Hatiboğlu hocamız ile yapılan bir mülâkât da yer almaktadır.

Bu sayımızda da yurt içi ve yurtdışında gün geçtikçe artan sayıda düzenlenen hadise dair ilmî toplantılardan üçüne yer verdik. Bunlardan biri iki yılda bir mütad olarak Dubai’de düzenlenen ilmî toplantıların üçüncüsü, diğeri sünnetin toplumsal ve bireysel değişimdeki rolünün tartışıldığı ulusal bir etkinlik, sonuncusu da bu yıl altıncısı düzenlenen Hadis meclisi. Biri Arapça diğeri Türkçe iki akademik nitelikli eseri değerlendiren birer tanıtım yazısı da bu sayımızda yer verdiğimiz çalışmalardan.

Vefeyât bölümümüzü ise İslâm’ın pek çok kunusuna dair yaptığı tetkikleriyle tanınan ve Türkçe’ye de pek çok eseri tercüme edilmiş bulunan William Montgomery Watt’ın biyografisine ayırdık. Son olarak, Hz. Peygamber hakkında açtığı portalle ve kısa sürede üç dilde yayımlanan etkinliklerle adını duyuran Meridyen Destek Derneği’nin Türkiye’de yine bir ilki gerçekleştirerek “Hadis-Siret Araştırmaları ve Hadis ve Siret’e Hizmet Onur Ödülü” verme kararına dair duyuruya yer vererek sayımızı tamamladık.

*HTD*’nin bu sayısını da ilgililerinize arz ederken, yine, meslektaş ve okuyucularımızın akademik birikimlerini paylaşma hususundaki davetimizi yineleyerek, hadisçiler başta olmak üzere bütün akademisyenlerin desteklerini beklediğimizi bir kez daha ifade ediyoruz.

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

Saygılarımızla...

**İbrahim HATİBOĞLU**

## İstişrâk ile İstişhâd Edilir mi? -Eleştirel Bir Bakış-

Ahmet Tahir DAYHAN, Dr.\*

“Can Oriental Studies be  
Cited or Used as an Evidence  
-A Critical Approach-”

**Abstract:** Since 1780, ‘Academical Orientalism’ has become aware of the fact that ‘Hadith and Sunnah’ is considerable and indispensable thing in surrounding the life of Muslim people in different countries, uniting them each other and creating among their various cultures and thoughts an agreement and accord. So, it is an unquestionable fact that the accumulation of Narration in Islamic world, from the perspective of Western academy, is important due to its political implications, more than scientific. It is observed that two orientalist I. Goldziher and G. H. A. Juynboll, who intently interested in the issue in their well-known works, have tried to form and invent new concepts and create a new mentality in order to distort and ruin the image and idea of the Prophet in the mind of Muslims. In their studies, when they deal with the classical sources through a new approach that is outside from their context of civilization, they are full of incoherence, distortion, cover-up, ignorance, disregard, inaccurate report, misinterpreting and misunderstanding. In this paper, we have attempted to criticize their outlook by focusing on some passages of two works from Goldziher and Juynboll, and show examples, thereby approaching cautiously to the literature of orientalism, deliberating suspiciously on the citations and quotations and tracing back to the concealed meanings and disguised intentions beneath the words and finally inspecting the connection between used material and drawn consequent.

**Citation:** Ahmet Tahir DAYHAN, “İstişrâk ile İstişhâd Edilir mi? -Eleştirel Bir Bakış-” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, V/2, 2007, pp. 7-45.

**Key Words:** Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Juynboll, *Muslim Studies*, Orientalism.

### I. Giriş

Hazret-i Peygamber’den (s.a.v.) ümmetinin âlimlerine intikal eden rivâyet mîrasının, Kur’ân-ı Kerim’in mana bütünlüğünü koruduğu ve bir kısmının diğer bir kısmıyla yalanlanmasına mâni olduğu kadar,<sup>1</sup> mü’minleri aynı mânevî çatı altında bir arada tuttuğu ve rahmet dairesinin dışında kalan ‘hilâf

düşmekten alıkoymadığı da bir gerçektir.<sup>2</sup> Bunu, dışarıdan gözlemleyen pek çok müsteşriğin farklı ifadelerle iştirak ettiği şu yaygın kanaat de ortaya koymaktadır:

Hadis, başlangıç döneminden uzaklaşan ümmeti kaynaştıran bir araçtır... Hadis, sadece tarihî bir veri değil, aynı zamanda Müslümanların bütün hayatını kuşatan bir şeydir ve Müslüman zihniyetin bir aynasıdır... Gerek tarihte, gerekse günümüzde, farklı şartlarda ve coğrafyalarda yaşayan Müslümanlar arasındaki kültür birliğini, ortak zihni tutum ve hayat tarzını sağlayan yegâne şey, Hz. Peygamber’in Sünneti’dir.<sup>3</sup>

Louis Massignon’un (1883–1962) tabiriyle ‘İslâm araştırmalarının rakipsiz efendisi’ Ignâc<sup>4</sup> Yehuda Goldziher’in (1850–1921) aşağıdaki sözleri de diğerleri ile birlikte değerlendirilmelidir:

İslâm’ı anlamak için hadisleri değerlendirmek ve tanımak önemlidir. Hakikaten bu dinin en şâyân-ı dikkat inkişâf merhaleleri, rivâyetlerin müteselsil teşekkülüyle birlikte gitmektedir.<sup>5</sup>

Bu vâkıya mutâbık birkaç tespitten hareket edildiğinde, Avusturyalı şarkiyatçı Gustave Edmund von Grunebaum’un (1909–1972) ortaya attığı; “Kabileler gelir, yükselir, düşer; devletler iner, çıkar; imparatorluklar gelir, gider. Ama İslâm tarihinde bir şey var, süren bir şey var. Nasıl oluyor da tüm bu iniş-çıkışlara rağmen, sürmekte olan şey kendi devamını sağlayabiliyor”<sup>6</sup> sorusunun cevabının nerede aranması gerektiği aşağı-yukarı ortaya çıkmaktadır. 1780’den

<sup>2</sup> Hz. Ali’nin (r.a.) İbn Abbâs’ı Nehrevân savaşı öncesi Hâricilerle görüşmeye gönderirken: “Onlarla münakaşayı Kur’ân’la yapma. Zira Kur’ân her te’vili kaldırıncı ve âyetlerine farklı anlamlar yüklenilebilir. Sen bir şey söylersin; onlar başka bir şey söyler. Onlara Sünnet’le delil getir ki kaçacak yer bulamazsınlar” diyerek yaptığı nasihatle ilgili olarak ünlü Mu’tezilî âlim Ebû Hâmid Abdülhamid İbn Ebi’l-Hadid (ö. 656/1258): “Şerefi ve yüksek manası bakımından bu sözün bir benzeri yoktur” der. Bk. *Şerhu Nehci’l-belâğâ*, Kum 1984, XVIII, 71. Bu sözün izahı için bk. eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadîr el-Câmi’u beyne fenneyi’r-rivâyeti ve’l-dirâye min ‘ilmi’t-tefsîr*, Beyrut 1983, I, 17.

<sup>3</sup> Sırasıyla Tilman Nagel, Arent Jan Wensinck (1882–1932) ve Johan Fück’den (1894–1974) istifade edilerek derlenen bu ve benzeri ifadeler için bk. Mehmet Görmez, “Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine”, *İslâmiyât*, Ankara 2000, III/1, s. 11–31.

<sup>4</sup> Ayrıca Ignaz/Ignâcot/Isaac/Isaac/Yitzhaq gibi yazılışlar da vardır. Bk. Goldziher Intezet (Goldziher Enstitüsü):

[http://www.goldziher.hu/index.php?option=com\\_content&task=blogsection&id=1&Itemid=5](http://www.goldziher.hu/index.php?option=com_content&task=blogsection&id=1&Itemid=5); [http://hu.wikipedia.org/wiki/Goldziher\\_Ign%C3%A1c](http://hu.wikipedia.org/wiki/Goldziher_Ign%C3%A1c);

[http://en.wikipedia.org/wiki/Ignaz\\_Goldziher](http://en.wikipedia.org/wiki/Ignaz_Goldziher); [http://de.wikipedia.org/wiki/Ignaz\\_Goldziher](http://de.wikipedia.org/wiki/Ignaz_Goldziher); [http://fr.wikipedia.org/wiki/Ignaz\\_Goldziher](http://fr.wikipedia.org/wiki/Ignaz_Goldziher). Massignon’un sözü için bk. İbrahim Hatiboğlu, “Yakın Doğu Seyahati ve Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher ve İslâm Dünyası ile Fikrî Etkileşimi”, *Marife* (Oryantalizm özel sayısı), Konya 2002, yıl 2, sayı 3, s. 113.

<sup>5</sup> I. Goldziher, *Hadis Tedkikleri (Études sur la Tradition Islamique)*, Yayınlanmamış tercüme: Mehmed S. Hatiboğlu, Ankara 1966–1967, s. 5.

<sup>6</sup> Ahmet Davutoğlu, “Batıdaki İslam Çalışmaları Üzerine”, *Marife*, Konya 2002, yıl 2, sayı 3, s. 44.

\* DEÜ İlahiyat Fakültesi, İZMİR. dayhan@excite.com

<sup>1</sup> “... Allah’ın Kitâbı, bir kısmı diğer kısmını tasdik eder hâlde nâzil oldu. Öyleyse sakın ha bir kısmını diğer kısmıyla tekzib etmeyiniz. İyice bildiğinizi söyleyiniz, bilmediğinizi ise bilenine havale ediniz”. Abdürrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, Beyrut 1970–72, XI, 216 (no. 20367); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Kahire 1313-Istanbul 1992, II, 185. Hadisteki ‘bilen’, hiç şüphesiz ‘hadisleri de bilen’ demektir.

bu yana hüküm süren ‘akademik oryantalizm’in öncü isimlerinin söz konusu alana ilgisiz kalamayırlarındaki temel saik de böylece netleşmektedir.

Ne var ki, oryantalistik/istişrâkî çabaların *siyasetten* ve *meydan okumadan* ayrı düşünülemez tabiatına odaklanıldığında, ciddî bir sorunla karşılaşılacaktır:

... Yepyeni kavramlar ortaya konuyor ama bu kavramlar çoğu zaman araştırılan medeniyetin o kavramları nasıl kullandığına bakılmaksızın, tercüme zorlukları da içinde olmak üzere, yeni bir anlayış alanı, yeni normlar oluşturuyor... Bu anlayışlar, bazen de bilinçli olarak yeni kategorilerin ortaya çıkmasına yol açıyor; bir müddet sonra kendi kendini teyit ve ispat eder hâle geliyor. Beş tane referans arka arkaya zikredildiğinde bu, artık bir kişinin yaptığı yorum, bir kişinin geliştirdiği analitik çerçeveye olmaktan çıkarak İslâm düşüncesinin temel kategorileri hâline geliyor ve herkes o kategoriler etrafında düşünmeye, o kategorilerin çerçevesinden çıkamamaya başlıyor.<sup>7</sup>

Diğer bir deyişle; oryantalizmin âdeta mekanik olarak giriştiği ‘yeni bir zihin inşa etme’ gayreti, meyvesini, kişiyi ‘kendi kültürüne yabancılaştırmakla vermektedir. Burada yabancılaştırmanın ‘hadis bilimleri’yle ilgili kısmına dair, biri eski diğeri yeni iki temsilcisinden seçilen bazı örnekler üzerinde durulacaktır.

## II. Goldziher

M. Said Hatiboğlu’nun; “Kazandığı bu haksız pâyeyi, muhakkak ki son derece velûd neşriyatının henüz yeterli derecede ilmî süzgeçten geçirilmemiş olmasına borçludur” diyerek<sup>8</sup> tanıttığı Macar müsteşrik Goldziher’in, ünlü eseri *Muhammedanische Studien*’in II. cildinin “Hadis ve Sünnet” başlıklı bölümünün ilk cümlesi şöyledir: “Das Wort Hadith bedeutet: Mittheilung, Erzählung”.<sup>9</sup> Tunus Yüksek Öğrenim Enstitüsü müdürü Léon Bercher tarafından yapılan Fransızca tercümede ise aynı cümle: “Le mot Hadit signifie:

Communication, Récit” şeklindedir.<sup>10</sup> Bu da “Hadis kelimesi; rivâyet, hikâye anlamına gelir,” demektir.<sup>11</sup>

Avrupa’daki şarkiyat eserlerinin ilki olarak bilinen *Bibliothèque Orientale ou Dictionnaire Universel*’deki (Doğu Kütüphanesi ya da Evrensel Sözlük) tanım da buna çok yakındır: “Hadith: Histoire, Narration, un Ouy-dire/Hadis: hikâye, rivâyet ve yazılı haberdir.”<sup>12</sup>

Goldziher’in de iştirak ettiği bu lugavî anlam, kadîm lügatlere bakıldığında doğrulanmayan bir anlamdır.<sup>13</sup> Esasen kelimenin ilk anlamı ‘söz’ ve ‘yeni’ iken,<sup>14</sup> müellif bu iki anlamı dikkate almayıp, okuyucunun dikkatini uzaklama çekmiştir. İlerleyen sayfalarda (s. 8), Emevî devri ‘İslâmî’ şairlerinden el-Ahvas el-Ensârî’ye (ö. 105/723) ait “دوارة كالعين في المحرق” mısraında geçen ‘كالعين’ kelimesinin tashifle [tabir bize ait] ‘كالمتن’ şekline dönüşmüş olabileceği (!) tespitinde bulunan Goldziher’in,<sup>15</sup> daha kitabın konusuna girer girmez kullandığı ilk cümlede böylesine bir linguistik hataya düşmesi kanaatimizce tesadüfi değildir. Zira yirmi üç yaşında Şam’da tanışıp güvenini kazandığı ve kendisine ‘eş-Şeyhu’z-Zerevî’ (altın şeyh) diyen<sup>16</sup> Tâhir el-Cezâirî’nin (1852–1920)

<sup>10</sup> I. Goldziher, *Études sur la Tradition Islamique* (translated by Léon Bercher), Paris: Adrien-Maisonneuve 1952, s. 3. Bk. <http://books.google.com>

<sup>11</sup> Goldziher, *Hadis Tetkikleri*, s. 3.

<sup>12</sup> Barthelemi/Bartholomæo/Barthélemy D’herbelot, *Bibliothèque Orientale ou Dictionnaire Universel* (ed. J. Neaulme - N. van Daalen), Paris 1777–78, II, 167. Üç ciltlik bu ikinci baskıyı görüntülemek ya da indirmek için bk. <http://books.google.com>

<sup>13</sup> el-Halîl b. Ahmed (ö. 170–175/786–791), *Kitâbü’l-Ayn*, Beyrut 1988, III, 177; el-Fârâbî (ö. 350/961), *Divânü’l-Edeb*, Kahire 1974, I, 401; el-Ezherî (ö. 370/980), *Tehzîbü’l-luğa*, Mısır 1964, IV, 405; es-Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995), *el-Muhît fi’l-luğa*, Beyrut 1994, III, 34; el-Cevherî (ö. 393/1003), *es-Sihâh*, Beyrut 1979, I, 278; Ahmed b. Fâris (ö. 395/1004), *Mu’cemü mekâyisî’l-luğa*, Beyrut 1991, II, 36; *Mücmelü’l-luğa*, Beyrut 1986, I, 223; İbn Sîde (ö. 458/1066), *el-Muhkem ve’l-muhîtu’l-a’zam*, Beyrut 2000, III, 253.

<sup>14</sup> Geniş bilgi için bk. Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara 1998, s. 13–15, 28.

<sup>15</sup> Goldziher’in ‘dawarisu’ ve ‘mahraqi’ şeklinde harekeleyerek iki hatalı okuyuşla naklettiği mısra, ‘mütেকârib’ bahrindeki dört beyitlik bir şiirin ilk beytinin ikinci mısraıdır. Beytin *el-Eğâni*’deki eksiksiz hâli ve müellif Ebu’l-Ferec el-İsfehânî’nin kendi izahına dayalı tercümesi şöyledir: “سَأَتُك الْمَنَارِلُ بِالْأَبْرُقِ | دَوَارَسَ كَالْعَيْنِ فِي الْمُهْرُقِ” “Ebrak’taki evler senden uzaklarda kaldı, onlardan geriye sayfalarda bulunan (yazılar) gibi izler kaldı”. Bk. *el-Eğâni*, Mısır ts., VIII, 184. Ancak Goldziher, “comme ce qui est visible dans les écrits” (sahifelerde görünen gibi) şeklinde verilecek olan anlamı sadra şifa bulmamakta, ‘ayn’ yerine ‘metn’ konularak metnin tashih edilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Oysa şiir, *el-Eğâni*’de birkaç sahife ileride yeniden ‘ke’l-ayni’ şeklinde geçmekte, ayrıca şairin kendi divânında da aynı lafızla kayıtlı bulunmaktadır. Bk. *Şerhu Divânî’l-Ahvas* (şrh. Mecid Tarâd), Beyrut 1994, s. 114. Şârih bu beyit için: “Sevgilinin diyarı silindi ve sayfadaki hat gibi oldu” açıklamasını yapmıştır.

<sup>16</sup> İbrahim Hatiboğlu, a.g.m., s. 117. Macarca’da ‘gold’ ve ‘ziher’ kelimesi bulunmamakla birlikte, Almancada ‘gold-zier’ ‘altın takı/zinet’ anlamına gelmektedir. Konuyla ilgili olarak İngilizce-Macarca sözlükten yardım almak için bk. <http://www.babylon.com/category/37/Hungarian.1.html>

<sup>7</sup> Ahmet Davutoğlu, a.g.m., s. 49. Mâlikilik uzmanı Alman müsteşrik Miklos Muranyi’nin (hakkında bk. dn. 157) bazı iddialarına yönelik olarak kaleme aldığı eleştiri yazısında M. M. A’zamî, Davutoğlu’nu doğrular şekilde şöyle demektedir: “Muranyi gibi Batılı yazarlar, Müslüman âlimlerin istihlâhları için yeni anlamlar üretiyorlar ...”. Bk. *Muvatta’u’l-İmâm Mâlik* (nşr. M. M. A’zamî, Ebû Zaby, Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetü Zâyid b. Sultân 2005, I, 278–291; “متى ولد إسماعيل بن أبي أويس”).

<sup>8</sup> Mehmed S. Hatiboğlu, “Batıdaki Hadis Çalışmaları Üzerine”, *Uluslararası I. İslâm Araştırmaları Sempozyumu - Tebliğ ve Müzakereler*, İzmir 1985, s. 86.

<sup>9</sup> Ignác Goldziher, *Muhammedanische Studien* (ed. M. Niemeyer), Almanya 1888, s. 3.

Kitaptan kelime taramak ve iki-üç satırlık görüntüye ulaşmak için bk. <http://books.google.com/books?id=RdMXAAAAIAAJ&dq=Muhammedanische+Studien&pg=s1>

*Tevcihü'n-Nazar*'ı hakkında 'Şeyh Tâhir'in yazdığı eser bize yeter' diyen ve bir rivâyete göre de<sup>17</sup> eseri Almancaya çeviren Goldziher'in, o kitabın ilk faslının ilk cümlesini görmemiş olması düşünülemez.<sup>18</sup> Nitekim iki cümle sonra, Arapların dinî olan-olmayan tarihi haberlere 'hadis' dediklerini, Ebû Hureyre'den (r.a.) naklettiği şu 'hikâye/récit' ile delillendirir: "أَلَا أُعَلِّمُكُمْ بِحَدِيثٍ مِنْ حَدِيثِكُمْ يَا مَعْشَرَ الْأَنْصَارِ" (Fransızcadan yapılan tercümeyle göre: sizi hadislerinizden bir hadisle kuvvetlendireyim mi ey Ensâr cemaati?). Buradaki 'أُعَلِّمُكُمْ' (أُعَلِّمُكُمْ değil) kelimesi, 'sizi meşgul edip oyalayayım, avutayım' demektir. Onca sahîh hadis mecmuasında 'أَلَا أُعَلِّمُكُمْ' (size bildireyim mi?) ibaresiyle nakledilen bir hadisi Goldziher, yaşadığı dönemde diğer lafzı ihtiva eden matbu tek kaynak olan Belâzürî'nin *Fütûhu'l-Büldân*'ında bulup oradan aktarmayı uygun görmüş; bunu yaparken de 'hadis'in, hikâye kabîlinden 'oyalınlacak' bir şey olduğunu imâ etmek istemiştir. Kanaatimizce bu tür ustaca izahları (!) dolayısıyla ki arkadaşları ve takipçileri tarafından 'rakipsiz efendi' ve 'eski üstat'<sup>19</sup> diye nitelendirilmiştir.

Tâbiûndan Abdullah b. Rabâh'ın evindeki bir yemek hazırlığı sırasında, Ebû Hureyre (r.a.) tarafından Mekke'nin fethinde Allah Resûlü'nün (s.a.v.) takip ettiği savaş stratejisinin anlatıldığı ve nihayetinde Ensâr'ın övüldüğü söz konusu hadisin, Abdullah'dan Basralı Sâbit b. Eslem el-Bünânî'ye (ö. 127/745), Sâbit'ten de onun en dikkatli (esbet) üç râvisinden biri olan<sup>20</sup> Basralı Süleyman b. el-Muğîre'ye (ö. 165/781) intikal ettiği görülür. Mevcut bütün isnad halkaları Süleyman'dan itibaren farklılaşmış, hadisin sonraki kuşaklara intikali onun râvileri tarafından sağlanmıştır. Bunlar arasında Behz b. Esed el-Basrî (ö. 200/815), Ahmed b. Hanbel'in 'nokta ve hareke' üzerindeki titizliğini övdüğü üç kişiden biridir ve hakkında 'Ondan daha dikkatli yoktur,' demiştir.<sup>21</sup> Dolayısıyla en sağlam lafza ulaşmak için ilk plânda hangi tarîkin esas alınacağı ortadadır. Hadisi Ahmed b. Hanbel, Behz < Süleyman < Sâbit < Abdullah sene-diyle *Müsned*'ine alırken, Müslim ve İbn Huzeyme Abdullah b. Hâşim (ö. 258/872) tarîkiyle Behz'den rivâyet etmişlerdir. Aralarında Behz ve dolayısıyla Süleyman'a en yakın kaynak olan *Müsned*'de metin, 'أَلَا أُعَلِّمُكُمْ' şeklinde kayıtlıdır.<sup>22</sup> Üstelik orada 'حدثنا بهز وهاشم' diyerek iki rivâyeti birleşik hâlde veren

Ahmed b. Hanbel, Ebu'n-Nadr Hâşim b. el-Kâsim (ö. 207/822) rivâyetinin Behz'den ayrıldığı üç cümleyi ayrıca belirtmiş, ancak böyle bir farktan söz etmemiştir.<sup>23</sup> Belâzürî'nin eserinde müellifin şeyhi ve Süleyman b. el-Muğîre'nin râvisi olan Şeybân b. Ebî Şeybe'nin (Şeybân b. Ferrûh, ö. 236/850) adı, Müslim ve Beyhakî'nin rivâyet zincirinde de geçmektedir. Ne var ki bu ikisinde de lafız, *Müsned*'deki ile aynıdır.<sup>24</sup> Müslim, Şeybân rivâyetinin ardından, aynı hadisi Abdullah b. Hâşim < Behz b. Esed < Süleyman b. el-Muğîre tarîkiyle de aldığını ifade ederek aradaki iki lafız farkına işaret eder. İki farklı tarikten (Şeybân < Süleyman ve Abdullah < Behz < Süleyman) rivâyet hakkına sahip olduğu anlaşılan Müslim'in elindeki metin, *Sahih*'in muteber iki yazma nüshasına dayanılarak aşağıya alınmıştır:<sup>25</sup>

أَبُو هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَلَا أُعَلِّمُكُمْ بِحَدِيثٍ مِنْ حَدِيثِكُمْ يَا مَعْشَرَ الْأَنْصَارِ

فَعَالِ الْوَيْلُ لِمَنْ شَاءَ أَنْ يُعَلِّمَكُمْ بِهَيْبَةِ مَنْ حَوْرَتْكُمْ بِأَعْيُنِ الْأَنْصَارِ

Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin doğrudan Süleyman'dan, Beyhakî'nin de Tayâlisî tarîkenden aldığı hadis ile İbn Ebî Şeybe, Nesâî ve Ebû Avâne'nin rivâyetlerindeki metin de böyledir.<sup>26</sup> Tahâvî 'أَلَا أُخْبِرُكُمْ' İbn Hibbân ise 'أَلَا أُحَامِلُكُمْ أَوْ أُحَادِثُكُمْ إِنِّي'

<sup>23</sup> *Sahihu İbn Huzeyme*'nin muhakkiki M. Mustafa el-A'zamî, bilinen yegâne ve dörtte üçü eksik olan yazma nüshaya dayanarak yaptığı neşirde, yazmada اَعَلِّمُكُمْ şeklinde istinsâh edilmiş olan ilgili metni, benzer bir kanaate varması sebebiyle olmalı ki, aradaki farka dair herhangi bir not düşmeksizin doğrudan اَعَلِّمُكُمْ lafzıyla kayda geçmiştir. İkinci bir nüshanın yokluğu nedeniyle karşılaştırma imkânı bulunmayan ve hicri 600'lü yıllara ait olduğu tahmin edilen yazma eserde, hadisin geçtiği cümle şöyledir:

وَالْمَالُ الْيَوْمَ لِلْأَنْصَارِ Bk. *Sahihu İbn Huzeyme*, Topkapı Sarayı III. Ahmed Bölümü (no. 348, vr. 273 a. Krş. İbn Huzeyme, *es-Sahih*, Beyrut 1992, IV, 230 (no. 2758). İbn Huzeyme, rivâyeti 'Safâ tepesinde dua ederken elleri kaldırmak' bâbı altında ve taktî yöntemiyle dörtte üçünü almaksızın nakletmiştir.

<sup>24</sup> Müslim, *es-Sahih*, Tunus-İstanbul 1992, el-Cihâd ve's-Siyer 31, II, 1405 (no. 1780); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Beyrut 1994, IX, 197 (no. 18273).

<sup>25</sup> İlk metnin alındığı ve üzerinde 'الكتبخانة الخديوية المصرية' mührü bulunan nüshada, 20 Rabîulâhîr 871'de (29 Kasım 1466) Hanefî fakihlerinden (Süyûtî ve Sehâvî'nin hocası) Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed eş-Şümunnî'ye (ö. 872/ 1468) ve daha sonra ünlü Şâfiî fakihî (Sübki ve İbn Hacer'in talebesi) Ebû Yahya Zekeriyâ el-Ensârî'ye (ö. 926/1520) okunduğuna dair semâ kayıtları vardır. Her cüzün ilk sayfasına hicri 744'te temellük edildiği bilgisi not edilmiştir. Bk. *el-Müsnedü's-sahihu'l-muhtasar mine's-sünen bi nakli'l-adli ani'l-adl*, Dârü'l-Kütübü'l-Misriyye (no. 412). İkinci metin ise, kitaplarındaki titizliği ile bilinen İbn Hayr'ın (Ebû Bekr Muhammed el-İşbilî, ö. 575/1179) Mağrib yazı stili ile istinsah edilmiş nüshasından alınmıştır. Bk. Fas: Câmîatü'l-Karaviyyîn (no. 345/3); Kahire: Ma'hedü'l-Mahtûtât (no. 335, vr. 269 a).

<sup>26</sup> Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, Beyrut ts., s. 320 (no. 2442); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, Riyad 2004, XI, 208 (no. 32914); en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Beyrut 1991, VI, 382 (no. 11298); Ebû Avâne, *el-Müsned*, Beyrut 1998, IV, 289 (no. 6780); el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sāhibi's-şerî'a*, Beyrut 1985, V, 55-56. İbn Ebî Şeybe'nin *el-*

<sup>17</sup> İbrahim Hatiboğlu, a.g.m., s. 120.

<sup>18</sup> "Hadis, Nebî'nin (s.a.v.) sözleri ve fiilleridir". Bk. Tahir el-Cezâiri, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, Beyrut 1995, I, 37.

<sup>19</sup> J. Schacht ve A. Guillaume'un kullandığı bu tabir için bk. Özcan Hıdır, "Oryantalizme Karşı Oksidentalizm: Hadis Oksidentalizmi", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, İstanbul 2007, V/1, 17 (34. dipnot).

<sup>20</sup> İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, Beyrut 1996, IV, 220 (no. 3049).

<sup>21</sup> İbn Hacer, *a.g.e.*, I, 496-7 (no. 924).

<sup>22</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Mısır: Meymeniyye ve İstanbul: Çağrı Yay., Tunus-İstanbul 1992, II, 538. Şu'ayb el-Arnaût'un Şam, Bağdat ve Rabat'taki dört yazma nüshayı esas alarak on üç kişilik heyetle birlikte hazırladığı baskıda da herhangi bir fark yoktur. Bk. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Beyrut 1995-2001, XVI, 553 (no. 10948).

... أُحَدِّثُكُمْ” lafzıyla tek kalmışlardır.<sup>27</sup> Ancak bu ikisinde Süleyman’ın iki sika râvisi Yahyâ b. Zekeriyâ b. Ebî Zâide el-Kûfi (ö. 183/799) ile Hüdbe b. Hâlid el-Basrî’nin (ö. 236/850), söz konusu kelime üzerinde ‘mânâ ile rivâyet’ etmek suretiyle ‘tasarrufta buldukları düşünülebilir. Her hâlükârda ‘ihbâr’ ve ‘tahdis’, ‘ta’lîl’e değil ‘i’lâm’a yakın durmaktadır.

Son olarak, hadisin Hammâd b. Seleme < Sâbit el-Bünânî < Abdullah b. Rabâh isnadıyla zikredilen metnindeki, konuyu vuzûha kavuşturacak farklılığa da dikkat çekilmelidir. Orada Abdullah, Ebû Hureyre’den şöyle bir ricada bulunur: “Yemeğimiz hazır olana kadar Resûlullah’tan bize bir hadis nakletsen olmaz mı? (لَوْ حَدَّثَنَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَذْرَكَ طَعَامُنَا)”.<sup>28</sup> Yukarıda baş tarafı verilen İbn Hibbân rivâyeti de bunu destekler: “Yemek pişinceye kadar size, sizinle ilgili bir hadis naklediyorum Ey Ensâr! (إِنِّي أَخَذْتُكُمْ بِحَدِيثٍ مِنْ حَدِيثِكُمْ يَا مَعْشَرَ الْأَنْصَارِ حَتَّى يَذْرَكَ) (الطَّعَامُ)”.<sup>29</sup>

Bütün bunlar bir yana, tashîfe uğramış metni esas almak bizce herhangi bir mahzur taşımıyorsa da,<sup>29</sup> Goldziher’in bu vesileyle, daha işin başında okuyucunun dikkatini ‘hadis = hikâye, menkabe, efsâne, masal’ denklemine çekmek, ‘récit, légende, mythe, fable’ gibi kelimelerin hepsini ilk sayfada art arda kullanmak suretiyle ‘hadis ve sünnet’i mitolojik bir çerçeveye oturtmak istemesi

kuvvetle muhtemeldir. İslâm ve ondan önceki dinler üzerindeki araştırmalarında tarihî-filolojik-folklorik tahlil yöntemi kullanan Goldziher’in, ‘dinî metinler insan mahsulü olup ortaya çıktıkları toplumların değişik dönemlerdeki bakış açılarını ve değer yargılarını yansıtır’ diyen Alman reformist Yahudilik hareketinin öncüsü haham Abraham Geiger’den (1810–1874) etkilendiği, *Muhammedanische Studien*’in ikinci cildini bu metot üzere meydana getirdiği, günlüğü *Tägebuch*’a düştüğü notlardan anlaşılmalıdır.<sup>30</sup> Goldziher’in eşzamanlı olarak Alman filolog ve filozofu Heymann/Hermann Steinthal (1823–1899) ile şifâhî Tevrat geleneği ve mitoloji/efsâne ilişkisi üzerine çalışan diğer bir Alman filolog Friedrich Max Müller’i (1823–1900) dikkatle takip ettiği de bilinmektedir.<sup>31</sup> Söz konusu yöntem bu fikrî arka plânla birleşince ortaya; ‘hadislerin ekseriyeti, İslâm’ın ilk iki asır zarfındaki dinî, tarihî ve ictimâî inkişafının neticesidir<sup>32</sup> gibi bir hükmün çıkması şaşırtıcı değildir. Şaşırtıcı olan; ‘Kitâb-ı Mukaddes tetkikleri ve rivâyetlerinin değerlendirilmesinde efsâne olanla olmayanı, sahîh ve gayr-ı sahîhi birbirinden ayırmak ve delilleri kendi geleneği içerisinde değerlendirmek gerektiğini<sup>33</sup> savunan bir şarkiyatçının, konu İslâmîyât olunca bu prensibi askıya almasıdır.

İlerleyen sayfalarda okuyucunun önüne konulacak bazı tespit ve teşhislerin sıhhatine dair âlâmetlerin daha ilk cümlede görülmeye başlandığı kitabın, ilk dipnotu da şöyledir:

Keza eski dille, kabîlelerin mâzîsinden alınma hikâyeler için de (‘hadis’ tâbiri) kullanılır. ‘أَخَذْتُكُمْ مِنْ حَدِيثِكُمْ وَمِنْ الْحَدِيثِ مَهَالِكٌ وَخُلُودٌ’ /Kabile tarihinden alınma öyle kussalar vardır ki, kimisi kabile hasebinin helâkine, kimisi de sağlam ve daimî bir şerefe götürür.<sup>34</sup>

‘Söz’ü unutup ‘hikâye’de ısrar eden Goldziher’in istişhâd ettiği beytin tamamı şöyledir:

فَإِذَا بَلَغْتُمْ أَهْلَكُمْ فَتَحَدَّثُوا | وَمِنْ الْحَدِيثِ مَهَالِكٌ وَخُلُودٌ

Ailenize vardığınızda konuşun, söyleşin; söz var yok olur, söz var ebedî kalır.<sup>35</sup>

*Musannef*’inde, Ebû Üsâme (Hammâd b. Üsâme) kanalıyla Süleyman b. el-Muğîre’den aldığı iki rivâyetin kısa olanı ‘أَخَذْتُكُمْ’, uzun olanı ise ‘أَعْلَلْتُكُمْ’ lafzıyla kayıtlıdır. Kaynaklarda Belâzürî’nin metniyle örtüşen iki rivâyetten biri bu ikincisidir. Ancak aynı senedle gelen iki rivâyet arasındaki bu kelime farkı, İbn Ebî Şeybe’nin (ya da müstensihlerin) bunlardan birinde; tabiatıyla çoğunluğun nakline ters düşen ikinci rivâyette tashîfe düştüğünü göstermektedir. Bk. XIII, 371 (no. 37896). Belâzürî’nin metniyle örtüşen ikinci rivâyet ise İbn Zencûye’nin (Humeyd b. Mahled en-Nesâi, ö. 251/865) *Kitâbü’l-Emvâl*’inde bulunmaktadır. Burdur Kütüphanesi’ndeki hicrî 425 tarihli yazma nüsha esas alınarak yapılan neşre göre, İbn Zencûye bu hadisi Ebu’n-Nadr Hâşim b. el-Kâsım vasıtasıyla Süleyman b. el-Muğîre’den nakletmektedir. Muhakkik Şâkir Zib Feyyâd, kelimeyi rivâyetin içeriğine uygun bulduğu ve doğru telâffuz olabileceği ihtimalini düşündüğü için asıl nüshadaki ‘أَعْلَلْتُكُمْ’ü olduğu gibi bıraktığını söylemektedir. Ancak Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm’ın –ki İbn Zencûye onun övgüyle bahsettiği öğrencilerindendir– *el-Emvâl*’inde de aynı senede sahip olan hadis, ‘أَخَذْتُكُمْ’ lafzıyla kayıtlıdır. İbn Zencûye’nin *el-Emvâl*’i, Ebû Ubeyd’in kitabı örnek alınarak hazırladığına ve ayrıca (22 no’lu dipnotta da belirtildiği üzere) Ahmed b. Hanbel’in Hâşim’den rivâyeti İbn Kuteybe ile aynı olduğuna göre, burada da bir ‘tashîf’ olmalıdır. Bk. el-Kâsım b. Sellâm, *el-Emvâl*, Beyrut 1988, s. 81 (no. 157); Humeyd b. Zencûye, *el-Emvâl*, Riyad ts., I, 200 (no. 239).

<sup>27</sup> et-Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, Beyrut 1994, III, 324 (no. 5453); İbn Hibbân, *es-Sahih*, Beyrut 1993, XI, 74 (no. 4760).

<sup>28</sup> Müslim, *es-Sahih*, II, 1407 (no. 1780); et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, Musul 1983, VIII, 13 (no. 7266); ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, Beyrut 1966, III, 60 (no. 233).

<sup>29</sup> Zira rivâyetleri bir arada değerlendirdiğimizde ‘ta’lîl’den kastın, yemek vaktine kadar Hz. Peygamber’in ‘sözlerini’ rivâyet ederek karnı acıkan hazırını ‘oyalamak’ olduğu ortaya çıkmaktadır. Yalnız Goldziher’in ifadesi, Fransızcadan yapılan tercümedeki gibi ‘kuvvetlendireyim mi?’ şeklinde idiye, o zaman ‘أَخَذْتُكُمْ’ü de yanlış anlamış, hata içinde hata yapmış demektir.

<sup>30</sup> İbrahim Hatiboğlu, “Goldziher ve Kullandığı Metodun Hadise Yaklaşımına Etkisi”, *Oryantalistlerin Gözüyle İslâm* (ed. Ahmet Yücel), İstanbul 2003, s. 34–35, 47.

<sup>31</sup> İbrahim Hatiboğlu, a.g.m., s. 33.

<sup>32</sup> Goldziher, *Hadis Tetkikleri*, s. 5.

<sup>33</sup> İbrahim Hatiboğlu, a.g.m., s. 30.

<sup>34</sup> İfadenin Almancası “Auch im alten Sprachgebrauch: Erzählungen aus der Vergangenheit des Stammes: wamina-l-hadithi mahâlikun wachulûdu ...”; Fransızcası ise “Egalement dans l’ancien usage de la langue: Récits tirés du passé de la tribu: wamin al-hadîth mahâlik wachulûd ...” şeklindedir.

<sup>35</sup> Ganiyy kabilesinden bir adama (el-Ğanevî) nisbet edilen beyte yer veren kaynaklar için bk. el-Câhiz, *er-Resâil*, Kahire 1964, I, 304; a.mlf., *el-Hayevân*, Kahire 1965, III, 475; İbn Kuteybe, *Uyûnü’l-ahbâr*, Kahire 1963, III, 161; İbn Abdilberr, *Behcetü’l-mecâlis ve ünsü’l-mucâlis*, Kahire 1981, II, 795. Beyitte geçen ‘مَهَالِكٌ’ gayru’l-munsarif bir kelime olmakla birlikte, vezni tutturabilmek için tenvin ile okunmuştur. Bu duruma Almanca baskıda dikkat edilmişken, Fransızca çeviride tenvin kaldırılmıştır. *Kitâbü’l-Hayevân*’ın muhakkiki Abdüsselâm Hârûn, 14 kitabın bazı nüshalarında ‘أَهْلَكُمْ’ yerine ‘أَرْضَكُمْ’, ‘مَهَالِكٌ’ yerine ‘مَنَالِكٌ’ yazıldığını belirtir. İbn

İbn Kuteybe'nin "eş-Şükr ve's-senâ", İbn Abdilberr'in "ez-Zıkr ve's-senâ" bâbına aldıkları beytin ikinci mısraı hakkında Câhız şu açıklamayı yapar: "Övgü dolu sözlerle yâd edilmeyi, Cennet ve nimet içinde sonsuza kadar kalmak gibi kabul etmişlerdir".<sup>36</sup> Görüldüğü üzere 'el-hadis' kelimesinin burada da 'kıssa ve hikâye' ile uzaktan yakından ilgisi yoktur. Ancak Goldziher 'hadis'e 'söz' demekten ve onu bağlayıcılık bakımından Kur'an'a benzetmekten öylesine kaçınmaktadır ki, kitabın ikinci sayfasında, İbn Mes'ûd'dan (r.a.) gelen (ve peygambere söylettirilen!) "... إن أحسن الحديث كتاب الله" hakkında: "Kur'an'ın hadis olarak isimlendirilmiş olması daha sonraları uygunsuz addedilmiş ve bu cümledeki 'hadis' kelimesi 'kelâm' kelimesiyle değiştirilmiştir" demektedir. Bu sözleriyle o, hadisin de Kur'an gibi bir 'söz' olduğunu, bizzat Kur'an'ın âyetlerde kendisine 'hadis' dediğini; 'hadis', 'kelâm' ve 'kavl'in<sup>37</sup> hangisi tercih edilirse edilsin mânânın değişmeyeceğini, İbn Mes'ûd'un sözünün her üç kelimeyle de kaynaklara geçtiğini görmezden gelmiştir.

"Yeryüzünde 'hadis'i senden daha mükemmel anlayan kim var?" şeklinde sözlerle yüceltilen<sup>38</sup> bir Batılının girizgâh cümleleri içinde yapılmaya çalışılan şu birkaç tahlil denemesi bile, istişrâk siyasetinin hedeflediği 'yeni kavramlar icat ve yeni zihin inşa etmede' önkoşulun, 'hakikatlerin üstünü örtmek' olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla şarkiyatçılığın nesnesi durumundaki Şarklıya, deyim yerindeyse, 'patolojik düzeyde şüpheli' bir akademik tavır takınmaktan başka çare kalmıyor gibi görünmektedir.

### III. Juynboll

Burada, hadise ve hadis râvilerine dair fikirleri üzerinde durulacak olan ikinci müsteşrik, Gautier Herald A. Juynboll'dür. Birer örnek olmak üzere onun *İlk Devir İslam Toplumunun İsnad Kullanma Yöntemleri* adıyla Türkçeye çevrilen makalesindeki "Aile İsnadları" başlıklı bölüm ile<sup>39</sup> *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası* adıyla tercüme edilen kitabının "Râvilerin İsim Depoları Olarak

Rical Eserleri" başlıklı IV. bölümü<sup>40</sup> esas alınarak görüşleri değerlendirilmeye çalışılacaktır.<sup>41</sup>

#### A. Aile İsnadları

Juynboll, "Early Islamic Society As Reflected in Its Use of Isnads" adlı makalesinin 'Family Isnads' şeklindeki alt başlığında,<sup>42</sup> muhaddislerin usûlüne aykırı biçimde konuyu ele almakta, aile isnadına sahip evlatların sorgulanamayacağı önyargısından hareketle, bu isnadların 'ilk müşterek râvi' eliyle uydu-ruşunu iddia etmekte ve daha önce bu tür isnadların değersizliğini savunan müsteşrik J. Schacht'ın görüşlerine aynen katılmaktadır.<sup>43</sup> Oysa naklî ve aklî istidlâl çerçevesinde aile isnadının, İslâm'ın vaz'ettiği bütün hayâtî prensiplerin sonraki nesillere intikâli için olmazsa olmaz bir şart olduğunun düşünülmesi kaçınılmazdır.<sup>44</sup> Bununla birlikte musannefât içinde kayda geçmiş bu tür isnadlar arasında muhaddisler tarafından kabul görmeyenler de vardır.

<sup>40</sup> Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası (Muslim Tradition—Studies in chronology, provenance and authorship of early hadith*, çev. Salih Özer), Ankara 2002, s. 173–200.

<sup>41</sup> Juynboll'un emeklilik sonrası Leiden Devlet Üniversitesi'nde sürdürdüğü faaliyetleri ile ilgili olarak bk. Hülya Küçük, "Günümüz Hollandası'nda İslam Araştırmaları", *Marife*, Konya 2002, yıl 2, sayı 3, s. 266.

<sup>42</sup> Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, s. 173.

<sup>43</sup> Krş. M. Mustafa A'zamî, *İslâm Fıkhı ve Sünnet - Oryantalist J. Schacht'a Eleştiri* (çev. Mustafa Ertürk, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Riyad 1985), İstanbul 1996, s. 236 vd.

<sup>44</sup> İbnü's-Salâh, iki râvi vasıtasıyla Ebu'l-Kâsim Mansûr b. Muhammed el-Alevî'nin şöyle dediğini nakleder: "İsnadın bir kısmı avâlî (kaynağa yakın), bir kısmı ise meâlî (iftihar) vesilesidir. Bir kimsenin bana babam dedemden haber verdi demesi meâlî'dendir". Bk. *Ulümü'l-hadis*, Dîmeşk 1986, s. 317; es-Sehâvî, *Fethu'l-muğis bi şerhi Elfiyyeti'l-hadis li'l-Irâkî*, Dârul-İmâm et-Taberî 1992, IV, 187; Ebû Zekeriyâ Muhammed el-Ensârî, *Fethu'l-bâkî bi şerhi Elfiyyeti'l-Irâkî*, Beyrut 1999, s. 562. Amr b. Ebî Seleme'nin (ö. 213/828) haber verdiğine göre İmam Mâlik (ö. 179/795), Zühuf Süresi 44. âyetteki "Bu Kur'an, senin ve kavmin için bir hatırlatma/şeref/beyan'dır. Hepiniz ondan sorulacaksınız" meâlinde Peygamber'e yöneltilen hitapta kavim için zıkr olma keyfiyetini, bir kimsenin "أبي عن جدي" demesidir" şeklinde tefsir etmiştir. Bk. es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvi fi şerhi Takribi'n-Nevâvî*, Beyrut 1993, II, 226; el-Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'an*, Kahire 1372, XVI, 93; Mâverdi ve Sa'lebî'nin tefsirlerinden naklen. Krş. Ebû İshâk Ahmed es-Sa'lebî (ö. 427/1036), *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'an*, Süleymaniye Ktp. Veliyyüddin Efendi (no. 4109, vr. 1275b); Ebu'l-Hasen Ali el-Mâverdi (ö. 450/1058), *en-Nüketü ve'l-uyûn*, Beyrut 1992, V, 227. Mâlik ile Ebû Yûsuf arasında geçen bir konuşmadan da aynı neticeyi çıkarmamız mümkündür. Ebû Yûsuf şöyle sorar: "Yanımızda Nebî'den (s.a.v.) gelen bir hadis olmadığı hâlde tercî' (dört tekbirden ve kısık sesle ikişer kere şahâdetleri okuduktan sonra yeniden başa dönerek yüksek sesle şahâdetleri ikişer kere daha okumak sureti) ile ezan okuyorsunuz öyle mi?". Mâlik ona dönerek: "Yâ Sübhânallah! Bundan daha acayip bir şey görmedim. Herkesin gözü önünde her gün beş kere ezan okunuyor ve bunu çocuklar babalarından, Resûlullah'tan zamanımıza kadar tevârüs etmişler. Artık bu konuda 'fûlân an fûlân'a gerek mi var?... Bu suyu bulmuş haber, bize göre hadisten daha sağlamdır" der. Bk. Kadı İyâz, *Tertîbü'l-medârik ve takribü'l-mesâlik*, Beyrut-Libya 1967, I, 224; İbn Abdilberr, *et-Temhid*, Mağrib 1387, XXIV, 28.

bın bazı nüshalarında 'أَهْلَكُمْ' yerine 'أَرَضَكُمْ', 'مَهَالِكُ' yerine 'مَتَالِفُ' yazıldığını belirtir. İbn Abdilberr'in eserinde ise 'وَمِنَ الْحَدِيثِ' yerine 'وَمِنَ الشَّأْنِ' kayıtlıdır. Bu farklar, 'حديث' kelimesinin şiir metninde hangi anlamda kullanıldığını göstermesi bakımından önemlidir.

<sup>36</sup> el-Câhız, *er-Resâil*, I, 304.

<sup>37</sup> Nitekim Dârimî'nin rivâyeti "وَمِنَ الشَّأْنِ" şeklindedir. Bk. *es-Sünen*, Beyrut 1987, I, 80 (no. 207).

<sup>38</sup> Bu söz Alman oryantalist Theodor Nöldeke'in (1836–1930) bir mektubundan alınmıştır. Bk. Mehmet Emin Özafşar, *Oryantalist Yaklaşım İtirazlar*, Ankara 1999, s. 26.

<sup>39</sup> Juynboll, *Oryantalistik Hadis Araştırmaları – Makaleler* (çev. Mustafa Ertürk), Ankara 2001, s. 94–102.



Juynboll, aile isnadları arasında özellikle, sahâbî Abdullah b. Amr'ın torununun oğlu olan Amr b. Şu'ayb'ın (ö. 118/736) dedesinden aktardığı nüshaya temas ederek, oradaki hukûkî hadislerin tümünün 'hayal ürünü' olduğunu iddia eder. Bu hadislerin başka bazı sahâbîlerin rivâyetleri arasında da bulunup bulunmadığını kontrol etmeden acele karar vermekle kalmaz, Amr'dan sonraki râviler arasında İmam Mâlik'in de yer almış olmasını fırsat bilerek mezkûr sahîfeye ait uydurma isnad zincirini 'Mâlik'in yaygınlaştırdığını' öne sürer. Ne var ki bundan yaklaşık 700 yıl önce, söz konusu nüshayı delil kabul etmenin isabetliliği hakkında 'müstakil bir cüz' kaleme alan el-Alâî (Ebû Sa'îd Halîl b. Keykeldî, ö. 761/1360), Mâlik'in *Muvatta*'da Amr'ın aile isnadından hadis nakletmesini nüshanın sahihliğine delil kabul ederek, bugünkü istişrâkî bakış açısının tam zıddına hüküm vermiştir.<sup>45</sup>

Örnek olarak sadece 59 no'lu dipnotta,<sup>46</sup> *Muvatta*'dan (II, 978; no. 1764) nakledilen hadise bakıldığında bile, Juynboll'un, Amr'ın nüshasındaki hadis metinleri için mütâbî' ve şâhid arama zahmetine girmeyişinin nedeni anlaşılır. Zira Hâkim en-Nisâbüri'nin işaret ettiği üzere, "وَالرَّابِعَانِ شَيْطَانَانِ، وَالثَّلَاثَةُ الرَّابِعُ شَيْطَانٌ، وَالرَّابِعَانِ شَيْطَانَانِ، وَالثَّلَاثَةُ الرَّابِعُ شَيْطَانٌ" /Tek yolcu şeytandır. Çift yolcu iki şeytandır. Üçü ise bir cemaattir" hadisinin Ebû Hureyre'den çok yakın lafızla gelen şâhidi mevcuttur.<sup>47</sup> Ayrıca Amr b. Şu'ayb'ın râvisi Abdurrahmân b. Harmele'nin Sa'îd b. el-Müseyyeb'den mürsel olarak naklettiği bir başka rivâyetle Abdullah b. Ömer'den gelen bir diğer rivâyet, hadisin anlamını desteklemektedir.<sup>48</sup>

Juynboll devamla Mâlik'in Amr dışındaki aile isnadlarının (meselâ Nâfi' < Abdullah b. Ömer) başında/sonunda isminin geçtiğinden, ricâl kaynaklarına bakıldığında râvilerinin bütünüyle meçhul olduklarından söz eder.<sup>49</sup> Meçhul râvilerle Nâfi'den gelen hadisleri kastediyorsa, bunların hiçbirinde bilinmeyen râvi yoktur. Eğer *Muvatta*'da (II, 609) Amr b. Şu'ayb'dan nakledilen 'urbân' (kaporalı) satışının nehyine dair hadisi kastediyorsa; bu hadisin senedinde Mâlik ile Amr arasında 'ona göre sika olan biri' denilerek mübhem bırakılan râvi, İbn Abdilberr'in kendi tarihleriyle ortaya koyduğuna göre, ya Abdullah b. Lehîa veya (daha zayıf bir ihtimalle) Abdullah b. Âmir el-Eslemî'dir.<sup>50</sup> Hadisle-

rin naklinde köşe taşı hükmündeki muhaddisleri tahkîr için aile isnadını baha ne eden Juynboll, aynı konuyla ilgili olarak düştüğü 61 no'lu dipnotta (s. 97) Ahmed b. Hanbel, İbn Mâce, Ebû Dâvûd, Hammâd b. Seleme, Zührî ve Buhârî'nin de benzeri aile isnadlarının uydurucusu olduklarını iddia eder.

Daha sonra Ubâde b. el-Velîd'in dedesi Ubâde b. es-Samî'ten naklettiği ve I. Akabe bey'atında Allah Resûlü ile hangi esaslar üzerine ahitleştiklerini anlatan hadisi; *Kütüb-i sitt'e*'nin tamamında sadece bir defa zikredildiğini, diğer aile isnadları gibi yaygın olarak kullanılmadığını ve torunun böyle bir haberi şahsî menfaat için uydurmuş olamayacağını öne sürerek sahîh kabul eder (s. 99). Oysa diğer aile isnadlarında yer alan torunların 'ne gibi menfaatleri olduğu' sorusu bir yana, Ubâde b. el-Velîd'in babasından naklettiği hadisler Akabe bey'atiyle de sınırlı değildir.<sup>51</sup>

Söz konusu bey'atle ilgili Ahmed b. Hanbel'in torun Ubâde'ye ulaşan tarikleriyle ilgili bir 'tahmin denemesi' yapan Juynboll:

"Muhtemelen İbn Hanbel bu rivâyeti... dalıcı (diving) rolünü üstlenmiş kötü bir şöhre sahibi Suriyeli reffâ' el-Velîd b. Müslim'den... almıştır. Daha sonra el-Velîd b. Müslim'in rivâyeti ref' etmeye çalışması (yani rivâyetin derecesini yükseltip Peygamber hadîsine dönüştürmesi) sanki o birisi aracılığıyla kendini ilk müşterek râvi göstermek için kısa yolu tercih etmiştir," demektedir (s. 100).

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ine bakıldığında, onunla Ubâde b. es-Sâmî'tin torunu arasında (1) Muhammed b. Ca'fer (Gunder) < Şu'be < Yahyâ b. Sa'îd el-Ensârî;<sup>52</sup> (2) Süfyân b. Uyeyne < Yahyâ b. Sa'îd;<sup>53</sup> (3) Ya kûb b. İbrâhim < Babası (İbrâhim b. Sa'd) < İbn İshâk;<sup>54</sup> (4) Hâşim b. el-Kâsim ve Affân b. Müslim < Muhammed b. Talha < A'meş;<sup>55</sup> (5) Vekî' < Üsâme b. Zeyd'in<sup>56</sup> varlıkları göze çarpar. Dikkat edilirse, bu senedlerin hiçbirinde 'el-Velîd b. Müslim' yoktur! Ubâde b. es-Sâmî'ten gelen ve bey'at hadisiyle metin olarak tam örtüşmeyen yalnızca bir hadisin râvileri arasında el-Velîd b. Müslim bulunmakta, ancak bu tarihte ise Ubâde'nin oğlu ve torunu yer almamaktadır.<sup>57</sup> Ayrıca el-Velîd b. Müslim'i (ö. 195/810) bu sıfatla anan da zaten Ahmed b. Hanbel'in kendisidir. Dolayısıyla el-Velîd'in bizzat duymadığı hadisler için sözde 'atlama (dived)' bir isnad uydurmasından da, mevkûfu merfû hâle getirmiş olma ihti-

<sup>45</sup> es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, II, 227. İbn Hacer, el-Alâî'nin, babasından < dedesinden rivâyeti olanlar hakkında (في معرفة من روى عن أبيه عن جده) büyük bir cilt kitap te'lif ettiğini, kendisinin de bu kitabı telhis ettiğini söyler. Bk. İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar şerhu Nuhbeti'l-fiker*, Beyrut 1989, s. 96–97. Süyûtî'nin sözünü ettiği cüz'ün bu kitaptan bir bölüm olması muhtemeldir. İbn Hacer'in hocası Bülkîni (ö. 805/1402), Amr'ın hadislerini savunmak amacıyla *Bezli'n-nâkıdi ba'da cehdihî fi'lihticâci bi 'Amr b. Şu'ayb an ebîhi an ceddihî* adlı bir eser te'lif etmiştir. Bk. Ömer b. Raslân el-Bülkîni, *Mehâsinü'l-istilâh fi tadmîni İbni's-Salâh*, Beyrut 1999, s. 273.

<sup>46</sup> Juynboll, *Oryantalistik Hadis Araştırmaları*, s. 96.

<sup>47</sup> el-Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Beyrut 1990, II, 102 [112] (no. 2496).

<sup>48</sup> el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 257 [421] (no. 10347–48).

<sup>49</sup> Juynboll, *Oryantalistik Hadis Araştırmaları*, s. 97.

<sup>50</sup> İbn Abdilberr, *et-Temhid*, XXIV, 176–178.

<sup>51</sup> Örnek olarak bk. el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, Mekke 1989, VIII, 350 (no. 426 vd).

<sup>52</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 441.

<sup>53</sup> *el-Müsned*, V, 314.

<sup>54</sup> *el-Müsned*, V, 316.

<sup>55</sup> *el-Müsned*, V, 318.

<sup>56</sup> *el-Müsned*, V, 319.

<sup>57</sup> *el-Müsned*, V, 321.

malinden de haberdar olan odur.<sup>58</sup> Sonraki cümlelerinde Juynboll, 4 no'lu senedi Ahmed b. Hanbel'in uydurduğuna delil olarak şöyle der:

Sadece Muhammed b. Talha'nın öğrencileri arasında ne Affân b. Müslim ne de Hâşim b. el-Kâsım'ın, oldukça şaşırtıcı bir şekilde, kaynaklarda zikredilmemesi düşündürücüdür. Ayrıca bu Muhammed hem Affân'ın hem de Hâşim'in hocaları arasında görülmemektedir. Dolayısıyla İbn Hanbel'in her iki halkadan da makul bir şekilde sorumlu olması gerekir. Eğer durum öyle ise o, amacına uygun doğru bir kişiyi tercih etmiştir. Çünkü A'meş hadis mecmualarında tamamı bulunan onlarca fikhî kuraldan ve ritüel emir ve tavsiyelerden sorumlu ilk müşterek râviydi (s. 100).

Bu ifadelerden öyle anlaşılıyor ki Juynboll, *Tehzîbü't-Tehzîb*'den 'Muhammed b. Talha b. Musarrif el-Yâmî el-Kûffî' maddesine bakıp, orada 'ravâ anhu' altında ismi zikredilen râvileri taramış, Affân ve Hâşim'i göremeyince de bu hükmü vermiştir. Hâlbuki daha dikkatli bakıldığında orada Hâşim b. el-Kâsım'ın künyesi olan 'Ebu'n-Nadr'ın kaydedildiği görülecektir. *Tehzîbü'l-Kemâl*'de ise isim ve künye birlikte verilmiştir.<sup>59</sup> Ayrıca *Tehzîbü't-Tehzîb*'de Hâşim'in hadis aldığı şeyhler arasında Muhammed b. Talha yer almıyorsa da, *Tehzîbü'l-Kemâl*'de bu isim açıkça zikredilmektedir.<sup>60</sup> Affân'ın ismi her iki eserde de Muhammed'in talebeleri arasında bulunmuyorsa bile, *Tehzîbü't-Tehzîb*'de Ahmed b. Hanbel'in Bağdat'ta onunla on sene beraber olduğu kayıtlıdır.<sup>61</sup> Aynı bilgi İbn Ebî Hâtim'in eserinde de mevcuttur.<sup>62</sup> Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'in kendi icat ettiği halkayı gizlemek üzere 'mechûlin'i kullandığı yolundaki iddia (s. 101) delilden yoksundur.

Juynboll bölümün sonuna doğru, ilk üç tariki kastederek Muhammed b. İshâk (b. Yesâr el-Medenî, ö. 150/767) ve Yahyâ b. Sa'îd'in (el-Ensârî, ö. 143/761) Abbâsî yanlısı olduğuna işaret etmekte, sonra da şöyle demektedir:

Ubâde'nin bu mübâyaa formülü, tâbiünun mevcut hânedânın otoritesine dayandıkları gibi, bu iki ilk müşterek râviden biriyle en uygun sahîh ve eski görünümdeki bir sened formülünü devreye sokup Peygamber'e izafe ederek meşrulaştıran bir Abbâsîlinin baskısı neticesiyle oluşmuştur (s. 102).

Bu sözleriyle birkaç sayfa önceki: "Burada biz, bir dedenin Akabe'de nasıl hâzır bulunduğuna dair babadan oğula, ondan da toruna intikal etmiş sahîh ve değerli bir anıya sahibiz" (s. 99) diyerek sergilediği iyi niyetini de terk etmiş olmaktadır. A'meş için Abbâsî yanlısı olduğuna dair ipucu bulamadığından, onun 'râvisinin râvilerini' meçhul olmakla itham eden Juynboll, İbn İshâk'ın

Mansûr (veya oğlu Mehdi) için tarihî rivâyetleri bir kitapta toplamasını, Yahyâ b. Sa'îd'in ise Bağdat'ta kadılık yapmasını tenkit sebebi saymış, ancak A'meş'in Abbâsî yanlısı olduğunu iddia edememiştir; zira İshâ b. Yûnus onun hakkında: "Zenginlerin ve sultanların, fakir ve muhtaç olmasına rağmen A'meş'in yanındaki kadar hakîr olduğu bir kimse görmedim" derken, Yahyâ b. Maîn de: "Fakir, sabırlı ve sultanlara karşı çıkan biriymi" demektedir.<sup>63</sup>

Juynboll'un 73 no'lu dipnotta (s. 102) 'İbn İshâk' hakkında verdiği bilgi için gösterdiği kaynağa (*Târîhu Bağdâd*, I, 221) müracaat edildiğinde, aynı sayfada Süfyân b. Uyeyne'nin (107–198/725–814) şöyle dediği görülür: "Yetmiş küsur sene kadar önce İbn İshâk'ın meclisinde bulundum, Medîneli herhangi birinin onu ithâm ettiğine veya aleyhinde bir şey dediğine şahit olmadım".<sup>64</sup> Ayrıca İbn Adıyy'in şu tespiti de önemlidir: "Onun hiçbir fazileti olmasa bile, sultanları faydasız kitaplar yerine Allah Resûlü'nün meğâzisi, peygamber olarak gönderilişi (meb'as), yaratılışın başlangıcı (mübtede) ile meşgul olmaya yönlendirmesi yeterlidir. Herkesten önce bu fazilet(li iş)i o işlemiştir. Ondandır sonra başkaları da eser vermişler ancak İbn İshâk'ın seviyesine ulaşamamışlardır".<sup>65</sup>

Aynı dipnotta Juynboll'un, Yahyâ b. Sa'îd'in Bağdat kadılığı için herhangi bir kaynak göstermemiş olması ise maksatlardır. Zira Hatîb-i Bağdâdî'nin eserinde Yahyâ'ya ayrılan bölümde, onun ilk Abbâsî halifesi Ebu'l-Abbâs (es-Seffâh, ö.136/753) tarafından Enbâr'a, ikinci halife Ebû Ca'fer el-Mansûr (ö. 158/775) tarafından da Bağdat'a kadı tayin edilmeden önce; altıncı Emevî halifesi el-Velîd b. Abdîmelik (ö. 96/715) zamanında Medîne kadılığı yaptığı kayıtlıdır. Her iki hilâfet devrinde de ahlâkının, sahip olduğu mal-mevki sebebiyle değişmediğine dair övgüler bir yana, kendisinin sika bir râvi olduğunu söyleyenler arasında Abbâsîlerden eziyet görmüş Ahmed b. Hanbel de bulunmaktadır.<sup>66</sup>

Hadislerin sıhhati için râvide aranan vasıflar arasına 'devlet dairesinde memur olmamak' şartını da ekleyen Juynboll'un gözden kaçırdığı çok önemli bir nokta daha vardır. O da, Ubâde b. es-Sâmit hadisini ondan rivâyet edenlerin, oğlu ve torunundan ibaret olmadığıdır. Yalnızca Cünâde b. Ebî Ümeyye örneği dahi bunu ispata kâfidir.<sup>67</sup> Dolayısıyla, Juynboll hakkındaki, Türkçeye kazandırılan kitabının başına konulan tanıtım yazısında onun 'genelleyici ve önyargılı bir oryantalist olmadığı' yönündeki ifadelerin doğruluğunun tartışmaya açıklığı ortadadır.<sup>68</sup>

<sup>58</sup> Bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, XI, 154–155 (no. 8723). Atlama/dalma isnad; Bir müdevvin ya da râvinin, makul haber kaynaklarını atlayarak, yaşamış olan kişilerin isimleri veya uydurma filânlar vasıtasıyla bir şeyi asılsız olarak rivâyet etmesidir. Bk. *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, çevirenin önsözü, s. 12.

<sup>59</sup> el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, Beyrut 1980, XXV, 417–419 (no. 5313).

<sup>60</sup> *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXX, 132 (no. 6540).

<sup>61</sup> *Tehzîbü't-Tehzîb*, VII, 234 (no. 5419).

<sup>62</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Beyrut 1952, VII, 30 (no. 165).

<sup>63</sup> *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV, 224–226 (no. 3052).

<sup>64</sup> el-Hatîb el-Bagdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut ts., I, 221 (no. 51).

<sup>65</sup> İbn Adıyy, *el-Kâmil fi du'afâ'ir-ricâl*, Beyrut 1988, VI, 112 (no. 1623).

<sup>66</sup> *Târîhu Bağdâd*, XIV, 102 vd. (no. 7446); *Tehzîbü't-Tehzîb*, XI, 223 (no. 8830).

<sup>67</sup> el-Buhârî, *es-Sahih*, Ta'bir 2, VIII, 87.

<sup>68</sup> Juynboll'un 'orta bir yol' izlemeye çalıştığı ve 'titiz bir üslub' sahibi olduğuna dair iyimser yorumlar için bk. M. Emin Özafşar, *Oryantalist Yaklaşım İtirazlar*, s. 28–29. Juynboll'un beş

## B. Ricâl Tabakâtı: Hafs b. Ömer örneği

Şarkiyatçıların eserlerinden istifade ederken, vardıkları sonuçlar bir tarafa, hiç değilse kaynak kullanımında hata edip etmediklerini kontrol etmenin ve yaptıkları atıflara şüpheyle yaklaşmanın vazgeçilmez bir zaruret olduğu daha önce ifade edilmişti. Ancak söz gelimi, hadis kritiği konusundaki eserleri ve şüpheli tavrıyla tanınan M. Hayri Kırbaoğlu'nun dahî Juynboll'den alıntı yaparken buna lüzum hissetmemesi hayli şaşırtıcıdır. Kırbaoğlu, "Nüşhalarla İlgili Problemler"e ayırdığı bir bölümde, İbn Hacer'in *Tehzîb*'te İbn Sa'd'dan yaptığı bir naklin matbû *Tabakât* nüshalarında yer olmadığını söylemekte ve bunun için Juynboll'ün *Muslim Tradition*'ını (s. 169) kaynak göstermektedir.<sup>69</sup> Ayrıca, Juynboll eserinde bu iddiayı daha ileri bir boyuta taşıyarak:

"İbn Sa'd'ın matbû *Tabakât* nüshasının *Tehzîb*'deki İbn Sa'd referanslarıyla rahatlıkla doldurulabilecek birçok eksikliğe sahip olduğunu anladığımızda İbn Hacer'in eserinin, hak ettiği değer şimdiye kadar kendisine verilmemiş zengin bir kaynak olarak görülebileceği kaçınılmaz olarak ortaya çıkmaktadır. Kitabımızın bu bölümü (IV. Bölüm), bizim bu hususu fark etmemiz neticesinde ortaya çıkmıştır," demektedir.<sup>70</sup>

Hâlbuki işin aslı hiç de zannedildiği gibi değildir. Sözü edilen ve İbn Hacer'in İbn Sa'd'dan aktardığı "Zührî'nin sika, ilim sahibi bir muhaddis ve fakih" olduğuna dair kayıp cümle, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*'nın sonradan bulunup Ziyâd Muhammed Mansûr'un tahkikiyle neşredilen *el-Kısmü'l-mütemmim*'inde aynıyla mevcuttur.<sup>71</sup>

Kırbaoğlu kaynak göstermeden Juynboll'den aldığı bir başka paragrafta, İbn Hacer'in *Tehzîb*'de A'meş'le ilgili bölümde onun müdellis olduğuna en küçük bir imâ ile de olsa işaret etmediğini, bu bilgiyi bir başka râvinin terceme-i hâlinde verdiğini söylemektedir.<sup>72</sup> Oysa İbn Hacer'in eserinde Süleymân b. Mihrân el-A'meş'in terceme-i hâlinde bu bilgiler mevcuttur. İbn Maîn onun Enes'ten rivâyetinin mürsel olduğunu söylerken, İbn Hibbân (*es-*

*Sikât*'ta) A'meş'in 'müdellis tâbiilerden' olduğunu belirtir. Ebû Bekr el-Bezzâr ise, A'meş'in Ebû Süfyân'dan yüz kadar hadis rivâyet etmesine rağmen aslında ondan hiçbir hadis duymadığını, bu rivâyetleri herkesin bildiği bir sahîfeden aktardığını söyler.<sup>73</sup>

Yine Kırbaoğlu'nun tedkik etmeksizin olduğu gibi *Muslim Tradition*'a dayandırdığı uzunca bir alıntıda Juynboll, ilk hadis müdevvini Zührî'yi karalamak maksadıyla önce bunun 'altyapısını' oluşturmakta ve tabakât kitaplarında 'aynı isme sahip çok sayıda râvi'nin bulunmasını isnadlarda adı geçen râvilerin birçoğunun hayâlî olduğuna' yormakta, meşhur muhaddislerin isimlerinin başkaları tarafından kullanıldığını iddia etmektedir.<sup>74</sup>

Bu noktada, Juynboll'ün iddialarını kendi eserinden takip ederek verdiği bazı bilgilerin sağlamlasının yapılması, bu yolla ilmî dikkat ve samimiyet derecesinin anlaşılması mümkündür. Juynboll "Hafs b. Ömer Örneği" başlığı altında şöyle der:

"Hafs olarak adlandırılan otuz beş kişiden on üçü; yani üçte birinden fazlası, iddiaya göre Ömer adlı kişilerin çocuklarıdır. Bu on üçün sekizi çağdaştır. Bunların ortak şeyhleri olup olmadığını incelediğimizde Hafs b. Ömer adlı bu râvilerin üçünün, meşhur Şu'be'nin öğrencisi olduğunu görmekteyiz... Bu modeli tanımaya başladık: Birisi o kadar meşhur olmuş ve belirli bir yer ve zamanda o kadar çok saygı görmüştür ki, sonunda onun isminin geçtiği isnadlar da çoğalmıştır... Tesadüfen aynı zamanda, genellikle de aynı bölgede yaşamış ve çok yaygın olmayan bir ismin aynısına sahip neredeyse iki düzine insanın varlığı, kolay inanılacak bir şey olmasa gerektir."<sup>75</sup>

*Tehzîbü't-Tehzîb*'in mevcut en iyi baskılarından birinde (Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1996) yapılan taramaya göre, eserin kapsadığı kitaplarda kendilerinden hadis alınan ve ismi 'Hafs' olan toplam 'kırk dört' râvi vardır. Bunlardan altısı tekrardır, birinin adının 'Ca'fer' olması ihtimali güçlü olduğundan "Men İsmuhû Ca'fer" kısmına alınmıştır, bir diğeri ise 'Ebû Sa'îd el-Ensârî' künyesi ile meşhur olduğundan künyeler kısmına kaydırılmıştır; böylece toplam sayı 'otuz altı' olmaktadır. Juynboll, 'Hafs b. Ömer' adını taşıyan on üç kişiden (Ebû Sa'îd'i ve Enes b. Mâlik'in yeğenini de sayarsak on beş) sekizinin çağdaş olduğunu iddia etmekteyse de, bunlardan yalnızca dördünün ölüm tarihi bellidir. Ancak hoca ve talebelerine bakılarak bu râvilerin, birbirini izleyen dört veya beş farklı kuşaktan olduğu söylenebilir; biri tâbiündandır, sonraki kuşaktan beş, bir sonraki kuşaktan yine beş ve nihayet İbn Mâce, Ebû Zür'a ve Nesâî gibi musanniflerin şeyhlerinin kuşağında iki kişi bulunmaktadır. Bu râvilerden dördü Basra, üçü Medîne, ikisi Kûfe, biri Rey-Mehrekan, biri Samerrâ, biri Aden-San'â, biri de Şam'da yaşamıştır. Sadece bu tablo bile Hafs b. Ömer is-

makalesinin mütercimi olan Sayın Ertürk, tercümenin yayınından bir yıl sonra fikrini değiştirmiş olmalı ki, 11–12 Mayıs 2002'de Adapazarı'nda gerçekleştirilen ve "Hadis Oryantalisti G. H. A. Juynboll: Hadis/Sünnet Alanındaki Yaklaşımları ve Çalışmaları" adlı tebliğle katıldığı bir sempozyumda; "Gerçekten de Juynboll, üslup açısından seleflerinden ayrılmakta, ancak İslâmî kaynaklara yaklaşım tarzında onlardan pek farkının olmadığı anlaşılmaktadır" demektedir. Bk. Erdiç Ahatlı, "Bir Oksidentalizm Çağrısı: Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu", *Marife*, Konya 2002, yıl 2, sayı 3, s. 326.

<sup>69</sup> M. Hayri Kırbaoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara 1999, s. 248, dn. 438; Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, Ankara 2002, s. 211, dn. 34.

<sup>70</sup> *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, s. 175–176.

<sup>71</sup> Bk. *el-Kısmü'l-mütemmim*, Medine 1408, s. 186. Benzer şekilde, Zehebî'nin *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*'sının 880 adet biyografi içeren kayıp 17. cüz'ü de sonradan bulunarak Seyyid Hüseyin el-Affânî ve Hayri Saîd tahkikiyle (el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts.) tek cilt hâlinde yayınlanmıştır.

<sup>72</sup> *Hadis Metodolojisi*, s. 159–160; *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, s. 217–218.

<sup>73</sup> *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV, 222–225 (no. 3052).

<sup>74</sup> *Hadis Metodolojisi*, s. 164–166.

<sup>75</sup> *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, s. 176–177.

mini taşıyanların ‘aynı zamanda ve aynı bölgede’ yaşamadıklarını göstermek için yeterlidir.<sup>76</sup>

Şube’nin talebesi olan üç Hafs’a gelince; üçünün de talebeleri, memleketleri ve haklarındaki cerh-ta’dil ifadeleri birbirinden farklıdır. İki ‘metrûk’ iken, biri ‘sika’dır. Juynboll söz konusu on üç râvinin ‘dedelerinin’ isimleri, künye ve lakapları, kabile ve şehir nisbeleri ile cerh-ta’dil derecelerindeki farkları da görmezden gelmiştir. Eğer her biri diğerinin yerine kolayca kullanılabilseydi, adâlet ve zabt yönünden de birbirlerine denk görünmeleri gerekmez miydi? Nitekim Hafs b. Ömer’ler arasında Buhârî’nin (Ebû Dâvûd ve Nesâî ile birlikte) hadis aldığı yalnız bir râvi varken, üçünden sadece Ebû Dâvûd, altısından sadece İbn Mâce, birinden sadece Nesâî, birinden sadece Tirmizî, kalan birinden de Ebû Dâvûd ve Tirmizî birlikte rivâyette bulunmuşlardır. Dolayısıyla râvi isimlerindeki benzeşme, mantığa aykırılık arz etmediği gibi; teknik açıdan da benzer isimlerin (karıştırılma olasılığı varsa bile) uydurulma ihtimâli yoktur. Bugün Türkiye çapındaki on dört ayrı üniversitede tez hazırlamış ya da öğretim üyesi olan yirmi küsur ‘Mehmet Aydın’ (ki bunların 5-6’sı İlâhiyat kökenlidir) hocaları, öğrencileri ve eserleri ile birlikte Yükseköğretim Kurulu tarafından ayırt edilebiliyor ve karıştırmadan kayda geçilebiliyorsa, ricâl âlimleri de o dönemde buna aynı oranda muktedir idiler.<sup>77</sup> Bu vesileyle, isim benzerliğinin şaşılacak bir şey olmadığını göstermesi bakımından Güney ve Kuzey Kore’deki ad koyma usûlü dikkat çekicidir. Önce tek heceli soyadı, ardından iki heceli isime sahip toplam nüfusun (yaklaşık 70 milyon) %21’i ‘Kim’ soyadına, %14’ü ‘Yi’ (veya Lee, Rhee), %8’i ise ‘Park’ (veya Pak) soyadına sahiptir.<sup>78</sup> Soyadından sonra gelen şahıs adlarındaki benzerlik oranı ise muhtemelen yine çok yüksek rakamlara ulaşmaktadır. Akla şu soru gelmektedir: “İstenilen şahsa ve bulunduğu adrese ulaşma konusunda, modern Seul’ün merkez postanesindeki bir telefon defteri mi, yoksa ricâl tabakâtına ait klâsik bir kaynak mı daha az problem çıkarır?”

Konunun devamında Juynboll, “kırk-elli yıl içerisinde tabakât kitaplarında Hafs b. Ömer sayısının birdenbire on yedi katına çıktığını ispat sadedinde İbn Sa’d’da bu ismi taşıyan sadece iki kişi olduğunu, yeni râvi icâdından ise müteahhirün ricâl âlimlerinin sorumlu tutulacağını” söyler (s. 177–179). Oysa tetkikimize göre İbn Sa’d’ın *et-Tabakât*’ında on ayrı ‘Hafs b. Ömer’den söz

edilmektedir.<sup>79</sup> Juynboll Medine kökenli hiçbir ‘Bişr’ yokken, on yedi Bişr’in Basra’da faaliyet göstermesini de problemlili bulur. Hâlbuki aralarında Bişr b. Âsım gibi Tâifli olan,<sup>80</sup> Bişr b. es-Sirrî gibi Mekke’ye yerleşen<sup>81</sup> ve Bişr b. Ubeys gibi Hicaz’a yerleşen<sup>82</sup> râviler de vardır. Esasen belli isimlerin belli bölgelerde zamana göre artıp eksilmesi konusu bir hadis uzmanının değil, bir sosyal antropologun çalışma sahasını ilgilendirir. Nitekim *Tehzîb*’den ‘Beşîr’ ve ‘Büşeyr’ maddesine bakıldığında, Basralı ve Medîneli râvilerin sayısının birbirine eşit sayıda olduğu görülür. Ayrıca bu insanların hangi muhaddislerden hadis aldıkları da çok önemlidir. Doğduğu yerden çok uzakta, başka bir şehirde yaşayıp orada ölen yüzlerce râviye rastlamak mümkündür.<sup>83</sup>

### C. Zührî Örneği

Juynboll ‘mükemmel bir anahtar kişilik’ olarak gördüğü Zührî hakkında şöyle der:

*Tehzîb*’t-*Tehzîb*’te ifade edildiğine göre Zührî’nin rivâyet ettiği varsayılan hadislerin toplam sayısı 2200’dür. Bundan sadece birkaç on yıl sonra yaşamış olan râvilere atfedilen on binlerce hadisle kıyaslandığında bu sayının oldukça mütevazı olduğu görülür... Özel olarak yapılan *Tehzîb* istatistikleri, Zührî’nin sözde şeyhlerinin sayısının 214 olduğunu ortaya çıkarmıştır... Tam olarak doğruluğu ispatlanamasa da bu rakamlar, Zührî isimli bir kişinin etrafında hadis rivâyetiyle ilgili bir faaliyete işaret etmektedirler... İsnadlarda çok sık karşılaştığımız Zührî isminin birden fazla kişiyi temsil ettiğini ispatlamak mümkün olursa, o zaman bu hadis faaliyetinin tarihsel olasılığı artacak, uyuşmazlığının bir kısmını ise kaybedecektir... Kısaca acaba Zührî birden çok kişi midir? Bu konudaki ilk ipucu Mâlik b. Enes’e atfedilen bir rivâyeten elde edilmektedir. Mâlik diğer tüm muhaddislerin aksine Zührî’yi İbn Şihâb ismiyle zikretmeyi tercih etmiştir; oysa diğer tüm muhaddisler onu sadece ez-Zührî olarak zikretmişlerdir...<sup>84</sup>

Önceki bölümlerde râvilerin ‘isim’ benzerliği üzerinde duran Juynboll, burada ‘nisbe’yi tetkik konusu yaparak, aynı ‘kabile’ye mensup çok sayıda râvi bulunmasını Zührî hadislerini devre dışı bırakacak bir neden olarak görmek-

<sup>76</sup> İbn Hacer’in *et-Takrîb*’indeki 12’li sisteme göre; Hafs b. Ömer’lerden biri 3. tabakadan, biri 5., biri 7., ikisi 8., üçü 9. ve beşi 10. tabakadandır. Bk. *Takrîb*’t-*Tehzîb*, Suriye 1986, s. 172–173 (no. 1412–1427).

<sup>77</sup> İsim benzerliğine bu denli kafa yoran Juynboll, Meryem Süresi 28. âyetin tefsirinde zikredilen bir rivâyete göre, Hz. Meryem’in akrabalarından Hârûn vefat ettiğinde, İsrâiloğulları’ndan cenaze törenine katılan ve aynı ismi taşıyan ‘kırk bin kişi’yi duysa kim bilir nasıl bir tepki verecektir? Bk. *et-Taberî, Câmiu’l-beyân an te’vîli’l-Kur’ân*, Beyrut 1985, VIII, 335.

<sup>78</sup> [http://eng.arumtour.co.kr/info/m3\\_2.asp](http://eng.arumtour.co.kr/info/m3_2.asp)

<sup>79</sup> Bk. İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, Beyrut ts., I, I, 32-33, II, 243, III, 225, 435, IV, 56, 91, 159, V, 415, VI, 110, 172, 180; 2. I, 393, V, 331; 3. II, 303; 4. II, 307, III, 196, V, 53, 92, 167, VI, 221; 5. II, 360, 374; 6. V, 38; 7. V, 436; 8. VII, 364; *el-Kısmü’l-mütemmim*, 9. s. 252-253; 10. s. 392.

<sup>80</sup> *Tehzîb*’t-*Tehzîb*, I, 452 (no. 830).

<sup>81</sup> *Tehzîb*’t-*Tehzîb*, I, 449 (no. 826).

<sup>82</sup> *Tehzîb*’t-*Tehzîb*, I, 453 (no. 835).

<sup>83</sup> Juynboll’un verdiği ‘Hafs b. Ömer’ örneğinden başka, *Tehzîb*’deki ‘Abdullah b. Muhammed’ ismini taşıyan 31 râvi üzerinde yapılacak bir araştırmanın da yukarıdaki ile aynı neticeyi vereceğinden kuşku duyulmamalıdır. Üstelik bunlardan üçü ‘Abdullah b. Muhammed b. Abdillâh’, ikisi ‘Abdullah b. Muhammed b. Abdillâh’, ikisi ‘Abdullah b. Muhammed b. Ali’ ve yine ikisi ‘Abdullah b. Muhammed b. Yahyâ’ olmak üzere ortak ‘dede adlarına’ sahiptirler. Bkz. *Tehzîb*’t-*Tehzîb*, VI, 2-22 (no. 4145-4175).

<sup>84</sup> G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition*, New York: Cambridge University Press, 1985, s. 147–148; a.mlf., *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, s. 187–188.

tedir. Aslında bu konuda Juynboll'e verilebilecek en kısa cevap; 'Muhammed b. Müslim' ismini taşıyan başka hiçbir râvinin 'Zühre' kabilesinden gelmediğidir. Muhaddisler nezdinde Zührî'nin de aralarında olduğu Şa'bî, Evzâî, Şâfiî, Humeydî, Zührlî gibi nisbesiyle şöhret bulmuş râvilerin aynı nisbeye sahip olan diğer râvilerle karıştırılması pek de kolay değildir. Biyografik eserlerde râvi isimlerinin hoca ve talebeleriyle birlikte kayda geçilmesi bunu imkânsız kılar. Mizzi'nin "Kabile, Belde, Zanaat vs.'ye Nisbetiyle Meşhur Olanlar" adıyla kitabının son kısmına koyduğu başlık konuyu daha da anlaşılır kılmaktadır. *Tehzîb*'in aynı bölümünde İbn Hacer, 'Nesâî' nisbesi için şöyle demektedir: "Mutlak olarak zikredildiğinde kastedilen –Sâhibü's-Sünen– Ahmed b. Şu'ayb'dir".<sup>85</sup> Aynı durum hiç şüphesiz 'Zührî' ve 'İbn Şihâb' için de geçerlidir. *Tehzîb*'de adı 'Muhammed b. İsa' olan altı şahıs bulunmasına rağmen tek başına 'Tirmizi' denildiğinde (bu nisbe yalnız ona mahsus olmadığı hâlde) kastedilen bellidir. Aynı şekilde, on beş adet 'Muhammed b. İsmâil' olmasına rağmen 'Buhârî', ve yirmi iki 'Abdullah b. Abdirrahmân' olmasına rağmen 'Dârimi' denildiğinde kastedilen de belli kimselerdir.<sup>86</sup>

Juynboll, Zührî'nin rivâyet ettiği 2200 hadisi ondan altmış yıl sonra vefat eden bir râvinin hadislerine kıyasla az bulmaktadır (s. 188). 'On binlerce hadis/the tens of thousands of traditions' ile kastettiği, verdiği dipnottan anlaşıldığı üzere, İbrâhim b. Sa'd b. İbrâhim ez-Zührî el-Medenî'nin (ö. 185/801) bir kitabıdır. Buhârî'nin nakline göre İbrâhim'in yanında, İbn İshâk'tan, *Meğâzî*'si dışında kaydettiği on yedi bin ahkâm hadisi bulunmakta imiş.<sup>87</sup> Bu sayıya sahâbe ve tâbiün kavilleriyle (eser ve haber) aynı metne sahip mükerrer isnadların da dâhil edildiği kabul edilmelidir. Zira söz konusu kitabın kendisine de intikal ettiği bilinen Ahmed b. Hanbel'e göre,<sup>88</sup> tekrarlar çıkarıldıktan sonraki ahkâmla ilgili 'sahih-müsned' hadis sayısı 4400'dür. Şu'be, Sevrî, Yahyâ el-Kattân ve İbnü'l-Mehdî de aynı görüştedir. İshâk b. Râhûye ise bu konuda 7000 küsur rakamını verir.<sup>89</sup> Asırlar sonra Zehebî'nin tespiti de (ahkâma dair olan-olmayan) toplam merfû hadis sayısının 10 bine ulaşmayacağı şeklindedir.<sup>90</sup>

Anlaşılan o ki, Juynboll on binlerden bahsederken, isnad sisteminin temel esprisini kavrayamadığını gözler önüne sermektedir. Bir örnek vermek gerekirse, Ebû Bekr el-Cevzakî'nin (ö. 388/998) *Sahîhayn*'daki her bir hadise ait

kendi senedlerini verdiği (muhtemelen bugün kayıp kitaplar arasındaki) *el-Müttefak* adlı müstahrecinde toplam 25480 tarik bulunmaktadır. Bununla birlikte, mükerrer isnadlar çıkarıldığında *Sahîhayn* hadislerinin sayısı yaklaşık 5650'dir.<sup>91</sup> Kaldı ki İbrâhim b. Sa'd'ın kitabındaki hadislerin kaynağı olan İbn İshâk için Buhârî, 'bin kadar hadisin rivâyetinde teferrüd ettiğini' söyler. Ahmed Hanbel'in ise, ahkâma dair hadisler konusunda onun hadisleriyle amel etmediği nakledilmiştir.<sup>92</sup> Her hâlükârda İbrâhim b. Sa'd'ın söz konusu rivâyetlerinin, İbn Şihâb ez-Zührî'den aldıklarıyla karıştırılmaması gerekmektedir. Ne var ki Juynboll, üstü örtülü biçimde, İbn İshâk ile İbn Şihâb rivâyetlerinin sayısını birbirine karıştırmıştır.

Yeniden başa dönmek gerekirse; Zührî rivâyetlerinin sayısının 2200 olduğunu söyleyen Ebû Dâvûd'dur. Ancak devamında, bu sayının ancak yarısının 'müsned' olduğunu, iki yüz kadarının sika olmayanlardan alındığını, elli kadarının ise teferrüd ettiği için ihtilâflı olduğunu söyler.<sup>93</sup> Üstelik Zührî'nin, İmam Mâlik'in amcası Nâfi' b. Mâlik'le aralarında geçen bir konuşma sırasında, 'kendisine ulaşan hadislerin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ait toplam hadis sayısının ancak yarısı kadar olduğunu' söylediği de burada kaydedilmelidir.<sup>94</sup>

Juynboll, Zührî'nin 'sözde şeyhlerinin' sayısını 214 olarak verdikten sonra, kırk yıllık bir zaman zarfında tek bir kişi tarafından 'birkaç yüz (!) şeyhten/a few hundred masters' alınarak bundan daha fazla sayıdaki öğrenciye rivâyet edilen birkaç bin hadisin varlığını imkânsız görür ve bu durumun ancak birden fazla sahte Zührî ile açıklanabileceğini söyler (s. 188). Ancak Mizzi'nin eserindeki ihtisar edilmemiş ayrıntılı listeyi tek tek saydığımızda, Zührî'nin şeyhlerinin adedi (mürsel ve şüpheli olanlar dâhil) 156, talebelerinin adedi ise yine 156 olarak karşımıza çıkmaktadır. Birkaç râvi, şeyh ve talebeler arasında ortakdır.<sup>95</sup> Bunlara, Juynboll'ün s. 192–193'e [150–154] koyduğu dört şemada bulunup da *Tehzîb*'de bulunmayan Zührî nisbeli râviler de eklendiğinde, şeyhlerin sayısı altı, talebelerin sayısı ise bir adet artmaktadır ki bu rakamlar, bir asır sonra 'talebü'l-ilm' için rihle yapan muhaddislerin şeyh ve talebelerine oranla ancak %10 mesabesinde.<sup>96</sup>

Rakamlardaki farklılık hangi oranda olursa olsun, meşhur hadis kitaplarının

<sup>85</sup> *Tehzîbü't-Tehzîb*, XII, 335 (no. 11268).

<sup>86</sup> İsim ve künyeleri aynı iki meşhur muhaddisin varlığı hâlinde ise bunların, yakın veya uzak dedelerinden birinin künyesine izafetle anıldığı görülmektedir: Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed 'İbn Ebî Şeybe' (ö. 235/849) ve Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed 'İbn Ebî'd-Dünyâ' (ö. 281/894) gibi. Bk. *Tehzîbü't-Tehzîb*, VI, 2 (no. 4145); VI, 12 (no. 4162).

<sup>87</sup> *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 122 (no. 216).

<sup>88</sup> *Tehzîbü't-Tehzîb*, IX, 43–44 (no. 6743).

<sup>89</sup> İbn Hacer, *en-Nüket alâ Kitâbi'bnî's-Salâh*, Riyad 1988, I, 299.

<sup>90</sup> ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Beyrut 1985, XI, 187.

<sup>91</sup> İbn Hacer, *en-Nüket alâ kitâbi'bnî's-Salâh*, I, 297–298.

<sup>92</sup> *Tehzîbü't-Tehzîb*, IX, 42, 44 (no. 6743).

<sup>93</sup> *Tehzîbü't-Tehzîb*, IX, 447–448 (no. 7426).

<sup>94</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, Beyrut 1997, LV, 366.

<sup>95</sup> el-Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXVI, 419–431 (no. 5606).

<sup>96</sup> Medîne-Melik Abdülaziz Üniversitesi'nde Zührî'nin Dârekutnî tarafından illetli bulunan rivâyetlerinin tahrîci üzerine yapılan bir doktora tezinde, mürsel rivâyetler hariç toplam hoca sayısı 278, öğrenci sayısı ise 279 olarak tespit edilmiştir. Bu sayıma, gayr-ı mahfûz, metrûk ve meçhûl olanlar da dâhildir. Bk. Abdullah b. Muhammed Hasen Demfû, *Merviyâtü'l-İmâmi'z-Zührîyi'l-mu'alle fi Kitâbi'l-İllet li'd-Dârekutnî – tahrîcühâ ve dirâsetü esânîdihâ ve'l-hukmü aleyhâ*, Riyad 1999, I, 27–35.

da Zührî'den alınan hadislerin; Süfyân b. Uyeyne, Evzâî, Yûnus b. Yezîd, Şu'ayb b. Ebî Hamze, Muhammed b. el-Velîd ez-Zübeydî ve İbn Ebî Zî'b gibi önde gelen tilmizler üzerinde yoğunlaştığına da dikkat çekilmelidir. Burada Juynboll'un şemalarında özellikle altı çizili ve yanında + işareti bulunan<sup>97</sup> Zührî'nin otuz dokuz akrabası tek tek incelendi ve bu akrabalarından yirmi biri hariç diğerlerinin onunla hiç hadis alışverişi yapmadığı, bir kısmının münker veya meçûl olduğu, bir kısmının ise yalnızca bir tek hadisin bilindiği tespit edildi. Tablodaki bu hassas farklar, muhaddislerin 'Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh b. Abdillâh b. Şihâb ez-Zührî'nin kimliğini, Zühre kabilesine mensup diğer şahıslarla karıştırmadığının açık delilidir. 'Zührî' nisbeli çok insan varsa da, 'Şekil 5'de görüleceği üzere 'İbn Şihâb' ismini alabilecek ve hadis kaynaklarında adı geçen sadece 'üç kişi' bulunmaktadır. Bunlar da Zührî'nin babası Müslim, kardeşi Abdullah ve Abdullah'ın oğlu Muhammed'dir (listedeki 'İbrahim' hatalıdır).

Juynboll'un, 'Mâlik b. Enes dışında hiçbir muhaddisin Zührî'ye İbn Şihâb demediği' iddiası (s. 188) ise temelsizdir. İmam Mâlik'in, tespit edebildiğimiz üç hocası da (Eyyûb b. Habîb, Abdülmecîd b. Süheyl, Hâşim b. Hâşim) Zührî nisbesini taşıdıkları için, muhtemel bir karışıklığı önlemek maksadıyla 'İbn Şihâb'ı tercih etmesi gayet mantıklıdır. Nitekim o, Abdurrahmân b. Avf'ın yeğeninin adını 'Câbir b. el-Esved ez-Zührî' şeklinde uzun hâliyle verir.<sup>98</sup> Sonraki musannifler ise, ya İbn Şihâb ez-Zührî'den hadis alan bir sonraki râvi tarafından onun ismi isnad zincirinde ne şekilde zikredilmişse buna uymuşlar veya iki şekilden birini tercih etmişlerdir. Kimin kime hoca/öğrenci olduğu çok iyi bilindiği ve her râvinin arşivi ayrı tutulduğu için, meşhur bir râvinin isminin birden fazla şekilde zikredilmiş olması herhangi bir karışıklığa neden olmamıştır.

Tespitimize göre, Juynboll'un iddiası aksine, *Kütüb-i tis'a'*'nın senedlerinde 2500 civarındaki 'Zührî'ye karşılık 2000 civarında da 'İbn Şihâb' geçmektedir. Sadece Nesâî'nin *el-Müctebâ* da denilen *Sünen*'inde 'İbn Şihâb' yerine daima 'Zührî' tercih edilmiştir. (*es-Sünenü'l-kübrâ* da ise durum böyle değildir).<sup>99</sup> Tasnif devri hadis kitaplarından, içinde yan yana iki kullanıma da rastlanan

<sup>97</sup> Juynboll, altı çizili isimlerin en geniş anlamıyla hadis müdevvinlerini, yanında + işareti bulunan isimlerin ise İbn Şihâb ez-Zührî'nin yaklaşık ya da tam muasırlarını gösterdiğini belirtir. Bk. *Muslim Tradition*, s. 151, 153; *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, s. 192, 193.

<sup>98</sup> *el-Muvatta*, II, 587 (no. 1220).

<sup>99</sup> 'İbn Şihâb' ve 'Zührî'nin, yedi hadis kitabında peş peşe kullanıldığı hadislerden, eserin başından ve sonundan olmak üzere ikişer örnek verelim: el-Buhârî, *es-Sahih*, İmân 18–19, I, 12 – Tevhîd 57, VIII, 218; el-Müslim, *es-Sahih*, I, 54 (no. 39, 24) – III, 2314 (no. 3018); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, I, 148–149 (no. 217–218); V, 418 (no. 5266–67); et-Tirmizî, *es-Sünen*, I, 229–230 (no. 129); V, 714 (no. 3095); İbn Mâce, *es-Sünen*, I, 7–8 (no. 15–16); II, 1318 (no. 3982, 3983); ed-Dârimî, *es-Sünen*, I, 65 (no. 230, 234); II, 681–682 (no. 3135, 3137); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 6; VI, 436.

birçok örnek bulmak mümkündür.<sup>100</sup> Bu kitapların tümünde, Muhammed b. Müslim ez-Zührî ile bir başka Zührî'nin karıştırılması kolaylıkla önlenmiştir.<sup>101</sup> *Kütüb-i sitte*'de İbn Şihâb dışında başka bir Zührî'den hadis alındığında, mutlaka o râvinin adı farklı şekilde verilmiş, çoğunlukla nisbeyle birlikte isim de zikredilerek asıl 'Zührî' ile ayırt edilmesi sağlanmıştır.<sup>102</sup>

Juynboll'un s. 192–193'te [150–154] verdiği dört şemada bazı hata ve eksikler göze çarpmakta ve yanında + işareti olduğu hâlde Zührî ile alışverişi olmayanlar bulunmaktadır. Bu hatalarla ilgili tespitlerimiz, aşağıdaki tablolar ve dipnotlardaki kaynaklarla karşılaştırmalı biçimde okunmalıdır:

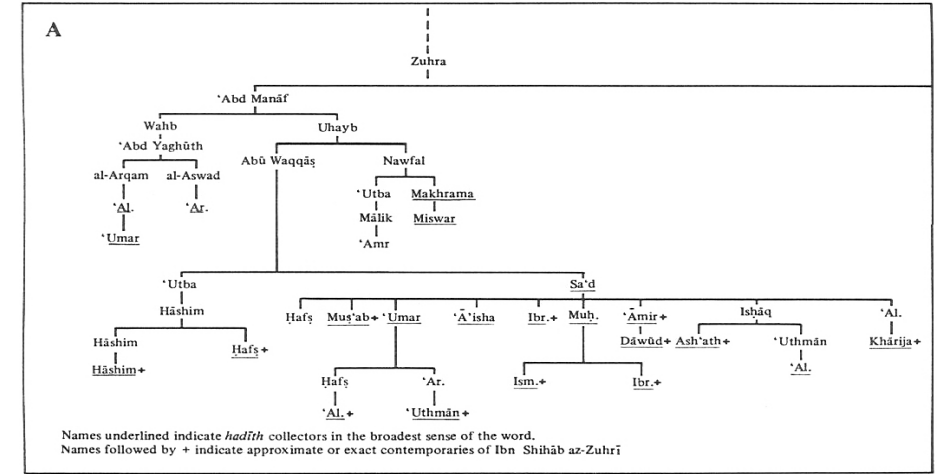


Figure 4

<sup>100</sup> Abdullah b. el-Mübârek (ö. 181), *ez-Züh*, Beyrut ts., s. 183 (no. 520, 522); eş-Şâfiî (ö. 204), *es-Sünenü'l-me'sûra*, Beyrut 1406, s. 212 (no. 153-154); Abdürrezzâk b. Hemmâm (ö. 211), *el-Musannef*, I, 111 (no. 405-406); İbn Ebî Şeybe (ö. 235), *el-Musannef*, VI, 15 (no. 29111, 29115); Ahmed b. Hanbel (ö. 241), a.mlf., *ez-Züh*, Beyrut 1398, s. 17-18 (no. 4-5); Amr b. Ebî Âsim eş-Şeybânî (ö. 287), *es-Sünne*, Beyrut 1400, I, 38 (no. 78); a.g.y., *ez-Züh*, Kahire 1408, s. 114–115; Nuaym b. Hammâd el-Mervezî (ö. 288), *el-Fiten*, Kahire 1412, II, 682, 684; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö. 290), *es-Sünne*, Demmâm 1406, I, 237 (no. 430-431); Ebû Bekr el-Bezzâr (ö. 292), *el-Müsned*, I, 56 (no. 4); en-Nesâî (ö. 303), *Ameliü'l-yevm ve'l-Leyl*, Beyrut 1406, s. 304 (no. 382–383).

<sup>101</sup> Örneğin; 'عن ابن شهاب حدثني عبيد الله بن عبد الله بن عتبة أن أبا عبد الله بن عمر بن عبد الله بن الأرقم الزهري' ibaresi için bk. el-Buhârî, *es-Sahih*, Meğâzi 10, V, 13; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, II, 728 (no. 2306). Aynı senede dört Zührî'nin zikredildiği bir başka örnek için bk. el-Buhârî, İlm 16, I, 26. Zührî'nin talebesi ve akrabası İbrâhim b. Sa'd ez-Zührî'nin Müslim tarafından 'إبراهيم بن سعد عن الزهري' şeklinde zikri için bk. Müslim, *es-Sahih*, Libâs 26 (no. 2107); Fedâil 12 (no. 2308). Ebû Avâne'nin Abdurrahmân b. Avf'ın torunlarından olan şeyhi Ebû İbrâhim ez-Zührî ile İbn Şihâb'ı farklı şekilde zikredişi için bk. *el-Müsned*, V, 255 (no. 8625).

<sup>102</sup> Buna yalnızca *Sahihayn*'dan birkaç örnek verebiliriz: el-Buhârî, *es-Sahih*, I, 166, II, 25, II, 131, II, 162, III, 30, III, 211, IV, 266, V, 13, V, 77; Müslim, *es-Sahih* (no. 363, 1040, 1449, 1468, 1471, 1484, 1718, 1801, 1927, 2267).

1) ‘Şekil 4’ün solunda en alttaki Hâşim’in (ö. 144/761) hoca/talebeleri arasında Zührî yoktur. Şemada onun babası olarak görünen ikinci ‘Hâşim’in varlığı şüphelidir.<sup>103</sup> Dede Hâşim’in (ö. 37/657) altında ise Abdurrahmân isimli bir oğul ve Sa’d isimli bir torun daha olmalıydı.<sup>104</sup> Dede Hâşim’in ikinci oğlu Hafs ‘mechûl’ bir râvidir ve Ebû Dâvûd’un *Sünen*’inde zikredilen bir tek hadisi mevcuttur.<sup>105</sup> Sa’d b. Ebî Vakkâs’ın oğulları arasında en başta verilen ‘Hafs’ ismi yanlıştır; tabakât kitaplarında böyle birinden söz edilmemektedir. Mus’ab ise Zührî’nin şeyhi değildir. Zührî, Mus’ab’ın kardeşi Muhammed’in oğlu İsmail’den hadis almıştır. Muhammed’in ikinci oğlu İsmâil’in de Zührî ile temâsi yoktur. Sa’d’ın oğullarından Ömer’in (ki Zührî’nin şeyhi olduğu hâlde yanında + işareti yoktur) iki oğlundan biri olan Hafs’ın altına, Ebû Bekr adında bir oğul, Abdülmelik, Sa’id ve Abdullah isimli üç torunun kaydedilmesi gerekirdi.<sup>106</sup> Yine Sa’d’ın oğullarından ve Zührî’nin şeyhlerinden olan Âmir’in oğlu Dâvûd’un Zührî ile ilgisi yoktur. İshâk’ın iki oğlundan biri olan Eş’as’ın da Zührî ile ilgisi yoktur. Dedesinden ‘mürsel’ olarak naklettiği bir rivâyet *Kütüb-i sitti* içerisinde sadece Ebû Dâvûd’un *Sünen*’inde (no. 2775) bulunmaktadır. Son olarak; Sa’d b. Ebî Vakkâs’ın torunu Hatice, sadece babası Abdullah’dan hadis almış olup, kendisinin tek râvisi Yûnus b. Humrân’dır. Talebeleri arasında Zührî yoktur.<sup>107</sup>

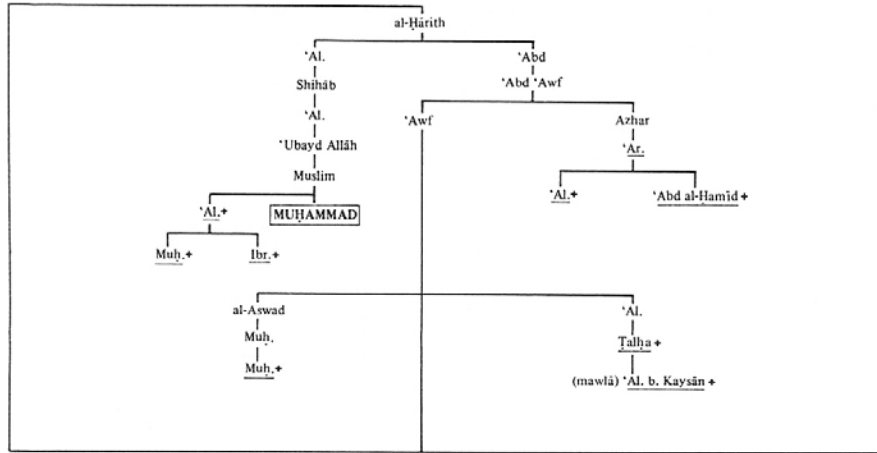


Figure 5

2) ‘Şekil 5’in sol tarafında Zührî’nin kardeşi Abdullah’ın oğlu olarak gösterilen ‘İbrâhim’ isimli bir râvi kaynaklarda geçmemektedir. Avf’ın üç oğlundan biri olan el-Esved’in ise (daha önce *Muvatta*’da uzun şekliyle adı geçtiği belirtilen) Câbir adında bir oğlu olması gerekirdi. Şemada el-Esved’in oğlu Muhammed olarak verilen şahıs ise, Sa’d b. Ebî Vakkâs’ın azadlı kölesidir ve Sa’d’ın ümmü veledi olan hanımdan hadis almıştır.<sup>108</sup> el-Esved’in torunu olarak görünen ‘Muhammed’ ise, Sa’d b. Ebî Vakkâs’ın kızının oğludur. el-Esved’in oğlu olması muhtemeldir. Dayısı Âmir’den hadis rivâyet etmiştir ve Zührî ile hadis alışverişi olmamıştır.<sup>109</sup> Avf’ın torunu Talha (ö. 97/716), Zührî’nin şeyhlerindendir.<sup>110</sup> Onun mevlâsı Abdullah b. Keysân’ın ise Zührî ile ilgisi yoktur. En sağda Ezher’in oğlu olarak verilen Abdurrahmân, aslında Zührî’nin şeyhlerindendir. Onun oğlu Abdülhamîd’in ise Zührî ile hadis alışverişi olmamıştır. Zührî’nin şeyhlerinden Kûfe valisi Abdülhamîd b. Abdurrahmân b. Zeyd b. el-Hattâb’ın ismi, Juynboll’ü şaşırtmış olmalıdır.

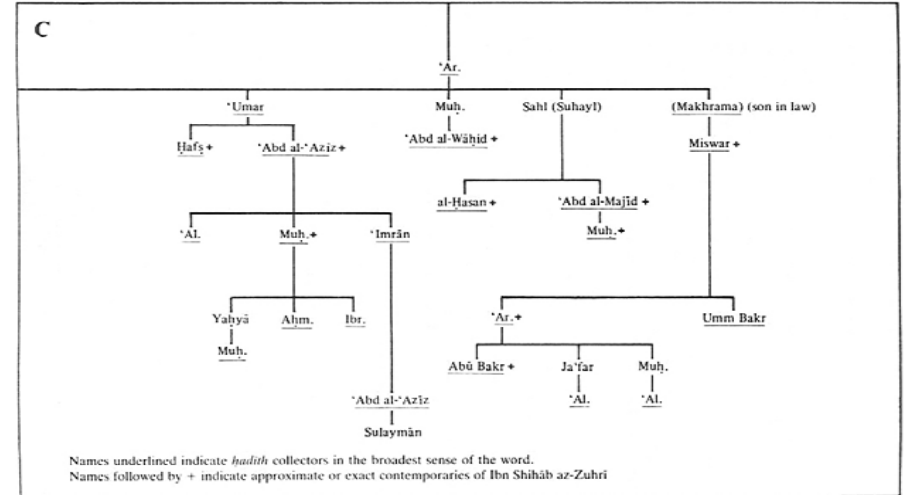


Figure 6

3) ‘Şekil 6’da Abdurrahmân b. Avf’ın torunu olarak görünen ‘Abdülazîz’ için İbnü’l-Kattân ‘hâli mechûldür’ demiştir.<sup>111</sup> Ne Abdülazîz’in ne de kardeşi Hafs’ın Zührî ile bir münasebeti olmuştur. Ancak Abdülazîz’in oğlu Muhammed, Zührî’nin talebesidir ve ‘münkeru’l-hadis’ bir râvidir.<sup>112</sup> Abdurrahmân b. Avf’ın torunu Abdülvâhid’in Zührî ile bir ilgisi yoktur. Bir diğer torun el-

<sup>103</sup> *Tehzîbü't-Tehzîb*, XI, 20 (no. 8509).

<sup>104</sup> el-Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, Beyrut ts., IV, 59 (no. 1957).

<sup>105</sup> Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (no. 1492).

<sup>106</sup> el-Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, III, 460 (no. 1526), V, 406 (no. 1316); İbn Hibbân, *es-Sikât*, Beyrut 1975, V, 50 (no. 3803).

<sup>107</sup> *et-Târihu'l-kebir*, III, 205 (no. 700).

<sup>108</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 205 (no. 1139).

<sup>109</sup> *et-Târihu'l-kebir*, I, 226 (no. 706).

<sup>110</sup> İngilizce orijinalde Talha’nın yanına (+) konmuşken, Salih Özer çevirisinde bu işaret düşmüştür. Bk. *Muslim Tradition*, s. 152, şekil 5; *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, s. 192.

<sup>111</sup> ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, Beyrut 1995, VIII, 150 (no. 538).

<sup>112</sup> *et-Târihu'l-kebir*, I, 167 (no. 499).

Hasan'ın ise bir râvisi ve bilinen bir tek hadisi mevcuttur.<sup>113</sup> Onun kardeşi Abdülmecîd'in Zührî ile hadis alışverişi olmamıştır. Abdülmecîd'in oğlu Muhammed'in ise hem Zührî ile ilgisi yoktur, hem de tek bir hadis rivâyet etmiştir. İbnü'l-Kattân onun hakkında 'lâ yu'rafû' demiştir.<sup>114</sup> Abdurrahmân b. Avf'ın kızkardeşi Şifâ ile evli olan Mahreme'nin oğlu el-Misver (ö. 64/683) sahâbedendir ve öğrencileri arasında Zührî yoktur. Aslında Mehreme 'Şekil 4'te de görüldüğü üzere Nevfel'in oğludur. el-Misver'in oğlu Abdurrahmân (ö. 90/709) Zührî'nin şeyhi olmakla birlikte, onun oğlu Ebû Bekr'in ve torunu Abdullah'ın Zührî ile münasebeti yoktur.

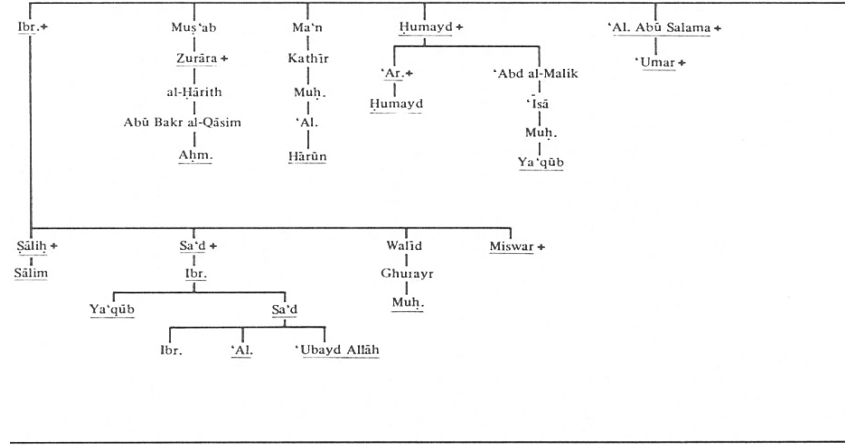


Figure 7

4) 'Şekil 7'nin sol başında bulunan ve Zührî'nin şeyhi olan İbrâhîm'in torunu Sâlim'in Zührî ile alışverişi yoktur. Ebû Hâtîm onun hakkında 'lâ yu'rafû' dediği hâlde,<sup>115</sup> Juynboll, ismin altını çizerek hadis müdevvini olabileceğine işaret etmiştir.<sup>116</sup> İbrâhîm'in iki oğlu Sâlih (ö. 125/743) ve Sa'd (ö. 127/745) Zührî'nin şeyhi iken, diğer oğulları el-Velîd ve el-Misver (ö. 107/725)'in talebeleri arasında Zührî yoktur. Üstelik el-Misver 'mechûlül-hâl'dir ve Nesâî'nin *Sünen*'indeki bilinen tek hadisi (no. 4981) mürsel ve münkerdir.<sup>117</sup> Biyografik eserlerde el-Misver'in Sa'd isminde bir oğlu, Muhammed isminde bir torunu ve Muhammed'in de yine Sa'd isminde bir oğlu daha görünmektedir.<sup>118</sup> Abdurrahmân b. Avf'ın torunu İbrâhîm (ö. 185/801), yanında '+' bulunmama-

sına rağmen Zührî'nin talebesidir. Sa'd'ın torunu Sa'd'ın, 'İbrâhîm' adında hadis râvisi bir oğlu yoktur. Onun yerine, Ebû 'Avâne'nin (ö. 316/928) şeyhlerinden biri olan Ahmed'in (Ebû İbrâhîm, ö. 273/886) ismi konulmalıydı.<sup>119</sup> Abdurrahmân b. Avf'ın oğullarından olan Humeyd, Zührî'nin şeyhidir; ancak Abdurrahmân da dâhil hiçbir oğlunun Zührî ile ilişkisi yoktur. Ma'n ve oğullarının durumu da böyledir. Ebû Seleme, Zührî'nin şeyhi iken, oğlu Ömer (ö. 132/749) hem zayıf bir râvidir hem de Zührî ile hadis alışverişi yoktur. Bunlardan başka, Abdurrahmân b. Avf'ın 'Osmân' isminde bir oğlunun daha şemaya eklenmesi gerekmektedir. Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın torunu Eş'as'tan hadis rivâyet ettiği bilinen Yahyâ b. el-Hasen b. Osmân'ın tek hadisi Ebû Dâvûd'un *Sünen*'indedir (no. 2775).<sup>120</sup> Osmân'ın oğlu el-Hasen'den, el-Misver b. Mahreme hadis almıştır. Ayrıca Yahyâ'nın da 'Sa'id' isminde bir oğlu daha vardır ki, hem dedesi el-Hasen'den hem de amcası İbrahim b. el-Hasen'den hadis almıştır.<sup>121</sup>

Netice olarak; şemalarda adı geçen Zührîler eğer birtakım uydurma isimlerden ibaret olmuş olsaydı, İbn Şihâb ile 'tam ya da yaklaşık olarak ona muasır' olan bütün Zührîlerin hoca/öğrenci münasebeti bulunması, kabul görebilmek için haklarında menfi kanaat zikredilmemiş olması ve ana kaynakların hepsinde (Juynboll'ün tabiriyle) 'bilinen büyük muhaddisle karıştırılması için' (s. 191) İbn Şihâb'dan toplamda 'on binleri' bulan çok sayıda rivâyetin gelmesi gerekirdi. Ne var ki, muhaddisler her bir Zührî'nin kaydını ayrı tuttıkları için aradaki farklar silikleşmemiş, Zührî'ye ait olmayan hiçbir rivâyet onun sanılmamış ve neticede *Sünen* sahibi Ebû Dâvûd'a kadar olan bir buçuk asırlık zaman diliminde derli-toplu hâle getirilmiş Zührî hadislerinin sayısı (merfû-mevkûf) 2200'ü aşmamıştır.

'Zühre soyuna mensup şahısların şahsiyetlerine gösterilen özel ilgiye dair küçük bir örnek vermek gerekirse; Abdurrahmân b. Avf'ın torunlarından Abdülazîz b. İmrân b. Abdülazîz (ö. 197/813) hakkında Yahyâ b. Maîn: 'Neseb sahibiydi fakat ashâb-ı hadîsten değildi. Sika değildir, şairliği vardır' derken, Zührî hadislerinin tüm tarîklerini bir araya toplamasıyla şöhret kazanan Muhammed b. Yahyâ ez-Zührlî'nin de Abdülazîz'in münker ve metrûk olduğunu imâ eden şöyle bir yemini vardır: "Eğer ondan bir tek hadis rivâyet etmişsem, bir deve kurban etmek üzerime borç olsun!"<sup>122</sup>

Dolayısıyla; 'isim' uydurmak kolaysa da, 'sicil' uydurmak mümkün değildir. Juynboll'ün hesaplayamadığı temel nokta da kanaatimizce burasıdır. Juynboll, yukarıda çelişkilerine işaret edilen tezleriyle, doğrusu A'zamî'nin Schacht için yaptığı şu değerlendirmeyi fazlasıyla hak etmektedir:

<sup>113</sup> *Tehzîbü't-Tehzîb*, II, 281 (no. 1472).

<sup>114</sup> *Tehzîbü't-Tehzîb*, IX, 315 (no. 7213).

<sup>115</sup> İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IV, 183 (no. 794).

<sup>116</sup> İngilizce orijinalde Sâlim'in yanında (+) bulunmadığı hâlde, Salih Özer çevirisinde sehven bu işaret ilâve edilmiştir. Bk. *Muslim Tradition*, s. 154, şekil 7; *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, s. 193.

<sup>117</sup> *Mizânü'l-i'tidâl*, VI, 428 (no. 8542).

<sup>118</sup> *el-Cerh ve't-ta'dîl*, III, 599 (no. 2707).

<sup>119</sup> ez-Zehabi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XIII, 117.

<sup>120</sup> *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXXI, 270 (no. 6811).

<sup>121</sup> *et-Târîhu'l-kebir*, II, 300 (no. 2539); III, 521 (no. 1743); *el-Cerh ve't-ta'dîl*, III, 25.

<sup>122</sup> *Tehzîbü't-Tehzîb*, VI, 351 (no. 4819).



“Schacht, ilk devir İslâm âlimlerinin isnad kullanmadaki tekniklerini hayret verici bir şekilde anlamadığını kanıtlamaktadır”.<sup>123</sup>

Juynboll, ‘Zührî’ nisbesinin mutlak olarak kullanıldığında kime delâlet ettiğinin bilinemezliğini ispat sadedinde şöyle der: “Ya’kûb b. İbrahim b. Sa’d b. İbrahim b. Abdurrahmân b. Avf ez-Zührî’nin (ö. 208/823) öğrencileri arasında sadece ez-Zührî olarak adlandırılan bir kişi görmekteyiz... Bu bile salt Zührî isminin kullanımda kaldığını ispatlar” (s. 191). Bu cümle için düşünülen 49 no’lu dipnotta kaynak olarak *Tehzîbü’t-Tehzîb* gösterilmiştir. Elimizdeki baskıda Ya’kûb b. İbrahim’in öğrencileri arasında tek başına ‘ez-Zührî’ diye zikri geçen herhangi bir râvi yoktur. Ancak eserin eski baskılarında, Mizzi’nin: ‘ومحمد بن غزير’ ibaresi, ‘ومحمد بن عزيز الزهري’ şeklinde tashîfe uğrayarak ‘vav’ harfi ile ikiye bölünmüştür. Juynboll de bu edisyon hatasının kurbanı olmuştur.<sup>124</sup> Buhârî’nin *el-Câmiu’s-sahîh*’te kendisinden birkaç yerde hadis rivâyet ettiği şeyhi Muhammed’i ‘Şekil 7’de babası Ğureyr ile birlikte düzgün şekilde şemaya yerleştiren Juynboll’ün, söz konusu tashîfin farkına varmaması da ayrı bir dikkatsizlik eseridir. 49 no’lu dipnotta Juynboll, bir önceki hatasının üstüne bir hata daha ekleyerek, Affân b. Müslim’in bir öğrencisinin de yine sadece ‘Zührî’ nisbesiyle zikredildiğini söyler. Oysa Affân’ın 80’e yakın râvisi arasında bu şekilde kayda geçmiş biri yoktur. Yalnız Muhammed b. Yahyâ ez-Zühli (!) vardır.<sup>125</sup> Şunu da belirtelim ki, İbn Hacer *Tehzîbü’l-Kemâl*’i tehzîb ederken, Mizzi’nin alfabetik sırayla verdiği râvi isimlerinin bazılarını almamış, aldıklarını da en kısa hâliyle zikretmiştir. O tek başına ‘ez-Zührî’ dediğinde, sadece ve sadece İbn Şihâb’ı kasteder. Ancak Juynboll, bu gerçeğin tersini ispatlamak adına cümlelerine şöyle devam etmektedir: “Abdurrahmân b. Atâ b. Safvân, İmrân b. Abdülazîz b. Ömer ve Abdullah b. Abdülazîz; bu üçünün her biri genellikle sadece Zührî ismiyle zikredilmiştir” (s. 191). İbn Hacer’in *Tehzîbü’t-Tehzîb*’i ile *Lisânü’l-Mizân*’ını kaynak göstererek isimlerini verdiği bu üç râvi hakkındaki tafsilât şöyledir:

a. İbn Hacer, Abdurrahmân b. Atâ ez-Zührî’den hadis rivâyet edenlerin isimlerini verdikten ve bunlar arasında Muhammed b. Seleme’nin dayısı (Hâlid b. Ebî Yezîd) Ebû Abdirrahîm’i de saydıktan sonra, Nesâî’nin, Mûsâ b. A’yen < Ebî Abdirrahîm < Zührî < Atâ b. Ebî Rabâh tarîkiyle Câbir b. Abdillâh ve Câbir b. Umeyr’den gelen bir hadis rivâyet ettiğini belirtir. İşte bu senede mutlak olarak ‘Zührî’ kelimesinin geçmiş olması Juynboll için bulunmaz bir fırsat telâkki edilmiştir. Ancak o, İbn Hacer’in cümlesinin devamındaki ikinci tarîke hiç dikkat etmez. Nesâî’nin *es-Sünenü’l-kübrâ*’sı konuyu açıklığa kavuşturmak için yeterlidir; mezkûr eserin 8938 no’lu hadisinde senedi yukarıdaki

hâliyle veren Nesâî, 8939 no’da aynı metni bu sefer Muhammed b. Seleme < Ebû Abdirrahîm < Abdurrahmân ez-Zührî < Atâ tarîkiyle verir. Böylece seneddeki Zührî’nin kimliğini açıklığa kavuşturmuş olur.<sup>126</sup> Zaten İbn Hacer, daha sonra İbn Mende’nin de ilk seneddeki Zührî’nin, Abdurrahmân b. Atâ b. Safvân olduğunu söylediğini nakletmektedir. Ayrıca rivâyet tekniği açısından oradaki Zührî’nin İbn Şihâb ez-Zührî ile karıştırılması da mümkün değildir. Zira ne İbn Şihâb’ın talebeleri arasında Ebû Abdirrahîm vardır, ne de Hâlid b. Ebî Yezîd’in şeyhleri arasında İbn Şihâb vardır. Bu durum diğer örnekler için de aynen geçerlidir.

b. İmrân b. Abdilazîz’i delil göstermesi ise, İbn Hacer’in *Lisânü’l-Mizân*’daki cümlelerini tamamen yanlış anlamaktan kaynaklanmıştır. Orada İbn Hacer, Ya’kûb b. Muhammed ez-Zührî < İmrân b. Abdülazîz < Ebû Ubeyde b. Muhammed b. Ammâr < Ammâr senediyle Câbir b. Abdullâh ile Abdullah b. Avf arasında geçen bir konuşmayı naklettikten ve böylece İmrân’ın şeyhleri arasında Ebû Ubeyde’nin bulunduğunu gösterdikten sonra şöyle der: “وروى أيضا عن عمر بن سعيد ومحمد بن عبد العزيز عن الزهري. وهو عمران بن أبي ثابت، وقد مر. انتهى /Anyi şekilde İmrân, Ömer b. Sa’îd ve Muhammed b. Abdülazîz kanalıyla İbn Şihâb ez-Zührî’den hadis rivâyet etmiştir. O -İmrân- aslında daha önce (992 no’da) geçen İmrân b. Ebî Sâbit’tir”.<sup>127</sup> İbn Hacer’in son cümlesi tartışmaya açık olmakla beraber,<sup>128</sup> ilk cümle olduğu gibi Buhârî’den alınmıştır.<sup>129</sup> Dolayısıyla ibarede tek başına verilen ‘Zührî’, İbn Şihâb’ın ta kendisidir. ‘وهو’ ile kastedilen, bir kelime önceki Zührî değil, terceme-i hâli verilen Zührî’dir.

c. Juynboll’ün üçüncü örneği de ‘tahrîf ve tashîf’ temelli bir dikkatsizliğin eseridir. *Lisân*’daki ibare şöyledir: “عبد الله بن عبد العزيز المدني الليثي، وهو الزهري”.<sup>130</sup> Zühre kabilesine mensup bir râvi olmadığında şüphe bulunmayan bu râvi hakkında Buhârî, İbn Ebî Hâtim, İbn Hibbân, İbnü’l-Cevzî ve Zehebî gibi muhaddislerin kitaplarına bakıldığında, söz konusu ibarenin ‘ani’z-Zührî, ravâ ani’z-Zührî, yervî ani’z-Zührî’ şeklinde geçtiği görülür.<sup>131</sup> Kısacası ‘an’, ‘ve hüve’ okunarak hatalı basılmıştır. Abdullah b. Abdülazîz, *Kütüb-i sitte* içinde yalnızca İbn Mâce’nin *Sünen*’inde (no. 1718) kendisinden hadis alınan, ama aynı zamanda İbn Şihâb ez-Zührî’nin de talebesi olan bir râvidir. Juynboll’ün aynı sayfadaki 53 no’lu dipnotta gösterdiği kaynaklar için de benzeri şeyler geçerlidir. Meselâ

<sup>126</sup> en-Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, V, 302.

<sup>127</sup> İbn Hacer, *Lisânü’l-Mizân*, Beyrut 1986, IV, 347 (no. 1012).

<sup>128</sup> Zira *et-Târihu’l-kebir* başta olmak üzere bütün ricâl kaynakları İmrân’ın künyesini Ebû Sâbit olarak verirler. Sadece İbn Ebî Hâtim *el-Cerh ve’t-ta’dîl*’de (no. 1676) İbn Ebî Sâbit demmiştir.

<sup>129</sup> *et-Târihu’l-kebir*, VI, 427 (no. 2875).

<sup>130</sup> *Lisânü’l-Mizân*, III, 311 (no. 1285).

<sup>131</sup> el-Buhârî, *et-Târihu’l-kebir*, V, 140 (no. 422); İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, V, 103 (no. 475); İbn Hibbân, *el-Mecrûhin*, Halep 1976, II, 8 (no. 530); İbnü’l-Cevzî, *ed-Du’afâ ve’l-metrûkin*, Beyrut 1986, II, 130 (no. 2062); ez-Zehabî, *Mizânü’l-i’tidâl*, IV, 138 (no. 4430).

<sup>123</sup> M. M. A’zamî, *İslâm Fıkhı ve Sünnet*, s. 219; krş. s. 202.

<sup>124</sup> Bk. *Tehzîbü’t-Tehzîb*, Dâiratü’l-Mearîfî’n-Nizâmiyye, Haydarâbad Dekken 1327, XI, 380 (no. 741); krş. *Tehzîbü’l-Kemâl*, XXXII, 309 (no. 7082).

<sup>125</sup> *Tehzîbü’l-Kemâl*, XX, 160–163; *Tehzîbü’t-Tehzîb*, VII, 231.

*Târîhu Bağdâd*'da Hatîb, Abdurrahmân b. Avf'ın torunlarından Ali b. Muhammed (ö. 381'den sonra) adlı 'kezzâb' bir râvinin hâl tercemesini verirken, ondan gelen iki müsned ve 'mevzû' hadisi kendi şeyhleri Atîkî ve Tenûhî tarihleriyle, Ali b. Muhammed'in ismini ve nisbesini vererek zikreder. Sonra da Tenûhî'nin şöyle dediğini nakleder: "Zührî bu iki hadis dışında bize başka bir müsned hadis nakletmedi".<sup>132</sup> Artık burada Ali b. Muhammed'in kastedildiğine dair herhangi bir şüpheye mahal var mıdır? Aynı sayfada birkaç kez geçen bir isim için bir yerde sadece nisbesinin zikredilmesi, Juynboll için kaçırılmaz bir fırsat olarak değerlendirilmiştir. Hâlbuki Hatîb-i Bağdâdî az önce geçen cümlenin devamında da şöyle demektedir: "Atîkî bize ondan bu iki müsned hadis dışında bir müsned hadis daha nakletti ki, iki isnâdı olan bu hadisin ilkini, sadece bu yalancı Zührî'nin rivâyetinden yazdım". Görüldüğü gibi burada hicrî 124'de vefat eden İbn Şihâb ez-Zührî'den değil, hicrî 400'e doğru vefat eden Kezzâb ez-Zührî'den bahsedilmektedir.

Yine Juynboll, sahâbeden Abdullah b. el-Erkam b. Abdiyeğûs ez-Zührî'nin tamamen farklı birisi olan el-Misver b. Mahreme ez-Zührî ile 'bazen karıştırıldığını', bu durumun iki ayrı ismin bazen Zührî diye zikredilmiş olmaları anlamına geleceğini söyler (s. 194). Dipnotta işaret edilen kaynağa baktığımızda İbn Hacer'in, Abdullah b. el-Erkam'ın 62 yaşında ve hicretin 64. senesinde vefat ettiğini söyleyen İbn Hibbân'ın<sup>133</sup> fâhiş bir hata yaptığını, zihninin el-Misver b. Mahreme'ye kaymış olabileceğini belirttiğini görürüz. Oysa Abdullah b. el-Erkam, Hz. Osmân'ın hilâfetinde ve dolayısıyla hicrî 35'ten önce vefat etmiştir.<sup>134</sup> Gerçekten de 'el-Misver b. Mahreme' maddesinde, onun hicretin ikinci senesinde doğduğu ve 64'te vefat ettiği kayıtlıdır.<sup>135</sup> el-Misver'in yaşı ve vefat tarihi üzerinde farklı rakamlar varsa da, iki râvi arasındaki benzerlik İbn Hacer'i böyle bir yorumda bulunmaya sevk etmiş olabilir. Her hâlükârda bu tarih hatası İbn Hibbân'a aittir ve iki râvinin hadislerinin birbirine karıştırılmasıyla hiçbir ilgisi yoktur.

Juynboll'ün bundan bir sonraki paragrafta söylediklerinin ise konuyla herhangi bir bağlantısını kurmak imkânsızdır. Mizzi'nin 'vehim' ve 'anlamsız bir ziyâde' olarak değerlendirdiği, *Sünen-i Tirmizî*'nin bugün elimizdeki nüshalarında bulunmayan ve Ebu'l-Abbâs el-Mahbûbî'nin (ö. 346/957) Tirmizî'den rivâyet ettiği nüshada ismi geçen bir râvinin hocası hakkında değerlendirme yapmaktadır. *Sünen*'de 3698 no'da kayıtlı olan bir hadisin senedi Ebû Hişâm < Yahyâ b. Yemân < Benû Zühre'den bir şeyh < el-Hâris b. Abdurrahmân < Talha b. Ubeydullah şeklindedir. Ebu'l-Abbâs'ın nüshasında ise seneddeki Yahyâ

b. Yemân ile meçhul şeyh arasında yine bir meçhul 'Şurayh' vardır. Mizzi'nin tenkid ettiği şey, bu ilâvedir.<sup>136</sup>

Juynboll, el-Hâris'in talebeleri arasında Zühre kabilesine mensup Safvân b. İsâ adlı bir râvinin bulunmasından yola çıkarak 'شيخ من بني زهرة' denilen meçhul şahsın kimliğini tespit etmekte isabetli bir tahminde bulunur. Ancak son cümlesi, konuyla tamamen ilgisiz bir hüküm taşımaktadır: "Bunun için bu Safvân, Zührî olarak da bilinmektedir" (s. 194). Hâlbuki ortada mutlak olarak nisbesiyle zikredilmiş bir 'Zührî' yoktur. Tirmizî'nin 'Benû Zühre'den bir şeyh' şeklindeki sözünü son derece münasebetsiz bir noktaya çekmek istemiş ve böylece Mizzi'nin bahsettiği 'anlamsızlığın' bir diğer örneğini sergilemiştir.

Bu sözlerinin arkasından Juynboll, sahte Zührîlerin çokluğundan bahisle şöyle der: "İbn Şihâb'ın yüzlerce öğrencisi arasında, sonunda şeyhlerine atfettikleri birtakım hadisler uydurduklarından şüphelenilebilecek çok sayıda kişi vardır. Bu tarz öğrencilerin en enteresanları arasında Muhammed b. Yahyâ b. Abdullah zikredilmelidir. *Tehzîb*'e göre o bazen, sırf Zührî hadislerinin rivâyeti konusundaki şöhreti dolayısıyla Muhammed b. Yahyâ ez-Zührî olarak adlandırılmıştır" (s. 194). Bu cümlede, kitabın genel karakterinin aksine, Muhammed b. Yahyâ'nın 'ölüm tarihi' (258/872) ve gerçek nisbesi olan 'ez-Zühli' saklanmıştır. Zira 'tarih' Muhammed b. Yahyâ'nın İbn Şihâb ez-Zührî'nin yüzlerce öğrencisinden biri olmasının imkânsızlığını ele verirken, 'nisbe', Nişapur'da İmam Buhârî'yle 'Kur'an'ı telâffuz etmenin mahluk olup olmadığı' meselesi yüzünden arası açılan ve İmam Müslim'i de bu yüzden kendine küstüren Zühli'nin Juynboll'ün iddiasına argüman olamayacak kadar meşhur bir muhaddis olduğunu gösterecektir.<sup>137</sup> Zühli'nin tahrirleri neticesinde Nişapur'u terk etmeye mecbur kalan Buhârî, her şeye rağmen *Sahîh*'inde ismini farklı şekillerde zikrederek onun 30 küsur hadisini kullanmıştır.<sup>138</sup> Zührî'den gelen rivâyetleri en mükemmel şekilde toplayıp kayda geçirdiği için, sadece Sa'îd b. Mansûr (ö. 227/842), oğlu Muhammed'in naklettiğine göre, ondan hadis naklelerken "حدثني محمد بن يحيى الزهري" dermiş. Ancak elimizde ilk beş cildi mevcut olan Sa'îd b. Mansûr'un *Sünen*'inde öğrencisi Muhammed b. Yahyâ'dan alınmış herhangi bir hadis bulunmaması, bunun bir 'lakap'tan ve mecâzi bir tesmiyeden ibaret olduğunu anlamaya kâfidir. Ayrıca meşhur hadis kaynaklarının

<sup>136</sup> *Tehzîbü'l-Kemâl*, XII, 457 (no. 2731); *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV, 332 (no. 3249).

<sup>137</sup> Zühli'nin: "Onun meclisine giden bizimkine gelmesin" demesi üzerine Müslim'in de yazdığı hadisleri deveye yükletip geri göndermesi, Juynboll'ün 58 no'lu dipnotta: "Muhammed b. Yahyâ'nın Zührî hadisleri *Sahîhayn*'da kesinlikle görülmez..." şeklindeki hayret dolu ifadelerinin içi-boş olduğunu göstermeye kâfidir. Hâdise hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Tahir Dayhan, *Buhârî'ye Yöneltilen Bazı Tenkitler*, DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 1995, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 36 vd.

<sup>138</sup> *Tehzîbü't-Tehzîb*, IX, 512 (no. 7535).

<sup>132</sup> el-Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XII, 92.

<sup>133</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, III, 218 (no. 719).

<sup>134</sup> *Tehzîbü't-Tehzîb*, V, 147 (no. 3728).

<sup>135</sup> *Tehzîbü't-Tehzîb*, X, 151-152 (no. 7870).

hiçbirinde ‘Muhammed b. Yahyâ ez-Zührî’ isimli bir râvinin adı geçmemektedir. Juynboll 57 no’lu dipnotta şöyle der:

“Zührî’den geldiği iddia edilen hadisleri tedâvüle çıkarmanın ne kadar kolay olduğunu görmekteyiz; zira Zührî’ye gelip, ‘bunlar senin hadislerindir’ diye bir ‘sahife’ gösteren herkes, otomatik olarak onları o şekilde diğer insanlara rivâyet konusunda Zührî’nin onayını almaktadır. Zührî, bunu kontrol etmemiştir. el-Hatîb’in ‘Zührî’ olgusuna yönelik kanaati, görünüşe göre bu şekildedir” (s. 194).

Konu Hatîb-i Bağdâdî’nin *el-Kifâye*’sinden takip edildiğinde, Juynboll’ün Zührî’nin hadisçi tarafını hafife alma adına işaret ettiği bu tavrın, orada tam aksine ‘icâzet yoluyla hadis alma’nın geçerliliğine delil mahiyetinde sunulduğuna şahit olunur. Hatîb, icâzetle alınan hadislerin ‘mürsel’ ve ‘meçûl râviden rivâyet’ yerine geçtiğini söyleyenlerin gerekçelerini yanlış bulduktan ve böylece konu hakkındaki kendi kanaatini serdettikten hemen sonra, ‘icâzeti kabul eden ve kullananlardan gelen bazı haberler hakkında’ bir bâb açar ve Hasan-ı Basrî ile Zührî başta olmak üzere ‘icâzet’ ve ‘münâvele’yi caiz gören muhaddislere ait rivâyetleri senedleriyle sıralar. Burada 2. ilâ 8. rivâyetler arasında, İbn Şihâb ez-Zührî’nin kendi hadis kitaplarının birer kopyasını, alıp ondan rivâyet etmek üzere başkalarına nasıl verdiği dair icâzet örnekleri yer alır. Örneğin ilk üç örnek, Ebû Damra Enes b. İyâd’dan (ö. 185/801) naklen Ubeydullah b. Ömer b. Hafs’ın (ö. 147/764) Zührî’nin yanındayken şahid olduğu bir hâdiseyi haber verir ki birincisinin tercümesi şöyledir: “İbn Şihâb’a kendi kitaplarından biri getirilirdi. Sayfalarını çevirerek gözden geçirir ve: ‘Bu benim hadisimdir, biliyorum, onu benden al!’ derdi”.<sup>139</sup> Söz konusu bölümde müellif Hatîb; İbn Cüreyc, Mekhûl, Ebân b. Ebî Ayyâş, Hişâm b. Urve, Evzâi, Yahyâ b. Ebî Kesir, Leys b. Sa’d, Ubeydullah b. Ebî Ca’fer, Yahyâ b. Maîn, İbn Ebî Zî’b, Şu’ayb b. Ebî Hamze, Mâlik b. Enes, Abdullah b. Vehb, Süfyân b. Uyeyne, Süfyân es-Sevrî, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve İbn Huzeyme gibi âlimlerden getirdiği örneklerle, talebeye okuma veya ondan dinleme (semâ ve arz) olmaksızın bir hadis kitabının rivâyet hakkını vermenin mümkün olduğuna işaret etmektedir. Juynboll’ün, Hatîb’i de kendi fikrine ortak etmek istediği rivâyet ise şöyledir: “Süfyân b. Uyeyne’den: Bir gün İbn Şihâb’ın yanındaydım. İbn Cüreyc, arkası önü hadisle dolu 1/3 büyüklükte bir kâğıt parçası ile çıkıp geldi ve: ‘Ebû Bekr! Bunu senden rivâyet edebilir miyim?’ diye sordu. İbn Şihâb da ‘evet’ dedi. (Süfyân:) Vallahi şimdi ben hangisine şaşıracağımı bilemiyorum...”<sup>140</sup>

Ancak Juynboll, bir sonraki paragrafı okumamış olacak ki; “el-Hatîb’in Zührî olgusuna yönelik kanaati, görünüşe göre bu şekildedir” diyebilmiştir. Hatîb’in yukarıda tercümesi verilen münferit olayla ilgili sözleri şöyledir:

“Süfyân, İbn Şihâb’ın kâğıtta yazılı olanların kendi hadisi olup olmadığına bakmayışına, İbn Cüreyc’in ise ondan icâzet istemeyi uygun görüşüne hayret etti. Muhtemelen İbn Şihâb kâğıdı önceden biliyordu, hattâ belki de onu kendisi yazmıştı. İşte bu yüzden bakmaya gerek görmedi. Ya da İbn Cüreyc’e olan güveninden dolayı, onun ancak kendisine ait olan hadisler için icâzet isteyeceğine inanıyordu. Allahü a’lem”.<sup>141</sup>

Irak ve diğer ilim merkezlerinden çok sayıda kişinin İbn Şihâb ve diğer Zührîlerden hadis dinlediklerini iddia ettiklerini öne süren Juynboll (s. 195), konuyu bitirirken Zührî hakkındaki şu nihâi kararını verir:

Kısaca gerçek Zührî hadislerini, uydurma (fabricated) olanlarından ayırmak; ya da benim iddiamaya göre, gerçek İbn Şihâb ez-Zührî hadislerini, muhtemelen yüzlerce sayıdaki sahte Zührî’nin hadislerinden ayırmak bile artık mümkün değildir.<sup>142</sup>

Ümmet-i Muhammed’in Hz. Muhammed’le bağlantısını kesmek adına zahmetli bir işe soyunan ve amacını gerçekleştirmek için ilk hadis müdevvini İbn Şihâb ez-Zührî’yi seçen Juynboll’ün, ulaştığı bu kesin hükmü sağlam deliller üzerine bina edemediği; tespitlerinde yer yer dikkatsiz ve sübjektif davranarak pek çok hatalı iddiada bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Onun bu tür yanlışlarını, zaman zaman ‘sistemi’ anlayamamaktan kaynaklanan bir okumayla tahlile girişmesine bağlamak da mümkündür. İddialarından öyle anlaşılıyor ki ona göre hadis tarihi âdeta, sahte metin ve isnadlarla, sahtekâr râvi ve muhaddislerin ortak yapımı uzun soluklu karmaşık bir senaryodan ibarettir. Geriye sadece, bunu kanıtlamak için satır aralarından argüman toplanması ve ‘common link’, ‘partial common link’, ‘diving isnad’, ‘e silentio’ gibi formüllerin üretimi kalmaktadır.<sup>143</sup>

Kanaatimizce, gerek *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası* adıyla Türkçeye kazandırılan *Muslim Tradition*’ın diğer bölümleri gerekse konuyla ilgili diğer makaleleri mercek altına alındığında, Juynboll’ün tezlerinin bu tür zafiyetler içerdiği anlaşılacak; günümüz şarkiyat geleneğinin önde gelen temsilcilerinden birinin neyi ‘inşâ’ neyi ‘imhâ’ gayreti içinde olduğu ve seleflerine kıyasla hangi konuda ‘gelişme’ kaydettiği daha belirgin biçimde ortaya çıkacaktır. İlmî uyanıklığın bir gereği olarak, tedkik-i haber ve ta’mik-i nazar süzgecini lâyıkıyla çalıştırmadan, doğru ile yanlış ayırıp hakikate ulaşmanın mümkün olmadığı bilinmelidir.<sup>144</sup> Ancak söz konusu uyanıklığın, araştırmacının ruhunda derin ve acılı izler bırakacak riskli bir yanı da vardır. İmkânsızlıklar içinde Caetani’ye reddiye

<sup>141</sup> A.g.e., a.y.

<sup>142</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 158; Hadis Tarihinin Yeniden İnşası, s. 197; Kırsaçoğlu, *Hadis Metodolojisi*, s. 166.

<sup>143</sup> Bu kavramların ve ayrıca ‘basitlik ilkesi’nin kendi mantığı içerisinde eleştirisi için bk. Bekir Kuzudişli, “Oryantalizm ve Hadisle İlgilenen Bazı Oryantalistler”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 2003, sayı 7, s. 157–170.

<sup>144</sup> Bk. İsmail L. Çakan, “Hadis Alanında Uzmanlık Eğitimi Seçenlere! (İlk Ders)”, *Anahatlarıyla Hadis* içerisinde, İstanbul 2005, s. 280.

<sup>139</sup> el-Hatîb, *el-Kifâye fî ilmi’r-rivâye*, Medine ts., s. 318. Bu arada, haberi nakleden Enes b. İyâd’ın kendisinin de münâvele ve icâzeti makbul sayanlardan biri olduğunu hatırlatalım. Bk. a.g.e., s. 324.

<sup>140</sup> A.g.e., s. 319.

yazabilmek için ömrünün beş yılını tüketen, hatta bu nedenle ciddi şekilde rahatsızlanan ve doktorlar tarafından kendisine yüzde on yaşama şansı verilen merhum M. Asım Köksal'ın (ö. 1998) şu sözü de hatırdan çıkarılmamalıdır:

“Bu adam benim ahlâkımı bir tek hususta bozdu. O da, en dürüst kimseler dahî olsa, söylediği ya da yazdığı şeyin ‘aslımı’ görmedikçe inanamıyorum.”<sup>145</sup>

#### IV. Son birkaç söz

Ele aldığımız örnekler; dinler, toplumlar ve kültürler arası bir mücadelenin bilimsel platformdaki uzantısı diyebileceğimiz ‘akademik oryantalizm’in, Doğu’ya yön veren fikriyat ve külliyâta bakışıyla oluşmuş dokularına uygulanan küçük bir müdâhale; bir kesit analizi şeklinde değerlendirilmelidir. Klâsik kaynaklardaki ‘ve kısı aleyhi’l-bevâki’ formülünü burada da işletmek yanlış olmasa gerektir. Benzer bir yöntemle Goldziher ve Juynboll’e ait eserlerin bütünü tarandığında, karşılaşılabilecek tabloyu kestirmek zor değildir.

Son yıllarda yeni bir disiplin olarak bilim câmiasına teklif edilen ‘oksidantalizm’in -anlamı, anlamlılığı, gâyesi ve meşrûyeti hâlâ tartışılmakta ise de-oryantalizmi tanıma safhasındaki İslâm dünyası için şimdilik uzak bir hedef olduğu açıktır. Zira İstişrâk’a yönelik kapsamlı bir tenkit ve kritik faaliyeti [:hesaplaşma] tamamlanmadan doğrudan İstiğrâb evresine geçiş yapmak, meydan okuyan tarafın kendini kolay yoldan dayatması için bulunmaz bir ‘buluşma’ fırsatına dönüşebilir ve ‘yeni bir güç dengesi’ inşa etme girişimi yeni bir teslimiyetle sonuçlanabilir. Müsteşriklerin eserlerini iyice tanımayan, hatalarını, göz boyayışlarını, zaafılarını, eksik yanlarını ve handikaplarını bilmeyen donanımsız bir Müslüman araştırmacının, ilk buluşmada karşı tarafa temennâ etmekten başka söyleyecek neyi olabilir? Suskun kalmak yerine, susturabilmek

için hangi kozu kullanabilir? Meydan okumaya karşı ne tür bir stratejiyle ayakta durabilir? Açık bir şekilde söylemek gerekirse; bilimsel arenada cereyan etmekte olan bu çatışmanın, savaş meydanındaki mübâzeden hiçbir farkı yoktur.<sup>146</sup> Kanaatimizce ‘müdafaa yerine canlı taarruza’<sup>147</sup> geçmenin ilk hamlesi ‘eleştiri’dir. Bunu neyin tetiklediği (duygusallık, tepkisellik, mağduriyet psikolojisi, savunma, önyargı, reaksiyon, hamâset vs.) üzerinde durarak yüzeyle oyalanmak yerine, doğrudan derin dalışa geçmek; neler olup bittiğini dokunarak ve hissederek bizzat test etmek daha faydalı sonuçlar doğuracaktır.

Öte yandan mesele artık o kadar siyâsîleşmiş vaziyettedir ki, Recep Şentürk’ün ‘istişrâk kurdu’ M. Mustafa A’zamî ile yaptığı bir röportajın satır aralarında bunu okumak mümkündür:

**Şentürk:** Genel olarak İslâmî çalışmalarda Müslümanların, oryantalistlerin çalışmalarını ciddiye almalarını mı yoksa reddetmeleri gerektiğini mi düşünüyorsunuz?

**A’zamî:** Benim duruşum şöyledir: Uzun bir süre bu konuda yanıldım. Bu insanların objektif ilim adamı olduklarını, birçok hata yapsalar da kötü niyetlerinin olmadığını düşünüyordum. Bunca yıl çalıştıktan sonra, bunların politik plânlarının olduğunu gördüm. Bin tane delil getirsen fark etmez. 40 yıldan beri İngilizce ve Arapça makaleler yazdım, kitap üstüne kitap yayınladım. Arberry, bu çalışmanın [*Studies in Early Hadith Literature*] “modern zamanda bu alanda yapılmış en mükemmel çalışma olduğunu” söyledi. Fakat ne bu kitap, ne bu kitabın buldukları, ne de vardığı sonuçlar hiçbir zaman tanınmadı.<sup>148</sup>

Şayet, Doğu’nun doğrularına kulağını tıkamış, hatalarını düzeltmek gibi bir endişe taşımayan, üstelik bunları bilinçli olarak kuşaktan kuşağa aktarmaya çalışan bir istişrâk hareketiyle karşı karşıyaysak, o zaman bu yanlışların, iyi niyetle çalışıldığında düzeltililebilecek bir yetersizliğin sonucu olmadığını kabul etmek durumundayız.<sup>149</sup> Müsteşriklerin asıl amacı, başlangıçta olduğu gibi, kendi dinlerini/dindaşlarını parçalanmaktan korumak, ardından Şark’ın düşünce dünyasına hükmetmekse, o hâlde Müslüman akademisyenlere düşen ilk

<sup>145</sup> *Altınoluk*, Eylül 1992, sayı 79, s. 10–11. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden Sayın Mehmet Azimli, *Müslüman Tarihçilerin Oryantalistlere Karşı Tavrıları – Asım Köksal Örneği* adlı makalesinde müellifi “Anti-oryantalist önyargının tesirinde kalarak şartlı bir tavır takınmış ve bunu kanaatlerine yansıtmıştır” diyerek ağır bir dille eleştirmekte ve Caetani’nin eserinde yer alan iddialar ‘tamamen iftira’ olsalar bile onlara Asım Köksal’ın metoduyla verilen cevap şeklini ilmi bulmadığını belirtmektedir. Bk. *Marife* (2002), yıl 2, sayı 3, s. 240, 243. Azimli, “Bilgiye ulaşma vasıtalarının son derece kısıtlı olduğu 1950’li yıllarda bir müsteşrikin eserine tek başına kapsamlı bir tenkid yazabilme azmini gösterebilen ve bu yolda ölümlerle burun buruna gelen kaç İlahiyatçı vardı?” sorusunu kendisine hiç sormadığı gibi, Caetani’nin aşağılayıcı üslûbuna dair örnekler vermeye de lüzum hissetmemiştir. Son devir müsteşriklerinin taktik değiştirerek sahâbeden sonraki nesli suçlayıcı tavrına mukabil Caetani, doğrudan ashâb-ı kirâmî hedef alır ve onları kimi yerde ahlâksızlıkla kimi yerde yalancılıkla suçlar. Örnekler ve eleştirisi için bk. Ahmet Tahir Dayhan, *Buhârî’ye Yöneltilen Bazı Tenkitler*, s. 100–107. Evlerdeki sıradan kitaplıklara kadar giren İslâm tarihine yönelik isnad ve iftiralara karşı, özellikle ‘vatandaş uyarıcı’ nitelikte kaleme alınan bu tür bir eser için ‘bilimsel yöntem aykırılık’, bizce problem edilecek bir şey değildir. Köksal’ın, Caetani’nin eserine mukâbil, aynı isimle kaleme aldığı 18 ciltlik *İslâm Tarihi*’nin 1983 yılında Pakistan Sîret Ödülü’nü kazandığı da unutulmamalıdır.

<sup>146</sup> Burada ‘çatışma’ ile, muârizin doğrularına kulak tıkayan, tartışma ve tanışmayı reddeden ‘tanımlamacı’ bir eğilimden değil, bilakis tartışarak tanışmayı, daha önce karşısında münekkid bir muhatap bulamadığı için ‘şahinleşen’ tarafa ‘sakinleşmeyi’ ve mütevazılaşmayı öğretecek bir duruştan söz edilmektedir. Krş. İlhan Kutluer, *Hangi Oksidentalizm?*, *Marife* (Oksidentalizm özel sayısı), Ankara 2007, yıl 6, sayı 3, s. 450–451.

<sup>147</sup> İfade, Prof. Dr. Ali Osman Koçkuzu’ya aittir. Bk. *Hadis Tetkikleri Dergisi*, V/1, 2007, s. 169.

<sup>148</sup> Recep Şentürk, “Röportaj: Bir Hadis Âliminin İlim Yolculuğu: Mustafa el-A’zamî”, <http://www.sonpeygamber.info/tr/content/view/290/93/lang.tr>. Röportajda A’zamî, “çok iyi bir eğitim aldığını göstermek suretiyle gerçek yüzünü perdelemeye çalışıyor” dediği Juynboll üzerine, çok yakında bir kitabının çıkacağı haberini vermektedir.

<sup>149</sup> Bk. Yücel Bulut, “Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Marife*, Konya 2002, yıl 2, sayı 3, s. 37–38.

vazifelerden biri de evlatlarını Garb'ın olumsuz etkisinden uzak tutmaktır.<sup>150</sup> Zira görünen o ki, istîşrâkî taarruzda, müsâdeme-i efkâr olsun da ortaya bârika-i hakikat çıksın şeklinde bir lükse yer yoktur.<sup>151</sup>

Şu hâlde, şarkiyât eserlerinin Türkçeye kazandırılması ve neşri için ayrılan kadar, bunların ilmî tenkîdi için de bütçe ve mesâi ayrılmasının, “Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ümmeti üzerine mânevî bir borç olduğunu” söylemekle konunun önemini herhalde abartmış olmayız.<sup>152</sup> Zira, sadece birebir tercüme ile iktifa edip akademik faaliyetin sonraki basamağına lüzum görmemek; okuyucuyu (bizim konumuzda: tecrübesiz İlahiyat öğrencisini) çözümsüz problemler, cevapsız sorular, küçümseyici iddialardan oluşan kargaşa ortamının içine terk etmek demek olur ki bu, şarkiyatçı gövde gösterisine sponsor olmakla aynı anlamı taşır. Bizim zaten, birçok bakımdan lüzumlu, ama içinde hatalı bilgiler veya yanlış fikirlerin bulunduğu bir ‘İslâm eserini’ tek başına basmamaya özen gösteren bir matbûât geleneğimiz yok mudur?<sup>153</sup> Kuşkusuz bu gelenek, gayr-i müslimlerin eserleri söz konusu olunca, daha da büyük bir önem arz etmektedir. Altmış yıl önce Muhammed Zâhid Kevserî (1879–1952), Ezher şeyhi Mustafa Abdürrezzâk'ın (1885–1947)<sup>154</sup> arzusunu yerine getirmek üzere yazdığı

<sup>150</sup> Tam tersine, menfî tesirleri ‘bir tarafa bırakıp’ Batı’yı bir bütün olarak hazmetmeyi öneren akademisyenler de vardır. Bk. Fethi Ahmet Polat, “Hanefî'nin Oksidentalizmi Temaşaya Değmez Bir Tulûat Mıdır?”, *Marife*, Konya 2007, yıl 6, sayı 3, s.105.

<sup>151</sup> Başta Goldziher olmak üzere müsteşriklerin eserlerine yönelik ilk eleştiri yazarlarından biri olan Dr. Mustafa es-Sibâî, Dımaşk Üniversitesi'nde öğretim üyesi olan arkadaşı Dr. Emin el-Mısıri'nin, önce Londra daha sonra Cambridge Üniversitesi'ne kaydolarak Schacht'ın *Origins*'i üzerine eleştiri mahiyetinde doktora tezi yapmak istediğini, ancak yetkililerden: “Doktorayı geçmek istiyorsan Schacht'i eleştirmekten kaçın! Üniversitemiz bu konuda sana asla müsamaha etmeyecektir!” uyarısı alınca konusunu “Muhaddislerin hadis tenkîdi kriterleri” şeklinde değiştirmek zorunda kaldığını anlatır. Bk. es-Sibâî, *el-İstîşrâk ve'l-müsteşrikûn – mâ lehüm ve mâ 'aleyhim*, Kahire 1998, s. 74–75. Müellifin oğlu Hassân Mustafa es-Sibâî tarafından yayına hazırlanan 86 sayfalık bu kitapçığın önemli bir kısmı, *es-Sünnetü ve mekânetühâ fi't-teşri'i'l-İslâm*'nin mukaddimesinde ve ayrıca *Hadâratü'l-İslâm* dergisinde yayınlanmıştır.

<sup>152</sup> Nasıl ki uluslararası baskı karşısındaki zorunluluk ve ulusal sorumluluk nedeniyle, Millî Güvenlik Kurulu'nun direktifi doğrultusunda 2001 yılı sonunda Başbakan yardımcısının başkanlığında “Asılsız Soykırım İddiaları ile Mücadele Koordinasyon Kurulu” (ASİMKK) teşkil edilirse, bu iş için de Diyanet İşleri'nin veya İslâm Konferansı Örgütü'nün uhdesinde bütün İslâm ülkelerinin desteğini alarak çalışan bir mücadele komisyonunun oluşturulması, bireysel çabaların fevkinde ve tahminin ötesinde ses getirir kanaatindeyiz. Asimkk hakkında bk. <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=45215>.

<sup>153</sup> Hâkim'in *Müstedrek*'inin Zehebî'nin *Telhis*'i, Gazzâlî'nin *İhyâ's*ının İrâkî'nin *Muğnâ's*i, Zemahşeri'nin *Keşşâf*'ının İbnü'l-Müneyyir'in *İnsâfı* ve Cürçânî'nin *Hâşiyesi* ile birlikte basılması gibi.

<sup>154</sup> Muhammed Abduh'un öğrencisi olan Mustafa b. Hasen b. Ahmed Abdürrezzâk, 1908'de Ezher'den mezun olduktan sonra Sorbon'dan Fransız Edebiyatı ve Felsefe diploması aldı. Lion Üniversitesi'nde dersler verdi, I. Dünya Harbi sırasında Kahire'ye döndü. İslâm Enstitüleri gizli genel sekreterliği, Ezher İdare Meclisi genel sekreterliği, Şer'î mahkemeler müfettişliği, Mısır Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Mantık ve İslâm Felsefesi öğretim üyeliği yaptı. Hü-

“Ezher'de Sünnet İlimlerinin İhyâsı” başlıklı raporunda bu gerçeği şöyle ifade etmişti:

Onuncu [ve son] olarak; müsteşrik ve misyonerlerin hücumlarını gözetleyen bir komisyon teşkil edilir. Bu komisyon, saldırganların verdiği zararı şumüllü araştırmalardan sonra susturucu delillerle bertaraf etmek üzere Ezher'deki bir başka özel salonda toplanır. Ezher mensuplarının bunların kitaplarından yaptığı tercümeleri, ihtiva ettikleri bâtil görüşlerin reddi tamamlanmadan önce neşretmelerine mani olunur. Hattâ bu reddiyeler, reddettikleri kitabın diliyle te'lif edilir ve Müslüman ülkelerde Müslümanların lisânıyla neşredilmeden önce onların ülkelerinde neşredilir. Neticesi daha sıhhatli ve faydası daha çok olan yol budur.<sup>155</sup>

İddiayı ve eleştiriyi, tezi ve antitezi, hatayı ve tashîhi bir arada okumanın; özellikle Temel İslâm Bilimleri sahasında gayret sarf eden yeni nesle dik bir duruş kazandırmayı, kendini var eden temel kaynaklara özgüvenini artırmayı, istîşrâk hamleleriyle başa çıkmanın yollarını göstermeyi ve Batılı araştırmacılarla karşılaşmada onlarla nasıl mücadele edilmesi gerektiğini keşfetmek gibi üstün yanları bulunduğu kabul edilmelidir.

Müsteşriklerin tepeden bakan müstağni tavırları, çoğu kere, karşılarında güçlü bir muhatap bulamayışlarından; serâzad davranışları, kendilerine çeki düzen verdirecek düzeyde ilmî muhalefetle karşılaşmayışlarından kaynaklanmaktadır. Muhammed Ebû Zehra'nın (ö. 1974), Kahire Üniversitesi'nde İslâm Hukuku Profesörü olduğu yıllarda *Livâü'l-İslâm* dergisinde kaleme aldığı bir köşe yazısında naklettiği şu hatırası bizim için dikkate değer bir örnektir:

Biz bu müsteşriklerin tâğütü Schacht'la Lahor'daki Büyük İslâm Konseyi'nde [1953] karşılaştık. Saçmalıklarını anlatmak için bütün hazırlığını yapmıştı. Fakat bizi kıymetli dostlarımızla birlikte görür görmez öyle bir firar etti ki; sözde araştırmasını geri çekti ve ilk uçağa binerek, yarasanın gün ışığından kaçtığı gibi kaçtı. Karanlıkta yaşayanın, güneşin parıldadığı gündüz aydınlığında yaşaması mümkün değildir.<sup>156</sup>

kümet tarafından yedi kez Vakıflar Bakanı tayin edildikten sonra, Muhammed Mustafa el-Merâğî'nin (ö. 1945) ölümü üzerine Ezher Şeyhliği'ne getirildi. Bk. Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemül-müellifin*, Beyrut 1993, III, 860–861 (no. 16943).

<sup>155</sup> *Makâlâtü'l-Kevseri*, Râtib Hâkimî neşri, Kahire ts., s. 704–705.

<sup>156</sup> Ebû Zehra, “es-Sünnetü teblîğü'n-nebiyy”, *Livâü'l-İslâm*, sayı 5, Muharrem 1386, Nisan 1966, a.mlf., “Küllü mâ fi'l-Buhâriyyi Sahihun”, *Resâilü cem'iyeti'l-İslâmî'l-ictimâi* (7), Kuveyt 1966, s. 39. Mustafa es-Sibâî'nin (1915–1964) hatıraları arasında aynı yıllarda yaşanmış bir başka olay daha anlatılır. 1956'da Avrupa üniversitelerinin çoğunu ziyaret eden Sibâî, Leiden'de Schacht'la, özel kütüphanesinde bir araya gelir. Goldziher'in kitaplardan alıntı yaparken metinleri nasıl tahrif ettiğine dair bir örnek verir. Buna şaşırarak Schacht verilen örneği bizzat kontrol ederek: “Haklısın, Goldziher burada hata etmiş” der. Sibâî daha sonra sözü Zühri'ye getirir ve “İslâm hukukuyla ilgili hükmünün târihi olaylara dayandırarak veren istîşrâk ekolünün kurucusu olan Goldziher'in, bu prensibi Zühri hakkında işletmeyerek, Abdullah b. ez-Zübeyr'in katlinden yıllar sonra Abdülmelik b. Mervân ile karşılaştığı hâlde, Mescid-i Akşam'ın faziletiyle ilgili hadisi uydurduğunu iddia etmesinin doğru olup olmadığını” sorar. Devamını Sibâî'den dinleyelim: “O esnada Schacht'ın yüzü sarardı, ellerini ovuşturmaya başladı, kendisinde öfke ve huzursuzluk hâli belirdi. Bunun üzerine şöyle diyerek sohbeti bitirdim: Bu

1950’li yıllarda cereyan eden bu hâdisenin, günümüzde benzerleri yok değildir. Mâlikî Fıkıhı üzerine yaptığı çalışmalarıyla oryantalistler arasında önemli bir yeri olan Dr. Miklos Muranyi,<sup>157</sup> Hadis şarkiyatçılığının İsrail’deki öncüsü M. J. Kister’in 70. yaş günü hatırasına kaleme aldığı; “Medîne Fıkıh Ekolünde Erken Dönemde Hadis Uydurulduğuna Dair Eski bir Vesika” adlı makalesinde,<sup>158</sup> İmam Mâlik’in kız kardeşinin oğlu İsmail b. Ebî Üveys’in (ö. 226/841) “Medineliler bir konuda aralarında ihtilâfa düştükleri vakit, ben bazen onların önüne hadis koyardım/onlar için hadis uydururdum (ربما كنت أضع / الحديث لأهل المدينة إذا اختلفوا في شيء فيما بينهم) cümlesini delil olarak ortaya atmış, M. M. A’zamî de altı ayrı yazma nüshaya dayanarak 2005’te yayınladığı sekiz ciltlik *el-Muvatta*’ neşrinin mukaddimesinde onun bu iddialarına cevap vermiştir.<sup>159</sup> Ancak konu bir süre sonra A’zamî’nin tahkikinde kalmayarak dünyanın dört bir yanından binlerce araştırmacı, öğrenci ve akademisyenin iştirak ettiği ‘Mültekâ Ehli’l-Hadis’ adlı internet forumlarına taşınmış; Mültekâ’nın Mayıs 2004’ten bu yana aktif üyelerinden olan ve ‘المستشرق موراني’ kullanıcı ismiyle tanınan Miklos Muranyi’ye yönelik reddiyeler yazılmış, karşılıklı tartışmalar yaşanmıştır. İşte bunlardan biri, 3–6 Şubat 2006 tarihlerinde ‘Ebû İslâm Abdü Rabbih’ müstear isimli Usûl-i Fıkıh branşında uzman bir araştırmacının gönderdiği emek mahsulü eleştiri mesajlarıdır. İbn Ebî Üveys’in cerh-ta’dil imamları nezdinde sika ve âdil bir râvi olduğunu delilleriyle gösterdiği yazı-

sında, Ebû Bekr el-Berkânî’nin *Süûlât*’ında Dârekutnî’nin Nesâî’den aktardığı yukarıdaki cümlede geçen ‘أضع’ nun ‘أكذب’ anlamına gelebileceğini örneklerle ispat etmiştir. Sözlerinin sonunu: “Allah Teâlâ’nın dinimizi böyle tenkitçi seçkin âlimlerle nasıl koruduğunu şimdi anladın mı üstat Muranyi?” diyerek bağlayan ve cevap bekleyen Ebû İslâm’a karşılık olarak Muranyi, Goldziher’in yüzüğünde yazılı iki kelimelelik şu âyetle cevap vermeyi ve susmayı yeğlemiştir: ‘Fesabrun cemîl’.<sup>160</sup>

Özellikle bu örnek, karşılıklı mücadeleyi günün şartlarına uygun bütün ilmi platformlarda sürdürmenin gerekliliğini ve yararlılığını göstermek dışında, modern müsteşriklerin (en azından bir kısmının) Muranyi’nin şahsında temsil edilen üç önemli vasfını ortaya koymaktadır: Karşı tarafın diline ve kaynaklarına hâkimiyet, muâzırıyla her ortamda tartışabilme cesareti ve doğrularını sonuna kadar savunan inatçı bir duruş.

Bazı örneklerden hareketle, istişrâk ile istişhâd etmenin sakıncalarından bahsedilen bu makalede değinilmesi gereken bir diğer konu kendi ‘özeleştir-i’ mizdir. Zira yabancı ve yalancı fikirlerin istilâsına karşı uyanık olmaya çalışırken gözümüzden kaçan; umursamazlıkla karışık dikkatsizliğimizdir. Hakikatın peşinde koşması gereken akademisyenlerimizin, acelecilikten ya da üstün-körü araştırmadan kaynaklanan hataları bile, dinin ve toplumun geleceği için ciddi birer tehdit sayılmalıdır.<sup>161</sup> Kendimize, sonraki nesillere ‘yanlış doğru-

tür -senin de adlandırdığın gibi- hatalar, geçen yüzyılda şöret buluyor, sonra onları sizden bir müsteşrik diğer bir müsteşrikten ilmi hakikatmış gibi naklediyor, biz Müslümanlar ise bu kitapları ancak müelliflerinin ölümünden sonra okuyorduk. Ama şimdi, hatalarınızla ilgili mülâhazalarımızı bizden dinlemenizi ve ilmi hakikatler olarak yerleşmeden evvel hayatta iken onları tashih etmenizi sizden rica ediyorum”. *el-İstişrâk ve’l-müsteşrikün*, s. 70.

<sup>157</sup> Araştırmalarımız neticesinde Macar Yahudilerinden olduğu yönünde kanaat edindiğimiz Muranyi, Almanya – Bonn Üniversitesi Doğu Dilleri Okulu’nda (Seminar für Orientalische Sprachen - Universität Bonn) İslâm hukuk tarihi okutmaktadır. Yaklaşık 20 yılını Tunus - Kayrevan’daki Mâlikî fıkıhı ile ilgili elyazmalarını tetkik ederek geçiren Muranyi, Abdullah b. Vehb’in *Muvatta*’ından “Kitâbü’l-Muhârabe”yi, *el-Câmi*’den “Kitâbü Tefsiri’l-Kur’ân”ı tahkik ederek neşretmiştir (Wiesbaden 1992–93; Beyrut 2003–04). Ebû İshâk el-Ezdi’nin *Müsnedü Mâlik b. Enes*’inin 5. cüz’ünü tahkikli olarak yayınlayan (Beyrut 2002) Muranyi’nin, *Dirâsât fi’l-fıkhi’l-Mâlikî* adlı bir eseri (Almancadan tercüme, Beyrut 1988) bulunmaktadır. Kayrevan yazmalarından son olarak piyasaya çıkan tahkiki ise, Muhammed b. Ahmed el-Utbi’nin (ö. 255/869) *el-Utbiyye (el-Müstahraçe)*’sinden “Kitâbü’l-Hacc” bölümü ve Abdülazîz b. Abdillah el-Mâcişûn’un (ö. 164/781) “Kitâbü’l-Hacc”ıdır (Dâru İbn Hazm, Beyrut 2007). Bk. *Journal of Semitic Studies*, cilt. 45, sayı 1, s. 215–217 (web: <http://jss.oxfordjournals.org/cgi/reprint/XLV/1/215.pdf>); <http://www.almaktabah.com>; <http://www.aahlalheeth.com/vb/showthread.php?t=106562>; [http://forbe.informatik.uni-bonn.de/bericht2001/fakultaet\\_5/institut\\_516100.html](http://forbe.informatik.uni-bonn.de/bericht2001/fakultaet_5/institut_516100.html); <http://micro5.msc.huji.ac.il/~lawlib/f eb01.txt>.

<sup>158</sup> M. Muranyi, “Ein altes Dokument über Haditfabrikationen in der frühen Medinensischen Jurisprudenz”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 1987, sayı 10, s. 119–127.

<sup>159</sup> *Muvattau’l-İmâm Mâlik*, I, 278–291.

<sup>160</sup> Bk. <http://www.aahlalheeth.com/vb/showthread.php?t=71744>; <http://www.eltwhed.com/vb/showthread.php?t=3415>. Daha önceki tartışmaları takip etmek, A’zamî’nin reddiyesini okumak ve *Muvatta*’ın tahkikli neşrinin tümünü indirmek için bk. <http://www.aahlalheeth.com/vb/showthread.php?t=32896>; <http://www.aahlalheeth.com/vb/showthread.php?t=71001>. Muranyi’nin bir bölümünü tahkik ederek yayınladığı İbn Vehb’in *el-Câmi*’indeki tashifâta dair Hâlid b. Ömer el-Fakih el-Gâmidî’nin hazırladığı listeyi indirmek için bk. <http://www.aahlalheeth.com/vb/showthread.php?t=14043>. Bu forum dışında “Müntede’t-Tevhid” ve “Şebeketi’t-Tefsîr ve’d-Dirâsâti’l-Kur’âniyye” gibi bilimsel içerikli tartışma forumlarının da üyesi olan ve mükemmel düzeyde Arapça bilen Muranyi’nin “Kur’an-ı Kerim’in tahkikli neşri” başta olmak üzere diğer bazı fikirlerine karşı, el-Müsteşâr Sâlim b. Abdilhâdî’nin yönelttiği ağır eleştiriler için bk. <http://www.aahlalheeth.com/vb/showthread.php?t=39708>; <http://www.eltwhed.com/vb/showthread.php?t=2980>; <http://www.eltwhed.com/vb/showthread.php?t=2191>. Muranyi ile yapılan karşılıklı mülâkat için bk. <http://www.eltwhed.com/vb/showthread.php?t=2514>. Muranyi’nin Tefsir forumlarında hangi konulara katıldığını görmek için bk. <http://www.tafsir.org/vb/search.php?searchid=370997>.

<sup>161</sup> Bu vesileyle Mustafa es-Sibâî’nin şu tespitini hatırlamakta fayda vardır: “Çağlar boyu din için en büyük tehlikeyi iki zümre oluşturmuştur: Dini doğru anlayamayanlar ve dini olabildiğince istismar edenler. Birinci grup inananları şaşırtıp yoldan çıkarırken, ikinci grup inkâr edenlerin eline koz verir”. Bk. Abdussamet Bakkaloğlu, “Mustafa es-Sibâî (1915–1964) ve Eserleri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2005, sayı 6, s. 399 (Sibâî’nin *Hâkezâ ‘allemetnî’l-hayât* adlı eserinden naklen).

sundan çok' ilmî bir miras bırakmanın manevî vebâlini taşıyıp taşıyamayacağımızı sorma ve mesuliyet yükümüzün kalibresini sorgulama erdemini gösterebilmeliyiz. Küçük 'zelle'lerin birleşerek zelzelelere, hatta büyük ve yıkıcı sarsıntılara sebebiyet verebileceği hesaba katılmalıdır. "الْعَالِمِ زَلَّةُ الْعَالَمِ /Âlimin hatası, âlemin hatasıdır" sözü bu yüzden söylenmiş,<sup>162</sup> "الْعَالِمِ كَكْشِيرِ السَّفِينَةِ /Âlimin hatası, gemiyi delmek gibidir" sözüne bu yüzden gerek görülmüştür.<sup>163</sup> Hz. Ömer, âlimin hatasını, dini yıkacak olan üç tehlikenin başına yerleştirmişse eğer,<sup>164</sup> o hâlde dinî ilimlerin ihyâsına talip olanlar, "Bugün hiç gemi deldin mi?" sorusuyla yüzleşmeyi günlük vecibeleri arasına almalıdırlar. Kanaatimizce İstişrâk'a direnmenin ve onu eleştirmenin yolu, söz konusu muhâsebeyi yapmaktan geçmektedir. Son sözü, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) indirileni Ümmet-i Muhammed'in en iyi bileni<sup>165</sup> İbn Abbâs (r.anhümâ) söylesin:

وَيْلٌ لِلْأَتْبَاعِ مِنْ عَثْرَاتِ الْعَالِمِ

"Âlimin yanılırları yüzünden yazık takipçilerine!"<sup>166</sup>

#### "İstişrâk ile İstişhâd Edilir mi? –Eleştirel Bir Bakış–"

**Özet:** 1780'den bu yana 'akademik oryantalizm', farklı coğrafyalarda yaşayan Müslüman halkların hayatını kuşatan, onları kaynaştıran, kültür ve düşünce birliğini sağlayan en önemli unsurun 'Hadis ve Sünnet' olduğunun farkındadır. Bu bakımdan Batı akademiyası nazarında, İslâm dünyasının rivâyet birikiminin 'bilimsel' olmaktan çok 'siyasî' açıdan önem taşıdığı tartışılmaz bir gerçektir. Konu üzerine dikkatle eğilen ve eserleriyle ses getiren biri eski diğeri yeni iki şarkiyatçı, I. Goldziher ve G. H. A. Juynboll'un, Müslümanların nazarındaki Peygamber tasavvurunu yıkmaya yönelik olarak yeni kavramlar üretme ve yeni bir zihin inşa etme gayreti içine girdikleri gözlemlenmektedir. Belli bir fikrî arka plândan beslenen çalışmalarında, klasik kaynakları ait oldukları medeniyetin anlayışı dışında yeni bir yaklaşımla ele alırken, çok sayıda tutarsızlık, çarpıtma, örtbas, görmezden gelme, hatalı nakil, yanlış tercüme ve ters anlama probleminin altına imza atmışlardır. Goldziher ve Juynboll'un iki eserinden küçük birer bölümü mercek altına alarak eleştirisini yapmaya çalışan bu yazı, oryantalistik külliyâta tedbirli yaklaşmanın, atıfları titizlikle kontrol etmenin, ifadelerin arkasındaki örtülü maksatların izini sürmenin, kullanılan malzeme ile elde edilen netice arasındaki bağlantıyı gözden geçirmenin lüzûmuna dair örnekler sunmaktadır.

**Atıf:** Ahmet Tahir DAYHAN, "İstişrâk ile İstişhâd Edilir mi? –Eleştirel Bir Bakış–", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, V/2, 2007, ss. 7-45.

**Anahtar Kelimeler:** Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Juynboll, *Muslim Studies*, Oryantalizm.

<sup>162</sup> el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, Beyrut 1985, I, 41–42 (no. 78).

<sup>163</sup> İbrahim b. Mûsâ eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât fi usûli'l-fikh*, Beyrut ts., III, 318.

<sup>164</sup> ed-Dârimî, *es-Sünen*, I, 128 (no. 655).

<sup>165</sup> İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, V, 278 (no. 3953).

<sup>166</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Kahire 1984, VI, 257; el-Âmidî, *İ'lâmü'l-muvakkî'in an rabbi'l-âlemîn*, Beyrut 1973, II, 193, 286.

## Hadīth of *Man Kadhaba ‘Alayya* and *Argumentum e Silentio*

Bekir KUZUDİŞLİ, Yrd. Doç. Dr.\*

“Men Kezebe ‘Aleyye Hadisi  
ve e Silentio Delili”

**Özet:** Bu makalenin amacı, Batılı araştırmacılarca kullanılan *e silentio* prensibinin, ilk üç asırdaki hadis rivâyetiyle ne ölçüde uyum arz ettiğini ve elimizde bulunan kaynaklarla ne ölçüde sonuç elde edilebileceğini araştırmaktır. G. H. A. Juynboll tarafından “Men Kezebe ‘Aleyye...” hadisinin bu metoda göre tarihlendirilmeye çalışılması, metodun işlerliğini görmek açısından karşımıza önemli bir fırsat çıkarmaktadır. Dolayısıyla bu makalede sözü edilen hadis Taberânî’nin *Turuku Men kezebe aleyye...* adlı kitabı ve diğer temel hadis kaynakları dikkate alınarak muhtelif yönlerden incelenmiş ve Juynboll’un ulaştığı sonuçlar test edilmiştir. Ayrıca bu araştırma bize, isnad ve metinlerin ilk asırdaki kullanımlarına ilişkin çeşitli tespitler yapma imkânı da sunmuştur.

**Atıf:** Bekir KUZUDİŞLİ, “Hadīth of *Man Kadhaba ‘Alayya* and *Argumentum e Silentio*”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, V/II, 2007, ss. 47-71.

**Anahtar Kelimeler:** Men kezebe ‘alayye, Juynboll, *e silentio*, hadis, tarik, mütevâtir.

### I. Introduction

Since the nineteenth century, the debate on the soundness of *hadīths* expanded beyond the Muslim world as Western scholars, who did not find the methods of *hadīth* critique developed by Muslims adequately convincing, became involved in the discussions about the evaluation of *hadīths* and their origins. Some of these Western scholars tried to propose some methods for evaluating *hadīths*. An example of these methods is the *argumentum e silentio*. It is possible to find some hints of this method in the classical books of Muslim scholars,<sup>1</sup> yet much of its popularity owes to the frequent use of it by some Western scholars in their research. It is not our goal here to determine whether the *argumentum e silentio* was taken from classical Islamic sources. The purpose of this article is to assess the usage of this method as defined by Schacht and Juynboll in the critique of *hadīth*. To illustrate my argument I shall utilize the example of the *hadīth* of *man kadhaba ‘alayya*.

Joseph Schacht, one of the prominent users of the principle of *argumentum e silentio* in his researches, explains it as follows:

The best way of proving that a tradition did not exist at a certain time is to show that it was not used as a legal argument in a discussion which would have made reference to it imperative, if it had existed.<sup>2</sup>

According to this opinion, if a relevant *hadīth* had not been used in a debate, this should be seen as a proof that it was circulated after the time of debate. Schacht’s claim, using this method that many *hadīths* about *ahkām* are not authentic but they appeared in later centuries, has sparked a vivid debate about the usage of this method.<sup>3</sup>

Since Schacht first proposed it, many *ahkām hadīths* have been researched in the *e silentio* framework, and G. H. A. Juynboll, a follower of Schacht’s school from the Netherlands, produced the most comprehensive works in this topic. Perhaps the most important one is “... من كذب علي” *hadīth* which is unanimously accepted by Muslim *hadīth* specialists as *mutawātir*.

With the purpose of proving his claim that the narratives in classical *hadīth* books do not belong to the Prophet but instead are products of the following centuries, Juynboll uses the *argumentum e silentio* to determine the date in which the *hadīths* in question were first circulated.<sup>4</sup> Juynboll examined the *hadīth* of “... من كذب علي” to prove his claim by applying *argumentum e silentio* to determine its date of origin. He appears to assume that Muslim *hadīth* collectors included all the material they had gathered from their predecessors in their collections. Therefore their texts must be considered as complete records of the available material on a certain issue at a certain time.<sup>5</sup> Although I mentioned above only two scholars who used *e silentio* in their works, there are many others who acted on the basis of this principle. For instance the claim of Norman Calder, pertaining to the *hadīth* on the cleanliness of water leftover by cats, which accordingly must not have been known in Mālik’s time as it does not appear in Mālik’s *Mudawwana*, is a conclusion based on the

<sup>2</sup> Joseph Schacht, *the Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: The Clarendon Press 1975, p. 140.

<sup>3</sup> M. Mustafa al-A‘zamī, *On Schacht’s origins of Muhammadan Jurisprudence*, Riyad: King Saud University 1985, p. 118; Zafer İshaq al-Ensārī, “The Authenticity of traditions: A critique of Joseph Schacht’s argument *e silentio*”, *Hamdard Islamicus*, 1984, p. 51–61; Harald Motzki, *The Origins Of Islamic Jurisprudence Meccan Fiqh before the classical schools*. Leiden: Brill 2002, p. 21–22.

<sup>4</sup> G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition Studies in chronology, provenance and authorship of early hadīth*, s. 108–133. This article does not mention in which areas this *hadīth* was narrated widespreadly and evaluations in this matter. So, distribution of the *hadīth* according to areas is topic of another article.

<sup>5</sup> Juynboll, *a.g.e.*, 98; Motzki, “Dating Muslim Tradition: A Survey”, *Arabica*, LII/2, 2005, s. 217. It is seen that Juynboll used *argumentum e silentio* on his Nafi’s article See. Motzki, “Quo vadis, Hadith Forschung? Eine kritische Untersuchung von G. H. A. Juynboll: Nafi’ the mawlā of Ibn ‘Umar, and his position in Muslim Hadith literature” *Der Islam*, 1996, s. 58–59.

\* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, kuzudislibekir@yohoo.com

<sup>1</sup> For example see. Abū Bakr Muhammad b. Ahmad as-Sarakhsī, *Usūl as-Sarakhsī* (ed. Abū al-Vafā al-Afgānī), Dār al-Ma’rifā 1973, I, 340.



argument of *e silentio*.<sup>6</sup> Calder finds it strange that this *hadīth* is cited only in the *Muwatta*. He claims that if Malik had known the *hadīth*, he would have included it in both the *Mudawwana* and the *Muwatta*, not only the *Muwatta*.

The *hadīth* of the “من كذب علي...” has also been investigated in many works both in the past and the present.<sup>7</sup> Whereas Muslim scholars generally examined the *туруq* of this *hadīth*, some contemporary scholars questioned its authenticity.<sup>8</sup> But this article will specifically concentrate on Juynboll's method; investigating to what extent his method can be used in the sciences of narration. Hence, other scholars' views on the *hadīth* in question will also not be discussed in this article.

## II. Juynboll's claims about the origins of the man kadhaba 'alayya *hadīth*

We can summarize Juynboll's claims about the origins of this *hadīth* as follows:

1. In the Hijāz and Egypt region the “من كذب علي...” *hadīth* does not appear in the collections written before 180 h. because neither the *Jāmi'* of 'Abd Allāh b. Wahb (d. 197/813) nor *Muwatta* of Mālik b. Anas (d. 179/795) recorded this *hadīth*.

When looking at the books of other scholars around the Hijāz, it is seen that this *hadīth* appeared for the first time in ash-Shāfi'i's (d. 204/820) and al-Humaydī's (d. 219/834) books. When we take into account the fact that Abd al-Azīz ibn Muhammad al-Darāwardī (d. 187/803), who appears in some of the *hadīths* of ash-Shāfi'i, and his masters, who are mentioned in the *isnāds* from al-Darāwardī, were also among the sources of Mālik b. Anas, it gives a clue about the person who brought the aforementioned *hadīth* into circulation in Hijāz. According to Juynboll, if this was the case, then Mālik, hearing it from his instructors, should have included this *hadīth* in his book - if he really heard it.<sup>9</sup>

Meanwhile Juynboll has stated that Mālik had narrated a few *hadīth* discouraging dishonesty, one of which is a tradition expressed by Umar b. al-

Khatab using the word “تَقْوَلٌ”.<sup>10</sup> According to Juynboll, these are the *forerunners* of the numerous “من كذب علي...” traditions in the Iraqī collections.<sup>11</sup>

Al-Humaydī, another Hijāzī collector, lists the “من كذب علي...” *hadīth* just one time in his *Musnad*. According to Juynboll, al-Humaydī narrated this *hadīth* with the following flawed but highly relevant *isnād*: al-Humaydī > Sufyan b. Uyayna > men lā uhsi 'an Abī Hurayra > Prophet. When one takes into account the fact that only four persons transmitted this *hadīth* from Abū Hurayra even in the time of al-Bukhārī, Ibn Uyayna's words “Men lā uhsi” seems to be an effort to conceal his flawed *isnād*. Moreover, it can also be understood that Ibn Uyayna at his time was unable to substantiate this *hadīth* with a less 'flawed *isnād*'.<sup>12</sup>

Observing the area of Egypt, notwithstanding the inclusion of numerous traditions commanding the avoidance of telling lies, Ibn Wahb's *Jāmi'*, the earliest compilation in that area, fails to mention “من كذب علي...”. The author also finds it interesting that this *hadīth* does not appear in the *Sunan* of an-Nasā'ī (p. 303/915) who had spent a preponderance of his life in Egypt, as during his time the *hadīth* “من كذب علي...” had already been known in Egypt approximately for one century. In the *isnāds* that are found in the other sources it is understood that the masters of an-Nasā'ī were the narrators of the “من كذب علي...” *hadīth*. So, this situation must result from the following facts: an-Nasā'ī either never received it from his master (i.e. Qutayba b. Sa'īd), because it was falsely attributed to the latter after the former had left for Egypt, or an-Nasā'ī rejected it out of mistrust.<sup>13</sup> Essentially, this *hadīth* began to circulate in Egypt not earlier than the end of the second century and possibly not earlier than the end of the third century.<sup>14</sup>

2. Throwing a glance at the vicinity of Irāq, it is seen that this *hadīth* is found in the *Musnad* of at-Tayālīsī (p. 204/819), one of the earliest compilations of the region. According to Juynboll, the argument claiming that this *hadīth* appeared in the *Musnad* attributed to Abū Hanīfa (d. 150/767) is not acceptable, because the biographical sources concerning Abū Hanīfa reveals his indifference to *hadīths*. He is even reported to have mockingly reacted to prophetic sayings, which were transformed into legal maxims or slogans. Probably due to the clash between *Ahl al-Hadīth* and *Ahl al-Ray*, later mem-

<sup>6</sup> Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford: Clarendon Press 1993, p. 26; Motzki, “The Prophet and the Cat: On dating Mālik's *Muwatta* and legal traditions” *JSAI*, 22 (1988), p. 24.

<sup>7</sup> See for instance Abū al-Qāsim Sulaymān b. Ahmad at-Tabarānī (d. 360) *Juz'un fihī Turuqu Man Kadhaba 'Alayya Muta'ammidan* (ed. Muhammed b. Hasan al-Ghumārī), Beirut: Dār al-Basāir al-Islāmiyya 1417/1997 (Henceforth abbrev. *Turuq*); Abū Abd Allāh Muhammaed b. Abī al-Fayz al-Kattānī, *Nazm al-mutenāthir min al-ahādīth al-mutavātir*, Beirut: Dār al-kutub al-ilmīyya 1407/1987, s. 37. Mustafa Karataş, *Rivayet Tekniği Açısından Hadislerin Artması ve Sayısı*, İstanbul: İşaret&İHAM Publ. 2006, p. 69–73.

<sup>8</sup> For instance see. Fazlurrahman, *Islam*, s. 59. For other view see. Daniel W. Brown, *Rethinking tradition in modern Islamic thought*, Cambridge University Press 1996, p. 159 (fn. 30).

<sup>9</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 112–113.

<sup>10</sup> Juynboll does not indicate which word of Umar in the *Muwatta*.

<sup>11</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 112.

<sup>12</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 114.

<sup>13</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 109–110.

<sup>14</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 118.

bers of the Hanafite *Madhhab* may have attributed the relevant *hadīth* to Abū Hanīfa.<sup>15</sup>

When one continues to examine the Irāqī books, according to Juynboll, there is no trace of this *hadīth* in the *Jāmi'* of ar-Rabī' b. Habīb either.<sup>16</sup>

When looking at the *Musnad* of at-Tayālīsī it is seen that the *hadīth* in question is narrated with various *isnāds*. Five of seven *isnāds* found in this book begin with at-Tayālīsī > Shu'ba. On the basis of the word "تَقُولُ" appearing in *Muwatta*, Juynboll claims that the *hadīths* beginning with "من قال علي..." that are narrated in the at-Tayālīsī are older than the "من كذب علي..." *hadīths*.<sup>17</sup>

From this investigation Juynboll inferred the following conclusions: First of all, the more detailed a *hadīth* is recorded, the later it came into circulation. This holds also true for *isnāds*. Secondly, the "من كذب علي..." dictum must have been come into circulation in Iraq sometime between the deaths of ar-Rabī' b. Habīb and at-Tayālīsī, in other words, sometime in the course of the second half of the second century A.H. (...). Thirdly, the actual wording of the dictum evolved from 'قال', 'قَوْلٌ', and 'تَقَوْلٌ' to 'كذب' and even 'افتري'.<sup>18</sup>

3. In the next step Juynboll, compares the *isnāds* of "من كذب علي..." narrated in Ibn al-Jawzī's (d. 597/1201) introduction of *Kitāb al-Mawdū'āt*, with the nine books on which the *Concordance* is based. This yields the following results: With the exception of the three,<sup>19</sup> all *isnāds* in the nine books were recorded in *Kitāb al-Mawdū'āt*. Thus, those thirty-one *isnāds* not appearing in the nine books mentioned in *Kitāb al-Mawdū'āt*, must have been fabricated after the fourth century A.H.<sup>20</sup>

### III. The Hadith of man kadhaba 'alayya in the early books and argumentum e silentio

As Juynboll stated clearly, he reached his conclusions with support from the *e silentio* framework. Below, we will discuss to what extent this method - as used by Juynboll- is sound and reliable when applied to the sciences of narration.

Reviewing the "من كذب علي..." *hadīth* in early *hadīth* sources casts doubt on Juynboll's conclusions, due to Juynboll's inadequate investigation. For instance Juynboll claims that the *hadīth* in question did not appear in the *Jāmi'* of ar-

Rabī' b. Habīb<sup>21</sup> and therefore this *hadīth* was not in circulation at that time. But, a careful scrutiny of this compilation divulges the existence of the narration under question. Moreover, there is a special chapter which was opened and entitled as "The Sin of a Person Lying in the Name of the Prophet" by ar-Rabī'. In this chapter ar-Rabī' narrated two *hadīths*: Abū Ubayda > Jābir b. Zayd > Ibn Abbas > Prophet: "من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار". The second *isnād* comprises ar-Rabī' > Yahyā b. Kethīr > Atā b. as-Sāib > 'Abd Allāh b. al-Hārith. The latter seems to be more detailed, which includes an account of 'Abd Allāh b. al-Hārith who was asked the reason why the Prophet had articulated the *hadīth* "من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار". Subsequently, upon the confession of ignorance of those sitting closeby, he goes on to elucidate the motive behind the *hadīth*'s utterance. (*sabab al-wurūd*).<sup>22</sup>

Long before ar-Rabī' b. Habīb, this *hadīth* had in fact been narrated by Ma'mar b. Rāshid (d. 153/770),<sup>23</sup> though Juynboll turns a blind eye to this collection. Ma'mar, under the title of "*Bāb al-kidhb ala' an-Nabiyy Salla'llāhu 'alayhi ve sallam*" records three *hadīths*: 1. Ma'mar > Abū Hārūn al-'Abdī > Abū Sa'īd al-Khudrī > Prophet: "من كذب علي فليتبوأ بيتا في النار". 2. Ma'mar > al-Hasan > Prophet: "حدثوا عني ولا حرج ولكن من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار". 3. Ma'mar > Rajul > Sa'īd b. Jubayr > Prophet: "من كذب علي..." in the famous form,<sup>24</sup> the reason of its utterance is equally mentioned in ample detail.

The *hadīth* in question is contained also in the *Musannaf* of Abd ar-Razzāq (d. 211/827), to which Juynboll never referred. In the title of "*Mas'ala Ahl al-Kitāb*" he narrated the *hadīth* of "بلغوا عني ولو آية وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، فمن كذب علي كذبة فليتبوأ مقعده من النار" via Awzā'ī > Hassān b. 'Atiyya > Abū Kabsha > 'Abd Allāh b. 'Amr b. 'As > The Prophet.<sup>25</sup> 'Abd ar-Razzāq also recorded this *hadīth* via Ja'far b. Sulaymān > 'Amr b. Dīnār > one of the children of Suhayb > Suhayb as "من كذب علي متعمدا كلف أن يعقد شعيرة إلا غُذِبَ"<sup>26</sup> Furthermore, it is noteworthy that in the title about the fate of those who lie in the name of the Prophet, Abd ar-Razzāq recorded the following *hadīth* via Ma'mar > Rajul > Sa'īd b. Jubayr: "One person had lied about Prophet. Prophet said to 'Ali and Zubayr, 'Go and if you grab hold of him, kill him',<sup>27</sup> as Ma'mar in his book

<sup>15</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 121-124.

<sup>16</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 124.

<sup>17</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 125-129.

<sup>18</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 128-129.

<sup>19</sup> Juynboll mentions that one *isnad* in the *Musnad* of ash-Shāfi'ī may be added to them (*Muslim Tradition*, p. 130).

<sup>20</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 130.

<sup>21</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 124.

<sup>22</sup> Rabī' b. Habīb, *al-Jāmi' as-sahīh*, edited. Muhammad Adris, Beirut-Uman: Dār al-hikma-Maktaba al-istikāma 1415/1995, p. 283.

<sup>23</sup> Motzki, "Dating Muslim Traditions", p. 218.

<sup>24</sup> Ma'mar b. Rāshid, *Jāmi'* (ed. Habīb al-Rahmān al-A'zamī), al-Maktaba al-Islāmī, 2<sup>th</sup> edition, 1403/1983, XI, 261 (with *al-Musannaf* of Abd ar-Razzāq).

<sup>25</sup> Abd ar-Razzāq, *al-Musannaf*, VI, 111. He repeats this *isnad* with similar words in his *al-Musannaf* (X, 312) and his *Tafsīr* (Abd ar-Razzāq as-San'ānī, *Tafsīr al-Kur'an* (ed. Mustafa Muslim Muhammad), Riyād: Maktaba al-Rushd 1410/1990, II, 205).

<sup>26</sup> Abd ar-Razzāq, *al-Musannaf*, VI, 186.

<sup>27</sup> Abd ar-Razzāq, *al-Musannaf*, V, 308.

transmitted the *hadīth* “من كذب علي...” and the event in question in detail by narrating same *isnād*.

On the other hand, Abū 'Ali al-Hasan b. Mūsā al-Ashyab (d. 209/825), a person who resided in Baghdad, Musul, Tabaristan and Ray had recorded this *hadīth* in his *Juz*. He mentioned this *hadīth* with the words “كذب علي ما لم أقل” via Ibn Lahī'a > Abū Ushshāne al-Maāfirī > 'Uqba b. 'Āmir > The Prophet.<sup>28</sup>

In addition to flaws that originated from inadequate research, it seems that endorsed perception about important scholars' approach to *hadīth* in the history of fiqh and *hadīth*, is effective in the use of *argumentum e silentio*. In this respect, Juynboll's contention about Abū Hanīfa is a paramount example.

Apart from Juynboll's argument concerning Abū Hanīfa's approach to *hadīth*, he has actually contended that the *isnād* and *matn* could not be completely constituted in the first half of the second century. It seems that this contention shaped his approach to the *Musnad* of Abū Hanīfa. Thus, using the books of Abū Yūsuf (d. 182/798) and Muhammed ash-Shaybānī (d. 189/805), two pupils of Abū Hanīfa who are in close proximity to *Ahl al-Hadīth*, seems to be more logical than directly discussing Abū Hanīfa's understanding of *hadīth*, as both Abū Yūsuf and ash-Shaybānī -who narrated the *Muwatta* of Mālīk b. Anas- transmitted the “من كذب علي...” *hadīth* from their teacher Abū Hanīfa. While Abū Yusuf recorded the *hadīth* in question with its famous form via Abū Hanīfa > Abū Zū'be > Abū Sa'īd al-Khudrī > The Prophet.<sup>29</sup> Muhammad b. al-Hasan ash-Shaybānī narrated this *hadīth* in the same words via Abū Hanīfa > 'Atiyya al-'Awfī > Abū Sa'īd al-Khudrī > The Prophet.<sup>30</sup> The two *isnāds* are also contained in the *Musnad* of Abū Hanīfa.<sup>31</sup> Abū Ru'ya, who appears in the *isnād* of Abū Hanīfa,<sup>32</sup> cited as Abū Dhūba by Abū Yūsuf, is a narrator about whom we have scarce information. Juynboll checked this ambiguity about the name from the *Kitāb al-Āthār* of Abū Yūsuf, and stated, with the help of the editor of *Āthār*, that the name may actually be Abū Rawq.<sup>33</sup> It is highly interesting that, while meticulously recording the pertinent

<sup>28</sup> Ashyab, *Juz*, p. 43.

<sup>29</sup> Abū Yūsuf Ya'kūb b. Ibrāhīm al-Ansārī, *Kitāb al-Āthār* (ed. Abū al-Vafā al-Afgānī), Matbaāt al-istikāma, 1355/1937, p. 207.

<sup>30</sup> Muhammad b. al-Hasan ash-Shaybānī, *Kitāb al-Āthār*, Karachi: Idāra al-Qur'ān ve 'ulūm al-Islamiyya 1407/1987, p. 80.

<sup>31</sup> Abū Hanīfa, *al-Musnad* (ed. Safwat as-Saqā), [y.y.], [t.y.], p. 27.

<sup>32</sup> In some sources he was recorded as 'Abū Rūba' or 'Abū Ru'ba'. (See. 'Ali al-Qārī, *Sharh Musnad Abi Hanīfa*, Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya 1405/1983, p. 294; Ibn Hajar, *Ta'jil al-manfa'a bi zavāidi ricāl al-aimma al-arba'a* (ed. Ikrām Allāh Imdād al-Haqq), Beirut: Dār al-kitāb al-'Arabī, p. 174).

<sup>33</sup> Abu al-Wafā al-Afgānī, editor of *Kitāb al-Āthār*, explains that this person is, probably, Abū Rawq 'Atiyya b. al-Hārith al-Hamadānī al-Kūfī (Abū Yūsuf, *Kitāb al-Āthār*, p. 207 –note of

*isnād* including its page and number from *Kitāb al-Āthār*, Juynboll seems to have ignored the *hadīth* “من كذب علي...” contained in the following *isnād*, asserting that “somehow the ‘man kadhaba’ *hadīth* doesn't appear to be there”.<sup>34</sup>

As a result, it is understood by the testimony of Abū Hanīfa's two pupils known for their proximity to *Ahl al-Hadīth* that Abū Hanīfa did indeed transmit the “من كذب علي...” *hadīth*.

At the same time, Juynboll tends to not accept this *hadīth* in some collections because of his doubts about their authenticity. In the same way, he claimed that this *hadīth* began to circulate in Egypt not earlier than the end of the third century, arguing on the basis of the absence of the “من كذب علي...” *hadīth* in the *Jāmi'* of Ibn Wahb (even though the *hadīth* was not contained in the *Sunan* of an-Nasā'i). However, another part of the *Jāmi'* of Ibn Wahb, especially concerned with *ahkām* was discovered and published. In this book, the *hadīth* in question is recorded with the *isnād* of Ibn Lahī'a > Ibn Hubayra > Shaykh > Abū Tamīm al-Jayshānī > Qays b. Sa'd b. 'Ubāda > The Prophet, in the introductory part of a *hadīth* concerning the ban on alcohol.<sup>35</sup> Juynboll studied the text as a manuscript, owing to the reference of M.J. Kister. Although Juynboll did not find the text as plausible, in the *Musnad* of Ahmad b. Hanbal the *hadīth* in question was narrated via al-Hasan b. Mūsā > Ibn Lahī'a... instead of via Ibn Wahb > Ibn Lahī'a... including the same *matn* (the *hadīth* of “من كذب علي...” appears, followed by sentences prohibiting alcohol). According to Juynboll, the unknown compiler of this collection can at best be dated as belonging to the middle of the third century. One of the discernible points that strengthened Juynboll's conviction is that none of these narrators except Ibn Lahī'a, who appeared in the *isnāds* of the manuscript, had been mentioned in Ibn Wahb's another *Jāmi'*.<sup>36</sup>

editor). But in the *isnād* of Abū Hanīfa, the fact that the name of Abū Rūbe is clearly recorded Shaddād b. Abd ar-Rahmān shows that the judging of editor was wrong. At the same time, Ibn Hajar states that Abū Rūba Shaddād b. Abd ar-Rahmān transmitted the *hadīth* in question and Ibn Hibbān listed that he was one of the reliable narrator. (Ibn Hajar, *Ta'jil al-manfa'a*, p. 174. See, also, Ibn Hibbān, *Thikāt* (ed. Sayyid Sharifuddīn Ahmad), Beirut: Dār al-fikr 1395/1975, IV, 354) At that point it is understood that Juynboll's saying i.e. “Abū Rū'be is nowhere listed in the biographical dictionaries...” is not correct (Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 123).

<sup>34</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 123 (n. 130).

<sup>35</sup> Ibn Wahb, *al-Jāmi' fi'l-ahkām*, Cairo: Dār al-wafā 1425/2005, p. 60.

<sup>36</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 117–118.

To sum up, apart from the general objection against Juynboll's claims,<sup>37</sup> when one takes into account the aforementioned *isnād*, it is evident that it does not belong to the third century, in line with his endorsed process of the development of *isnād* that he repetitiously mentions. In the rijāl books, Ibn Hubayra is already recorded as a pupil of Abū Tamīm al-Jayshānī<sup>38</sup> and therefore an unknown "sheikh", who causes the *isnād* to be regarded as weak, is unneeded. Likewise, in the *hadīth* books compiled in the third century many *hadīths* were narrated with the *isnād* of Ibn Lahī'a > 'Abd Allāh b. Hubayra > Abū Tamīm al-Jayshānī... in various subjects.<sup>39</sup> Furthermore, since Ibn Lahī'a, the *hadīth* of "من كذب علي..." has been confirmed with the same *isnād* by other sources. For instance, in his *Futūhu Mīsr*, Ibn 'Abd al-Hakam (d. 257/871) via his father, 'Abd Allāh b. 'Abd al-Hakam, and Talq b. as-Samh > Ibn Lahī'a...;<sup>40</sup> in his *Tārīkh al-Fasawī* (d. 277/890) via Nadr b. Abd al-Jabbār > Ibn Lahī'a... transmitted the same *isnād* and *matn*.<sup>41</sup> Besides these books, Abū Ya'lā (d. 307/919), then at-Tabarānī (d. 360/971), then Ibn al-Jawzī (using *tariq* of Ibn Hanbal and al-Fasawī), also recorded the same *isnād*.<sup>42</sup> Additionally, according to the *zawāid* literature compiled by al-Būsirī (d. 840/1436) and Ibn Hajar (d. 852/1449) this *hadīth* was transmitted by Ahmad b. Manī' (d. 244/858) with *isnāds* al-Hasan b. Mūsā > Ibn Lahī'a... as it was the case in the *Musnad* of Ibn Hanbal. Yet the name of Abū Tamīm al-Jayshānī (d. 77/696) did not appear in the *isnād* of Ahmad b. Manī'.<sup>43</sup> The fact that Abū Tamīm, who is a reliable narrator, was omitted from the *isnād* does not imply anything in regards to saving the *isnād* from claims of weakness. Whichever *isnād* is taken into account, the *isnād* in question could not be rescued from weakness; a situation

<sup>37</sup> Actually, some of Juynboll's premises are not correct. For instance, in the Ibn Wahb's *al-Jāmi'* that Juynboll accepted it (Abd Allāh) Ibn Hubayra is frequently mentioned as teacher of Ibn Lahī'a (Abd Allāh b. Wahb b. Muslim al-Qurashī, *al-Jāmi' fi'l-hadīth* (ed. Mustafa al-Hasan al-Husayin), al-Mamlaka as-Suudiyya: Dār Ibn al-Jawziyya 1416/1996, I, 57, 321, 323, II, 643, 741).

<sup>38</sup> Ibn Hajar, *Tahdhīb at-Tahdhīb*, Beirut: Dār al-fikr 1404/1984, VI, 56.

<sup>39</sup> See, for instance, Ibn Abī Shayba, *al-Musannaf*, I, 44; Ahmad b. Hanbal, *al-Musnad*, I, 52, II, 320, 531, V, 145 etc.

<sup>40</sup> Ibn Abd al-hakam, *Futūhu Mīsr ve'l-Maghrib* (ed. Ali Muhammad 'Umar), Maktaba ath-thaqāfa al-dīniyya, 1415/1995, p. 303.

<sup>41</sup> Abū Yūsuf Ya'qūb b. Sufyān al-Fasawī, *al-Ma'rifa va at-tārīkh* (ed. Halil Mansūr), Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya 1419/1999, I, 132.

<sup>42</sup> Abū Ya'lā Ahmad b. 'Ali b. Musannā at-Tamīmī, *al-Musnad* (ed. Husayin Selim Ahmad), Dār al-me'mūn li't-turāth 1404/1984, III, 36; at-Tabarānī, *Turuq*, p. 343; Abū al-Faraj 'Abd ar-Rahmān b. 'Ali b. Jawzī, *Kitāb al-Mawdū'āt min al-ahādīth al-marfū'āt* (ed. Nureddin b. Šük-rū b. Ali Boyacılar), Edvā as-salaf 1418/1997, I, 106.

<sup>43</sup> Ahmad b. Abī Bakr al-Busirī, *Ithāf al-hiyara al-mahara bi zawāid al-masānid al-ashara* (ed. Abū Abd ar-Rahmān 'Ādil b. Sa'd, Abū Usāma Sayyid b. Mahmūd), Riyād: Maktaba al-Rushd 1419/1998, I, 280; Ibn Hajar, *al-Matālib al-āliya bi zawāid al-masānid ath-thamāniya* (ed. Qāsim b. Sālih b. Qāsim), Riyād: Dār al-āsime-Dār al-ghays, 1420/2000, XXV, 34.

continuing until Ibn al-Jawzī's time. If Juynboll's theory about the origins of *isnād* were acceptable, this *isnād* would also have been corrected.

As a result, it is understood that the next generation of scholars also confirmed the *isnād*, which passes in the second fragment of Ibn Wahb. Thus, transmission of the same *isnād* by Ibn Wahb does not seem to be a problem.

Juynboll, believing that the *hadīth* in question is not mentioned in Ibn Wahb's *Jāmi'*, evaluates the transmission of the "من كذب علي..." *hadīth* by referring to Ibn Wahb as an interesting event.<sup>44</sup> The *isnād* he means is Ahmad b. Hanbal > Hārūn b. Ma'rūf > Ibn Wahb > 'Amr b. al-Hārith > Hishām b. Abī Ruqayya<sup>45</sup> > Maslama b. Mukhallad > 'Uqba b. 'Āmir al-Juhanī > The Prophet. As Juynboll has recorded, this *isnād* was transmitted by Ibn Jawzī from Ibn Wahb in the same way, i.e. the *isnād* of Ibn Wahb > 'Amr b. al-Hārith > Abū 'Ushshāna > 'Uqba b. 'Āmir. The fact that these *isnāds* did not occur in the *Jāmi'* of Ibn Wahb, according to Juynboll, arouses suspicion about the citations. So this *isnād* probably must have been circulated by the teacher of Ahmad b. Hanbal i.e. Harūn b. Ma'rūf and/or Bahr b. Nasr or of one or more persons using their names.<sup>46</sup>

But, the *isnād* of Ibn Wahb > 'Amr b. al-Hārith > Hishām (> Maslama) > 'Uqba b. 'Āmir that Juynboll mentioned, was transmitted not only by Ibn Hanbal; al-Fasawī also narrated it with the *isnād* of Abd al-'Azīz b. 'Imrān ve Zayd b. Bishr > Ibn Wahb > 'Amr b. al-Hārith...<sup>47</sup> Abu Ya'lā mentioned the same *hadīth* via al-Hasan b. Ma'rūf > Ibn Wahb...;<sup>48</sup> and the *as-Sahīh* of Ibn Hibbān via 'Abd Allāh b. Muhammad b. Salm > Harmala b. Yahyā > 'Abd Allāh b. Wahb...<sup>49</sup> While at-Tabarānī included in one of his books the *isnād* of Abū Yazīd Yūsuf b. Yazīd > 'Abd Allāh b. Abd al-Hakam > Ibn Wahb..., he transmitted in his another book the *isnād* of Khayr b. 'Arafa al-Mīsrī > 'Abd Allāh b. Abd al-Hakam > Ibn Wahb...<sup>50</sup>

<sup>44</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 116-117.

<sup>45</sup> Although Juynboll has found out that Hishām b. Abī Ruqayya was pupil of Maslama b. Mukhallad as using information which was recorded by the Ibn Hajar, he stated Hishām was a majhūl claiming that this man is nowhere else dealt with. But, this assumption is also not correct. In the Rijāl books the name of Hishām b. Abī Ruqayya was recorded by al-Bukhārī (*at-Tārīkh al-kabīr*, VIII, 192) and 'Ijlī (*Tārīkh ath-thiqāt*, II, 328) and stressed that he was an Egyptian. In the *hadīth* books, Ibn Abī Shayba (*al-Musannaf*, VI, 47, VII, 233); Ibn Hanbal (*al-Musnad*, II, 222) and Hākim (*al-Mustadrak*, I, 684) transmitted isnads through his name.

<sup>46</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 117.

<sup>47</sup> al-Fasawī, *Tārīkh*, II, 293.

<sup>48</sup> Abū Ya'lā, *al-Musnad*, III, 289.

<sup>49</sup> Ibn Hibbān, *as-Sahīh* (ed. Shuayb al-Arnāūt), Beirut: Muassasa al-risāla 1412/1991, XII, 252.

<sup>50</sup> at-Tabarānī, *Turuq*, p. 323; idem, *al-Mu'jam al-kabīr* (ed. Hamdī Abd al-Majīd as-Silafī), Cairo: Maktaba Ibn Taymiyya, XVII, 305.

At the same time, the *isnād* of 'Uqba b. 'Āmir > Abū 'Ushshāna > 'Amr b. al-Hārith > Ibn Wahb that Juynboll mentioned, was narrated in the sources prior to Ibn al-Jawzī. As his preceding *isnād*, Ibn Hanbal again transmitted this *hadīth* via Hārūn b. Ma'rūf > Ibn Wahb...;<sup>51</sup> Ruyānī recorded it with the *isnād* of Ahmad b. Sālih > Ibn Wahb...<sup>52</sup> This *hadīth* is, also, mentioned in Tabarānī via Ahmad b. Rishdīn > Ahmad b. Sālih > Ibn Wahb...;<sup>53</sup> in the *as-Sahīh* of Ibn Hibbān, again, via 'Abd Allāh b. Muhammad b. Salm > Harmala b. Yahyā > Ibn Wahb.<sup>54</sup> The fact that in both *isnāds* ('Amr b. al-Hārith > Abū Ushshāne; 'Amr b. al-Hārith > Hishām b. Abī Ruqayya) deriving from Ibn Wahb, the name of a different narrator is to be seen is due to 'Amr b. Hārith rather than Ibn Wahb. There is no reason that Ahmad b. Hanbal or his teacher Hārūn b. Mūsā, or a narrator who Ibn Hibbān recorded in the *isnād* of 'Abd Allāh b. Muhammad b. Salm > Harmala b. Yahyā, mentions Hishām b. Abī Ruqayya instead of Abū Ushshāne or vice-versa. In the end both transmitters are Egyptian and reliable.<sup>55</sup>

At the same time, scholars other than Ibn Wahb attribute this *hadīth* to the two narrators: The narration of 'Uqba b. 'Āmir is transmitted by Ashyab (d. 209) via Ibn Lahī'a > Abū 'Ushshāna > 'Uqba<sup>56</sup>; by Ahmad b. Hanbal via al-Hasan b. Mūsā > Ibn Lahī'a > Abū 'Ushshāna...;<sup>57</sup> and by Ibn Abd al-Hakam via Abd al-Malik b. Maslama > Ibn Lahī'a > Abū 'Ushshāna...<sup>58</sup> On the other hand, al-Fasawī, in one place, narrated it with the *isnād* of 'Amr b. Rabī b. Tāriq > Yahyā b. Ayyūb > 'Amr b. al-Hārith > Ibn Abī Ruqayya...;<sup>59</sup> and in another place, with Sa'īd b. Abī Maryam > Yahyā b. Ayyūb > al-Hasan b. Sawbān va 'Amr b. al-Hārith > Ibn Abī Ruqayya...<sup>60</sup> In addition, Ibn Abd al-Hakam's *isnād* of Abd al-Malik b. Maslama > Ibn Lahī'a > Yezid b. Abī Habīb > Ibn Abī Ruqayya > 'Uqba b. Mālīk must also be recorded.<sup>61</sup>

As a result, not only from the *isnāds* found in Ibn Wahb but also from other *isnāds* of Egyptian narrators, it is understood that this *hadīth* was com-

<sup>51</sup> Ahmad b. Hanbal, *al-Musnad*, IV, 159.

<sup>52</sup> Abū Bakr Muhammad b. Hārūn ar-Rūyānī, *al-Musnad* (ed. Ayman Ali Abū Yamānī), Riyad: Muassasa Qurtuba-Maktaba dāri rāya 1417/1995I, I, 181.

<sup>53</sup> at-Tabarānī, *al-Mu'jam al-kabīr*, XVII, 301.

<sup>54</sup> Ibn Hibbān, *as-Sahīh*, III, 329.

<sup>55</sup> Ibn Hajar, *Tahdhīb*, III, 63. Information about the Hishām b. Abī Ruqayya has previously been mentioned. See also Ibn Hajar, *Ta'jīl al-manfa'a*, p. 432.

<sup>56</sup> Abū Ali al-Hasan b. Mūsā al-Ashyab al-Baghdādī, *Juz'* (ed. Khālid b. Qāsm), Dār 'ulūm al-hadīth 1410/1990, p. 43.

<sup>57</sup> Ibn Hanbal, *al-Musnad*, IV, 159.

<sup>58</sup> Ibn Abd al-Hakam, *Futūh*, p. 322.

<sup>59</sup> Fasawī, *al-Ma'rifa*, II, 293.

<sup>60</sup> Fasawī, *al-Ma'rifa*, II, 292.

<sup>61</sup> Ibn Abd al-Hakam, *Futūh*, p. 326.

monly known in Egypt at that time. Although Ibn Wahb appeared in later sources as a narrator of the *hadīth* of “من كذب علي...”, the fact that the *hadīth* in question was not contained in his *Jāmi'* means that later scholars might have benefited from his other books or that his manuscript in our hands is not complete. It being understood that Ibn Wahb is one of the narrators of this *hadīth*, the fact that other scholars, especially Ashyab, had transmitted a similar *hadīth*, and furthermore that the Egyptian Ibn Abd al-Hakam recorded it elsewhere in his *Futūhu Misr*, may have effected Juynboll's dating rather negatively. At that point, the fact that Juynboll's claim that the *hadīth* of the “من كذب علي...” does not appear in the *as-Sunan as-sughrā* –which will be evaluated shortly-, that he presents as a proof of his doubt concerning Egypt does not necessarily make sense.

A study focused on *e silentio* and its application on the *hadīth* of the “من كذب علي...” suggests the following results:

Because of the inadequate investigation of Juynboll, his conclusion that the *hadīth* in question was circulated in the second half of the second century is no longer acceptable. The fact that this *hadīth* was contained in the *Jāmi'* of Ma'mar b. Rāshid both with its famous form and with its *sabab al-wurūd* shows at least that this *hadīth* was recorded in compilations in the first half of the second century. On the other hand, the existence of the same words in the books of ar-Rabī', Abū Yūsuf and Muhammad ash-Shaybānī invalidated his conclusion that the actual wording of the dictum evolved from 'قَالَ', 'قَوْلٌ' and 'قَوْلٌ' to 'كذب' and even 'افتري'. At the same time, the fact that the *matn*, and even the longer version of the *hadīth*, was transmitted in the narration of Ma'mar b. Rāshid and ar-Rabī' like the later books completely contradicts the opinion that the *matns* increased in time. Furthermore, as we stated above, his pupil Abd ar-Razzāq narrated the *matn* transmitted by Ma'mar reductively.

From another perspective, because the investigation imperatively starts from the absent instead of the existent, this method requires the analysis, one by one, of every compilation written since the early periods. Apart from its practical difficulties, the existence of books that have not reached our time and the probability of finding out about them have forced us to act more prudently. As seen in the example of Ibn Wahb, although one *hadīth* is not contained in his book, if it is quoted in the later compilations, this most likely means that the book recording this *hadīth* has not reached our time or has missed some fragments, rather than being fabricated.

#### IV. Hadith of Man kadhaba 'alayya and argumentum e silentio in later collections.

As stated above, Juynboll compared the *isnāds* of Ibn al-Jawzī with the *isnāds* of *Kutub at-Tis'a* and ash-Shāfi'ī's *ar-Risāla* and claimed that 31 extra

*isnāds* contained in Ibn al-Jawzī's book were fabricated after the 4th century. Besides Juynboll's fallacious conviction that the first four centuries merely consisted of *Kutub at-Tis'a* and ash-Shāfi'i's *ar-Risāla*, which he compares with with Ibn al-Jawzī, there is a methodical problem originating from *argumentum e silentio*, as *e silentio* is dependent on the principle that a scholar mentions all the *uruqs* both of his time and of his precedents. So, the answer to the following theoretical questions must be investigated. Did one author compile all the *isnāds* previously transmitted? If so, did he aim to reach all of them? A matter that originated from Juynboll's applications may also be added: Are the compilations of *Kutub at-Tis'a*'s authors limited to only those in the *Concordance*?

Here, we will first investigate the answer to the last question, which stems from the inadequacy of Juynboll's application, then move on to the other questions. An-Nasā'i is a very good example of the fact that the compilations of *Kutub at-Tis'a*'s authors do not consist only of those in *Concordance*. As mentioned above, deriving from the absence of this *hadīth* in the *Sunan* of an-Nasā'i, Juynboll claimed that it began to circulate in Egypt not earlier than towards the end of the second century and possibly 'not earlier than towards the end of the third century'. Let us reinstate the question above: are not any other books of his besides the *Sunan* apart from those books of an-Nasā'i that did not reach us? In his *Kitāb as-Sunan al-kabīr isnāds* derived from 'Ali b. Abī Tālib, Zubayr b. 'Awwām, Abū Hurayra, Anas b. Mālik and a companion whose name was not mentioned, were transmitted.<sup>62</sup> In that case, there remains one possibility: The fact that the *hadīth* did not appear in *as-Sunān as-sughra*, known as Mujtabā, probably is due to a deficiency in the *isnād* or *matn* or because of a reason in author's mind. For example, in the *Sunan* of an-Nasā'i absence of *Kitāb al-Ilm* or *Muqaddima* (or understood as *Kitāb as-Sunna*), in which the author of *Kutub at-Tis'a* transmitted the *hadīth* in question in this section, can be considered as a reason for its being not mentioned.<sup>63</sup> In spite of all these possibilities, it is affirmed that Juynboll's dating about Egypt is not true because Ibn Abd al-Hakam who is Egyptian, had narrated the same *hadīth* before an-Nasā'i.

The same holds true for Bukhārī (d. 256/870), Tirmidhī (d. 279/892) and other authors. For instance, Bukhārī transmitted one *isnād* derived from 'Ammar b. Yāsir in his *at-Tārīkh al-Kabīr*<sup>64</sup> but it does not appear in his *as-*

<sup>62</sup> See for 'Ali, Zubayr, Abū Hurayra, Anas an-Nasā'i, *Kitāb as-Sunan al-kabīr* (ed. Abd al-Ghaffār Sulaymān), Sayyid Kisrawī, Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya 1411/1991, III, 457–458; see companion who was not mentioned his name II, 444.

<sup>63</sup> Bukhārī, Tirmidhī and Abū Dāvūd narrated this *hadīth* in 'Kitāb al-Ilm'; Muslim and Ibn Māja transmitted it in the 'Muqaddima'. But this situation does mean that it did not contain in the other chapters.

<sup>64</sup> Bukhārī, *at-Tārīkh al-kabīr* (ed. Seyyid Hāshim al-Nedvī), Dār al-fikr, [t.y.], VI, 292.

*Sahīh*. In the same way, Tirmidhī narrated one *isnād* derived from Abū Bakr in his *al-Ilal* although it is not contained in the *Jāmi'*.<sup>65</sup>

As a result, it is clear that the *argumentum e silentio* requires that all available compilations belonging to one author must be scrutinized.

All scholars concerning the *hadīths* can assume that authors, especially authors of the *Sahīh* and the *Sunan*, did not record all the *isnāds* despite their knowledge of them.<sup>66</sup> When differences affecting the means of a *hadīth* were found, or they want to show anything specific in the *isnād*, authors narrated other *tariqs*. After recording the *hadīths* concerning their subjects, the fact that the authors of the *Sunan* have frequently stated the expression of the "*hadīths* of *fulān* and *fulān* were found in this section" shows that they know more *isnāds* and have more knowledge from their actual recordings.

So, a comparison between at-Tabarānī's *Juz'un fihī Turuqu Man kadhaba 'alayya mutē'ammidan* and his precedents, his contemporaries, then Ibn al-Jawzī may help us answer the questions posed above; as the name of at-Tabarānī's book implies, he aimed to mention all *uruqs* of the "*Man kadhaba*" *hadīths* to his knowledge.

at-Tabarānī has transmitted 175 *isnāds* from 63 companions. A comparison of this book, which Juynboll stated that he did not reach it,<sup>67</sup> with preceding compilations, shows the degree of usefulness of *e silentio* in the sciences of narration. Although we have compared all *hadīths* contained in at-Tabarānī's book, with preceding compilations, presenting all results appears unlikely. Hence, *isnāds* derived from Abū Hurayra will be studied as examples for the following.

### 1. at-Tabarānī records in his books 13 *tariqs* from Abū Hurayra. They are as follows:

**First Isnād:** Abū Hurayra > Abū Salama b. 'Abd ar-Rahmān > Muhammad b. 'Amr > 'Abd al-'Azīz b. Muhammad > al-Qa'nabi ('Abd Allāh b. Maslama) > 'Ali b. 'Abd al-'Azīz > at-Tabarānī (*Turuq*, p. 189).

**Second Isnād:** Abū Hurayra > Abū Salama b. 'Abd ar-Rahmān > Muhammad b. 'Amr > Anas b. 'Iyād > Ahmad b. Sālih > 'Ubayd b. Rijāl > at-Tabarānī (*Turuq*, p. 191).

<sup>65</sup> Tirmidhī, *Ilal at-Tirmidhī al-kabīr* (Abū Tālib al-Qādi) (ed. Subhī as-Sāmarrāi), Abu al-Me'āti an-Nūrī, Mahmūd Muhammed as-Saidī, Ālam al-kutub 1409/1989, p. 340.

<sup>66</sup> A'zamī, *On Schacht's Origins*, p. 118. The same holds true for other kind of books. See for instance: Josef Horowitz, "The Growth of the Muhammed Legend" *The Life of Muhammed* (ed. Uri Rubin), USA: Ashgate 1998, p. 273.

<sup>67</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 108.

When one examines available compilations in the first three centuries, one encounters four different books that transmit the *matn* with an introduction; Abū Hurayra > Abū Salama > Muhammed b. 'Amr.... According to these compilations this *isnād* were narrated by Muhammed b. Bishr (Ibn Māja, Muqaddima, 34), Yezīd (Ibn Hanbal, II, 501); Abda b. Sulaymān (Hannād, *az-Zuhd*, II, 638)<sup>68</sup> and Ibn Abī 'Adī (Abū Ya'lā, *al-Musnad*, X, 506) other than Abd al-'Azīz b. Muhammad wa Anas b. 'Iyad. 'Abde b. Sulaymān, who found in the *isnād* of Hannād (d. 243/857) later quoted by Ibn Hibbān (*as-Sahīh*, I, 210). Ash-Shāfi'ī narrated this *hadīth* through the first four narrators contained in at-Tabarānī's first *isnād* (*al-Musnad*, I, 239). In the book of Ibn al-Jawzī, this *tariq* preceded with Muhammed b. Sulaymān after Muhammed b. 'Amr (I, 84).

**Third Isnād:** Abū Hurayra > Abū Sālih > Abū Hasīn > Shu'ba > 'Amr b. Marzūq > Yūsuf b. Ya'qūb al-Qādī > at-Tabarānī (*Turuq*, p. 193).

When one examines the books before at-Tabarānī, it appears that this *isnād* lasts after "Abū Hurayra > Abū Sālih > Abū Hasīn > Shu'ba" with Tayalīsī (*Musnad*, I, 318, he stated Shu'ba and Abū 'Awāna. An-Nasā'ī, also, used this *tariq*, *as-Sunan al-kabīr*, III, 458); Muhammad b. Ja'far (Ibn Hanbal, II, 410 and 469) and Sulaymān b. Dāvūd (Ibn Hanbal, II, 519). It is narrated with the *tariq* of 'Amr b. Marzūq by Abū Bakr al-Qatī'ī (d. 358/979) who is a contemporary of at-Tabarānī (*Juz'u Alf*, p. 463)<sup>69</sup>. Ibn al-Jawzī, records it through Muhammad b. Ja'far > Ahmad b. Hanbal (I, 84).

**Fourth Isnād:** Abū Hurayra > Abū Sālih > Abū Hasīn > Abū 'Awāna > Halaf b. Hishām > 'Ali b. Abd al-'Azīz > at-Tabarānī (*Turuq*, p. 195). Here, at-Tabarānī stresses that the *isnād* of Muhammad b. 'Ubayd b. Hisāb > Muhammad b. 'Abd Allāh al-Hadramī was narrated with a change beginning from Abū 'Awāna.

In compilations before at-Tabarānī, this *hadīth* after Abū Hurayra > Abū Sālih > Abū Hasīn > Abū 'Awāna was transmitted by Mūsā b. Ismā'il (Bukhārī, "Ilm" 38, "Adab", 109). Like at-Tabarānī, Muslim and Abū Ya'lā narrated it via the *tariq* of Muhammad b. 'Ubayd in their books (Muslim, "Muqaddima", 2; Abū Ya'lā, *Mu'jam ash-shuyūkh*, p. 57)<sup>70</sup>. Ibn al-Jawzī recorded the same *hadīth* with the *tariq* of Abū 'Awāna > Halaf b. Hishām like at-Tabarānī's first *isnād*. (I, 84).

<sup>68</sup> Hannād b. Sarī, *az-Zuhd* (ed. Abd ar-Rahman Abd al-Jabbār al-Firayvāi), Kuwait: Dār al-khulafā li'l-kitāb al-Islāmī 1406/1986.

<sup>69</sup> Abū Bakr Ahmad b. Ja'far b. Hamdān al-Qatī'ī (ed. Bedr b. 'Abd Allāh), Kuwait: Dār an-nafāis 1993.

<sup>70</sup> Abū Ya'lā, *Mu'jam ash-shuyūkh Abī Ya'lā* (ed. Husayin Selīm Esed), Beirut: Dār al-Ma'mūn li't-turāth 1410/1989.

**Fifth Isnād:** Abū Hurayra > Sa'īd b. al-Musayyab > az-Zuhri > 'Abd ar-Razzāq b. 'Umar > Abū Sālih al-Harrānī > Yahya b. 'Usmān b. Sālih ve Miqdām b. Dāvūd > at-Tabarānī (*Turuq*, p. 196). According to Heythemī's records, al-Bazzār had recorded earlier than at-Tabarānī (*Kashf ul-astār*, I, 116). The narration of al-Bazzār and that of at-Tabarānī is the same with regards to the first four transmitters. In al-Bazzār's book, this *isnād* ends with Yahyā b. Hassān instead of Abū Sālih. At the same time, Ibn 'Adī, a contemporary of at-Tabarānī, narrated with the *isnād* of Abū Hurayra > Sa'īd b. al-Musayyab > az-Zuhri > Nu'mān b. Rāshid... (*al-Kāmil*, I, 24). Ibn al-Jawzī quoted it through Ibn 'Adī's *isnād*. (I, 86).

**Sixth Isnād:** Abū Hurayra > Ibn Sīrīn > Muqātil (b. Sulaymān) > 'Abd Allāh b. 'Isma an-Nusaybī > Mūsā b. Ayyūb an-Nusaybī > Muhammad b. Ibrāhīm Sāriya and Husayin b. Sumaydī al-Antākī > at-Tabarānī (*Turuq*, p. 198). As much as we could investigate, this *isnād* is not contained in compilations before at-Tabarānī. The contemporary of at-Tabarānī, Ibn 'Adī, transmitted this *hadīth* with the same *isnād* except that he mentioned his teacher Muhammad b. Ahmad (*al-Kāmil*, I, 25). Ibn al-Jawzī quoted it through Ibn 'Adī's *isnād* (I, 86).

**Seventh Isnād:** Abū Hurayra > Habbān b. Jaz' > Zaynab bint Ta'liq > Abū 'Āsim > Abū Muslim al-Kashshī > at-Tabarānī (*Turuq*, p. 200). This *isnād* could not be found both in the books of at-Tabarānī's contemporaries and the compilations of the preceding books. Ibn al-Jawzī, equally, does not record it.

**Eighth Isnād:** Abū Hurayra > Kathīr b. 'Ubayd > his grandchild 'Anbasa b. Sa'īd > Abū Walīd at-Tayālīsī > 'Abbas b. Fadl al-Asfātī > at-Tabarānī (*Turuq*, p. 201). As much as we could investigate this *isnād* could not be found neither in the books of at-Tabarānī's contemporaries nor in the compilations of the preceding books. Ibn al-Jawzī does not record it either.

**Ninth Isnād:** Abū Hurayra > 'Atā b. as-Sāib > Zayd b. Aslam > 'Abd ar-Rahmān b. Zayd b. Aslam > İsmā'il b. Zakariyya > 'Abdān b. Ahmad > at-Tabarānī (*Turuq*, p. 203). This *isnād*, which appears highly interesting, was transmitted with Abū Hurayra > 'Atā b. Yesār... by Ahmad b. Hanbal before at-Tabarānī (*al-Musnad*, III, 12). Ibn al-Jawzī, does not quote it. The *isnād* will be evaluated below.

**Tenth Isnād:** Abū Hurayra > A'raj > Abu az-Zinād > Abū 'Umayya b. Ya'lā > Sulaymān b. Dāvūd ash-Shāzakūnī > Muhammad b. Nusayr al-Isfahānī > at-Tabarānī (*Turuq*, p. 205). As far as we could investigate, this *isnād* also could not be found in the compilations preceding that of at-Tabarānī. Ibn al-Jawzī does not record it either.

**Eleventh Isnād:** Abū Hurayra > Kaysān b. Sa'īd > Sa'īd b. Abī Sa'īd > Ibn Abī Zī'b > Shuayb b. Ishāq > Hishām b. Khālid > Ahmad b. 'Ali al-Ābār > at-

Tabarānī (*Turuq*, p. 207). This *isnād*, as much as we could investigate could not be found in the books of at-Tabarānī's contemporaries and in the compilations of the preceding books. Ibn al-Jawzī does not quote it either.

**Twelfth and Thirteenth Isnāds:** Abū Hurayra > Abū 'Usman at-Tunbūzī > Ibn Abī Nā'ima al-Ma'āfirī > Bakr b. 'Amr > Yahya b. Ayyūb > Sa'īd b. Abī Maryam > Abū Yazīd al-Karātīsī > at-Tabarānī (*Turuq*, p. 209). In the thirteenth *isnād*, at-Tabarānī transmitted it with the *isnād* of Abū Hurayra > Abū 'Usman Muslim b. Yasār > Bakr b. 'Amr > Sa'īd b. Abī Ayyūb > Abū 'Abd ar-Rahmān al-Muqrī > Bishr b. Mūsā without stating name of Ibn Abī Nā'ima between Abū 'Usman and Bakr b. 'Amr (*Turuq*, p. 211). The *hadīth* in question in the first *isnād* (including Ibn Abī Nā'ima) is contained in Ahmad b. Hanbal's (*al-Musnad*, II, 365, see the *isnād* which he derived from a different teacher II, 321). We see that the second *isnād* (excluding Ibn Abī Nā'ima) was transmitted more widely. Ibn Abī Shayba (d. 235/849) and Ishāq ibn Rāhūya (d. 238/853) alternatively narrated it from Abū Abd ar-Rahmān al-Muqrī who appears in at-Tabarānī's *isnād* (*Musannaḥ*, V, 296; Ibn Rāhūya, *al-Musnad*, I, 341);<sup>71</sup> Bukhārī transmitted it through a different narrator i.e. via 'Abd Allāh b. Yezīd instead of Abū Abd ar-Rahmān al-Muqrī (*al-Adab al-mufrad*, p. 100).<sup>72</sup> Ibn al-Jawzī, quoted this *hadīth* from Bukhārī (I, 85).

When one reviews at-Tabarānī's *isnāds*, it is seen that in his thirteen *isnāds* eight of them have been contained in the compilations of the 3th century A.H, especially in Ibn Hanbal's *Musnad*. Of the five *tariqs* which are mentioned the before at-Tabarānī's books, one *isnād* was narrated by a contemporary of at-Tabarānī i.e. Ibn 'Adī, the other four *isnāds*, as much as we could investigate, could not be encountered in the basic *hadīth* collections. Ibn al-Jawzī only transmitted seven *isnāds* from Abū Hurayra. These *isnāds* were contained in the basic collections; furthermore, five of them were narrated through authors whose books are presently available. Ibn al-Jawzī had quoted, however, that the only *isnād* which did not appear in Tabarānī is Abū Hurayra > Abū Sālih > A'mash > Abū Mu'aviya... (Ibn al-Jawzī, I, 85). According to Juynboll's point of view, this *isnād* must then have come into circulation after at-Tabarānī. But the fact that the same *isnād* and *hadīth* is contained in the book of Ibn 'Adī, a contemporary of at-Tabarānī, (*al-Kāmil*, VI, 282) has again indicated the erroneousess of his point of view.

On the other hand it is important that the six *isnāds* narrated in the book of at-Tabarānī were not transmitted by Ibn al-Jawzī. If we compare the books of

<sup>71</sup> Ishāq b. Ibrāhīm b. Makhḥad b. Rāhūya, *al-Musnad* (ed. Abd al-Ghafūr b. Abd al-Haqq al-Balūshī), Madīna: Maktaba al-Īmān 1412/1991.

<sup>72</sup> Bukhārī, *al-Adab al-mufrad* (ed. Fuād Abd al-Bāqī), Beirut: Dār al-bashāir al-Islamiyya 1409/1989.

two eras and draw a conclusion according to the number of *isnāds*, as Juynboll would propose, we would have concluded that the *isnāds* in question decreased from the time at-Tabarānī to the era of Ibn al-Jawzī, not increased. The same holds true for other companions as well. For instance, while at-Tabarānī transmitted eight *isnāds* from Abū Sa'īd al-Khudrī,<sup>73</sup> the number of *isnāds* contained in the book of Ibn al-Jawzī is four.<sup>74</sup> While at-Tabarānī also narrated the *hadīth* in question from 'Abd Allāh b. Amr through six *isnāds*, Ibn al-Jawzī has recorded only three *isnāds*;<sup>75</sup> the *isnād* of Abū Hurayra > Abū Sālih > A'mash ..., as we have stated above, shows that opposite examples of this are also true.

Concerning *argumentum e silentio*, another point that must be taken into account is the measure of the successfulness of at-Tabarānī in his endeavor to record all *isnāds*, as he compiled a book solely for this purpose.

Examining the other *isnāds* of the “... من كذب علي”، which derived from Abū Hurayra, we see that at-Tabarānī could not collect all the *isnāds* in the compilations of the first three centuries, even in his own books. For instance, in the *Musnad* of Ahmad b. Hanbal the *hadīth* in question was transmitted with the *isnād* of Abū Hurayra > Kulayb > 'Āsim b. Kulayb > 'Abd al-Wāhid b. Ziyād > 'Affān (*al-Musnad*, II, 413) and narrated with the same *isnād* by Ishāq b. Rāhūya, with the exception of the last narrator, i.e. 'Affān (*al-Musnad*, I, 290). Furthermore, the same *hadīth* is mentioned in the *Sunan* of ad-Dārimī (d. 255/868) with the *isnād* of Abū Hurayra > Kulayb > 'Āsim b. Kulayb > Sālih b. 'Umar > Abū Ma'mer Ismāil b. Ibrāhīm (“Muqaddima”, 50). But this *isnād* appears neither in at-Tabarānī's *Turuqu Man kadhaba 'alayya muta'ammidan'* nor in his other collections.

at-Tabarānī's *isnāds* appearing in books other than *Turuq* are:

1. Abū Hurayra > the father of Suddī ('Abd ar-Rahmān b. Abī Karīma) > Suddī > Nūh b. Abī Maryam > Nu'aym b. Hammād > Ja'far > at-Tabarānī (*al-Mu'jam al-awsat*, III, 338).<sup>76</sup>
2. Abū Hurayra > 'Abd Allāh b. Qāsīm > Ibn Shawzab > Muhammad b. Kathīr > 'Umar b. Hattāb as-Sijistānī > Muhammad b. Yūnus al-'Uṣfūrī > at-Tabarānī (*al-Musnad ash-Shamiyyīn*, II, 247).<sup>77</sup>

Another *isnād* was narrated by al-Humaydī, which did not appear in at-Tabarānī's *Turuqu Man kadhaba 'alayya* nor his other books.<sup>78</sup> But this *isnād*,

<sup>73</sup> at-Tabarānī, *Turuq*, pp. 213–227.

<sup>74</sup> Ibn al-Jawzī, *Mawdū'āt*, I, 95–96.

<sup>75</sup> at-Tabarānī, *Turuq*, p. 169; Ibn al-Jawzī, *Mawdū'āt*, I, 81.

<sup>76</sup> at-Tabarānī, *al-Mu'jam al-awsat* (ed. Tāriq al-Husaynī), Cairo: Dār al-Haramayn 1410/1990, III, 338.

<sup>77</sup> at-Tabarānī, *Musnad ash-Shamiyyīn* (ed. Hamdī Abd al-Majīd as-Silafī), 1405/1984, II, 247.



which is considered important, requires more examination. Juynboll has recorded the *isnād* in question as al-Humaydī > Sufyān > “من لا أحصي”/narrators I can not count > Abū Hurayra. According to Juynboll, when one takes into account that this *hadīth* was derived from Abū Hurayra through only four successors in the time of al-Bukhārī, Sufyān’s sentence of “من لا أحصي” must have been understood as follows: “Ibn ‘Uyayna was at the time still unable to substantiate the saying with a less ‘detective’ *isnād*”.<sup>79</sup>

As Juynboll said, al-Humaydī’s *isnād* is highly interesting. But when one examines his *Musnad*, it seen that this *isnād* is “الحميدى قال حدثنا سفیان وحدثني من لا” al-Humaydī said, Sufyān transmitted to us **and** other narrators too numerous to count, also, transmitted to me.<sup>80</sup> This is radically different than Juynboll’s understanding of this *isnād*. Because al-Humaydī records that he heard it from many transmitters alongside his teacher Ibn ‘Uyayna. This case indicates Juynboll’s error as he compared this expression with the pupils of Abū Hurayra instead of Sufyān’s contemporaries. On the other hand, when one takes into account that al-Humaydī was one of ash-Shāfi‘ī’s pupils, who transmitted this *hadīth* by many *isnāds*<sup>81</sup>, it seems likely that the former had heard this *hadīth* from other sources. Be that as it may, here it is important that al-Humaydī did not endeavor to transmit his teacher’s *hadīth* as a *marfū isnād*. This case indicates the inclination of Muslim scholars towards honesty about their sources. Furthermore, as much as we could investigate, the fact that the *isnād* in question did not appear in later compilations affects negatively the theory of “growing with time in soundness” of *isnāds*, which Juynboll refers elsewhere. In that case, the expression of al-Humaydī, namely, “narrators I can not count” must be seen as a sign to its widespread narration at that time. Likewise, the fact that his contemporary Qāsim b. Sallām (d. 224/839), without recording any *isnād*, stated “Do not you know the Prophet said: ‘من ... كذب علي’ supports this opinion.”<sup>82</sup>

The fact that at-Tabarānī did not collect all the *isnāds* in his books and that of preceding compilations were not restricted by *isnāds* deriving solely from Abū Hurayra. For instance, while the *isnād* of Sa‘īd b. Zayd > Qays b. Abī Alqama ... was narrated by al-Bazzār (*al-Musnad*, IV, 100), it is not contained

<sup>78</sup> Abū Bakr Abd Allāh b. Zubayr al-Humaydī, *al-Musnad* (ed. Habib ar-Rahmān al-A‘zamī), Beirut-Cairo: Dār al-kutub al-‘Ilmiyye and Mektebe al-Mutanabbī, II, 492.

<sup>79</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 114.

<sup>80</sup> Humaydī, *al-Musnad*, II, 492.

<sup>81</sup> Dhahabī, *Siyar*, X, 7.

<sup>82</sup> Abū ‘Ubayd Qāsim b. Sallām, *Gharīb al-hadīth* (ed. Muhammad ‘Abd al-Mu‘īd Khān), Dār al-kutub al-‘Arabī, Beirut, 1396/1976, III, 32. His expression above must not be understood as him knowing of any *isnad* of this *hadīth*. On the contrary he transmitted it with the *isnad* in his *Fadāil al-Qur‘ān* (Qāsim b. Sallām, *Kitāb Fedāil al-Qur‘ān* (ed. Marvān ‘Atiyya, Muhsin Harāba-Vafā Taqīyuddīn), Dimashq-Beirut: Dāru Ibn Kathīr 1415/1995, pp. 67–68).

in at-Tabarānī’s *Turuq*. As much as we could investigate, the *isnād* in question does not appear in his other compilations.

In his *Turuq*, at-Tabarānī recorded two *isnāds* that derived from Abū Bakr: 1. Abū Bakr > Jābir b. ‘Abd Allāh, 2. Abū Bakr > Abd al-Khayr b. Yazīd (*Turuq*, p. 49–51). But in the preceding *hadīth* books, the same narration was transmitted with the *isnād* of Abū Bakr > Abū Kabshe al-Anmārī... by Tirmidhī (*Ilal*, I, 340), al-Bazzār (I, 166–167) and Abū Bakr al-Marwazī (*Musnad Abī Bakr*, p. 132). Although at-Tabarānī narrated this *isnād* in the *al-Mujam al-awsat* (III, 173), he did not record it in his *Turuq*.

In the *isnāds* derived from Zayd b. Arqam, although at-Tabarānī only transmitted the *isnād* of Zayd > Yazīd b. Hayyān... (*Turuq*, 243–249), he wrote down the same *hadīth* with the *isnād* of Zayd b. Arqam > Abū Ishāq as-Sabī‘ī... in the *al-Mu‘jam al-kabīr* (V, 191). On the other hand, while the author mentioned the *isnād* of al-Mughīra b. Shu‘ba > Hunayda in his *al-Mujam al-kabīr* (XX, 444), this *isnād* does not appear in his *Turuq*.

Could at-Tabarānī reach those *isnāds* after his compilation of *Turuq*? Despite its theoretical possibility, it seems not reasonable, as the *isnāds* in question contained in the *Turuq* are found in his various books.

Seeing that at-Tabarānī, who had aimed at assembling the entire collection of *isnāds* of the “من كذب علي...” *hadīth*, could not attain success, neither in the *isnāds* of his own books nor those of the preceding compilations, it is not right to apply *argumentum e silentio* to other books that do not intend to collect all *isnāds* of the *hadīth*.

The situation between at-Tabarānī and the before at-Tabarānī compilations resembles the situation between at-Tabarānī and Ibn al-Jawzī. In other words, while some *isnāds* that did not appear in at-Tabarānī were found in Ibn al-Jawzī, the latter did not obtain all the *isnāds* recorded by at-Tabarānī.

When one examines the narration derived from Abū Hurayra from the viewpoint of *isnād* and *matn*, which at-Tabarānī recorded in his *Turuq*, it is seen that the *matn* of the first *isnād* was written down as “من قال علي ما لم أقل فليتبوأ” من قال علي ما لم أقل فليتبوأ”. In the transmission of Hannād, Ibn Māja and Abū Ya‘lā, this *tariq* is recorded as “من قال ...”; in that of Ibn Hibbān it is reported as “من قال ...”. On the other hand, Ibn Hanbal narrated it as “من يقول علي ...”. In all of these transmissions, the first three narrators are the same (i.e. Abū Hurayra > Abū Salama > Muhammad b. ‘Amr). There is no implication that the *matn* evolved from “قال” to “كذب”; Ibn al-Jawzī recorded this *isnād* with the “من كذب علي ...” *matn*. However, he transmitted it not only in the end of Abū Hurayra > Abū Salama but also with two different *isnāds* mentioned with a *tahwīl*. Thus, it is not possible to reach a concrete conclusion due to the lack of a clear explanation of which *matn* belongs to which *isnād*.

at-Tabarānī's *matn* of the second *isnād* is "من كذب علي...". Although the first three narrators are the same as the preceding *isnād*, he records it separately, probably due to the difference in *matn*. But 'Ubayd b. Rijāl al-Misrī, a narrator in the *isnād*, as much as we could investigate, is not found in the Rijāl books, namely he is *majhūl*. So, this seems to be a change due to him.

The *isnād* containing the *tariq* of Abū Hurayra > Abū Sālih > Abū Hasīn > Shu'ba (third *isnād*) is the famous form of *hadīth* i.e. "من كذب علي...". This narration was transmitted as "من كذب علي..." without any change in the books of at-Tayālīsī, Ibn Hanbal, an-Nasā'ī and Ibn al-Jawzī. In the same way, the *isnād* of Abū Hurayra > Abū Sālih > Abū Hasīn > Abū 'Awāna, listed in the subsequent order was narrated by al-Bukhārī, Muslim, Abū Ya'lā and at-Tabarānī as "من كذب علي..." without any change. The same holds true for the *matn* of Ibn al-Jawzī. It is noteworthy that the name of Abū Sālih Zakwān as-Sammān (d. 101/720) was not recorded between Abū Hurayra and Abū Hasīn in the book of Ibn al-Jawzī. Although at the first glance this case indicates soundness of *isnāds*, which Juynboll claimed elsewhere, the opposite is true. In as much as we could investigate, Abū Hasīn 'Usman b. 'Āsīm b. Husayn (d. 127/745) does not appear among the pupils of Abū Hurayra. So, the lack of Abū Sālih as-Sammān turned the *isnād* into *munqatī'*. Be that as it may, it is more suitable to accept it as a simple mistake of a narrator.

The *matn* of the fifth *isnād* which was narrated with the *tariq* of Abū Hurayra > Sa'īd b. al-Musayyab > az-Zuhrī is highly different: "ثلاثة لا يريحون ريح ثلاثة لا يريحون ريح" (Turuq, p. 196). In the al-Bazzār (d. 292/905) and Ibn al-Jawzī this *matn*, although there are tiny changes (i.e., "كذب على نبيه" instead of "كذب علي"), is the same. If the theory that the *matns* were improved in the course of time were a general rule, as Juynboll claimed, we should expect to find that this *matn* would have reflected the same feature and be recorded in "من كذب علي..." form because it appeared in the books of a later era. Another case is also striking here: The *isnād* in question was quoted from *Kashf al-astār 'an zawā'id al-Bazzār ala Kutub as-Sitta*, the book of Heythemī (d. 807/1405), not from *Musnad of al-Bazzār*, which is presently available. This means that the *hadīth* in question can be found in the early manuscripts, which we have not presently reached or have not survived to our time.<sup>83</sup> Therefore, it is not valid to consider that the *isnāds* which appeared in Ibn al-Jawzī but that we could not find in the presently available early collections were circulated after 4th century. For instance, Ibn al-Jawzī used the *isnād* coming from Ibrāhīm b. Ishāq al-Harbī (d. 285/898) in the nearly twenty *tariqs*. It is known that Ibrāhīm b. Ishāq tried to collect *isnāds* of "من كذب علي..."

before at-Tabarānī.<sup>84</sup> The same holds true for Ibn Sāid (v. 318/930) quoted by Ibn al-Jawzī on more than fifteen occasions, as Yahya b. Muhammad b. Sāid also tried to collect the *isnād* of the *hadīth* in question before at-Tabarānī.<sup>85</sup> It is understood that those compilations of *hadīth*, which probably did not survive to our time, are among the sources of Ibn al-Jawzī.

All of this suggests that the unreliability of the supposition that *isnāds*, which were not located in the presently available collections of pre-3th century eras but were quoted by Ibn al-Jawzī through Ibrahim b. Ishāq and Ibn Sāid, are products of later centuries.

The *matn* coming through the *isnād* of Abū Hurayra > Ibn Sīrīn > Muqātil... is also rather different: "من أحدث حدثاً وأوى محدثاً فعليه لعنة الله وملائكته والناس أجمعين" (Turuq, p. 198). In the *isnāds* of Ibn 'Adī and Ibn al-Jawzī, this *hadīth* was transmitted with the same words except "لا يكتب منه صرف ولا عدل" expression. This sentence is omitted in both authors.

While in the seventh *isnād* the *matn* is "من قال علي ما لم أقل فليتبوأ مقعده من النار", in the eighth, ninth and eleventh *isnāds* the *matns* are the famous form of "من كذب علي...". Because we could not find this *isnād* in the other books, it seems almost impossible to reach a conclusion as to whether the *matn* improved or not.

The ninth *isnād* beginning with the *isnād* of Abū Hurayra > 'Atā b. Yasār > Zayd b. Aslam... seems very interesting because this *isnād* was narrated by Ahmad b. Hanbal in the *Musnad* of Abū Sa'īd al-Khudrī (not that of Abū Hurayra). In this narration The Prophet stated the "من كذب علي..." *hadīth* after expressing that the companions must not write down other things than Qur'ān, but that they could transmit from "Banī Isrā'īl". But this is the *hadīth* of Abū Sa'īd al-Khudrī not that of Abū Hurayra. So, Ahmad b. Hanbal and Muslim recorded a similar *hadīth* with the *isnād* of Abū Sa'īd > 'Atā b. Yasār > Zayd b. Aslam...<sup>86</sup> It is understood that Ahmad b. Hanbal, knowing it is faulty, reported it by the same *isnād* as his teacher narrated. But he seems to have intended to indicate this mistake by transmitting it in the *Musnad* of Abū Sa'īd al-Khudrī. In the book of at-Tabarānī the name that was recorded as 'Atā b. as-Sāib instead of 'Atā b. Yasār seems to be more of a mistake than a conscious change. 'Atā b. as-Sāib (d. 136/754) was very young and could only transmit via his father from middle-aged companions.<sup>87</sup> As a result, the change in question does not seem to be a conscious amendment as it does not elevate the *isnād* to a sounder *tariq*.

<sup>84</sup> Kattānī, *Nazm al-mutanāthira*, p. 37.

<sup>85</sup> Kattānī, *Nazm al-mutanāthira*, p. 37.

<sup>86</sup> Ibn Hanbal, *al-Musnad*, III, 39, 56; Muslim, "az-Zuhd va ar-Raqāiq", 72.

<sup>87</sup> Ibn Hacer, *Tahdhīb*, VII, 183.

<sup>83</sup> A'zamī, *On Schacht's Origins*, p. 118; Motzki, *The Origins*, p. 22.

In the twelfth and thirteenth *isnāds* the *matn* was contained in Ibn Abī Shayba and al-Bukhārī as “... من تقول”; in other books as “... من قال علي”. Ibn al-Jawzī has recorded it through the *tariq* of al-Bukhārī. This *isnād* indicates again the erroneousness of Juynboll’s comparison of the book of Ibn al-Jawzī with *Kutub at-Tis’a* and ash-Shāfi’ī’s *ar-Risāla*. Because the *isnād* that Ibn al-Jawzī transmitted from al-Bukhārī is contained in his *al-Adab al-mufrad* (p. 100), not in his *al-Jāmi as-sahih*; Juynboll who underestimated this case accepted it as a product of 4th century.

Examining the *isnāds* coming from Abū Hurayra with the *matn*, it can be seen that the *matns* had been changed by the change of the first two (or three) narrators (like “كذب” instead of “قال”), but in the following centuries there has not been significant changes except problems stemming from weak transmitters. While this case is suitable for systematical and pre-systematical process of the narration of the *hadīth*, it seems to contradict the fact that the *hadīth* in question was mentioned as “literally mutawatir” (*mutawātir lafzī*).<sup>88</sup>

As a result, our investigation of the claim that “the actual wording of the dictum evolved from ‘قول’ and ‘قول’ to ‘كذب’ and even ‘افتري’” can be summarized as follows:

Instead of analyzing a *hadīth* on a horizontal plane within the *hadīth* collections without taking its companion-narrators into consideration, – a theory which is weakened by the *hadīth* of “... من كذب علي” narrated by Ma‘mar-, it seems to be healthier to examine the narration of each companion in a vertical manner.

For example, the thirty *isnāds* which derived from Wāsila b. Asqā’ started with the forms of “... إن أفرى الفرى” or “... إن من أعظم الفرى”.<sup>89</sup> This *matn* is the same in the books of ash-Shāfi’ī, which is narrated at first by him in appearance and in at-Tabarānī and also in the books of the authors who lived between them.<sup>90</sup> If the process that Juynboll claimed was valid in the history of *hadīth*, we would have found this *hadīth* only as “... من كذب علي” in later compilations.

## V. Evaluation and Conclusion

It seems that Juynboll’s conclusion reached by using *argumentum e silentio* in the dating of the “... من كذب علي” *hadīth* is flawed because of insufficient research and the method he uses. First of all, because *argumentum e silentio* starts from the absent instead of existent, it requires a thorough investigation of every compilation in which a particular *hadīth* may appear. The time span

required in the examination covers at least two or three centuries and the place we have to investigate encompasses an extensive geography i.e. from Egypt to Yemen and to Bukhārā etc. These aspects of the *e silentio* method make its practical usage difficult and cast doubts onto conclusions reached through it. Two facts also point to the shortcomings pertinent to the *e silentio* method: First, most of the books authored in that era did not reach our time. Second, an important part of the books are still manuscripts in libraries. Given these drawbacks of *e silentio* method, to draw a conclusion based on an author’s presently available books about the existence or non-existence of a *hadīth* seems to be highly risky endeavor, particularly if we think his other books may not have reached us. Besides the above-mentioned disadvantages of this method, we must add that one scholar can not know all the *isnāds* of his era and in his geography, and even if we suppose that he does, he may not have recorded them. For instance, arguing that a *hadīth* was not known in the Hijaz area in the second century (*hijra*) based on its absence in the *Muwatta* of Mālik will amount to equating the knowledge of Mālik to just the *hadīths* of the *Muwatta* and equating the knowledge of Hijaz’s area to Imām Mālik and the *Muwatta*.

Juynboll’s mistakes in applying *argumentum e silentio* must be added to the theoretical difficulties of this method mentioned above. This requires a re-examination of his conclusions about the “... من كذب علي” *hadīth*. One of his mistakes is that he compared the *isnāds* of Ibn al-Jawzī with the *isnāds* of *Kutub at-Tis’a* and ash-Shāfi’ī’s *ar-Risāla* disregarding other compilations and his following the claim that 31 extra *isnāds* contained in the Ibn al-Jawzī’s book were fabricated after 4th century. Furthermore, the “... من كذب علي” *hadīth* could also have been mentioned in the books of *tafsīr*, *tariḫ* etc. in addition to *hadīth* sources.

On the other hand, the *hadīths* that an author will record into his book are first of all at his discretion. Consequently, one author may open a section with the name of “The Sin of Lie” and may narrate many *hadīths* there, but he may not transmit the “... من كذب علي” *hadīth* due to his preference. For instance, while this *hadīth* was not found among the narrations forbidding lying in Wakī’ b. Jarrāh’s *az-Zuhd*,<sup>91</sup> it was extensively mentioned in the Hannād’s *az-Zuhd*.<sup>92</sup> But the *hadīth* in question does not appear with its famous form in the published parts of *Kitāb Dzamm al-kidzb* of Ibn Abī al-Dunyā, who was a pupil of Ibn Abī Shayba, Ahmad b. Hanbal, al-Bukhārī and other contempo-

<sup>88</sup> This topic will be investigated in another article.

<sup>89</sup> See. Ahmad b. Hanbal, *al-Musnad*, III, 490, 491, IV, 106, 107; Bukhārī, “Manāqib”, 4; Ibn Hibbān, *as-Sahih*, I, 215.

<sup>90</sup> Ash-Shāfi’ī, *al-Musnad*, p. 239; at-Tabarānī, *Turuq*, p. 358 etc.

<sup>91</sup> Wakī’ b. Jarrāh, *Kitāb az-Zuhd* (ed. ‘Abd ar-Rahmān ‘Abd al-Jabbār al-Firyavāi), Madīna: Maktaba ad-dār 1404/1984, III, 695–702.

<sup>92</sup> See. Hannād, *az-Zuhd*, II, 638–640.

rary scholars. Hence because he was their pupil, he was expected to know it.<sup>93</sup> Besides, although Kharāiti –who lived in a relatively later era-, had allocated a chapter for *hadīths* forbidding lies in his book,<sup>94</sup> he did not put this *hadīth* in his book.<sup>95</sup> So, we may not reach a sound conclusion if we expect that the “من كذب علي” *hadīth* must be found in every section where *hadīths* forbidding lies are mentioned.

As a result, Juynboll’s claim that the *hadīth* in question began to circulate in the second half of the second century A.H. and his other conclusions seem to be unacceptable because sources like Ma‘mar b. Rāshid and Rabī‘ b. Habīb transmitted the same *hadīth*, and because of the methodological criticisms that were put forward against *argumentum e silentio*. This does not mean that *e silentio* is useless for the sciences of narration. *E silentio* can be used as further support without forgetting its shortcomings, along with the employment other methods.

#### “Hadīth of Man Kadhaba ‘Alayya and Argumentum e silentio”

**Abstract:** The aim of this article is to investigate the *e silentio* principle that has been used in the West and whether it is in conformity with the principles of *hadīth* narration during the first three centuries, in addition to how it can be supported by currently available data. The experiment of dating the *hadīth* of “man kadhaba...” with this principle by Juynboll gives us an idea about its usefulness. Thus, in this article the “man kadhaba...” *hadīth* is investigated in the context of at-Tabarani’s *Turuq Man ‘alayya* ... as well as the other fundamental *hadīth* literature and Juynboll’s findings about the *hadīth* is examined. This research also provides opportunities to determine how the isnād and the text of a *hadīth* were treated in the first centuries.

**Citation:** Bekir KUZUDİŞLİ, “Hadīth of Man Kadhaba ‘Alayya and Argumentum e Silentio”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, V/II, 2007, pp. 47-71.

**Key Words:** Man Kadhaba ‘Alayya Juynboll, e silentio, hadīth, tariq, mutawātir.

<sup>93</sup> ‘Abd Allāh b. Muhammad al-Qurashī Ibn Abī ad-Dunyā, *Dham al-kidhb ve ahlihi* (ed. Muhammad Ghassān-Nasūh Ozqu), Dimashq-Beirut: Dār as-sanābil 1993.

<sup>94</sup> Abū Bekr Muhammed b. Ja‘far b. Sahl ash-Shāmīrī al-Kharāiti, *Masāvi al-akhlāq ve madhmūmuhā* (ed. Mustafa b. Ebū an-Nasr ash-Shalabī), Maktaba as-savādi li’t-tevzi, Jiddah, 1412/1992, pp. 31–61.

<sup>95</sup> The books of Ibn Abī al-Dunyā (*Dham al-kidhb*, p. 40) and of al-Kharāiti (*Masāvi al-ahlāq*, p. 80) have contained the *hadīth* of “من حدث بحديث يرى أنه كذب وهو أحد الكذابين”. But this *hadīth* has been found with this form in the *Jāmi* of Ibn Wahb and has been suggested by Juynboll that this form circulated before the *hadīth* of “... من كذب علي” (Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 115–116).

والتعديل، إضافة إلى ازدياد تعقيدها نتيجة لاعتماد معايير أكثر تخصيصاً عند صياغة تعريف الثقة المتقنين، كذلك بدأت بنية عبارة التوثيق بالامتداد حتى أضحت تتألف من مجموعة ألفاظ تشير كل لفظة منها إلى شريحة معينة من مقومات عدالة الراوي، فتؤلف بمجموعها مصطلحاً نقدياً يومئ إلى تعريف مرتبة المحدث لدى أئمة الشأن. فامتلاّت كتب الرجال وطبقاتهم بعبارات صيغ بعضها في بدايات ظهورها وأخرى في عصور لاحقة، فتشابتك دلالاتها باختلاف النقاد، والعصر الذي ظهرت فيه، فلكل عبارة دلالة يحددها موردها، والبنية اللغوية والاصطلاحية التي تتألف منها.

ولا يخفى على القارئ الكريم أهمية دلالة هذه الاصطلاحات في نقد طريق الحديث، والترجيح بين الروايات عند تعارضها، إضافة إلى الحاجة الماسة لتقسيم الرواة بحسب مراتبهم الاصطلاحية، مع إلقاء الضوء على دلالة هذه العبارات بمعايير اللغة والاصطلاح.

لذا وجدنا من الضروري دراسة إحدى شرائح ألفاظ التوثيق، فأستأثر باهتمامنا رجال الفئة الأولى من المحدثين الثقة، لأنهم صنفوا رجال الحديث، والمنار الذي يستدل به على صحة وسلامة مورده، فانصب جهداً لتحقيق غايتين:

(الأولى): التنقيب عن رواة الحديث الذين تشرفوا بدخول دائرة توثيق الفئة الأولى على مر العصور، مع إجراء مسح للعبارات التي أطلقت عليهم.

(الثانية): الوقوف على الأمر الذي استمدت منه الحدود الاصطلاحية لهذه العبارات، ولرصد الاختلاف الذي وقع في دلالاتها لدى أئمة هذه الصنعة.

ونأمل أن تثمر هذه المحاولة في إلقاء الضوء على مراتب رجال هذه الفئة المباركة، والتي تجعل عملية الموازنة بين مراتب أحاديث المصطفى أكثر موضوعية عند الترجيح، كما أنها ستساهم في بيان موارد هذه العبارات ودلالاتها عبر مختلف العصور.

## ٢ - بداية ظهور عبارات التوثيق والتجريح:

تألف عبارات التوثيق والتجريح من ألفاظ يراد منها معرفة مرتبة الراوي عند علماء الحديث ونقادها، فتقبل على أساسها روايته أو ترد، أو ترجح على رواية غيره عند التعارض. وقد جاءت ألفاظ أئمة هذا الشأن، في الحكم على الرواة متفقة حيناً، ومختلفة حيناً آخر، تبعاً لاختلاف اجتهاداتهم في الحكم عليهم، وللعصر الذي صيغت فيه. وأن معايير العدالة والتوثيق باتت أكثر تخصيصاً من تلك التي اعتمدت ببدايات الكلام في تركية الرجال وتضعيفهم في عصر ابن سيرين. ( تحتاج إلى حاشية توثيق)

روى عبد الله بن وهب عن الإمام مالك بن أنس قوله: "أدركت بهذه البلدة - يقصد المدينة المنورة - أقواماً لو أستسقي بهم القطر لسقوا، قد سمعوا العلم والحديث كثيراً ما حدثت عن أحد منهم شيئاً،

## مراتب الفئة الأولى من المحدثين الثقة

### "The Ranks of Category of Idioms for the First Class of the Trustworthy Relaters"

حسن مظفر الرزوي، أستاذ المساعد \*

**Abstract:** Idioms for the criticism of hadith relaters conveyed by the hadith imams are found sometimes to be concordant while other times they seems to be discrepant. This is closely connected to the imam's approach in evaluating the requirements of the realtor's trustworthiness and the era during which the idiom emerge. In this study, a deep examination was made to survey the category of idioms designated for the first class of the confidence relaters. Our inquiry is based mainly on the linguistics and conventional backgrounds of these idioms during the period extending from the first up to the 10<sup>th</sup> al-Hijra centuries. The exploration revealed that the rank of each idiom is dependent on its linguistic background and the standing of the trustworthy relaters distinguished by this idiom in the field of hadith narration. Therefore, according to our fact finding these idiom's classes can be itemized by: the relaters characterized for their uniqueness in the hadith profession, the recurrence of the idiom with dissimilar or conformed utterance, and idioms containing any of the confidence idioms supported by other acceptance idioms. Finally, we emphasis on the fact that any attempt of considering an idiom more probable than others lacks justification unless that the attempt should take into consideration the many parameters related to this subject.

**Citation:** Hasan Muzaffar al-RIZZO, "Marâtib al-fi'at al-ülâ min al-muhaddisîn al-sikât" (in Arabic), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, V/2, 2007, pp. 73-88.

**Key Words:** al-Carh wa al-ta'dil, muhaddisün, ricâl al-hadîs, tabakât, criticism, nakd, tevsik.

### ١ - مقدمة:

كانت بداية ظهور عبارات توثيق وتجريح المحدثين، بعد اختتام قواعد تحمل الرواية، غير أنها افتقرت في البداية إلى عرف اصطلاحى تتكئ إليه، فاختلفت مفرداتها عند هذا وذلك، بيد أنها كانت تدور حول تأسيس دائرة الرجال الثقة وتمييزهم عن الضعفاء والمتروكين. بعدها بدأت دلالة العبارات بالنضوج تدريجياً، فأدخل علماء الجرح والتعديل في حدودها شروطاً إضافية لتعريف مقومات العدالة، لدى الراوي، وتمييزه عن رجال مرتبته، أو المراتب الأخرى. لذا فقد نجم عن هذه الشروط الجديدة أن ظهرت على ساحة نقد الرجال معايير ومفردات جديدة: كالحفظ، والإتقان، وغيرها من المعايير. ولقد استمرت دائرة عبارات التوثيق والتجريح بالنمو، لظهور عبارات جديدة على ساحة علم الجرح

\* مركز بحوث المعلوماتية. جامعة الحُدباء بالموصل، العراق. halrizzo@gmail.com

<sup>1</sup> الرفع والتكميل في الجرح والتعديل، لأبي الحسنات اللكنوي، الطبعة الأولى، ١٣٨٣هـ، مكتبة المطبوعات، بيروت، ص. ١٢٩.

<sup>2</sup> ترتيب المدارك، المجلد الأول، لقاضي عياض، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ، الرباط، ص. ١٣٧.

الصدوق في نقله الورع في دينه الحافظ لحديثه المتقن فيه، ومنهم الصدوق الورع الثبت الذي يهتم أحياناً، وبه تكتمل دائرة الرجال الثقة. أما الضعيف فهو الذي ألصق نفسه بهم ممن ليس من أهل الصدق والأمانة. بيد أن ما يلفت الانتباه في هذا التصنيف هو أن أصحاب الفئة الأولى لا يقتصر الأمر على قبول حديثهم والاحتجاج به، بل يعتمد أيضاً على جرحهم وتعديلهم. أما الحاكم النيسابوري فقد أشار في كتابه معرفة علوم الحديث إلى مقومات رجال الفئة الأولى عند تعريفه لعدالة المحدث، فقال: وأصل عدالة المحدث، أن يكون مسلماً، لا يدعو إلى بدعة ولا يعلن من أنواع المعاصي ما تسقط به عدالته. فإن كان مع ذلك حافظاً لحديثه، فهي أرفع درجات المحدثين. إذن بمعيار الحاكم يكون الثقة بمنأى عن دائرة البدعة والمعصية، بينما ترتقي مرتبه إلى المرتبة الأولى إن كان حافظاً.

وجاء بعده ابن الصلاح المروزي (ت. ٦٤٣ هـ) فقال في مقدمته في معرض بيان الألفاظ المستعملة من أهل هذا الشأن في الجرح والتعديل: وقد رتبها ابن أبي حاتم الرازي في كتابه الجرح والتعديل فأجاد وأحسن، ونحن نرتبها كذلك، ونورد ما ذكره، ونضيف إليه ما بلغنا في ذلك من غيره. بيد أن الذي يسير الاصطلاحات التي أوردتها ابن الصلاح في مقدمته بمعيار نقدي، يجدها قد بدأت تتقوّل اصطلاحياً مع بدء ظهور عبارات التعديل والتجريح الرسمية. فلكل مرتبة ألفاظ تختص بها، أما ما ذهب إليه ابن أبي حاتم فهو صياغة مواصفات أصحاب كل طبقة دون أن يعرج إلى صياغة ألفاظها اصطلاحية بصورة توضح معالمها. لذا فإننا نلاحظ عبارات تصف مراتب التوثيق والتجريح لدى ابن الصلاح مع بيان حدودها اصطلاحية، فظهر لديه اصطلاحات عدّة مثل: ثقة، ومتقن، وثبت، وحجة، وغيرها من الألفاظ التي أضحت فيما بعد المدار الذي يدور حوله الحديث عن الرجال. وهكذا استمر أئمة علم الحديث ومصطلحه، بتناول اصطلاحات ابن الصلاح فتداولوها في نقد الرجال وبيان مراتبهم دونما تغيير في بعض الأحيان. بينما حاولوا في أحيان أخرى إعادة رسم الحدود اصطلاحية لبعض التعاريف، بيد أن الحصيلة النهائية لكل هذه المحاولات لم ينشأ عنها تغييراً جذرياً في دلالة الاصطلاح، وبقيت جهود أئمة هذه الصنعة تدور في فلك اقتراح الطبقات التي تتألف منها مراتب التعديل أو التجريح لدى ابن الصلاح، ولم يفلحوا في إضافة شئ جديد إليها.

إلا أن ما نود قوله في هذا المقام، هو أن صياغة الاصطلاح لم تستعار دلالتها من حدود صيغت على يد علماء المصطلح، بل إنهم قد عمدوا إلى تناول الألفاظ التي اعتمدها العلماء السابقون في تقييم الرجال، فصنفوا رواة الحديث على المراتب التي تقتضيها تلك الألفاظ. وعليه فإن الحكم على اللفظ الفلاني الذي يقع في المرتبة الأولى من مراتب التعديل لا تتطابق دلالته لدى هذا الناقد وذاك في دائرة اصطلاح ابن الصلاح أو غيره من المتأخرين. ولعل الشيخ عبد الفتاح أبو غدة قد لمس هذا التباين في الدلالة عندما تكلم في حاشيته النفيسة على الرفع والتكميل للعلامة اللكنوي فقال: وهذا

وقد سأل طلبة الحديث غير واحد من علماء الرجال عن أحوال الرواة، ودرجة إتقانهم، فاختلقت آراؤهم وعباراتهم باختلاف الأحوال، ولقد حفظت لنا هذه الأسئلة المدونة علماً غزيراً وكشفت عن أحوال الكثير من الرجال ومراتبهم، ومروياتهم. فوصلت إلينا مسائل عباس الدوري في الرجال، والعلل لابن معين، وسؤالات جملة أخرى من تلاميذه: كأبي خلف مرثد بن الهيثم بن طهمان، وأبي إسحاق الجنيد الختلي، وعثمان بن طلوت، وإسحاق بن منصور الكوسج، وغيرهم من تلاميذه. وسؤالات عثمان بن أبي شيبة لعلي بن المديني، وسؤالات إسحق بن منصور لأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، وسؤالات أبي عيسى الترمذي للبخاري، ولأبي زرعة الرازي، وسؤالات أبي عبيد محمد بن علي الآجري لأبي داؤد، وغيرها كثير لا يتسع هذا المقام لذكرها. (حاشية توثيق)

وهكذا بدأ عدد كتب الرجال بالازدياد خلال هذا القرن، بيد أن المتتبع لألفاظ التوثيق والتجريح، على ساحة هذه الكتب، يجد بأنها كانت في بداياتها، تفتقر إلى أساس ثابت يعرف حدودها اصطلاحية، لصدورها عن هذا الناقد وذاك، وفق ما يترأى له من حال الراوي، وبألفاظ يختارها بعيداً عن دائرة الآخرين.

ولعل أول محاولة لصياغة الحدود اصطلاحية لهذه الألقاب قد اختمرت على يد الحافظ ابن أبي حاتم الرازي (ت. ٣٢٧ هـ)، الذي بادر بتصنيفها إلى مراتب للتجريح، وأخرى للتعديل، في مقدمة كتابه النفيس الجرح والتعديل<sup>٢</sup>. وقد تجاوز ابن أبي حاتم طبقتي الصحابة والتابعين في تبيان لمراتب الرواة لأنهم يقعون خارج دائرة الشك، أما أتباع التابعين فقد قسمهم إلى أربعة مراتب وقال فيهم: فمنهم الثبت الحافظ الورع المتقن الجهد الناقد للحديث، ومنهم العدل في نفسه الثبت في روايته

معرفة علوم الحديث، لأبي عبد الله الحاكم النيسابوري، الطبعة الثالثة، ١٣٩٩ هـ، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ص. ٥٣.

٥ مقدمة في علوم الحديث، لابن الصلاح المروزي، ١٣٨٦ هـ، مطبعة الأصيل، حلب، ص. ٢٣٧.

<sup>٣</sup> الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم الرازي، الطبعة الأولى، بدون تأريخ، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد الدكن، المجلد الأول، ١.

والجرح والتعديل قد هذبه ابن أبي حاتم إذ رتبته  
والشيخ زاد فيها وزدت ما في كلام أهله وجدت  
فأرفع التعديل ما كررته كثقة ثبت ولو أعدته  
ثم يليه ثقة أو ثبت أو متقن أو حجة إذا عزوا

إن ما فعله الذهبي، وما تبعه عليه الحافظ العراقي هو تقليص دائرة رجال الطبقة الأولى من الرواة  
بعد أن باتت الاصطلاحات السابقة لا تفي بالغرض الذي تقتضيه هذه المرتبة، وذلك لاختلاف  
دلالات الألفاظ لديهما عما اصطلاحه من سبقهم. فأصبح مفهوم ذلك الوقت ليس بمرتبة من عرف به  
في عصر ابن أبي حاتم. إضافة إلى ذلك فإنهم قد استعملوا مجموعة إضافية من الألفاظ التي استعملها  
علماء الرجال، فأضحت الطبقة الأولى تتألف من مرتبتين لدى البعض، وثلاثة لدى البعض الآخر.

لذا فإننا نجد الطبقة الأولى لدى كل من الذهبي، والحافظ العراقي، وابن الوزير (ت. ٨٤٠ هـ) تتألف  
من مرتبتين، بينما أضحت لدى ابن حجر (ت. ٨٥٢ هـ)، كما نقله عنه تلميذه السخاوي<sup>١٢</sup> ذات  
ثلاثة مراتب:

المرتبة الأولى: الوصف بما دلّ على المبالغة، أو عبر عنه بأفعال، كأوثق الناس، وأضبط الناس،  
وإليه المنتهى في الثبوت.

المرتبة الثانية: قولهم: فلان لا يُسأل عنه.

المرتبة الثالثة: ما تأكد بصفة من الصفات الدالة على التوثيق، كثقة ثقة، وثبت ثبت.

أما السيوطي (ت. ٩١١ هـ) فقد عمد في تدريبيه<sup>١٣</sup> إلى إضافة ثلاثة عبارات أخرى إلى سابقه، وهي:  
"لا أحد أثبت منه"، و"من مثل فلان"، و"فلان لا يُسأل عنه".

وجاء الشيخ أبو غدة<sup>١٤</sup> فأضاف في حواشيه النفيسة على "الرفع والتكميل" جملة من الألفاظ التي  
استقها من مطالعاته الواسعة لكتب الرجال ك: "ثقة جبل"، و"ميزان"، و"ثقة رضا"، وغيرها من  
الألفاظ، فزاد مساحته الرقعة التي تشملها هذه الألفاظ مع وجود اختلاف واضح في دلالاتها لدى  
المشتغلين بهذا الفن.

وقبل أن نحاول الإجابة عن هذه الخلافات الاصطلاحية، سنعمد إلى تناول هذه الاصطلاحات منذ  
أن استعملها نقاد الرجال وصيارفة الحديث بعيدا عن دائرة مصطلح الحديث، فنسبرها بمعيار أهل  
الشان، مع البحث عن دلالاتها بميزان اللغة، ثم نخرج بعدها إلى دائرة مصطلح الحديث لكي نستطيع  
تهيئة المناخ المناسب لإصدار حكم نقدي بصدها.

التسويق والتوحيد في المصطلحات الذي قام به المتأخرون رحمة الله عليهم يعتبر مدلوله في ألفاظ  
المتأخرين، ولا يمكن أن ينفي التباين أو التغاير الذي وقع في عبارات المتقدمين<sup>١٥</sup>.

### ٣ - عبارات توثيق الفئة الأولى بين دائرتي الاصطلاح واللغة:

بعد أن تناولنا بداية ظهور عبارات التوثيق والتجريح لدى المحدثين، بات واضحا لدينا الآن بأن  
هذه العبارات قد صيغت على رقعة زمانية امتدت لأكثر من ثلاثة قرون. لذا فليس ثمة شك أن هناك  
تباينا في دلالاتها، وخصوصا في المرحلة التي سبقت الصياغة الاصطلاحية على يد ابن الصلاح،  
والذين أتوا من بعده.

وعليه سنحاول في هذا المقام إلقاء الضوء على الحدود الاصطلاحية والدلالات اللغوية لهذه  
العبارات من خلال سبر النصوص المنقولة إلينا في هذا الميدان.

كانت محاولة ابن أبي حاتم في مقدمة كتابه "الجرح والتعديل"، المرحلة الأولى لصياغة عبارات  
الجرح والتعديل الاصطلاحية وإيذانا ببدء مرحلة جديدة في دائرة علم الحديث ومصطلحه، كما أنها  
فتحت الباب على مصراعيه أمام الذين أتوا من بعده لتناول هذه الاصطلاحات بالدراسة، فأضافوا إليها  
ألفاظا جديدة استقوها من حشد العبارات المنتشرة على ساحة كتب الرجال، وقعدوا قواعد لتحديد  
دلالاتها. (حاشية)

فقد أدخل ابن أبي حاتم في دائرة الطبقة الأولى من المحدثين الثقة من قال فيه العلماء: "ثقة أو  
متقن"<sup>١٦</sup>، بينما اختار الخطيب البغدادي (ت. ٤٦٣ هـ) لفظي "ثقة أو حجة" لرجال هذه الطبقة<sup>١٧</sup>. أما ابن  
الصلاح فقد أضاف اصطلاحا "ثبت أو حجة" وكذا "حافظ أو ضابط" إلى قائمة ابن أبي حاتم، بينما  
جاء بعدهم الذهبي (ت. ٧٤٨ هـ) فتحدث في ديباجة ميزانه عن مراتب الرجال، ولم تعد لديه الألفاظ  
التي جاء بها من سبقه تفي بأصحاب الطبقة الأولى، فباتوا وفق حدوده الاصطلاحية الذين أطلق عليهم  
أئمة الصنعة عبارة: "ثبت حجة"، و"ثبت حافظ"، و"ثبت متقن"، و"ثقة ثقة"<sup>١٨</sup>.

إذن لقد أضاف الذهبي ألفاظا لم تكن لدى سابقه، مدارها على تكرار لفظ التوثيق، سواء تباين  
اللفظان أو تكرر. وقد سار على طريقته الحافظ العراقي (ت. ٨٠٦ هـ) في ألفيته فقال يصف أصحاب  
الفئة الأولى:<sup>١٩</sup>

٦ الرفع والتكميل، ص. ١٢٩.

٧ الجرح والتعديل، المجلد الأول، ٦.

٨ الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، بدون تأريخ، دار مكتبة الهلال، بيروت، ص. ٢٢.

٩ مقدمة ابن الصلاح، ص. ٢٣٧.

١٠ ميزان الاعتدال في نقد الرجال، لشمس الدين الذهبي، الطبعة الأولى، ١٣٨٢ هـ، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة،

المجلد الأول، ص. ٤.

١١ فتح المغيث المغيث شرح ألفية الحديث، لشمس الدين السخاوي، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت،

المجلد الأول، ص. ٣٦١.

١٢ توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، لمحمد بن إسماعيل الصنعاني، الطبعة الأولى، ١٣٦٦ هـ، مطبعة  
الخانجي، القاهرة، المجلد الثاني، ٢٦٢.

١٣ فتح المغيث، المجلد الأول، ٣٦١-٣٦٥.

١٤ تدريب الراوي شرح تقريب النواوي، لجلال الدين السيوطي، الطبعة الثانية، ١٣٨٥ هـ، دار الكتب الحديثة، القاهرة،  
المجلد الأول، ٣٤٣.

١٥ الرفع والتكميل، ص. ١٥٦-١٥٩.

لعل أكثر الألفاظ تداولاً بين علماء الرجال ونقادهم هي لفظة "ثقة" لذا فإننا سنبدأ بها:

### ١ - ٣ - اصطلاح "ثقة":

اشتقت عبارة "ثقة" من الجذر الثلاثي "وثق". يقال: وثقت بفلان، أثقت به وأتمنه، فهو ثقة. ووثقت الشيء: أحكمته، وناقة موثقة الخلق: محكمة.<sup>١٦</sup> ووثاق، ووثق: صار وثيقاً، أو أخذ الوثيقة في أمره: أي بالثقة.<sup>١٧</sup> والوثاق أو الوثاق: ما يشد به، أو أوثقه فيه: شده، ووثقه توثيقاً.

يبدو واضحاً من الاشتقاقات اللغوية لهذا الاصطلاح، بأنه يحمل بين ثناياه ما يوحي بأن من يطلق عليه هذا الوصف، مؤتمن الجانب على عقيدته، يأخذ بالوثيقة في أمر دينه، ولا يلج إلى دائرة الهوى والبدعة كما أنه أمين على ما ينقل من روايات، لمجانبة الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم. هذه محمولات الاصطلاح لدى المتقدمين، أما "الوثاق" و"الإحكام"، فهى من المحمولات التي عمد المتأخرون إلى اعتبارها، لدخولها إلى ساحة الحدود الاصطلاحية لهذه العبارة بـمعيارهم. يحتاج إلى توثيق هذا الكلام عند كل فريق.

### ٢ - ٣ - اصطلاح "ثبت":

اقبس أئمة الشأن هذا الاصطلاح من الجذر الثلاثي "ثبت"، يقال: ثبت الشيء، يثبت ثباتاً، وثبوتاً، فهو ثابت، وثبت، وثبيت. ويقال: ثبت فلان في المكان، يثبت، ثبوتاً، فهو ثابت، إذا أقام به. وفرس ثبت: ثقف عدوه، ورجل ثبت الغدر: إذا كان ثابتاً في قتال أو كلام.<sup>١٨</sup>

والثبت - بالتحريك - الحجة والبينة، والثبيت: الثابت العقل.

قال طرفة بن العبد.<sup>١٩</sup>

فالهيبت لا فؤاد له والثبيت قلبه قيمه

وتثبت في الأمر والرأي، واستثبت: تأنى فيه ولم يعجل، واستثبت في أمره إذا شاور، وفحص عنه. وثابته، وأثبتته: عرفه حق المعرفة.<sup>٢٠</sup>

قال السخاوي:<sup>٢١</sup> ثبت، بسكون الموحدة، الثابت القلب واللسان والكتاب، وفي المصباح المنير، يقال للرجل: ثبت، إذا كان عدلاً، ضابطاً.

والثبت عند المحدثين، ثبوتان: الأول من اعتمد على حفظه متعهداً مروياته بالضبط. والثاني من عمد إلى كتابة مسموعاته فضبطها وحافظ عليها من التغيير. (حاشية توثيق) قال أبو هارون الخريبي:<sup>٢٢</sup>

<sup>16</sup> لسان العرب، لابن منظور الأفرقي، ١٣٧٥هـ، دار صادر، بيروت، المجلد الرابع، ٦٧٨.

<sup>17</sup> القاموس المحيط، لمحمد بن يعقوب الفيروزآبادي، ١٤٠٣هـ، دار الفكر، بيروت، المجلد الثالث، ٢٨٧.

<sup>18</sup> لسان العرب، المجلد الأول، ٣٤٦.

<sup>19</sup> نفس المرجع، المجلد الأول، ٣٤٧.

<sup>20</sup> القاموس المحيط، المجلد الأول، ١٤٤-١٤٥هـ؛ لسان العرب، المجلد الأول، ٣٤٧.

<sup>21</sup> فتح المغيث، المجلد الأول، ٣٦٣.

سمعت يحيى بن معين يقول: هما ثبوتان، ثبت حفظه، وثبت كتابه. والثبت أعلى درجة من الثقة، لتوفر جملة من الصفات لديه، لا تحتملها محمولات لفظة "ثقة". ويبدو هذا الفرق واضحاً لدى صياغة الرجال، فنقل عن معاوية بن صالح،<sup>٢٣</sup> قال: "سمعت يحيى بن معين يقول: أبو خالد الأحمر ثقة، وليس بثبت".

### ٣ - ٣ - اصطلاح "حجة":

اشتق هذا اللفظ من الفعل الثلاثي "حجج"، والحجة: الدليل والبرهان، وقيل: الحجة ما دافع به الخصم. قال الأزهرى:<sup>٢٤</sup> الحجة، الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة.

استعمل الخطيب البغدادي هذا الاصطلاح وجعله مرادفاً لاصطلاح "ثقة"، وبوأهما مكان الصدارة بين عبارات التوثيق، فقال في كفايته:<sup>٢٥</sup> "فأما أقسام العبارات بالإخبار عن الرواة، فأرفعها أن يقال حجة، أو ثقة". أما يحيى بن معين وأقرانه فقد اعتبروها أعلى درجة من الثقة. فقد سئل يحيى بن معين عن الحجة، فقيل له: "محمد بن إسحاق منهم؟ فقال: كان ثقة، إنما الحجة: عبيد الله بن عمر، ومالك بن أنس، والأوزاعي، وسعيد بن عبد العزيز".<sup>٢٦</sup>

بالمقابل وضع ابن أبي حاتم الحجة في المرتبة الأولى وصنف فيها الذين يتفق أصحاب الشأن على إمامتهم دون اختلاف، فنقل عن أبيه بقوله: "سمعت أبي يقول: الحجة على المسلمين، الذين ليس فيهم لبس، سفيان الثوري، وشعبة بن الحججاج، وحماد بن زيد، وسفيان بن عيينة".<sup>٢٧</sup>

### ٤ - ٣ - اصطلاح "إمام":

اشتق هذا اللفظ من الفعل الثلاثي "أمم"، الذي يحمل بين طياته أكثر من معنى، نذكر منها:

١ - الأم - بالفتح - القصد، أمه، يؤمه، أما: إذا قصدته، وشاهده كما في قوله تعالى: "فتبموا صعيداً طيباً".<sup>٢٨</sup> قال ابن السكيت: "أي اقصدا الصعيد الطيب. ويقال: أمه، يؤمه، أما، وتأممه: أي هم على طريق ينبغي أن يقصد".<sup>٢٩</sup>

<sup>22</sup> تهذيب التهذيب للحافظ ابن حجر العسقلاني، الطبعة الأولى، ١٣٢٦ هـ، دائرة المعارف العثمانية، حيدآباد الدكن، المجلد الخامس، ص. ٢٦٠.

<sup>23</sup> الضعفاء الكبير، للعقيلي، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، المجلد الثاني، ص. ١٢٤.

<sup>24</sup> لسان العرب، المجلد الأول، ٥٧٠؛ القاموس المحيط، المجلد الأول، ١٨٢.

<sup>25</sup> الكفاية، ص. ٢٢.

<sup>26</sup> تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للحافظ أبي الحججاج يوسف المزي، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، المجلد العاشر، ٥٤٣؛ التعديل والتجريح لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح، لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ، دار اللواء للنشر والتوزيع، الرياض، المجلد الأول، ٢٨٣.

<sup>27</sup> الجرح والتعديل، المجلد الأول، ١١.

<sup>28</sup> سورة المائدة، آية ٦.

<sup>29</sup> لسان العرب، المجلد الأول، ١٠١.



## ٦ - ٣ - اصطلاح "متقن":

أُتقن الشيء: أحكمه، والإتقان: الإحكام للأشياء. قال تعالى في كتابه العزيز: "صنع الله الذي أتقن كل شيء"<sup>٣٨</sup>. ورجل تقن، متقن للأشياء، وحاضر المنطق والجواب. وتقن رجل كان جيد في الرمي يضرب به المثل لم يكن يسقط له سهم. قال أبو منصور: الأصل في التقن ابن تقن هذا، ثم قيل لكل حاذق بالأشياء متقن.<sup>٣٩</sup>

وقد شاع استخدام هذه العبارة للدلالة على إحكام المحدث لصنعة الحديث، وإتقانه لهذا الفن. أما الإمام عبد الرحمن بن مهدي فقد أنط الإتيان بالحفظ دون غيره من المقومات فقال: "الحفظ هو الإتقان".

## ٧ - ٣ - اصطلاح "حافظ":

حفظ الشيء حفظاً، ورجل حافظ، وحفيظ. قال ابن سيده: الحفظ نقيض النسيان وهو التعاهد، وقلة الغفلة. وقال الأزهري: رجل حافظ، وقوم حفاظ: وهم الذين رزقوا حفظ ما سمعوا، وقلما ينسون شيئاً يعونه.<sup>٤٠</sup>

وللحافظ في عرف المحدثين شروط، إذا اجتمعت في الراوي سموه حافظاً. فهو لديهم من اشتهر بالطلب والأخذ من أفواه الرجال، لا من الصحف، والمعرفة بطبقات الرواة ومراتبهم، والمعرفة بالتجريح والتعديل، وتمييز الحديث الصحيح من السقيم حتى يكون ما يستحضره من ذلك أكثر مما لا يستحضره، مع استحضر الكثير من المتون.<sup>٤١</sup>

وتعتبر هذه الشروط مشددة إذا ما قورنت مع دلالة هذا اللفظ عند المتقدمين، فالإمام سفيان الثوري يؤكد في إحدى عباراته بأن الغلط لا يفلت منه أحد، وأن الحافظ هو الذي يغلب عليه حفظ حديثه، وإن غلط في بعض المواطن.<sup>٤٢</sup> وكذلك الحال لدى بعض المتأخرين كابن رجب الحنبلي الذي يقول: من أقام الأسانيد وحفظها وغير المتون تغييراً لا يغير المعنى، فهو حافظ ثقة يعتبر بحديثه.

إضافة إلى الألفاظ التي استقصينا دلالتها بمعيار اللغة والاصطلاح، فقد وظف نقاد الرجال ألفاظاً أخرى لتعميق حدود بعض العبارات، وزيادة مساحة دلالتها الاصطلاحية. فعمدوا إلى استخدام عبارة "ضابط" التي تحمل بين طياتها معاني الحزم في الرواية وأخذها،<sup>٤٣</sup> وعبارة "جيل"، وقد أكثر من

٢ - الإمامة: الحالة والنعيم، والأمة: الشرعة والدين. وقد ورد في التنزيل العزيز: "إنا وجدنا آباءنا على أمة"،<sup>٤٤</sup> وهي مثل السنة أو الطريقة في الدين، يقال: فلان لا أمة له: أي لا دين له ولا نحلة.<sup>٤٥</sup>

٣ - تأم به، وأتم، وأم القوم، وأم بهم: تقدمهم، وهي الإمامة. والإمام كل من ائتم به قوم، كانوا على الصراط المستقيم، أم كانوا ضالين. قال ابن سيده: الإمام ما ائتم به من رئيس وغيره، والجمع أئمة، والإمام الذي يقتدى به. تحتاج إلى حاشية للتوثيق

٤ - أم الشيء: أصله وعماده. قال ابن دريد: كل شيء انضمت إليه أشياء فهو أم لها، وأم القوم: رئيسهم،<sup>٤٦</sup> وكذلك قوله تعالى: "واجعلنا للمتقين إماماً".<sup>٤٧</sup>

لقد زحرت كلمة "إمام" بمعان تستوعب محمولات هذا الاصطلاح لدى أئمة الجرح والتعديل، لأن من يطلق عليه هذا اللفظ، فهو ممن يقصده أهل الصنعة لينهلوا من علومه، وهو دليل يسترشد بمعرفته في ميدان علم الحديث، متبونا مكان الصدارة بين أقرانه، حتى أصبح مجتمع أئمة هذا الشأن، يغترفون من علومه، ويتزاحم طلبة الحديث حول حلقاته، ليظفروا بالمزيد من علومه في هذا المضمار. لذا فلا غرو أن تناط هذه العبارة بجهازة علماء الحديث ونقاده كسفيان الثوري، وعبد الرحمن بن مهدي، ومالك بن أنس، وغيرهم من أئمة هذه الصنعة. قال ابن مهدي:<sup>٤٨</sup> أئمة الزمان في عصرنا أربعة: سفيان الثوري في الكوفة، ومالك بن أنس بالحجاز، والأوزاعي بالشام، وحماد بن زيد بالبصرة.

## ٥ - ٣ - اصطلاح "مأمون":

صينغ هذا الاصطلاح من الجذر الثلاثي "أمن"، كفرح، أمنا، وأمانا، بفتحهما، وأمنة، وأمانا، محركتين، وأمنا، بالكسر، فهو أمين. وأمن، والأمانة ضد الخيانة، وقد أمنه تأميناً، وائتمنه، قد أمن، فهو أمين، وأمان، مأمون به ثقة.<sup>٤٩</sup> و"مأمون" عبارة أطلقها المحدثون على من يثق بدينه وعدالته، دون النظر إلى ضبطه وإتقانه. روى عبد الرحمن بن أبي الزناد عن أبيه:<sup>٥٠</sup> قال أدركت بالمدينة مائة، كلهم مأمون ما يؤخذ عنهم الحديث، يقال ليس من أهله. ونقل عن أبي حاتم عن عبد الرحمن بن عمر الأصبهاني قال:<sup>٥١</sup> "سمعت عبد الرحمن بن مهدي، وقيل له: أبو خلدة؟ فقال: كان صدوقاً، وكان مأموناً، الثقة سفيان وشعبة".

38 سورة النمل، آية ٨٨.

39 القاموس المحيط، المجلد الرابع، ٢٠٥؛ لسان العرب، المجلد الأول، ٣٢.

40 الكفاية، ص. ١٦٥.

41 القاموس المحيط، المجلد الثاني، ٣٩٥؛ لسان العرب، المجلد الأول، ٦٦٣.

42 توضيح الأفكار، المجلد الأول، ١١٨.

43 تهذيب الكمال، المجلد الأول، ١٦١.

44 شرح علل الحديث، لابن رجب الحنبلي، الطبعة الأولى، ١٣٩٦هـ، مطبعة العاني، بغداد، ص. ١٤٣.

45 القاموس المحيط، المجلد الثاني، ٣٧٠.

30 سورة الزخرف، آية ٢٢.

31 لسان العرب، المجلد الأول، ١٠٠١.

32 لسان العرب، المجلد الأول، ١٠٤.

33 سورة الفرقان، آية ٧٤.

34 الجرح والتعديل، المجلد الأول، ١١.

35 القاموس المحيط، المجلد الرابع، ١٩٧.

36 تهذيب الكمال، المجلد الأول، ١٦١.

37 الجرح والتعديل، المجلد الثاني، ٣٧.

بل هو من أئمة الصنعة الذين يقصدهم المشتغلون في هذا الفن. كذلك فإن في عبارة "ثقة حافظ متقن" إشارة إضافية إلى توفر صفات العدالة والضبط مع الإتيان الذي يؤشر بوضوح على إحكام صاحبها لصنعة الحديث.

ج. عبارات تحوي لفظين، يقع كل منهما في أحد محوري النقد، سواء اتحد اللفظان، أو تباينا. وتشمل عبارات: "ثقة ثقة"، و"ثقة ثبت"، و"ثقة ثبت"، و"إمام ثبت"، و"ثقة حافظ"، و"ثقة حجة"، و"ثقة متقن"، وغيرها.

د. عبارات من العبارات التي تحوي على ما تباين لفظه، إفادة العدالة وزيادة فإذا قيل: ثقة ثبت، فقد ثبت عدالة الراوي من خلال اللفظة الأولى، بينما تفيد الثانية حسن ضبطه. أما العبارات التي تحوي ما تكرر لفظه، ففيها تأكيد لفظي لزيادة التقرير، والذي يوحي بارتقاء مرتبته على مرتبة الذي أطلقت عليه العبارة دون تكرار.

د. عبارات أطلقتها النقاد بمعرض الدفاع عن أحد الرواة وبصيغة تدفع جميع الشبهات عن ساحته. وتحمل هذه العبارات صفة المبالغة بتكرير لفظة التوثيق إلى الحد الذي يدرأ الشبهات التي تحوم حوله. وتشمل هذه الفئة عبارات: "ثقة ثقة ثقة ثقة ثقة ثقة" التي أطلقها سفيان بن عيينة عند تزكيته لعمر بن دينار.

د. عبارات ألقها النقاد بمعرض الدفاع عن أحد الرواة وبصيغة تدفع جميع الشبهات عن ساحته. وتحمل هذه العبارات صفة المبالغة بتكرير لفظة التوثيق إلى الحد الذي يدرأ الشبهات التي تحوم حوله. وتشمل هذه الفئة عبارات: "ثقة ثقة ثقة ثقة ثقة ثقة" التي أطلقها سفيان بن عيينة عند تزكيته لعمر بن دينار.

د. عبارات ألقها النقاد بمعرض الدفاع عن أحد الرواة وبصيغة تدفع جميع الشبهات عن ساحته. وتحمل هذه العبارات صفة المبالغة بتكرير لفظة التوثيق إلى الحد الذي يدرأ الشبهات التي تحوم حوله. وتشمل هذه الفئة عبارات: "ثقة ثقة ثقة ثقة ثقة ثقة" التي أطلقها سفيان بن عيينة عند تزكيته لعمر بن دينار.

د. عبارات ألقها النقاد بمعرض الدفاع عن أحد الرواة وبصيغة تدفع جميع الشبهات عن ساحته. وتحمل هذه العبارات صفة المبالغة بتكرير لفظة التوثيق إلى الحد الذي يدرأ الشبهات التي تحوم حوله. وتشمل هذه الفئة عبارات: "ثقة ثقة ثقة ثقة ثقة ثقة" التي أطلقها سفيان بن عيينة عند تزكيته لعمر بن دينار.

إضافة إلى كل ما ذكرناه حول دلالات عبارات التوثيق، ينبغي أن لا يغيب عن أذهاننا بأن هذا الأمر يرتبط ارتباطا جوهريا بالحقبة الزمنية التي ظهرت فيها هذه العبارات، أي أن دلالة العبارات "أ. د." تناط حصرا بالفترة الزمنية التي نشطت فيها حركة نقد الرجال، أي من النصف الثاني من القرن الأول الهجري ولغاية بدايات القرن الخامس الهجري. أما الفترة التي تلت هذه الحقبة، فإن العبارات التي ظهرت فيها قد استعيرت وفق منظور تاريخي لمصنفات المناقب، وطبقات الصفوة، فأغفل عند إطلاقها الجانب النقدي الذي اعتمده أساطين هذا الفن عند التكلم في الرجال. لذا فإن التراجع بين العبارات ينبغي أن يستند إلى معايير إضافية تتجاوز البنية اللغوية والاصطلاحية.

## ٥. عبارات التوثيق ونقاد الرجال:

ستتوقف برهة من الزمان لإلقاء مزيد من الضوء على بدايات ظهور عبارات التوثيق، وبنيتها اللغوية حسب التسلسل الزمني لظهورها على ساحة علم الجرح والتعديل. وعليه فإننا إذا حاولنا أن نتوغل بين العبارات لكي نتلمس بدايات ظهورها، فسنعثر على أكثر من عبارة شاع استعمالها في نهايات القرن الأول الهجري وبداية القرن الثاني.

فهناك عبارة " ثبت"، قد أطلقها ابن سيرين (ت. ١١٠ هـ)، وعبارة "لم أر مثله" لدى عبد الله بن عون (ت. ١٥١ هـ)، وشعبة بن الحجاج (ت. ١٦٠ هـ)، و"ما رأيت أفضل منه" لدى أبي حنيفة (١٥٠ هـ)، وعبارة "مصحف" لدى سفيان الثوري (ت. ١٦٠ هـ)، وعبارة "مصحف مصحف" لدى شعبة، وغيرها كثير.

أما في النصف الثاني من القرن الثاني، فنلاحظ بوضوح توظيف ألفاظ جديدة بعبارات التوثيق، فهناك عبارة "ثقة جليل" لدى زكريا بن يحيى النيسابوري (١٨١ هـ)، وعبارات "أمير المؤمنين"، و"ثقة

كذلك ينبغي أن يكون حاضرا في ذهننا على الدوام اختلاف دلالة هذه العبارات باختلاف العصور رغم اتحاد المنع الذي نهل منه المتقدمون والمتأخرون. وهذا ما سنحاول أن نبرهنه بعد أن نمسح لأنفسنا فرصة كافية لكي نرتع في رياض الفئة الأولى من المحدثين الثقة، فنستأنس بالعبارات التي وظفت لتوثيقهم، ونعكف على سبر دلائلها، واضعين نصب أعيننا الحقبة الزمنية التي ظهرت فيها، لنفيد من هذا كله في إيجاد معيار تحدد من خلاله دلالة كل عبارة منها.

## ٤. دلالة عبارات التوثيق:

يتجلى مما ذكرناه في شروط من تقبل روايته، بأن مدار نقد الرجال يرتكز على محورين، هما العدالة والإتيان. لذا فلن يكون مستغربا أن يوظف نقاد الرجال عباراتهم التي تحوم بمعانيها حول هذين المحورين، للحكم على روية الحديث.

ومن يعكف على دراسة بنية العبارات المنقولة في كتب الجرح والتعديل فسيجد بأن دلالة هذه العبارات تنقسم إلى:

أ. عبارات تفيد امتياز أصحابها بكافة صفات العدالة والإتيان، بحيث لا تتسلل أية شبهة إلى ساحة من أطلقت عليهم هذه العبارات. وتشمل هذه الفئة عبارات: "أمير المؤمنين"، و"أحد الأجداد"، و"إليه المنتهى في الثبت"، و"إمام الدنيا"، و"لم أر مثله"، و"من أفضل أهل زمانه"، و"من أثبت الناس"، وغيرها كثير.

ب. عبارات تقتضي انصاف أصحابها بأكثر من صفة من صفات محوري القبول بحيث تلقي الضوء على تبوء صاحبها مرتبة متقدمة بين أقرانه. وتشمل هذه العبارات: "إمام ثقة حافظ"، و"ثقة حافظ متقن"، و"ثقة مأمون إمام"، و"ثقة متقن ثبت"، و"ثقة متقن أمين"، وغيرها كثير.

وفي تكرار ألفاظ التوثيق دلالة واضحة على توافر أكثر من قرينة لعدالة الراوي، فتزول أي سحابة للشكوك من حوله، لأن في إطلاقهم عبارة "إمام ثقة حافظ" دليل على أن صاحبها ليس عدلا فحسب،

46 نفس المرجع، المجلد الثالث، ٣٤٤.

47 نفس المرجع، المجلد الرابع، ٥٥.

48 فتح المغيث، المجلد الثاني، ٣٦٤.

ثقة ثقة ثقة"، و"ثقة خيار" لدى سفيان بن عيينة (ت. ١٩٨ هـ)، وعبارة "إمام في الحديث" لديه ولدى عبد الرحمن بن مهدي (ت. ١٩٨ هـ)، وعبارة "ثقة ثقة" لدى وكيع بن الجراح (١٩٧ هـ)، و"ثقة مأمون" لدى يحيى بن سعيد القطان (ت. ١٩٨ هـ)، و"صدوق مأمون خيار" لدى عبد الرحمن بن مهدي، إضافة إلى العبارات التي تحمل صيغة "أفعل" التفضيل، والتي باتت أكثر شيوعاً لديهم، وبألفاظ متقاربة المعنى مختلفة المبنى.

مع بدايات القرن الثالث الهجري، ازدادت عبارات التوثيق ثراءً بألفاظ جديدة، فظهرت عبارة "ثبت حافظ"، و"ثبت متقن"، و"ثقة حجة"، و"ثقة وزيادة"، و"حافظ متقن"، لدى الإمام أحمد بن حنبل (ت. ٢٤١ هـ). أما محمد بن عدي فقد استعمل عبارات مستحدثة، كعبارة "ثقة ثبت حجة"، و"ثقة ثبت حجة عدل"، و"ثقة ثبت مأمون حجة"، و"ثقة حجة مأمون"، و"ثقة حجة رفيع مأمون". حاشية توثيق وهي عبارات ذات طابع وصفي أطلقها كمؤرخ، فيكيل المديح لأئمة الحديث بعيداً عن دائرة علم الحديث واصطلاحه. بيد أن هذا لا ينفي ظهور اصطلاحات تحوي أكثر من لفظة للتوثيق لدى نقاد الرجال، فهناك عبارة "إمام ثقة حافظ"، و"ثقة إمام"، و"ثقة حافظ متقن"، و"ثقة صدوق حجة"، و"ثقة مأمون إمام"، و"ثقة متقن ثبت" أطلقها أبو حاتم الرازي (ت. ٢٧٧ هـ) على أكثر من محدث، وهو من أئمة الصنعة. حاشية

ومع بدايات القرن الرابع الهجري، شرع ابن أبي حاتم (٣٢٧ هـ) بتهديب هذه الألفاظ وترتيبها في سفره الجليل "الجرح والتعديل"، ثم جاء من بعده الخطيب البغدادي (ت. ٤٦٣ هـ)، ثم ابن الصلاح (ت. ٦٤٣ هـ) الذي أرسى الدعائم الاصطلاحية لعبارات التوثيق والتجريح التي تناولها المتأخرون عنه، فأضافوا إليها هذا الاصطلاح وذلك من التربة الخصبة لنقاد الحديث الأوائل والتي احتوت على حشد كبير من العبارات.

بالمقابل انتشرت اصطلاحات وعبارات ابتدعتها المؤرخون وأصحاب كتب المناقب والطبقات الذين لم يخلوا بكيال عبارات التوثيق من مورد المحدثين، فظهرت عبارات لم يعدها نقاد الرجال، تخفي بين طياتها دلالات تخالف ما عهدناه لديهم. لذا فإن العبارات التي ظهرت في الفترة التي تلت القرن الرابع الهجري، لم تصدر عن المنهل النقدي لرجال الصنعة، بل احتوت على عبارات مديح أكثر من عبارات التوثيق التي تداولها المشتغلون في ميدان الجرح والتعديل، ولذلك فليس من المستغرب بأن تجد لدى الذهبي (ت. ٧٤٨ هـ) من أطلق عليه عبارة "إمام حجة"، ولا ترتقي مرتبته عن درجة ثقة لدى المتقدمين أو تجد السمعاني (ت. ٥١٠ هـ) يطلق عبارة "حافظ ثقة متقن" على رجل لا يرتقي إلى هذه المرتبة لدى صيارفة الرجال.

وخلاصة القول في هذا المقام هي:

أ. إن ظهور عبارات توثيق الفئة الأولى للمحدثين الثقة لدى من عرفوا لدينا برواد الحديث عن الرجال كإبن سيرين، وإبن عون، وشعبة، وغيرهم، يشير بوضوح إلى أن بدايات الكلام عن الرجال قد ابتدأت في مرحلة سابقة، وذلك لنضوج عبارات التوثيق لديهم بشكل ملموس.

ب. إن حشد العبارات التي زخرت بها الفترة الممتدة بين القرن الثاني الهجري ونهايته، تحمل بين طياتها ما يؤكد عمق دلالة الاصطلاح لديهم وأن مراتب الرجال كانت واضحة لديهم لا لبس فيها، إلا

أنهم لم يعمدوا إلى ترتيبها أو تهذيبها في مدوناتهم كما فعل ابن أبي حاتم والذين أتوا من بعده. أي بعبارة أخرى، لا ينطوي عمل ابن أبي حاتم على إضافة جديدة في هذا المضمار، لأن العبارات قد تداولها أكثر من ناقد أو صيرفي للرجال وبدلالة متقاربة، وهذا يشير بوضوح على وجود اتفاق على دلالة بعض هذه العبارات في تلك الفترة المتقدمة.

ج. إن الاصطلاحات والعبارات التي أودعها ابن أبي حاتم في مقدمة "الجرح والتعديل" والخطيب البغدادي في كفايته، وإبن الصلاح في مقدمته، والتي أصبحت فيما بعد المنهل الأساسي لكل المشتغلين في ميدان الجرح والتعديل، لم يعمد أصحاب المصنفات المذكورة إلى صياغتها بجهد شخصي، بل قد استعاروها من عبارات المتقدمين قياساً على مرتبة الرواة الذين أطلقت عليهم.

د. إن ميل المتأخرين إلى إطلاق عبارات التوثيق على المتقدمين أو المتأخرين، لم تتبع وفق المعيار النقدي الذي تبناه أئمة الصنعة، أي أنها لا تحمل نفس الدلالة لتلك التي تداولها المتقدمون. لذا فإن هذه العبارات لا يمكن أن تصبح مورداً ينهل منه المشتغلون في هذا الميدان، بل ينبغي التريث أمامها وعدم اعتمادها في توثيق الرواة بل ويجب يتم التعامل معها بنفس معيار التعامل مع عبارات كتب المناقب، كحلية الأولياء، وصفوة الصفوة، وتذكرة الحفاظ، وغيرها من الكتب التي ظهرت في بدايات القرن الخامس الهجري والفترة التي تليها، والتي لم يبخل أصحابها بكيال المديح للسلف بعيداً عن دائرة الاصطلاح.

## ٦. مراتب الفئة الأولى من المحدثين الثقة:

بعد أن اكتملت رحلتنا مع عبارات الفئة الأولى من المحدثين الثقة، وألقينا الضوء على البنية اللغوية والاصطلاحية لتلك العبارات، ثم حاولنا تتبع التطور التاريخي لهذه البنية، وأخيراً عمدنا إلى تناول دلالة هذه العبارات في ميدان مصطلح الحديث. لم يتبق أمامنا سوى بيان مراتب أصحاب هذه الفئة على ضوء ما وجدنا من عبارات توزعت بين كتب أئمة الحديث وصيارفة رجاله.

إذن لن نخرج في هذه المرحلة إلى استعارة عبارات التوثيق من كتب الاصطلاح الموجودة بين أيدينا، بل سنعمد إلى العبارات التي استوعبناها في هذا المبحث لكي نحدد المراتب. وعليه سنتجه الموازنة التي سنعمدها بين العبارات بالأساس نحو محورين:

أ. المحور الأول الذي يتضمن سير دلالة العبارة اصطلاحياً.

ب. أما المحور الثاني فيهدف إلى تقييم دلالة العبارة على ضوء هوية الرجال الذين نالوا شرف الانصاف بها.

ولذلك فإن المرتبة التي تتبوأها عبارة التوثيق ترتبط بدلالاتها الاصطلاحية، وبالرواة الذين قد أطلقها النقاد عليهم. فترتقي العبارة بميزان المصطلح بارتقاء المرتبة التي يتبوأها المحدث الذي نالها. على هذا الأساس، فإن مراتب الفئة الأولى من المحدثين الثقة تتحدد بالعبارات التالية:

١. ما يدل على التفرد بالصنعة والإمامة فيها:

وقد أطلق هذا النوع من العبارات على أساطين الحديث ونقاده، الذين لم يختلف في جلالتهم وإمامتهم، وتشمل عبارات:

أ. أمير المؤمنين في الحديث.

## "مراتب الفئة الأولى من المحدثين الثقة"

ملخص: وردت ألفاظ أئمة الجرح والتعديل، في الحكم على الرواة متفقة حنبلاً، ومختلفة حنبلاً آخر، تبعاً لاختلاف اجتهاداتهم في الحكم عليهم، وللعصر الذي صيغت فيه. وقد وجدنا من الضروري دراسة إحدى شرائح ألفاظ التوثيق، فاستأثر باهتمامنا رجال الفئة الأولى من المحدثين الثقة، لأنهم صفوة رجال الحديث، والمنار الذي يستدل به على صحة وسلامة مورده. ولغرض استيعاب هذا الموضوع ألقينا الضوء على البنية اللغوية والاصطلاحية لهذه العبارات، ثم حاولنا تتبع التطور التاريخي لهذه البنية وأخيراً عمدنا إلى تناول دلالة هذه العبارات في ميدان مصطلح الحديث. ولإصدار حكم نقدي محايد إزاء هذه العبارات اعتمدنا في عملية الموازنة على محورين: (الأول) تضمن سبر دلالة العبارة اصطلاحياً. بينما عمدنا في (الثاني) إلى تقييم دلالة العبارة على ضوء هوية الرجال الذين نالوا شرف الانصاف بها. وقد ظهر من خلال هذه الدراسة بأن المرتبة التي تنبؤها عبارة التوثيق ترتبط بدلالاتها الاصطلاحية، وبالرواة الذين قد أطلقها النقاد عليهم. فترتقى العبارة بميزان المصطلح بارتقاء المرتبة التي تنبؤها المحدث الذي نالها. على هذا الأساس، فإن مراتب الفئة الأولى من المحدثين الثقة يمكن أن تتحدد بما يدل على التفرد بالصنعة والإمامة فيها، وما تكررت عبارته مع تباين اللفظ، أو اتحادها، وما تكررت عبارته بأكثر من لفظ، وأخيراً عبارات احتوت على إحدى محوري القبول مع صفة أخرى ترقى بها. وثمة ما يجب أن نشير إليه هنا، هو أننا لا نميل إلى الترجيح بين أصحاب الفئة الواحدة، لأننا نعتقد يقيناً بأن المفاضلة ينبغي أن تكون أكثر استيعاباً، لسبر أكثر من عامل، وهذا يرتبط بهوية الناقد الذي أطلق هذه العبارة، ودلالاتها لديه، إضافة إلى الحقبة التي أطلقت فيها هذه العبارة، وغيرها من العوامل التي قد ترقى بتلك العبارة على عبارات نفس الفئة للأسباب المتقدمة.

عطف: حسن مظفر الزّوّ، "مراتب الفئة الأولى من المحدثين الثقة"، مجلة البحوث الحديث، المجلد الخامس، العدد الثاني، ٢٠٠٧، ص. 73-88.

كلمات المفتاح: الجرح والتعديل، محدثون، رجال الحديث، طبقات، نقد، توثيق.

## "Güvenilir Râvilerin İlk Sınıfı İçin Kullanılan Lafızların Dereceleri"

Özet: Cerh ve ta'dil imamlarından râvilerle ilgili hükümler noktasında bazen müşterek bazen de farklı lafızlar nakledilmiştir. Bu, söz konusu râvilerle ilgili içtihadlarının ve lafızların ortaya çıktığı asrın farklılığından kaynaklanmaktadır. Bu çalışmada, güvenilir muhaddislerin ilk sınıfı için kullanılan lafız kategorisini incelemek üzere derin bir tetkik yapılacaktır. Araştırmamız büyük oranda bu lafızların hicri I. asırdan X. asra kadarki dönemdeki lengüistik ve geleneksel arka plânına dayanmaktadır. Araştırma her bir lafızın derecesinin, lengüistik arka plânına ve hadis nakli sahasında bu lafızla temayüz eden güvenilir râvilerin konumuna bağlı olduğunu ortaya çıkarmıştır. Bu nedenle, somut bulgularımıza göre bu lafızların dereceleri şu şekilde sıralanabilir: hadis mesleğindeki eşsizlik ile karakterize edilen râviler, lafızın farklı veya mutabık ifadeyle tekrarı ve diğer kabul lafızlarından birisiyle desteklenen herhangi bir güven lafızı içeren ifadeler. Son olarak, bir lafız diğerlerinden daha muhtemel kabul etmenin, konuyla ilgili diğer parametreler dikkate alınmaksızın haklılıktan mahrum kalacağını altını çiziyorum.

Atıf: Hasan Muzaffer er-RIZZO, "Merâtibü'l-fi'eti'l-ülâ mine'l-muhaddisine's-sikât", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, V/2, 2007, ss. 73-88.

Anahtar Kelimeler: el-Cerh ve ta'dil, Muhaddisün, ricâlül-hadis, tabakât, nakd, tevsik.

ب. صيغة "أفعل" التفضيل بجميع اشتقاقاتها:

وتشمل عبارات "أثبت الناس"، و"أحد الأحدثين"، و"أحفظ الأمة"، و"من أفضل أهل زمانه"، و"ما رأيت أحفظ منه"، و"ما رأيت أفضل منه"، و"ما رأيت أحدا مثله".

ج. عبارة "إمام" بكافة ارتباطاتها مع ألفاظ التوثيق الأخرى:

وتشمل عبارات "إمام"، و"إمام الدنيا"، و"إمام المسلمين"، و"إمام أهل زمانه"، و"إمام ثبت"، و"إمام ثقة"، و"إمام ثقة حافظ"، و"إمام حافظ ثبت"، و"إمام حافظ متقن ثبت"، وغيرها من العبارات.

د. عبارة "إليه المنتهى في الثبوت".

ه. عبارة "لا يسأل عن مثله" وما يكافئها من عبارات، مثل "لم تر عينك مثله"، و"لم أر مثله"، وغيرها من العبارات.

و. عبارات تلوح إلى معان تقع ضمن هذا المحور:

وتشمل عبارات "سيد المحدثين"، و"سيد المحدثين حفظاً"، و"صيرفي الحديث"، و"مصحف"، و"ميزان"، سواء تكررت اللفظة أم أفردت.

٢. ما تكررت عبارته مع تباين اللفظ:

وتشمل عبارات "ثقة إمام"، و"ثقة ثبت"، و"ثقة حجة"، و"حافظ ثبت".

٣. ما تكررت عبارته مع اتحاد اللفظ:

وتشمل عبارات: "ثبت ثبت"، و"ثقة ثقة"، و"ثقة ثقة ثقة..."، و"ثقة ثقة وزيادة"، و"مصحف مصحف".

٤. ما تكررت عبارته بأكثر من لفظ:

وتشمل حشداً من العبارات التي تضم أكثر من لفظ يشير على توفر أكثر من صفة من صفات القبول لدى الراوي. وقد شاعت هذه العبارات في الفترة التي تلت ظهور العبارات ٢، ٣).

وتتألف هذه الفئة من عبارات: "ثقة ثبت حافظ متقن"، و"ثقة ثبت حجة"، و"ثقة ثبت حجة عدل"، و"ثقة ثبت مأمون"، و"ثقة ثبت مأمون حجة"، و"ثقة ثبت متقن"، و"ثقة حافظ ضابط"، وغيرها من العبارات التي يصعب حصرها في هذا المقام.

٥. عبارات احتوت على إحدى محوري القبول مع صفة أخرى ترقى بها:

وتشمل عبارات احتوت على ألفاظ تلوح بالعدالة أو الإتيان مع صفة أخرى تعضدها، وتشمل عبارات: "ثبت صالح"، و"ثبت صدوق"، و"ثبت متقن"، و"ثقة أمين"، و"ثقة جبل"، و"ثقة جليل"، و"ثقة مأمون"، و"ثقة خيار"، و"ثقة رضا"، و"ثقة متقن"، و"ثقة نبيل"، وغيرها كثير.

وثمة ما يجب أن نشير إليه هنا وهو أننا لا نميل إلى الترجيح بين أصحاب الفئة الواحدة، لأننا نعتقد يقيناً بأن المفاضلة ينبغي أن تكون أكثر استيعاباً لسبر أكثر من عامل، وهذا يرتبط بهوية الناقد الذي أطلق هذه العبارة ودلالاتها لديه، إضافة إلى الحقبة التي أطلقت فيها تلك العبارة وغيرها من العوامل التي قد ترقى بها تلك العبارة على عبارات نفس الفئة للأسباب المتقدمة.

## Rivayetlerde İşârî Yorum

Fikret KARAPINAR, Dr.\*

“Symbolic Interpretation in Narrations (Riwāyahs)”

**Abstract:** It is necessary to talk about the symbolic (ishāri) interpretation about classification of exoteric (zahiri) and esoteric (batini) exegeses on narrations (riwāyahs) of commentaries. Symbolic interpretation that is mainly used by the sūfis, explains hadith's as spiritual-mystical-symbolical in a manner of nodding and symbolical with taking note rules. By the practice of symbolic (ishāri) interpretation, Sūfis have positive contribution to the hadith interpretation. Symbolic (ishāri) interpretation is self-centered, although it is wholly original. However, because of self-centric, it has various objections. It must be taking into account some of the rules in order to maintain acceptable interpretation of scale and move away from the negative.

**Citation:** Fikret KARAPINAR, “Rivayetlerde İşârî Yorum” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, V/II, 2007, pp. 89-104.

**Key Words:** Hadith, Sūfism, Symbolic, Exoteric Interpretation, Esoteric Interpretation.

## I. Giriş:

Hız. Peygamber'in (s.a.v.) ahlâkına ve örnek hayatına dayanan İslâm'ın zühd hayatı, risâletle eş zamanlı olarak ortaya çıkmıştır.” Başlangıçta zâhidliğe dayanan bu yaşam tarzı, yelpazesini genişleterek İslâm tefekkürünün temel konu ve kavramlarını da besleyen önemli faktörlerden biri haline gelmiş ve zamanla tasavvuf adını almıştır. Zühd hayatı, daha önce cemiyet içinde tabii biçimde yaşanan sade bir hâl iken, zaman ilerledikçe, belirli fitrî özelliğe sahip kişilerin cemiyetten farklılaşarak ortaya koydukları bir yaşantı biçimini almış ve bu kimselere sūfî adı verilmiştir.

Başlangıçtan bu tarafa, Kur'an gibi hadisler de en genel anlamıyla zâhirî, işârî ve bâtinî olmak üzere üç şekilde yorumlanmıştır. Sūfîler, hadisleri anlamada, ağırlıklı olarak bu üç ekolden işârî yorumu tercih etmişlerdir.<sup>1</sup>

\* Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, fkarapinar@selcuk.edu.tr

\*\* Bu makalenin erken bir sürümü 28-29 Temmuz 2007'de gerçekleştirilen *Gerede Hadis Meclisi VI* da tebliğ olarak sunulmuştur.

<sup>1</sup> Geniş bilgi için bkz. Karapınar, Fikret, *Muhaddis Sūfîlerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri*, (H.IV.-V./X.-XI. Asır), Konya 2006, (yayımlanmamış doktora tezi), s. 280, 324-326.

İşâret, sözlükte “Bir şeye, özellikle parmak ve elle veya kafa, kaş ve göz ile işaret etmek, göstermek, imâ etmek”<sup>2</sup> anlamına gelmektedir. Yakın anlamdaki bir başka lafız olan *remiz* ise, “işaret etmek, lafi ağızda gevelemek, ne dediği belli olmamak, gözler, kaşlar, dudaklar ve ağız ile işaret ve imâ etmek” gibi anlamlara gelmektedir. Bir maksadı üstü kapalı olarak dile getirmektir.<sup>3</sup> İşâret, (nutuk olmaksızın) kendisinden konuşma, anlaşılabilir bir şeyle telmih veya imâ demektir. Bu yönüyle kelime, mananın anlaşıldığı nutkun müterâdifidir. *Nassın işâreti* ise, “Sözün tertibinden ortaya çıkan, fakat lügat bakımından kast edilmeyen ve nassın da amaçlamadığı ameldir.” Zâhir manaya ilave olarak nassın ayrıca işaret ettiği anlamdır.<sup>4</sup> İşârî sözcüğü ile “sembolik ve remzî olarak imâ ya da işâret yoluyla söylenmek istenen bir diğer ifadeyle imâ ve işâret yoluyla insanın kalbine birdenbire doğuveren bilgi türü” kastedilmektedir.<sup>5</sup> Kısa-ça işârî yorum, hadisleri imâ ve işâret yoluyla kurallarına bağlı kalarak rûhânî/manevî/işârî olarak şerh etmektir.

Sûfiyye ile bağlantılı olarak ele alınan bir diğer kavram da bâtin veya Bâtıniyye'dir. İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1200) sekiz grupta tasnif ettiği Bâtınî fırkaların adları Bâtıniyye, İsmâiliyye, Sebeiiyye, Bâbekiyye, Muhammera, Karmatiyye, Hürremiyye, Ta'limiyye şeklinde sıralanmıştır. Bunlar, Kur'an ve hadislerin zâhirlerinin yanında, bir de bâtinlerinin olduğunu iddia etmelerinin yanı sıra, şeriatı ve ibadetleri de askıya almaktadırlar.<sup>6</sup> Dikkat edilirse bu fırkalar ile Sûfiyye'nin ortak özelliği, nassların zâhirî manalarının yanı sıra bâtinî anlamlarını da dikkate alıyor olmalıdır. Ancak bu fırkalardan farklı olarak Sûfiyye'nin bâtinî yorumunun içerisinde azımsanamayacak derecede çok işârî izahlar dikkati çekmektedir.<sup>7</sup> Kaldı ki yukarıda zikredilen fırkalar gibi Sûfiyye, özellikle de ilk dönem Sûfiyyesi içerisinde, şeriat ve ibadetleri askıya almak bir yana, tam tersine bunlara aşırı bağlılık söz konusudur. Bununla birlikte Sûfiyye içerisinde bu tür Bâtınî fikirleri savunan aşırı uçlarda bir takım insanlar bulunabilir.

İbnü'l-Cevzî bidat fırkalarını tenkit ettikten sonra bidatçi Sūfîleri tenkit eden usul âlimi Hanbelî İbn Akîl'in (ö. 513/1119) şu sözlerini naklederek meseleyi vuzûha kavuşturmuştur:

<sup>2</sup> Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1. bs., Beyrut ts. IV, 434. Ayrıca bkz Ahmet Yıldırım, “Hadisleri Anlamada İşârî Yorum”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl 2004/2, sayı 13, s. 16-18.

<sup>3</sup> Bkz. İbn Manzûr, *a.g.e.*, V, 536.

<sup>4</sup> Bkz. Cürçânî, *et-Ta'rifât* (thk. İbrahim el-Ebyârî), 1. bs., Beyrut 1405, s. 43; Münâvî, *et-Tevkîf alâ mühimmâti't-ta'ârif* (thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye), 1. bs., Beyrut 1410, s. 65-66.

<sup>5</sup> Ali Osman Koçkuzu, “Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Mizâcı ve Hadiste İşârî Tefsir”, *Süleyman Demirel Üniversitesi IV. Kutlu Doğum Sempozyumu*'nda sunulan bildiri, Isparta 2001, s. 2.

<sup>6</sup> İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblis* (thk. Eymen Sâlih), Kahire 2003, s. 106-109.

<sup>7</sup> Örnekler için bkz. Karapınar, *a.g.e.*, s. 292-323.

“İslâm bâtınıye ile zâhiriye grupları arasında helâk oldu. Bâtın ehli, şeriatın zâhîrini, iddia ettikleri mesnetsiz yorumlarla ilga ettiler. Hatta öyle oldu ki, şeriat diye bir şey kalmadı ve mananın ötesine geçtiler. Öyle ki, vacip ve nehyin icabını iskat ettiler. Zâhir ehli de, tevili gerekirken her şeyin zâhîrini aldı. Esmâ ve sıfatları akıllarına göre yorumladılar. Hâlbuki hak, ikisinin arasındadır. Ki o da, delilin desteklediği zâhiri kullanmak; şer’î delillerden birinin desteklemediği batını da reddetmektir.”<sup>8</sup>

Bu sözüyle İbn Akîl Bâtınıye ve Zâhiriye’nin düştükleri yanlışlığa dikkat çekmektedir. Ancak onun tasavvufa yönelttiği tenkitler incelendiğinde, sûfiler dâhil pek çok âlimin karşı çıktığı gulâtta sayılan bâtinî fırkaları kastettiği anlaşılmaktadır. Yoksa o, Ehl-i sünnet dairesi içerisindeki sûfilere, başka bir ifadeyle işâri yorum yapan sûfilere kastetmemektedir. Sonuç olarak İbnü’l-Cevzî, Sûfiyenin dinî (şer’î) ilimler hakkındaki bilgileri azaldığında onlardan câiz/helâl olmayan söz, fiil ve hallerin sadır olacağını<sup>9</sup> ifade ederek bir takım yanlışlıklar yapabileceklerini bildirmektedir.

Ebû Nuaym, Cafer es-Sâdık’ın (148/765) “*Kim Resûlün zâhirine göre yaşarsa o sünnete tâbidir. Kim de bâtınına göre yaşarsa o da sûfidir.*” sözünü zikrettikten sonra Cafer es-Sâdık’ın Resûlün bâtını ile güzel ahlâklı oluşunu ve âhireti tercih etmesini kastettiğini belirtmektedir. Ona göre kim Allah Resûlünün ahlâkıyla ahlâklanır, onun tercih ettiğini tercih eder, rağbet ettiğine rağbet eder, kaçındığından kaçınır ve çağrısını kabul ederse tasadan arınmış, belirsizlik ve kederden kurtulmuş olur. Kim de onun yol ve tavrından vazgeçer, nefsinin ve şehvetinin hükmüne güvenir, midesi ve cinsi arzusu için çalışırsa tasavvufun yoksun kalmış, cehalete koşmuş ve tehlikeli işlere dalmış olur,<sup>10</sup>

Ebû Ali Rûzbârî (ö. 322/933), “*Bizim bu ilmimiz işârettir. İbâreye dönüştüğünde değeri gider.*” demiştir. Ebû Bekir eş-Şibli’ye (ö. 334/945) ibâre ile işâret arasındaki fark sorulduğunda o, “*İbâre, ilmin lisânıdır. İşâret ise, kesbi bilginin tâbi olduğu vehbî marifet ve esrardır.*” cevabını vermiştir.<sup>11</sup>

Özetle zâhirî yorumu ilâve olarak bâtinî ve işâri yorumu da kabul etmek ve ikili tasnif yerine en azından üç tür yorumdan/ekolden söz etmek gerçeğe daha uygun gözükmektedir. Bu çalışmada, sûfilerin işâri yöntemle hadis şerhine katkıları, özgünlüğü, mahzurları ve kuralları kısaca ele alınacaktır.

## II. Sûfilerin Hadise ve Şerhine Olumlu Katkıları

Sûfilerin *zühed*, *ahlâk* ve *irfan* ile alakalı hadislere daha fazla ilgi duydukları müşâhede edilebilir. Bununla birlikte eserlerinde, sadece ahlâkî konularla ye-

tinmemişler *namaz*, *oruç*, *hac*, *zekât*, *tahâret*, *yeme-içme*, *zina* gibi *ahkâm* konuları ve *iman*, *tövbe*, *israf*, *infak*, *ilim*, *imâmet* gibi değişik mevzularda da rivayetleri kullanmış ve izahlar yapmışlardır. Ancak onlar diğer şârihlerden farklı olarak *ahkâm* hadislerini ahlâkî/işâri açıdan ele alarak hükümlerin ahlâkî boyutunun altını çizmişlerdir. Kısaca ifade etmek gerekirse onlar, *Kur’an* ve *hadise işâri yorumu* katmakla *kalmamışlar*, *ahkâm konularına ahlâkî bakış açısını getirerek ‘ahlâk-fıkıh’ ilişkisini de kazandırmışlardır.*

Diğer âlimler gibi sûfiler de daha başlangıçtan itibaren Kur’an’dan sonra dinin ikinci kaynağı olarak hadisi kullanmaktadırlar. Her Müslüman için olduğu gibi, onlar için de hadis vazgeçilmez temel dayanaktır. Bir fakih, müfessir, tarihçi, kelâmcı vs. ne kadar hadis biliyorsa özellikle ilk beş asrın sûfi âlimleri de hemen hemen onlar kadar hadis bilmekte, hadise düşüncelerinde yer vermekte, hadis öğrenmeye gayret göstermektedir.

Şah Velîyullâh Dihlevî’ye (ö. 1176/1762) göre, hadis ilimlerinin en zor ve en değerlisi, şer’î hükümlerin hikmet, gerekçe ve sırlarından bahseden dinin incelikleridir (ilmu esrârî’ d-dîn). Bu ilim ile şeriatın ruhu ve özü kavranır. Dihlevî, bu alanda eser verenlerin pek çıkmadığını ve hadislerin esrarına vakıf olabilmek için de, şer’î ilimlerde söz sahibi, ilahi ilimlerde eşsiz bir birikim, ledünnî ilim sahibi ve Allah’ın kalbini vehbî sırlarla doldurduğu biri olmak gerektiğini söylemektedir.<sup>12</sup>

Ayrıca insanları ahlâkî yönden eğitmeyi bir görev kabul eden meşhur sûfiler de şârihler gibi, geçmiş birikimi, özellikle de sûfiyenin müktesebâtını aktarmayı ihmal etmemişlerdir. Onlar, tâlî derecedeki rivayetleri derlemişler, gün yüzü görmemiş bir takım haberleri yok olmaktan kurtarmışlardır. Müslümanlar, gerek mutasavvıflar gerekse hadis ihtiva eden diğer tâlî kaynaklar sayesinde, kenarda kalmış veya gün yüzü görmemiş rivayetleri koruyabilmişlerdir. Bunun çeşitli mahzurları varsa da, bu noktada sorumluluk tamamen rivayetleri kullanacak kişilere aittir. Çünkü bu rivayetleri değerlendirecek olanlar, nerede hangi habere yer vereceklerine, neyi, nerede ve nasıl kullanabileceklerine dikkat etmelidirler.

Öte yandan sûfiler, Kur’an ve hadislerin anlaşılmasına sağladıkları katkıları yanı sıra, işâri yorum sayesinde, *şiire* muhabbet vs. dışında manevî ve remzî yaklaşım katarak farklı, derunî bir boyut kazandırmışlardır. Onlar yalnızca istişhad etmekle yetinmemişler ve yorumlarında azımsanamayacak kadar şiiri kullanmışlardır.

## III. Sûfi Yorumun Özgünlüğü

Kur’an-ı Kerim âyetleri nasıl *sembollerle/işâri yolla* tefsir edilerek ona rûhânî/manevî anlamlar uygun görülmüş ve böyle bir sistem geliştirilmişse, hadis-

<sup>8</sup> Bkz. İbnü’l-Cevzî, *a.g.e.*, s. 112.

<sup>9</sup> Bkz. İbnü’l-Cevzî, *a.g.e.*, s. 375.

<sup>10</sup> Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-esfiyâ*, Beyrut 1405, I, 20–21.

<sup>11</sup> Bkz. Tûsî, *el-Lüma’* (thk. Abdulhalim Mahmud-Tâha Abdülbâki Surûr), Bağdat 1960, s. 239, 296, 414; Hargûşî, *Tehzîbu’l-esrâr* (thk. Dr. İrfan Gündüz, yayımlanmamış doçentlik çalışması), İstanbul 1990, s. 346.

<sup>12</sup> Bkz. Şah Velîyullah Dihlevî, *Huccetullâhi’l-Bâliğa* (thk. Seyyid Sâbık,) Kahire ts, I, 4–5.

lerin de zâhir/dış anlamları yanında, insanların rûhânî yönden terbiye edilerek gelişmelerini sağlayacak açıklamaların yapılması yolu da, ilk asırdan itibaren başlamış bir ilim/fikir, daha doğrusu manevî açıdan doyurucu bir sülûk ve terbiye hareketidir.<sup>13</sup> Süfîler tıpkı Kurân-ı Kerîm âyetlerine işâri manalar verdikleri gibi, hadisler için de aynı yöntemi uygulamışlar; gerek zâhirî gerekse işâri yolla yorum faaliyetlerini sürdürmüşler, böylece hadis yorumculuğuna yeni ve aşkın bir boyut eklemişlerdir. Dolayısıyla *işâri hadis yorumu*, *zâhiri hadis yorumu* gibi Resûl-i Ekrem (s.a.v.) ile birlikte ihtiyaca binaen ortaya çıkmış ve daha sonra da sistemli olarak günümüze kadar devam etmiştir. Bununla birlikte işâri tabirinin ne zamandan beri kullanılmaya başlandığı bilinmemektedir. Pek çok ilim dalının istilâhlarında olduğu gibi, işâri tabirinin de ayrışmadan önce bâtin deyiminin içinde uzun süre mündemiç olarak kullanılmaya devam edildiği kabul edilebilir.

Hadislerin zâhirî yorumun da ötesine geçerek hadis yorumlarında işâri bir tavır takınmak sûfilere özgü bir tavidir. Onlar, insanın iç dünyasına, kalbine, gönlüne ve ruhuna hitap etme konusunda diğer İslâm âlimlerinden daha çok başarılı gözükmektedirler. Fihkî ihtilâflardan ve mücerret tartışmalardan uzak durarak âyet ve hadisleri ahlâkî ve manevî yönden yorumlamaları, ahkâm a dair hadisleri açıklarken bile benzer tavrı sürdürmeleri, sûfilerin bu yorum tarzını ne kadar önemsediklerini açıkça göstermektedir.

#### IV. Sûfi Yorumun ‘Ben’ Merkezli Oluşu

Yorumda şârihin kişiliği, ben duygusu, aldığı eğitim ve öğretim, çevre ve şartların rolü büyüktür. Hadis şârihinin yorumu, kişisel olması hasebiyle hem beşerî, hem izafî, hem de ben merkezlidir. Ben’in birikim ve gayretleri sonucu elde edilmiştir. Bu sebeple yorum, ‘ben’in yaşadığı zaman, dönem, çevre hatta anlık hâleti rûhiye ve hatta o anki lütf-i ilâhiye ile de kısmen sınırlıdır. *Hiç şüphesiz bu yorumlar, ilâhi olmadığı gibi din de değildir.* Metin yorumculuğu dönemin ilmî, siyasî, kültürel vs. şartlarının etki ve izlerini de taşır. Diğer taraftan hadis yorumculuğu, tarih içinde sürekliliğe sahip bir ameliyedir ve bu sebeple dinamikliğini korumaya devam etmektedir. Çünkü o murâd-ı nebîyi anlamaya dönük beşeri bir çabadır.

Sûfiler dâhil İslâm âlimlerinin yaptıkları yorumlar incelendiğinde, onların genellikle metnin lafızlarından/işaretlerinden hareket ettikleri dikkati çekmektedir. Ağırıklı olarak kelime merkezli bir özelliğe sahip şerh geleneğimizde, metnin manası kelimelerden hareket edilerek anlaşılmaya çalışılmıştır.<sup>14</sup> Bu da

yapılan bazı şerhlerin zaman ve mekânı aşarak güncelliğini korumasını sağlamıştır. Diğer taraftan bu yöntem, metni anlamaya tutarlılık kazandırmanın ötesinde, anlamı kısmen de olsa zaman ötesi kılmaktadır.

Yorumun tutarlılığını sağlayan ve güncel kılan bir diğer etken de, İslâm yorum geleneğindeki metne yabancılaşma sonucu ortaya çıkan garîbu’l-Kur’ân ve garîbu’l-hadîs edebiyatıdır. Bu ilim dalları Arapça lügat kitaplarına ilave olarak biri Kur’an’ı, diğeri de hadisleri doğru anlamak için henüz ikinci asrın ortalarında ortaya çıkmıştır. Âlimlerin bu gayretleri anlamaya tutarlılık ve süreklilik katmıştır. Diğer İslâm âlimlerinde olduğu gibi, sûfilerde de bunun pek çok örneğini görmek mümkündür.<sup>15</sup> Aslında nassların yorumu/güncellenmesi, dönemselsel olarak yapılması gereken bir faaliyettir. Bu her çağın ve coğrafyanın âlimleri tarafından yapılması gereken önemli bir iştir. Başka bir ifadeyle duyulan ihtiyaçtan hareketle, yaşanan anla metin arasında bağ kurmaktır.

#### V. Sûfi Yorumun Mahzurları

Bir takım mahzurları bulunan sûfi yorumun burada, dört temel sakıncasından söz edilecektir. Meseleye öncelikle insana mahsus bir özellik olan dil ve anlatım (ifade) ile başlanacaktır.

##### 1. Dil ve anlatım

Kavram alanları geniş olan sûfilerin, sembolik dilin yanı sıra çok anlamlı (müteşâbih) kelimeleri de sıkça kullanmaları, meramlarını anlatmayı zorlaştıran özelliklerden biridir. Nitekim İbnü’l-Kayyim (ö. 751/1351) de bu hususa dikkat çekmiştir. O der ki:

*Sûfilerin ifadelerinde istiareler vardır. Onlar, hâssı kastederek âmm ifadeler kullanırlar. Bir söz söyleyip o sözün işareti ile hakikî mânâsının dışında, kendilerinden başka hiçbir zümrenin lisanında olmayan bir mânâ kastedebilirler. Bunun için “Bizler işaret ashâbiyız, ifâde ashâbi değiliz. İşâret bizim, ifâde bizden başkalarınınındır” derler. Bazen de mühlidlerin kullandıkları ifadeleri kullanırlar, fakat bununla fasit manayı kastetmezler.* Bu durum, iki zümre için çatışma unsuru olmuştur. Bir zümre, onların ifadelerinin zâhirine takılır ve sûfilerin bidatçi ve sapık olduklarını iddia eder. Öteki zümre ise, sûfilerin gaye ve maksatlarına bakar ve bu ifadeleri doğru, işaretleri ise sahîh kabul eder. Hakk’a aykırı olanı da kim olursa olsun reddeder.<sup>16</sup>

Kendi dönemi veya öncesinde yaşayan sûfilerin ifadeleri hakkında bir değerlendirme yapan İbnü’l-Kayyim’in bu tespitleri, hicrî IV ve V. asırda yaşayan sûfilere ait eserlerde de dikkati çekmektedir. Özellikle ilk devir sûfilerin kullandıkları keşif, marifet, müşâhede gibi bazı kelime ve kavramların daha sonra

<sup>13</sup> Bkz. Ali Osman Koçkuzu, “Hadislerde İşâri Tefsir Yolu ve Sadreddin Konevi”, (yayımlanmamış araştırma), s. 2.

<sup>14</sup> Örnek için bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Cevâbu Kitâb mine’r-Re’y* (Selâsetu musannafât li’l-Hakîm et-Tirmizî içinde, thk. Bernd Radtke), Beyrut 1992, s. 194-195; Gülâbâdî, *Maâni’l-*

*Ahbâr/Bahru’l-Fevâid -İlk 80 Varak-* (thk. Fikret Karapınar, 1. bs., Konya 1999, s. 44-46, 57-59, 363-366. Ayrıca bkz. Karapınar, *a.g.e.*, s. 327-328.

<sup>15</sup> Bkz. Karapınar, *a.g.e.*, s. 292-323.

<sup>16</sup> İbnü’l-Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn* (thk. Muhammed Hâmid el-Fakî), 2. bs., Beyrut 1973, III, 330-331.

anlam kaymasına uğradığı bununla birlikte onların kelimeleri, kendilerine mahsus anlamlarda da kullandıkları söylenebilir. Ayrıca sûflerin tamamı için tek bir dil ve üsluptan bahsetmek de pek mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla, bu tür problemler sûflerin yorumlarını anlamayı zorlaştırmaktadır.

## 2. Bâtınî yoruma kayma tehlikesi

Sûfiyye arasında meşhur olan zayıf bir habere göre, “*Kur’ân’ın bir zâhiri, bir bâtını, bir haddi ve bir de matla’ı vardır*”.<sup>17</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, bu haberin İbn Mes’ud ve başka bazı râvilerden merfû olarak geldiğini, kendilerine ise bir tarikten müsned olarak rivayet edildiğini ve hadisin râvilerinin sırlara vâkıf, Allah dostu ve ihlâslı ârifler olduklarını belirttikten sonra, *Kur’ân’ın zâhirinin Arapça bilenlere, bâtınının yakîn ehline, haddinin (sınırının) zâhir ehline ve matla’ının (zirvesinin) ise eşraftan olan ârif, muhib ve hâiflere mahsus olduğunu* söylemektedir.<sup>18</sup> Mekkî ve onun gibi düşünenlerin bu yaklaşımına katılmak mümkün değildir. Çünkü böyle düşünenler zımnen, *Sûfiyye’nin işin özüne, hakikatine vâkıf olduklarını, diğer âlimlerin ise işin kabuğu ile uğraştıklarını* söylemektedirler.

Bâtınî yoruma kayıldığı düşünülen bir başka hadis-i şerifte Peygamberimiz “*Kişinin saadeti sakalının hafifliğindedir (kısallığındadır)*”<sup>19</sup> buyurmuştur. Mekkî’nin de itiraz ettiği gibi hadisin metninin *Kur’ân tilaveti* ile uzaktan yakından hiçbir ilgisi yoktur. Bu şerh, *hadiste bâtınî yoruma* bir misaldir. Bu yaklaşım tarzı, *nass ile yorum* arasında bağlantı kurmaksızın, işaret olmaksızın

<sup>17</sup> Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu’l-kulûb fi mu’ameleti’l-mahbûb ve vasfî tarîkı’l-mürîd ilâ makâmî’t-tevhîd*, Mısır 1961, I, 107; Gazzâlî, *İhyâü ulûmî’d-dîn*, Beyrut ts. I, 289. Hadis, Abdullah b. Mes’ud’dan “Kur’ân yedi harf üzere indirilmiştir. Her âyetin zâhiri ve bâtını vardır.” şeklinde nakledilmiştir. Bkz. Bezzâr, *Müsned*, V, 441–442; İbn Hibbân Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Belebân (thk. Şuayb el-Arnaût), 2. bs., Beyrut 1993, I, 276 (75), Şuayb el-Arnaût isnadının hasen olduğu bildirmektedir. Ebû Ya’lâ, *Müsned* (thk. Hüseyin Selim Esed), 1. bs., Dımaşk 1984, IX, 80, 278 (5149, 5403), muhakkik isnadının sahih olduğunu belirtmektedir. Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir* (thk. Hamdi Abdülmeccid es-Silefi), 2. bs., Musul 1983, X, 105; a.mlf., *el-Mu’cemu’l-evsat* (thk. Târik b. İvadullah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî), Kahire 1415, I, 236; Ebû Nuaym, a.g.e., I, 65; Heysemî, *Mecma’u’z-zevâid ve menba’u’l-fevâid*, Beyrut: Dârü’r-Reyyân li’t-Türâs 1407, VII, 316; Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdisi’d-da’ife ve’l-mevdû’a ve eseruhâ’s-seyyî’ fi’l-umme*, Riyad 1992, VI, 491 (2989)’de zayıf olduğunu belirtmektedir. Haber, Hasan el-Basrî’den mürsel olarak da rivayet edilmektedir. Bkz. İbnü’l-Mübârek, *Kitabü’z-Zühd ve’r-Rekâik* (thk. Habîburrahmân el-A’zamî), ts. Beyrut, s. 23; Abdürrezzak, *Musannef* (thk. Habîburrahman el-A’zamî), 1403 Beyrut, III, 358. İbn Teymiyye haberi ilim ehlinin rivayet etmediğini ve hadis kitaplarında bulunmadığını iddia etmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ* (der. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Asımî ve oğlu), Riyad 1991, XIII, 230–232.

<sup>18</sup> Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu’l-kulûb*, I, 107.

<sup>19</sup> Bkz. Mekkî, a.g.e., II, 294–299. Ayrıca bkz. Heysemî, a.g.e., V, 296, 302; Münâvî, *Feyzu’l-kadîr şerhu’l-Câmi’i’s-sağîr*, Mısır 1356, VI, 14. Başka bir örnek için bkz. Hakîm et-Tirmizî, *es-Salâtü ve makâsîduhâ*, s. 136–137.

metnin anlamını aşırı zorlamak ya da metnin bütünlüğünü göz önünde bulundurmaksızın bir harf veya bir kelimedenden hareket etmektir. Bu durumun sûflere ait eserlerde örnekleri mevcuttur.<sup>20</sup>

## 3. Yorumda başka konulara kayma

Bazen sûflerin şerh ettikleri hadiste, istişhad ya da açıklama için getirdikleri hadisin şerhine dalıp, asıl hadisi unutarak başka mevzulara kaydıkları da görülür. Bu nedenle kimi zaman asıl konudan bir hayli uzaklaşıldığı dikkat çeker. Sanki asıl şerh edilmesi gereken hadis unutulmuş veya ikinci plana atılmıştır. Bazen sona doğru asıl metne dönülerek bağlantı kurulmaya çalışılmışsa da bu yeterli olmamıştır. Hakîm et-Tirmizî’nin (ö. 320/932) mânâ rivayeti bağlamında ele aldığı “*Allah, bizden hadis işiten ve onu işittiği gibi aynen aktaran kimsenin yüzünü ağartsın. Şüphesiz nice ulaştırılanlar vardır ki, onu işitenden daha iyi anlamıştır*” hadisi örnek olarak verilebilir.<sup>21</sup>

Anlatımları yanlış anlaşılmağa müsait olan sûflerin, dil, üslup ve ifadelerini anlamada da bir takım zorluklar bulunur. Her zaman bâtınî yoruma kayma riski olan sûflerin zaman zaman dil ve anlatım bozukluğuna düşülen bir tarza kaydıkları da görülür. Onların bazen adeta şerh ettikleri hadisleri unutarak başka mevzulara daldıkları gibi, bir kelimeye takılıp uzun uzadıya üzerinde durdukları da bilinmektedir.

## 4. Zayıf ve mevzu haber kullanımı

Sûfler zühd, ahlâk, edep ve fezâil gibi konularda âlimlerin zayıf hadisleri kullanırken son derece müsâmahakâr davranmışlardır. Bu durumu, âlimlerin, zayıf hadislerle amel konusundaki esnekliklerine bağlamak mümkündür. Diğer taraftan, zayıf hadisler arasında güzel ahlâktan bahseden ve insanın gönül dünyasına hitap eden hadislerin azımsanamayacak ölçüde çok olmasının da onları, bu haberleri almada ve amel etmede rahat davranmaya sevk ettiği söylenilebilir. Bu ve benzeri sebeplerden dolayı onlar, hadislerin sıhhat durumlarından ziyade amel yönüyle ilgilenmişlerdir. Bunun sonucunda, kimi âlimler tarafından mevzu olduğu kabul edilen haberleri dahi kullanmaktan geri durmamışlardır. Burada örnek olarak sadece dört haber üzerinde durulacaktır.

1) “*Hanımları, (evlerin) yukarıdaki odalarına (üst katlara) oturtmayınız ve onlara okuma yazma da öğretmeyiniz*”<sup>22</sup> rivayeti hadisçilerin kahir ekseriyetine

<sup>20</sup> Bazı örnekler için bkz. Karapınar, a.g.e., s. 289–290, 296, 320.

<sup>21</sup> Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdirü’l-usûl*, II, 348–350; *Nevâdirü’l-usûl fi ma’rifeti ehâdisi’r-Resûl* (thk. Abdurrahman Umeyrâ), Beyrut 1992, IV, 117–122. Ayrıca bkz. Ebû Dâvûd, *İlim*, 10; Tirmizî, *İlim*, 7; İbn Mâce, *Mukaddime*, 18. Başka bir örnek için bkz. Gülâbâdî, *Ma’âni’l-ahbâr*, TSMK, III. Ahmed bölümü, nr. 538, vr. 106/a–106/b.

<sup>22</sup> Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdirü’l-usûl*, III, 82–83.



göre *uydurma*<sup>23</sup> kabul edilir. Ancak haberi kabul eden Hakîm et-Tirmizî onu kısaca şöyle yorumlamaktadır:

Allah Resûlü (s.a.v.), kadınların dışarıdaki erkeklere bakmamaları ve gözlerinin dışarıda kalmaması için onların, evlerin üst katlarına veya yüksek yerlerine oturtulmamaları noktasında uyarmıştır. Bu uyarı ile hanımların namusları korunmuştur. O, bunun sebebinin, kadınların erkeklere gözükmeme konusunda nefislerine hâkim olamamaları ile açıklamakta, hatta onların erkeklerden yaratılmaları sebebiyle onları arzuladıklarını iddia etmektedir. Haberin ikinci kısmı hakkında ise o, hanımların yazı yazmayı bilmeleri halinde, istedikleri erkekle mektuplaşmak suretiyle haberleşebileceklerini ileri sürmekte ve böylece onların fitne ve fesada düşebileceklerini düşünmektedir. O, bu uyarının sebebinin de, yine onları korumak olduğunu ifade etmektedir.<sup>24</sup>

Mevzu olduğu açıkça bildirilen bu haberi, garip bir şekilde yorumlayan Hakîm et-Tirmizî'nin ileri sürdüğü gerekçeler/sakıncalar, aslında sadece hanımlara mahsus değil, bilakis erkekler için de geçerli hususlardır. Ayrıca kadınları potansiyel birer suçlu gibi görmek, İslâm'la da bağdaşmaz. Kaldı ki günümüzde okuma yazma bilmeyen pek çok kadın çeşitli entrikalarla haksızlığa uğratılarak mağdur edilmektedir. Öyleyse çözümü, yasaklamakta aramak yerine, sağlam bir din eğitimi vermekte aramak gerekir.

2) “*Nefsini (kendini) bilen Rabbini bilir*”<sup>25</sup> şeklinde şöhret bulmuş bu haberi bir benzeri de “*Rabbini en iyi bileniniz, kendi nefsinin en iyi bileninizdir*”<sup>26</sup>

<sup>23</sup> “Hanımları, yukarıdaki odalarda/üst katlarda oturtmayınız ve onlara okuma yazma da öğretmeyiniz. Onlara Nûr suresi ile ip eğirmeyi öğretiniz.” Bkz. İbn Hibbân, el-Mecrûhîn (thk. Mahmud İbrahim Zâyed), Halep ts. II, 301-302, İbn Hibbân, “senedde hadis uyduran biri var” der. Taberânî, el-Mu’cemu’l-’evsat, VI, 34, Dârekutnî'nin “isnadla kezzâb bir râvî var” dediği nakledilmektedir. Hâkim, el-Müstedrek alâ's-Sahîhayn (thk. Mustafa Abdulkadir Atâ), Beyrut 1990, II, 430, Hâkim, isnadının sahîh olduğunu iddia etse de Zehebî, mevzû olduğunu belirtmektedir. Beyhakî, Şu'abu'l-imân (thk. Besyûnî Zağlûl), 1. bs., Beyrut 1410, II, 477-478, o, “isnadı münkerdir” der. Hatîb el-Bağdâdî, Târihu Bağdâd (thk. Mustafa Abdulkadir Atâ), 1. bs., Beyrut 1997, XIV, 224. İbnü'l-Cevzî, Kitâbü'l-Mevzûât Mine'l-Ehâdisi'l-Merfûât (thk. Nureddin Boyacılar), 1. bs., Riyad 1997, III, 63-64, o, “sahîh değildir” der. Heysemî, a.g.e., VI, 166. Fettenî, Tezkirâtü'l-Mevzû'ât (thk. Emin Demec), Beyrut ts. s. 925. Şevkânî, el-Fevâidü'l-mecmû' fi'l-ehâdisi'l-Mevdû'a (thk. Abdurrahman Yahya el-Mu'allimî), Beyrut 1987, s. 126-127, o, “senedde hadis uyduran biri var” der. Elbânî, a.g.e., V, 30-33, o da haberi mevzû olarak kabul eder. Kadınlara yazı yazmayı öğretmenin caiz olup olmadığı hakkındaki tartışmalar hakkında bilgi için bkz. Zekeriya Güler, Kırk Hadiste Kadın ve Aile, Konya 2005, s. 26-31.

<sup>24</sup> Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl*, III, 82-83.

<sup>25</sup> Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lübb* (thk. Nicholas Lawsen Heer), Kahire 1958, s. 93; Sülemî, *Mes'eletü derecâti's-sâdikin* (thk. Süleyman Ateş, *Tis'atu kutub li Ebî Abdîrrahmân es-Sülemî* içinde), Ankara 1981, s. 147; Ebû Nuaym, a.g.e., VIII, 15; X, 205, 208; Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 26, 301; Münâvî, *Feyzu'l-kadir*, I, 224; IV, 399; V, 49; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ ve muzîlû'l-ilbâs amme's-tehera mine'l-ehâdisi alâ elsineti'n-nâs* (thk. Ahmed el-Kalâş), 4. bs., Beyrut 1996, II, 1529; Elbânî, a.g.e., I, 165-166. Mâturidî haberi, tevhid meselesinde, bir ilke çerçevesinde ele almaktadır. Bkz. Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd* (thk. Fethullah Huleyf), Beyrut 1970, s. 102-103.

şeklinde mervîdir. Haberi eserlerinde sık sık kullanan belki de Sûfiyye arasında şüyu' bulmasına sebep olan İbn Arabî (ö. 638/1240), onu vahdet-i vücud bağlamında yorumlamaktadır<sup>27</sup>. Nevevî'nin (ö. 676/1277) de ifade ettiği gibi haber, özellikle İbn Arabî ve sonrasında, Sûfiyye arasında hadis olarak oldukça rağbet görmüştür.<sup>28</sup>

Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), haberi eserinin bir yerinde, kişi, mahlûkata muamelesinde nefsinin sıfatlarını nasıl bilirse, yaratıcısının sıfatlarını da öyle bilir, şeklinde yorumlamaktadır.<sup>29</sup> Buna göre kişi mahlûkata nasıl davranırsa, onlar hakkında ne düşünürse, bunlar, Allah'ın sıfatları kapsamına gireceği için aynı şeyler, Allah'a da mahsustur. Bu yorum, ‘*Yaratılanı hoş gör yaratandan ötürü.*’ vecizesi ile özetlenebilir. Yine o haberi, eserinin bir başka yerinde *kudsî hadis* olarak nakletmekte ve Allah Teâlâ gibi, insanların da kişiden kusurlarını itiraf etmeyi ve tevazu göstermeyi beklediğini bildirmektedir.<sup>30</sup> Ona göre kul, Allah'a ve mahlûkata karşı fiillerinde daima dikkatli olmalıdır.

Yine haber, Ebû Tâlib el-Mekkî'ye aidiyeti konusunda şüphe bulunan *İlmu'l-kulûb*<sup>31</sup> adlı eserde; “*Biz Dâvûd ve Süleyman'a ilim verdik*” (el-Kehf 18/67) âyeti hakkında, İbn Atâ'nın buradaki ilmi, Rabbi ve nefsi bilme ilmi olarak izah ettiğini ve nefsleri bilme ilmi sabit olunca Allah'ı bilme de sabit olur dediğini bildirdikten sonra, Hz. Ali'ye de nispet edilen “*Nefsini bilen Rabbini de bilir.*” sözünü nakletmektedir.<sup>32</sup>

Haberi, seleften bazılarının sözü olarak nakleden Sülemî (ö. 412/1021) de onu şu şekilde açıklamaktadır: Yani kul, kendini bilirken Rabbini bilemez. Ne zaman ki kendini unutursa, o zaman Rabbini bilir. Ebû Türâb Nahşebî (ö. 245/859) ve Ebû Osman el-Hîrî (ö. 298/910) şöyle demişlerdir:

Allah'ın ahkâmını bilmeyen kimse Allah'ı bilemez. İnsan ancak Allah'ın emirlerini bilmekle marifetin esasına erer. Rabbini bilirse, Onun hükümlerini ve emirlerini bilir ve gücü yeterince onları tutar. Böylece onun üzerinde sıdk âlemleri belirir, sonra sıdkta iyice meleke kazanır, sâdiklardan olur.

Sülemî, bu makamın gıpta edilecek makamlardan biri olduğunu bir hadise dayanarak ifade ettikten sonra, “Kul, Allah'ı bilme ve O'nun hakkında ilim

<sup>26</sup> Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, II, 83, 96; Râğîb el-İsfahânî, *ez-Zeria ilâ mekârimi's-şeri'a* (haz. Mahmûd Bîcî), 1. bs., Dîmeşk 2001, s. 23.

<sup>27</sup> Bkz. İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem* (thk. Ebû'l-Alâ el-Affî), 2. bs., Irak 1989, s. 69, 81, 122; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut: Dârü'l-Fikr 1994, I, 733; II, 41, 154 vd.

<sup>28</sup> Aclûnî, a.g.e., II, 1529.

<sup>29</sup> Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, II, 83.

<sup>30</sup> Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, II, 96.

<sup>31</sup> Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *İlmu'l-kulûb* (thk. Abdulkadir Ahmed Atâ), 1. bs., Kahire 1964, s. 292-294. Ayrıca bkz. Bilal Saklan, *Kûtu'l-Kulûb'daki Tasavvufî Hadislerin Hadis Metodolojisi Açısından Değeri*, (yayımlanmamış doktora tezi), Konya 1989, s. 22.

<sup>32</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *İlmu'l-kulûb*, s. 59. Ayrıca bkz. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000, s. 329.

sahibi olma, O'nu anlama, herkesten geçip O'nunla kalma, O'nunla cem olup O'ndan başka her şeyden ayrılma hususunda sıdk makamında iyice yerleşirse, vuslat ve ittisal alanlarına girer. İşte orada Hakk'tan başka her şeyden sıyrıldığından ve O'nunla birleştiğinden dolayı ona Hakk'a vasil oldu denilir” demiştir.<sup>33</sup>

Haberi Hz. Peygamber'den (s.a.v.) ‘insanın mahiyeti ve terkinin oluşumu’ konusunda zikreden Râğıb el-İsfahânî'nin (ö. 425/1033), Allah'ı bilen kendini bileceği, inkâr edenin kendini inkâr edeceği, unutanın ise kendini unutacağı şeklinde yorumladığı anlaşılmaktadır. Haberi izah ederken âyetlerden de deliller getiren müellif, bu rivayete benzer bir haberin geçmiş ümmetler için söylendiği gibi, Allah'ın indirdiği geçmiş kitaplarda da geçtiğini haber vererek benzer bir rivayeti nakletmektedir.<sup>34</sup> O bir başka eserinde haberi, daha geniş ele almakta ve insanın kendini bilmesi ile pek çok şeye marifet kesb edeceğini belirterek konuyu sekiz maddede izah etmektedir. O haberden bahisle, nefsinin bilen Allah'ı bileceğini, âlem ve yaratıcısını bileceğini ve yaratıcının hiçbir surette âleme benzemediğini de bileceğini söyleyerek bilmenin en üst mertebisini ortaya koymaktadır.<sup>35</sup>

İbn Teymiyye (ö. 728/1328), bazı insanların bu haberi Nebî'den (s.a.v.) naklettiklerini, ancak bu sözün O'na (s.a.v.) ait olmadığını, rivayetin hadis kitaplarında geçmediğini ve isnâdının da bilinmediğini haber vermektedir. Ayrıca o, sözün manası ister doğru, ister fasit olsun onunla ihticac edilemeyeceğini kabul etmektedir.<sup>36</sup> İbnü'l-Kayyim (ö. 751/1351) de rivayetin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ait olmadığını ve farklı lafızlarla isrâilî bir eser olduğunu zikretmektedir.<sup>37</sup> Aclûnî, Nevevî'nin, hadisin ‘sâbit olmadığı’ değerlendirmesini yaptığını, İbn Teymiyye'nin *mevzu* dediğini, Ebû'l-Muzaffer İbnü's-Sem'ânî'nin (ö. 489/1014) “*merfû* olarak bilinmediği, Yahya b. Muaz er-Râzî'nin (ö. 258/871) sözü olarak nakledildiği” kanaatinde olduğunu haber vermektedir.<sup>38</sup> Elbânî'ye (ö. 1999) göre de haberin ‘aslî yoktur.’<sup>39</sup>

Uydurma olduğunda şüphe olmayan veya İsrâiliyyat'tan olan bu haberi, gerek Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *kudsi hadis* olarak nakletmesi, gerekse Râğıb el-İsfahânî'nin hem Resûlullah'a (s.a.v.) izafe etmesi, üstelik geçmiş semavî kitap-

<sup>33</sup> Bkz. Sülemî, *Derecâtü's-sâdikîn*, s. 147.

<sup>34</sup> Bkz. Râğıb el-İsfahânî, *Zerîa*, s. 23-24; *Tafsîlü'n-neş'eteyn ve tahsîlü's-sa'adeteyn (Mutluluğun Kazanılması, çev. Lütfi Doğan)*, Ankara 1974, s. 28.

<sup>35</sup> Bkz. Râğıb el-İsfahânî, *Tafsîlü Neş'eteyn*, s. 23-28.

<sup>36</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *a.g.e.*, IX, 295-297; XVI, 349.

<sup>37</sup> Bkz. İbnü'l-Kayyim, *a.g.e.*, I, 427.

<sup>38</sup> Aclûnî, *a.g.e.*, II, 1529.

<sup>39</sup> Elbânî, *a.g.e.*, I, 165-166. Haberin sıhhat değerlendirmeleri hakkında geniş bilgi için bkz. Yıldırım, *a.g.e.*, s. 229-230; Muhtittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis -Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Haberler-*, Konya 2002, s. 326-332.

larda da geçtiğini söylemesi ve yaptığı yorumlar tenkit konusu olmuştur. Buna karşılık Sülemî'nin özellikle daha sonraki devirlerde sûfiler arasında Resûlullah'ın (s.a.v.) hadisi olarak bilinen bu sözün Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ait olmadığını ve seleften bir sûfiye ait olduğunu kabul etmesi de dikkat çekicidir. Ancak haberin klâsik dönemin en hacimli mevzûat kitabı kabul edilen İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzûât*'ında geçmemesi de düşündürücüdür.

3) “*Ben gizli bir hazine idim. Bilinmek istedim. Bu sebeple insanı yarattım ve onunla tanındım*” şeklindeki rivayet de ilk devir sûfilerinin eserlerinde rastlanılmayan bir haberdir. Bu haberin de bir önceki haber gibi, özellikle İbn Arabî ve sonrasında, sûfiyye arasında hadis diye şöret bulduğu düşünülebilir<sup>40</sup>. Habere, muahhar tasavvuf kaynakları yanı sıra, mevzûat ve halk arasında meşhur olan sözleri toplayan muahhar eserlerde sıkça rastlanır.<sup>41</sup> İbnü'l-Cevzî'nin eserinde geçmeyen bu haber hakkında İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'in sözü olmadığını, sahih veya zayıf bir senedini de bilmediğini belirtmektedir.<sup>42</sup> Aclûnî, onun bu değerlendirmesine Zerkeşi (ö. 794/1392) ile İbn Hacer'in (ö. 852/1448) de katıldıklarını bildirmektedir.<sup>43</sup> Elbânî de ittifakla haberin aslının olmadığı görüşündedir.<sup>44</sup> Gerek İbn Teymiyye gerekse Elbânî'nin sert bir şekilde karşı çıktığı bu haber, İbn Arabî'ye göre keşfen sahihtir.<sup>45</sup> Daha sonra bu çizgiyi takip eden İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1724) keşf ile ilhâmı bir hadis tashih usulü olarak benimsemesi<sup>46</sup> ve mevzu hadisleri kullanması ciddi eleştiri konusu olmuş ve hadisçiler tarafından reddedilmiştir.<sup>47</sup>

Osman Yahya İsmail bu rivayetle ilgili şu açıklamayı yapmaktadır:

<sup>40</sup> Bkz. İbn Arabî, *Fütühât*, III, 198; IV, 419 vd.

<sup>41</sup> Bkz. Zerkeşi, *et-Tezkira fi'l-ehâdisi'l-müştehirâ* (thk. Mustafa Abdulkadir Atâ), Beyrut 1986, s. 236; Sehâvî, *el-Mekâsîdül-hasene fi beyâni kesîrin mine'l-ehâdisi'l-müştehirâ ale'l-elsine* (thk. Abdullah Muhammed es-Siddîk), Mısır 1956, s. 327; Semhûdî, *el-Gummâz ale'l-lümmâz fi mevdu'âti'l-meşhûrât*, Beyrut 1986, s. 173; Suyûtî, *ed-Düreru'l-müntesira fi'l-ehâdisi'l-müştehirâ* (thk. Mahmud Abdulkadir Atâ), Kahire 1987, s. 342; İbn Tûlûn, *eş-Şezera fi'l-ehâdisi'l-müştehirâ* (thk. Kemâl Zağlûl), Beyrut 1993, II, 51; Aliyyü'l-Kârî, *el-Masnû' fi ma'rifeti'l-hadisî'l-mevdû'* (thk. Abdulfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1994, s. 141; a.mlf., *el-Esrâru'l-marfû'a fi'l-ahbâri'l-mevdû'a* (thk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ), Beyrut 1986, s. 269; Aclûnî, *a.g.e.*, II, 132. Geniş bilgi için bkz. Elbânî, *a.g.e.*, XIII, 50-51; Ali Hasan el-Halebî, *Mevsûatü'l-ehâdis ve'l-âsâri'd-daîfe ve'l-mevdû'a*, Riyad 1999, VII, 446-447; Yıldırım, *a.g.e.*, s. 98; Uysal, *a.g.e.*, s. 268-2271.

<sup>42</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XVIII, 122, 376.

<sup>43</sup> Bkz. Aclûnî, *a.g.e.*, II, 132.

<sup>44</sup> Bkz. Elbânî, *a.g.e.*, XIII, 50-51.

<sup>45</sup> Bkz. İbn Arabî, *Fütühât*, III, 198.

<sup>46</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Kenz-i mahfi*, İstanbul 1980, s. 10, 11. Ayrıca bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-ma'ânî fi tefsîri'l-Kur'ani'l-azim*, Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâs el-Arabî ts., XVII, 121; XXVII, 21, 25.

<sup>47</sup> Bkz. Leknevî, *el-Ecvibetu'l-fâzile li'l-es'leti'l-aşrati'l-kâmile* (thk. Abdulfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1994, s. 132-135 (Ebû Gudde'nin dipnotu).

“İnsan işareten de öte, ilâhî ihtişamın kendini aksettirdiği ve kendi mükemmel şeklini temaşa ettiği bir aynadır. (Peygamber’in ifadesiyle): “*Ben bir gizli hazine (kenz-i mahfi) idim. Bilinmek istedim. Bu sebeple insanı yarattım ve onunla tanıdım.*” Bu açıdan insanın yaradılışı ne bir tesadüf, ne de ilâhî bir kapris eseridir; insan artık garip bir bahtsızlık işareti altında (yıldızı kara) görülemez. Tersine, insan Tanrı’nın kendini en mükemmel şekilde gösterecek bir vâsita ile tanınmak için duyduğu arzunun bir ifâdesi olmaktadır. İnsanın evrende ve tarih sahnesinde ortaya çıkışının esrarengiz sâikleri, nihâî kudretin paradoksal mânâsı işte buradadır.”<sup>48</sup>

4) Nebî (s.a.v.), Hârîse’ye (r.a) “Her hakkın bir hakikati vardır. Senin imanının hakikati nedir?” diye sorduğunda; “Nefsîmi dünyadan esirgedim. Geceleri uykusuz, gündüzleri susuz geçirdim. Sanki Rabbimin arşına açıkça bakıyor gibiyim. Cennetliklerin birbirlerini karşılıklı ziyaret edişlerini görüyor gibiyim. Cehennemliklerin de Cehennemde birbirlerinin üzerlerine yıkılışlarını seyrediyor gibiyim” diye cevap vermiş, Nebî de (s.a.v.) bu cevap karşısında: Sen esirgenmişsin, ona sıkı sarıl. O, Allah’ın kalbini iman nuruyla nurlandırdığı bir kuldür” karşılığını vermişti.<sup>49</sup> Hadisçiler nezdinde zayıf olarak kabul edilen bu haber de sûfilerin eserlerinde sıkça geçmektedir.

Örnek olarak verilen çok tartışmalı bu rivayetlerden de anlaşılacağı üzere, sûfiyye arasında çok meşhur olduğu dile getirilen rivayetlerin ilk devir sûfiler arasında aslında sanıldığı kadar da şöhret bulmadığı anlaşılmaktadır. Hatta bir sûfinin bir haberi, eserlerinde çok kullanması, o rivayeti onun uydurmuş olabileceği fikrini akla getirir de, bugün bunun böyle olmadığı anlaşılmaktadır.

Sûfilerin hadis uydurdukları fikri her ne kadar çok yaygın olsa da ilk beş asır için bunu söylemek oldukça zordur. Görünen o ki uydurma haberler, büyük ölçüde hicri V. asırdan sonra gelen sûfiyye arasında daha çok revaç bulmuştur. Uydurma haberlerin envanterleri tespit edilerek kaçta kaçının sûfiler

<sup>48</sup> Osman Yahya, *İslâm ve İnsan*, çev. Erol Güngör, *İslâmın Bugünkü Meseleleri* (ek bölüm), s. 221–223.

<sup>49</sup> Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbü’s-salât*, (mecmû’a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin bölümü, nr. 770, vr. 171/a; a.mlf., *Beyânü’l-Fark*, s. 64; a.mlf., *Riyâdatü’n-Nefs*, s. 59-60, (Hârîse’nin şehâdetini de anlatan uzunca bir rivayet.); *es-Salâtü ve makâsiduhâ*, s. 73, 210; İbn Hafif eş-Şîrâzî, *Ibn Hafif aş-Şîrâzî und seine Schrift zur Novizenerziehung (Kitâb al-İqtisâd) –Biographische Studien-* (thk. ve Almanca çev. Florian Sobieroj), Beirut 1998, s. 445; Tûsî, *a.g.e.*, s. 30, 143, 411, 544; Gülabâdî, *Ma’âni’l-ahbâr*, s. 11, 140-141, 332; Sicillî, *ed-Delâletu Alellah* (thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), I. bs., Beirut 2001, s. 37; Sülemî, *Kitâbü’l-Erbâin fi’t-Tasavvuf*, (*Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 541; *Tabakâtü’s-Sûfiyye* (thk. Nureddin Şerîbe), 3. bs., Kahire 1997, s. 158; *Cevâmîu Âdâbi’s-Sûfiyye* (thk. Etan Kohlberg, *Uyûbu’n-nefs ve mudâvâtuhâ* ile birlikte), Kudüs 1976, s. 34; *Derecâtü’l-Muâmelât* (thk. Ahmed Tâhirî İrâkî, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî I* içinde) s. 488; Ebû Nuaym, *a.g.e.*, X, 273. Ayrıca bkz. İbnü’l-Mübârek, *a.g.e.*, s. 106; Ma’mer b. Râşid, *Kitâbü’l-Câmi*, (Abdürrezzâk’ın *el-Musannefî* içinde, thk. Habîbürrahman el-A’zamî), Beirut 1403), XI, 129; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi’l-Ehâdis ve’l-Âsâr* (thk. Kemal Yûsuf el-Hût), Riyad 1409, VI, 170; İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, I, 150; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, III, 266-267; Beyhakî, *a.g.e.*, VI, 170; VII, 362-363; Heysemî, *a.g.e.*, I, 220, 221. Hadis hakkında geniş bilgi için bkz. Karapınar, *a.g.e.*, s. 297-299.

tarafından uydurdukları müstakil olarak üzerinde çalışılması gereken bir konudur. Ayrıca bu uydurma haberlerin sûfiler dışında birtakım râviler tarafından da nakledilip edilmediği de özellikle tetkik edilmelidir. Öte yandan uydurma ve son derece zayıf olan haberi kullanmak başka, uydurmak başkadır.

## VI. İşâri Yorumun Kuralları

İslâm âlimlerinin olduğu gibi, özellikle ilk devir sûfilerin de hadisleri şerh ederken, görüşlerini serdederken ve ele aldıkları konuları açıklarken kullandıkları temel başvuru dayanakları hiç şüphesiz *Kur’ân-ı Kerim*’dir. İkincisi, *hadis/sünnettir*. Bunları, *mevkûf ve maktû haberler*, geçmiş *Peygamberlere ait sözler ile isrâilî haberler*, *Arap şiiri*, *Arap dil kuralları ile kelime bilgisi*, *darb-ı meseller ve atasözleri ile hikmetli sözler*, *tarihî veya coğrafi bilgiler ve yazılı kaynaklar* takip eder.<sup>50</sup> Sûfilerin eserlerinde yaygın biçimde kullandıkları bu materyaller, onların hadisleri anlamadaki bilgi, birikim ve kültürlerinin İslâm’ın temel kaynaklarına dayandığını ortaya koymaktadır. Bu yönüyle onların da diğer âlimlerle bir paralellik arz ettiği düşünülebilir.

Sûfilerin, temel dayanaklarının âyet ve hadis olduğunu ortaya koyduktan sonra, işâri hadis şerhinin şartları şöyle sıralanabilir: **1)** Verilen manaların doğruluğuna başka âyet ve hadisten destek olmalı. **2)** Hükümler, Kur’an ve sünnete uygun olmalı. **3)** Verilen manalar/hükümler, lafzın ve şeriatın zâhirine ve akla ters düşmemeli. **4)** Yapılan yorumların mesnetli olabilmesi için âyet, hadis, şiir vs. deliller getirilerek önce gerekli görüldüğünde kelimelerin tahlili yapılmalı. **5)** İşâri yorumun esaslarından biri de, metinlerde geçen lafız, terkip ve cümlelerin anlatım özellikleri açısından, arka planda dahi olsa, yapılan işâri yoruma imkân ve işaret vermesidir. Buna metnin bâtinî yani arka plandaki anlamı da denebilir. Binaenaleyh siyak ve sibakla birlikte, varsa sağlam sebebi-vürûd da tespit edilerek, hadisin zikredildiği ortam ile metnin anlamı ortaya konulmaya çalışılmalı. **6)** Hadisin te’vili ümmetin icma’ının dışına çıkmamalı. **7)** Hadis, zâhirî şerhlerde olduğu gibi tek açıdan değil, değişik açılardan ele alınarak şerh edilmeli ve tek anlamda ısrar edilmemeli. **8)** Hadis, ihtilaf konusu rivayetlerden ise, mevzu ile alakalı diğer rivayetler, muhtelifü’l-hadis ilmi bağlamında ele alınarak çözülmeye çalışılmalı. **9)** Her zaman olduğu gibi, sonunda “En iyisini Allah bilir”, “İnşallah” ve “Muvaffakiyyet Allah’tandır.” gibi ifadelerle ihtiyat elden bırakılmamalı. **10)** Metni zorlayan, haddi aşan hatta ilgisi olmayan, tamamen saptırıcı ve ilgisiz yorumlardan da kaçınılmalı, verilen mananın mutlaka metinle bir ilgi ve alakası bulunmalıdır.<sup>51</sup>

Bunlar bir bütün olarak değerlendirildiğinde, sûfi olsun veya olmasın İslâm âlimlerinin esas itibariyle aralarında önemli bir farkın bulunmadığı görülmek-

<sup>50</sup> Geniş bilgi için bkz. Karapınar, *a.g.e.*, s. 260-289.

<sup>51</sup> Geniş bilgi için bkz. Karapınar, *a.g.e.*, s. 337-340.

tedir. Buradan hareketle, İslâm âlimlerinin metinleri anlarken, metne bakış şekilleri oldukça önemlidir. Bu bakış şeklinin iki ayrıcı özelliği bulunmaktadır. Biri, *şârihin metin ile aralarında özel bir ilişkinin ortaya çıkması* ve bunun neticesinde ortaya çıkan *yorumun bir insan fiili olarak görülmesidir*. Yani her metni, özellikle âyet ve hadisleri, söyleyeninin, yani Allah ve Resûlü'nün bir fiili olarak algılayıp, bu fiile verilen bir karşılık olarak, yani, kendi yorumlarını da bir fiil olarak yapmalarıdır. Böyle olunca, âyet ve hadislerin yorumları, birer insan fiili olarak, bir fiilin taşınması gereken bütün özellikleri taşımış olacaktır. Kısaca ifade edilecek olursa, *âyet ve hadisleri açıklamak veya yorumlamak gayesiyle söylenen her söz, bir insan fiili olarak kabul edilmekte, bu çerçevede insanın sorumlu olduğu ve mutlaka hesabını vereceği bir amel* olarak algılanmaktadır.

İslâm âlimlerinin metinleri anlarken sergiledikleri tutumun diğeri ise, *bir fiilin taşıdığı bütün özellikleri göstermesine* dikkat çekmektir. İnsan fiilinin ne gibi özellikleri vardır? *Fiil*, genellikle kasıtlı bir şekilde, olup bitene bir müdahale etme veya yine kasıtlı bir şekilde müdahale etmemedir. O halde *fiilde kasıt*, fiilin ayrıcı bir hususiyetidir. Öyleyse bir hadisin nakledilmesinde veya açıklanmasında veya yorumlanmasında maksat nedir? Bu üzerinde ciddi olarak durulması ve farklı ekollere, âlimlere hatta kişilere göre yanıtlanması gereken zor bir sorudur. Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken önemli bir nokta da, *Hz Peygamber'in (s.a.v.), bizim kastettiğimiz manayı kastedip etmediğinin belirlenmesidir*. *Her şeye rağmen yapılan veya yapılacak olan bu yorum, çoğu kez gizli kalmaya ve izâfi olmaya mahkûmdur*.

## VII. Sonuç

Özellikle ilk dönem sûfilere, Resûl-i Ekrem'in (s.a.v.) hadislerini şerh ederken genellikle, *zâhirî ve işâri yorum tarzını* tercih etmişlerdir. Onların az da olsa *bâtınî yorum* kaydıları görülmektedir. Bâtınî te'villerin az olması, ilk devir sûfilerinin Allah Resûlü'nün (s.a.v.) hadislerini anlamadaki istikametlerinin muhaddislerle aynı yönde olduğunu göstermektedir. İki ekolün arasındaki temel fark, sûfilerin ahkâm hadisleri dâhil olmak üzere hadislere, genellikle işâri (manevî) yönden yaklaşmalarıdır.

Hadis yorumuna işâri yorum metodunu katan sûfilerin özellikle de ilk dönem sûfilerinin, nassları yorumlamada kendilerine özgün bir ifade tarzından ve yorum metodundan söz edilebilir. Ayrıca yorumun ben merkezli olması bir olumsuzluk değil, aksine bir insan fiili olduğunu kabul etmek kaydıyla, bir zenginlik ve kültürel kazanımdır.

Sûfiler, manevî yoruma mesnet teşkil eden kelime ve kavramlarda, adeta bir dilci gibi âyet, hadis, şiir, Arap atasözleri ve kelâm-ı kibarlardan deliller getirmektedirler. Dolayısıyla işâri yorum yapan veya yapmak isteyen bir sûfiden beklenen, aynı zamanda dil ve şiir zevkine sahip iyi bir dilci gibi hareket etmesidir.

Zâhirî yorum gibi, işâri yorum da, bizlere metnin nasıl yorumlanması gerektiğinin ipuçları ve metotlarını vermektedir. O da mesnetsiz ve ilgisiz aşırı yorum serbestliğine müsaade etmemektedir. Aslında geçmişte bâtinî olarak karşımıza çıkan şerh anlayışı, bugün 'serbest yorum' adı altında karşımıza çıkmaktadır.

Belirli kurallara bağlı *işâri yorumun*, kontrolsüz şahsî bir yoruma her an açık ve müsait olmadığı, ancak bâtinî yoruma kayma riskinin her zaman potansiyel olarak bulunduğu da bir gerçektir. Bununla birlikte âlim sûfiler ile kendilerinde olağanüstü kuvvetler iddia eden veya öyle olduklarına inanılan bir takım şahsiyetleri, birbirlerinden ayırmak herhalde daha isabetli olsa gerekir. Sûfiyye ile Bâtiniyye'yi iç içe girdirmek yerine, birbirlerinden ayıştırmak elbette daha doğrudur. Zira, bir takım peşin hükümlerin de, buradan kaynaklandığı ön görülmektedir.

Bugün zâhirî yorumdan faydalanmakla birlikte, işâri yorumdan, insanın kalp ve ruh dünyasına nasıl hitap edilebileceği ve metin ile muhatap arasındaki manevî bir bağın nasıl kurulabileceği noktasında, özellikle ilk dönem sûfilerinden istifade edilebilir.

Son olarak şunu da belirtmek gerekir ki, tasavvuf'ta ciddi dönüm noktasını sadece Hallac değil çağdaşı Hakîm et-Tirmizî gibi bazı şahsiyetler oluşturmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla Hakîm eserlerinde ondan hiç bahsetmemektedir. Buna karşılık Gülâbâdî ve Sülemî bahsetmektedirler. Hallac sonrasında savunmacı içe kapanmış bir sûfilikten söz etmek de pek mümkün değildir. Ayrıca Müslüman toplumların genelini eğitimi, zâhir âlimlerin tersine sûfilerin üstlenmiş olduğu ve Müslümanlarla ilgilenmekle birlikte gayr-i müslimlere dahi ulaşarak dinin yayılmasına katkı sağladıkları unutulmamalıdır.

### “Rivayetlerde İşâri Yorum”

**Özet:** Rivayetlerin yorumlanmasında her ne kadar zâhirî ve bâtinî yorum tasnifi yapılıyorsa da aslında bir de işâri yorumdan söz edilmelidir. Daha çok sûfilerin baş vurdukları işâri yorum, hadisleri imâ ve işâret yoluyla kurallarına bağlı kalarak rûhânî-manevî-işâri olarak şerh etmektedir. İşâri yorumun uygulanmasında sûfilerin hadis şerhine olumlu katkıları görülmektedir. İşâri yorum, ben merkezli olmakla birlikte tamamen özgündür. Ancak ben merkezli olmasından dolayı, çeşitli mahzurları da söz konusudur. Bu tür bir yorumun olumlu çerçevede kalabilmesi ve mahzurlarından kaçınılabilmesi için bazı ilkeler gözetilmelidir.

**Atf:** Fikret KARAPINAR, “Rivayetlerde İşâri Yorum”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, V/II, 2007, ss. 89-104.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Tasavvuf, İşâri, Zâhirî Yorum, Bâtınî Yorum.

## Günümüz Medine Toplumunun Kültürel Yapısında Hadisin Yeri

Mustafa DÖNMEZ, Dr.\*

“The Place of Hadith in the Cultural Construction of the Community Madina”

**Abstract:** The hadith transmission which developed in Medina since the first Islamic century gave this city a central position and made an juridical authority come into existence hence this whole situation became primary element in the formation and life of the society. In the course of the time although scholarly standstill appears, the Muslims's interest lay ground for all classes of the society such as scholars, notables, merchants to settle down in Medina. The importance the society attaches to sunnah/hadith reveals itself in the educational institutions and studies carried on. The most obvious indicators of this are the institutions where the hadith is learned. Moreover, it is seen that the media like the radios, televisions, newspapers, magazines which serve the public use a large number of hadiths coming from the Prophet, companions and successors and even the information derived from the Sira while giving the information regarding all areas of the life by means of news, announcement, article, speech and so on. The extent of the cultural development is the sufficient proof to indicate the success of the society of Medina.

**Citation:** Mustafa DÖNMEZ, “Günümüz Medine Toplumunun Kültürel Yapısında Hadisin Yeri” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi, (HTD)*, V/2, 2007, pp. 105–122.

**Key Words:** Madina, hadith, sunnah, riwāyah, Ahl al-hadis, Ahl- al-ra’y.

### I. Giriş: İslâm Tarihinde Rivâyet Merkezi Olarak Medine

Her toplumda çeşitli etkileşimler neticesi kazanılıp, toplumsal varlığın sürdürmesini sağlayan değerler, toplumunun kültürünü ve hayata bakış tarzını oluştururlar. Hz. Peygamber’in sünneti ve onun belgeleri olan hadisleri, hiç şüphesiz bu değerlerin en güzeli. Temel rengini İslâm’ın verdiği Müslüman toplum ve medeniyetlerin oluşumunda sünnetin/hadisın etkili olduğu ve hayatlarının çeşitli alanlarında onları yönlendirdiği bir gerçektir.

Hz. Peygamber, Medine’nin farklı kabilelere mensup, geçmişte aralarında ihtilâf olan yerli halkını ve buraya değişik bölgelerden hicret eden Müslümanları asabiyet, kabilecilik ve insânî zaafın beslediği her türlü olumsuzluklardan uzaklaştırarak yüksek bir ideal etrafında birleştirdi<sup>1</sup>. Resûlullah’ın (s.a.v.) bu başarısında Kur’ân-ı Kerîm’i tebliğ ve açıklamakla görevlendirilmesine bağlı olarak, kendisine itaat edilmesi ve örnek alınmasının Müslümanlara ilâhî me-

sağla emredilmesinin etkili olduğu muhakkaktır. Ayrıca Hz. Peygamber’in sünnetini yaymanın önemi konusunda gelen Hz. Peygamber’in nebevî buyruklarının<sup>2</sup> muhtevasını çok iyi kavrayan sahâbiler, onun hadislerini başkalarına nakletme sorumluluğu içerisine girmişlerdi. Ebû Zerr’in, “*Kılıcı enseme dayasınız, ben de Resûlullah’tan duyduğum bir hadisi, başım kesilinceye kadar tebliğe vakit bulacağımı bilsem, o sözü elbette size yetiştirirdim.*” şeklindeki ifadesi,<sup>3</sup> sahâbenin hadis nakli anlayışını ortaya koyan en bâriz bir örnek niteliğindedir.

Halife Ebû Bekir, Ömer ve Ali’nin (r.anhüm) hadis rivâyetindeki titizlikleri<sup>4</sup>, Hz. Âişe’nin rivâyet malzemesini tashih ve tenkidi,<sup>5</sup> Abdullah b. Amr b. el-Âs’ın (v. 65) hadisleri yazmadaki hizmetleri,<sup>6</sup> Abdullah b. Ömer’in sünneti yayma konusundaki gayreti,<sup>7</sup> Ebû Hüreyre’nin hadisleri ezberlemedeki çabası,<sup>8</sup> Zeyd b. Sâbit’in sünneti esas alan fetvâları,<sup>9</sup> hadisin Medine’de yaygınlaşmasına ve Medinelilerin zihinlerinde yerleşmesine büyük katkı sağlamıştır.

Hicrî I. asrın ikinci yarısında hadis nakline isnad uygulaması da girince,<sup>10</sup> hadis rivâyeti ayrı bir boyut kazanmış oldu. Yine hicrî I. asrın sonuyla II. asrın başında Halife Ömer b. Abdülaziz’in emriyle başlatılan hadis tedvîn faaliyeti,<sup>11</sup> Medine vâlisi Ebû Bekir b. Muhammed b. Amr b. Hazm’ın (v. 117/735)<sup>12</sup> eliyle

<sup>2</sup> Bk. Ebû Dâvûd, “İlim”, 10; Tirmizî, “İlim”, 7; İbn Mâce, “Mukaddime”, 18, “Menâsik”, 76; Dârimî, “Mukaddime”, 24; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 37, III, 225, IV, 80, 82, V, 183.

<sup>3</sup> Buhârî, “İlim”, 10; Dârimî, “Mukaddime”, 46.

<sup>4</sup> İbn Hibbân el-Bustî, *el-Mecrûhîn mine’l-muhaddisîn*, Beyrut 1412/1992, I, 38; el-Hâkim el-Nisâbüri, *Ma’rifetu’ulûmi’l-hadis*, s. 52; ez-Zehabi, *Tezkiratu’l-huffâz*, I/2, 5, 6; M. Mustafâ el-A’zamî, *Menhecû’n-nakd ‘inde’l-muhaddisîn*, Riyad 1410/1990, s. 11.

<sup>5</sup> Hadis Tenkidinde meşhur sahâbiler için Bk. İbn ‘Adiy, *el-Kâmil*, I, 63; el-A’zamî, *Menhecû’n-nakd ‘inde’l-muhaddisîn*, s. 11. Hz. Âişe’nin hadis tenkidlerini Bedreddin ez-Zerkeşi (v. 794/1392), *el-İcâbe* (nşr. Bünyamin Erul, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle 1425/2004) adlı bir eserde toplamıştır.

<sup>6</sup> İbn Abdilberr, *Câm’iu beyâni’l-ilm*, Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye ts., I, 73; Hatîb, *Takyidu’l-ilm*, thk. Yusuf el-Uşş, Beyrut 1974, s. 74–83; İbnü’l-Esir, *Üsdü’l-gâbe*, I-VII, Kahire ts., III, 233.

<sup>7</sup> Bk. İbn Abdilber, *el-İstiâbe fi ma’rifeti’l-ashâb*, II, 341; İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi’s-sahâbe*, II, 347. Daha detaylı bilgi için Bk. Muhammed Revvâs Kal’aci, *Mevsûatu fikhî Abdillâh b. Ömer*, Beyrut: Dâru’n-Nefâis 1408/1987, 6–43.

<sup>8</sup> Ebû Hüreyre’nin 5374 hadisi muhâfaza ettiği ve naklettiği bilinmektedir. Bk. Suyûtî, *Tedribu’r-râvi* (thk. Abdülvahhâb Abdüllatif), I-II, Mısır 1385/1966, I, 216-217; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I-VI, Beyrut: el-Mektebu’l-İslâmî 1405/1985, II, 228–541.

<sup>9</sup> Bk. İbn Hibbân, *Meşâhiru’ulemâi’l-emsâr*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1959, s. 10; ez-Zehabi, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ* (thk. Muhâmmmed Beşşâr Avvâd), Beyrut, 1412/1992, II/42

<sup>10</sup> Bk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, *Buhûsun fi Tarihi’s-Sünneti’l-Müşerrefe*, s. 48, Beyrut 1404/1984.

<sup>11</sup> Bk. Buhârî, “İlim”, 34; Dârimî, “Mukaddime”, 43; Hatîb, *Takyidu’l-ilm*, s. 105–106; Kettânî, *er-Risâle*, Beyrut 1406/1486, s. 4; Muhammed ‘Accâc, *es-Sünne kable’t-Tedvîn*, Beyrut 1400/1980, s. 328–337.

<sup>12</sup> Dârimî, “Mukaddime”, 43; İbn Sa’d, *Tabakâtu’l-kübrâ*, II, 387; İbn Ebî Hâtim, *Takdimetü’l-Cerh ve’t-ta’dil*, I-IX, Beyrut 1952, s. 24; Hatîb, *Takyidu’l-ilm*, s. 105; İbn Hacer, *Tehzîbu’l-Tehzîb* (Haydarabâd baskısından ofset), I-XII, Beyrut 1968, XII, 39; Kettânî, *Risâle*, s. 4.

\* Brüksel İslâmî İlimler Fakültesi, BELÇİKA. mustafadonmez\_44@hotmail.com

<sup>1</sup> Ekrem Ziyâ el-Ömerî, *el-Muctema’u’l-Medenî fi’ahdi’n-nübuve hasâisuhû ve tanzimâtuhu’l-ülâ*, Medine 1403/1983, s. 70.

Medine ve diğer bölgelerde hadis rivâyetine resmî bir boyut getirilmiştir. Medine’de pek çok sahâbiden icazet almış Amra bint Abdurrahmân (v. 98) ve yedi fukahâdan sayılan Saîd b. el-Müseyyeb (v. 94) ve el-Kâsım b. Muhammed b. Ebî Bekr (v. 107) gibi tâbiünden kimselerin bulunmasından dolayı<sup>13</sup> Medine şehri, hadis rivâyetinde merkezi bir yapıya sahip olmuştur.<sup>14</sup> Böylece tâbiünden önemli isimler sünnet konusunda sahâbenin mirasını devam ettirmişlerdir.

Hicrî II. asırda Medine’de telif edilen musanneflerin<sup>15</sup> içerdiği rivâyet malzemesine bakıldığında, rivâyet edilen merfû hadisler yanında, I. asra ait birçok mürsel, mevkûf ve maktû haberleri ve fikhî görüşlerin mevcudiyeti görülür. Bunun en bariz örneği İmam Mâlik’in (v. 179) *el-Muvatta*’dır.<sup>16</sup>

Netice itibariyle İbn Ömer’le başlayıp, İmam Mâlik’e kadar giden bu silsile, Medine ekolü denilebilecek bir hadis otoritesi silsilesinin teşekkülünü sağlamıştır.<sup>17</sup> Hicrî II. asrın başlarında yedi fakihin (*el-fukahâ’u’s-seb’a*) başında bulunduğu, hadis ağırlıklı olan bu ekol sayesinde Medine ehlinin fikhî yayılma imkânını bulmuştur.<sup>18</sup> Söz konusu yaklaşım; (a) Emevî yönetiminin Medine’den Şam’a taşınmasından sonra, ulemânın onlara bir tavrı olmak üzere Medine’ye yerleşmeleri ‘siyasî’; (b) Medine’nin hicret diyarı ve vahyin indiği belde olmasının yanında Râşid halifelerin ve sahâbilerin yaşamasıyla, sünnetin beşiği, fakihlerin ve hadis imamlarının merkezi durumuna gelmesi ‘ictimâî’; (c) Medineli tâbiünün hadis ve fikhî alanında sahâbenin büyüklerinden icâzet almaları da ‘ilmî’ anlamda desteklenmiştir. Bu özellik Medine’deki ilmî hareketin canlı kalmasını, fikhî ve hadis birikiminin oluşmasını sağlamış, bu nedenle halk fikhî bir konuyu sormak veya bir hadisi araştırmak istediğinde bazen sahâbe yerine, şöhretleri sebebiyle söz konusu tâbiin grubuna müracaat edebilmiştir.<sup>19</sup> Tâbiin neslinin hadisi ve sahâbe uygulamasını esas alan fetvâları ve toplumu bu kültürle bilgilendirme çabaları<sup>20</sup> sünnetin toplum hayatında birinci derecede yönlendirici unsur olmasına katkı sağlamıştır.

## II. Medine Toplumunun Şekillenme Sürecinde Hadisin Rolü

Medine Resûlullah’ın (s.a.v.) hicret mekânı olması ve İslâm’ın dünyaya yayılmasında merkez konumunda bulunması sebebiyle ayrıcalıklı bir şehirdir. Ayrıca Mescid-i Nebevî’nin ve Hz. Peygamber’in kabrinin burada oluşu da Müslümanların gözünde manevî havanın devamlılığını sağlamıştır. Resûlullah’ın (s.a.v.) Medine’nin faziletiyle ilgili hadislerinin de<sup>21</sup> şehre olan teveccühü arttırdığı muhakkaktır. Nitekim tarihin her döneminde Medine, hadis ve sünnet açısından önemli bir merkez olmuştur. Bu nedenle İmam Mâlik döneminde ve ondan sonra, pek çok hadis tâlibi buraya seyahat etmekten kendini alamamıştır. Meselâ, İmam Mâlik’in *Muvatta*’nı kendisinden işitip rivâyet etmek gayesiyle çeşitli İslâm ülkesi ve şehirlerinden gelen muhaddislerin sayısının çokluğu ve bunlar içerisinde İmam Şâfiî ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin de bulunduğu bilinmektedir.<sup>22</sup>

Mescid-i Nebevî’de kurulan ve şöhretle anılan hadis meclislerinden hadis tâlibleri kadar olmasa bile namaz kılmaya gelen halkın da bu meclislerden istifade ettiğini ve dinî yaşantılarını buna göre düzenlediğini söyleyebiliriz. Bu da Hz. Peygamber’in tesis ettiği ilk İslâm toplumunun, sünnet ve sünneti aksettiren hadisler doğrultusunda inkişaf ettiğini gösterir.<sup>23</sup> Ayrıca sahâbe ve tâbiin döneminde oluşan Medine ehlinin ameli veya uygulamasının da İmam Mâlik’in döneminde Medine toplumunun şekillenmesinde etkili olduğu bir gerçektir. Hiç şüphesiz İmam Mâlik’in Medine ehlinin amelini dini anlamının merkezinde görmesinin en önemli gerekçesi, bu toplumu sünnetin şekillendirdiğine olan inancıdır.<sup>24</sup> Hadis tarihinin altın çağı olan hicrî III. asırda hadis ilmi ve musannefâtı zirveye ulaştığında ise, hadise olan rağbet genel olarak İslâm âleminde ve rivâyet merkezi olan Medine’de artış göstermiştir.

Zaman içerisinde ilmî duraklama baş göstermiş,<sup>25</sup> kaynaklardan istifade ve yeni meselelere hüküm istinbat etme yerine, var olan fikhî görüşlerle iktifâ edilmiş, dolayısıyla bu bir anlamda hadisten uzaklaşma neticesini doğurmuştur. Bu hazırcılık zihniyeti sebebiyle, taklitçilik ve mezhep taassubu hâkim olmuş,<sup>26</sup> hadislerin yerini müteahhîrûn fukahânın sözleri almış, hadis kitapları

<sup>13</sup> el-Mehdî el-Vâfi, *Fikhu fukahâi’s-seb’a*, Kahire: Mektebetü’t-Turâsi’l-İslâmî 1419/1999, I, 10.

<sup>14</sup> Bk. Ali Osman Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, İstanbul: Dergah Yayınları 1983, s. 302.

<sup>15</sup> Muhammed b. İshâk (v. 151) ve Muhammed b. Abdurrahmân b. Ebî’z-Zi’b (v. 158) gibi zatlar Medine de söz konusu musannefleri ilk olarak telif eden kimseler arasındadır.

<sup>16</sup> Bk. Ekrem Ziyau’l-Ekrem, *Buhusun fi târihi’s-sünneti’l-müşerrefe*, s. 241, Beyrut 1404/1984; Muhammed ‘Accâc, *el-Muhtasarü’l-vecîz fi ‘ulûmi’l-hadîs*, s. 140, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle 1407/1987.

<sup>17</sup> Hâşim Cemil Abdullah, *Fikhu’l-imâm Saîd b. el-Müseyyeb*, I, 135, Bağdad: Riâsetu Divâni’l-Evkâf 1394/1974.

<sup>18</sup> el-Mehdi el-Vafi, *Fikhu fukahâi’s-Seb’a*, I, 8.

<sup>19</sup> Bk. el-Mehdi el-Vâfi, *Fikhu fukahâi’s-seb’a*, I, 9.

<sup>20</sup> Meselâ bu ekolün başında bulunan Sa’id b. el-Müseyyeb’in sahâbiler hayatta olduğu hâlde fetvâ vermesi ve onun bazı sahâbiler tarafından bu makamda görülmesi Medine’deki söz konusu ekolün toplumun üzerindeki etkisini göstermesi açısından önemlidir. Bk. Hâşim Cemil Abdullah, *Fikhu’l-imâm Saîd b. el-Müseyyeb*, I, 141-143.

<sup>21</sup> Bu konudaki rivâyetleri toplayan en geniş eser, Sâlih b. Hamîd er-Rifâi’nin doktora tezi olarak hazırladığı *el-Ehâdisu’l-vâride fi fedâili’l-Medine* (Medine: Merkezi Hizmeti’s-Sünne ve’s-Sîrati’n-Nebevîyye 1413/1992 ve 1415/1994) isimli eserdir.

<sup>22</sup> Bk. ez-Zürkânî, *Şerhu’z-Zürkânî ‘alâ Muvattai’l-imâm Mâlik*, I, 9-11. Zürkânî eserin girişinde İslâm dünyasından *el-Muvatta*’ı dinlemek üzere gelen muhaddislerin listesini vermektedir. Ayrıca Bk. Manî’ b. Hammâd el-Cühenî, *el-Mevsu’atu’l-müyessere fi’l-edyâni ve’l-mezâhibi ve’l-ahzâbi’l-mu’âsıra*, Riyad: Wamy 1418/1997, I, 121, 125.

<sup>23</sup> Mücteba Uğur, *Hicrî I. Asırda İslâm Toplumunu*, İstanbul: Çağrı Yayınları 1980, s. XVI.

<sup>24</sup> Bk. Manî’ b. Hammâd el-Cühenî, *a.g.e.*, I, 22.

<sup>25</sup> İlmî duraklama ve sebepleri konusuna Bk. Ali Osman Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, İstanbul: Dergah Yayınları 1983, s. 336-339.

<sup>26</sup> Manî’ b. Hammâd el-Cühenî, *a.g.e.*, 1418/1997, I/113, 143, 159-160.

ise, teberrüken okunmaya başlanmıştır.<sup>27</sup> Mescid-i Nebevî'de kurulan ilim hallerinde hadis kitaplarından ziyade fikhî mezheplerin belirli bazı kitapları okutulmuşur. Söz konusu taassupta öyle ileri gidilmiş ki, Medine'ye benzer bir şekilde, hicrî VIII. asırda yaşayan Takiyyuddîn el-Fasî, Mescid-i Harâm'da dört fikhî mezhep mensuplarının her birine ait ayrı makam yani mihrabın varlığından bahsetmektedir.<sup>28</sup>

Müslümanların dinî gayretlerinden dolayı Haremeyn'e olan ilgilerinin sürekli bir şekilde onları oraya çekmiş ve çeşitli bölgelerden hac maksadıyla mukaddes topraklara çekmesi ve onların, Mekke'ye olduğu gibi, Medine'ye de yerleşerek Arap nüfusuna karışmalarıyla<sup>29</sup> şehir karma bir yapıya sahip olmuş; böylelikle Medine'de her tabakadan, her mezhep ve meşrebden insan ve cemaat mensubu bulmak mümkün hâle gelmiştir.<sup>30</sup>

Medine toplumunun kültürel yapısını incelerken, tarihi bir gerçeği de unutmamakta yarar vardır. Şöyle ki, Ehl-i hadis olan Medine veya Hicaz toplumlarında nakilcilik ve nasların lafzına bağlılık hâkim iken,<sup>31</sup> Ehl-i Rey'de ise, yorumlama, nasların vermek istediği mesaj ve ilkeyi tespit etme gayreti hâkimdir.<sup>32</sup> Tabiatıyla değişik sınıflardan oluşan bu insanların sünnet ve hadis bilincileri ve yaklaşımları aldıkları eğitime göre, buldukları konuma göre değişiklik arz etmiş ve o derecede yaşantı tarzlarını etkilemiştir.

### III. Günümüz Medine Toplumunun Kültürel Yapısında Hadisin Yeri

Günümüz Medine'sini daha kapsamlı bir perspektifle kavrayabilmek için onun sosyal yapısına, sahip olduğu hadis kültürü ve yapılmakta olan hadis eğitimi ve hizmetleri üzerinde durulması gerekmektedir.

#### A. Medine'nin Sosyal Yapısı

Medine'nin sosyal yapısına bakılınca genelde bedevî ve şehirli olmak üzere iki üst tabakanın hâkim olduğu görülür. Ancak bu sosyal tabakalar, kesin sınırlarla birbirinden ayrılmış değildirler. Zira yarı bedevîlik veya yarı şehirlilik olarak tanımlanabilecek orta tabakalar sürekli mevcuttur. Şehirli, yerleşime geçen bedevîlere devamlı olarak karışmışlardır.<sup>33</sup> Sözü edilen sosyal tabakalarda ulemâ, eşraf ve tüccar sınıfı olduğu gibi,<sup>34</sup> orta halli avâm sınıfının yanında,

azımsanmayacak derecede çeşitli İslâm ülkelerinden ilim tahsil etmek veya çalışma maksadıyla gelmiş öğrenci ve işçi statüsünde yabancılar da bulunmaktadır. Ayrıca az sayıda Osmanlı döneminden kalma Türk kökenli aileler ayrı bir etnik zümreyi teşkil etmektedir.<sup>35</sup> Sözü edilen bu kesimler kısaca şunlardır:

(1) **Ulemâ Sınıfı:** Görevli şeyh ve kadılar, müftü ve imamlar, vâiz ve öğretmenler *ulemâ sınıfını* teşkil etmektedirler. Yöneticiler tarafından dinî otoriteleri tanınmış olan ve üst bürokraside görev yapan ulemâ, bu konuma sahip olmayan meslektaşlarına göre daha prestijli sayılır. Ancak bazı ekonomik ve işletme alanlarının yanı sıra değişik birimlerin açılmasıyla, dinî eğitimin popülaritesi tedricî olarak azalmış, böylece ulemâ sınıfının toplumdaki statüsü değişmeye başlamıştır. Ulemâ sınıfını teşkil eden kesim de kendi içinde bazı gruplara ayrılabilir:

(a) Klâsik usûle göre yetişerek, dinî ilimlerin birçok alanında söz sahibi olup, Medine Üniversitesi'nin ihtisas bölümünde ders veren, kadılık yapan ve fetvâ makamında bulunan kimseler, *şeyhleri* teşkil eder. Bunların çoğu, ulemânın yaşlı ve emeklilerini oluştururlar. Medine toplumunda saygın bir yere sahip olan bu şeyhler, görevleri dışındaki vakitlerde özellikle akide ve hadis alanında telif ve tahkikle<sup>36</sup>, Mescid-i Nebevî'de tedrisle ya da belirli günlerde evlerini halka açık tutarak sohbet ve fetvâ vermekle meşgul olurlar. Şeyh Abdülmuhsin b. Hamed el-'Abbâd, Şeyh Abdülkerim Murad, Şeyh Muhammed b. 'Ali el-Câmî, Şeyh Sâlih el-'Abûd, Şeyh Sâlih b. Sa'd es-Süheymî, Şeyh Ebû Bekr el-Cezâirî gibi kimseler ilk akla gelenlerdendir.

(b) Genelde Medine İslâm Üniversitesi'nin çeşitli birimlerinde öğrencilere ders veren, birçok ilmî araştırma ve çalışmalar yöneten *akademisyenler* ise, sundukları bu ilmî mesânin yanında, topluma daha faydalı olabilmek için, konferanslar vererek ve bazı rehber eserler telif ederek hizmet ve katkılarını sürdürmektedirler. Dinî ilimlerin değişik alanlarında ihtisas yapmış, Medine'de ders vermek üzere getirilen farklı milletlerden akademisyenler arasında hadisçiler de bulunmaktadır. Bununla beraber Medine'nin kendi yetiştirdiği hadis alanında söz sahibi akademisyenleri de vardır. Bunlar arasında Ziyâu'l-'Umerî,<sup>37</sup> Abdurrahman Mira, Abdüssamed Bekr 'Âbid, Ziyâu'r-Rahmân el-A'zamî, Abdürrahîm Muhammed Ahmed el-Kaşkarî, Enîs b. Ahmed Tâhir el-Endunîsî, Abdülbârî Muhammed el-Ensârî gibi isimleri zikretmek mümkündür.

(c) Medine'nin çeşitli camilerinde görev yapan imamlar ve programlı bir şekilde belirli vakitlerde toplumu irşâd eden *vaizler ve imamlar*, halkla iç içe

<sup>27</sup> Bk. Ali Osman Koçkuzu, *a.g.e.*, s. 340-341; Hayrettin Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul Kalem Yayınları 1980, s. 323-329.

<sup>28</sup> Takiyyuddîn el-Fasî, *el-'İkdu's-semîn fi târihi'l-beledi'l-emîn*, I-VI, Beyrut: Dâru'l-Fikr ts., I, 88-89.

<sup>29</sup> Mehmet Ali Büyükkara, *Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2004, s. 18.

<sup>30</sup> Mehmet Ali Büyükkara, *a.g.e.*, s. 101.

<sup>31</sup> Hüseyin Karaman, *Küfe'de Hadis, İlk Üç Asır*, Emin yay. Bursa, 2006, s. 198-199.

<sup>32</sup> Hüseyin Karaman, *age.*, s. 202.

<sup>33</sup> P. K. Hitti, *History of the Arabs*, London/Melbourne/Toronto, 1967, s. 23.

<sup>34</sup> Mehmet Ali Büyükkara, *a.g.e.*, s. 17.

<sup>35</sup> Mehmet Ali Büyükkara, *a.g.e.*, s. 18.

<sup>36</sup> Muhammed Abdullah Ebû Su'aylık, *Cuhûdu'l-mu'âsirîn fi hidmeti's-sünneti'l-müşerrefe*, Beyrut: Dâru'ş-Şâmiye, 1416/1995, s. 38.

<sup>37</sup> Muhammed Abdullah Ebû Su'aylık, *Cuhûdu'l-mu'âsirîn*, s. 37.

olduklarından dolayı, daha fazla dinî hizmet verme imkânına sahiptirler. Genelde vaazlar büyük camilerde ve akşam namazları akabinde verilmekte ve camilerin panolarında ilân edilmektedir. Ülkede özel olarak vaaz veren görevli kimseler bulunmadığından, ya yetkili bir cami imamı ya da üniversiteden sırasıyla çağırılan akademisyenler bu işi üstlenmektedirler. Otuz, kırk dakikalık Cuma ve bayram hutbeleri âyet ve hadisler ışığında işlenmekte ve toplumun ihtiyaç duyduğu konulara temas edilmektedir. Yapılan vaaz ve konuşmalar hatiplerin kendi inisiyatiflerine bırakılırken, son zamanlarda gelişen olaylar nedeniyle, bazı dış ülkelerin baskıları nazarı itibara alınarak, vaaz ve hutbeler kontrol altına alınmıştır. Vaaz ve hutbelerde, mümkün merteye sahîh ve hasen hükmü verilmiş hadisler kullanılır ve sıhhat derecelerine işaret edilir.

(d) Kız ve erkeklerin ayrı yerlerde okutulduğu ve erkek okullarına erkeklerin, kız okullarında da bayanların ders verdiği orta öğretim kurumlarında müfredat içerisinde hadis dersleri de bulunmakta ve bu dersler *öğretmenlerce* verilmektedir. Öğretmenlerin sahip buldukları hadis birikimleri ile okuttukları ders kitabı birbirine yakın olup, bazen dinî içerikli bu dersler ayrı hocalarca, bazen de yakın branşlar aynı hocalar tarafından okutulabilmektedirler. Bu itibarla söz konusu kitabı okutan öğretmen, örneğin bir cüz Kur'ân yanında tefsir veya akîdeyle fıkıh ve hadis, ya da peygamberler tarihi ile siyer derslerini birlikte okutabilmektedir.

(2) **Öğrenci Sınıfı:** Medine İslâm Üniversitesi'nin çeşitli birimlerinde okuyan toplam öğrenci sayısı 6000'in üstündedir. Bu sayının yüzde 15'i yerli öğrencilerden, yüzde 85'i ise 163 ülkeden gelen yabancı öğrencilerden oluşmaktadır. Dışarıdan gelen öğrencilerin tamamı üniversitenin bursu ile okumaktadırlar. Üniversitenin çeşitli milletlere mensup öğrencilerinin olması nedeniyle, öğrencilerin sahip olduğu hadis birikimini ve hadise olan ilgisini tespit etmek oldukça zordur. Öğrencilerin, değişik ülkelerde aldıkları farklı eğitim sebebiyle; hadis konusundaki yaklaşımları ve bilgi birikimleri çeşitlilik arz etmekte, fakültelerin dinî ilimlerin çeşitli alanlarına yönelerek eğitim vermesi de, değişik bölümlerde okuyan öğrencinin hadise olan ilgisini farklılaştırmaktadır. Meselâ, Hadis Fakültesi'nde hadis öğrenimi gören bir öğrencinin sahip olduğu hadis bilgisi ve yaklaşımıyla, Arap Dili Edebiyatı Fakültesi'nde okuyan bir öğrencinin hadis bilgisi kıyaslanamayacak derecede farklıdır. Bu durum diğer fakülteler için de söz konusudur. Ancak Medine'deki genel havanın ve üniversitenin oluşturduğu hadislere yaklaşım konusundaki müspet çizginin, öğrencilerin çoğunu etkilediği söylenebilir.

## B. Hadis Alanındaki Eğitim Müesseseleri ve İlmî Çalışmalar

Günümüz Medine toplumunun hadise ve hadis ilimlerine atfettiği değer, eğitim müesseselerinde ve yapılan ilmî çalışmalarda kendisini göstermektedir. Mescid-i Nebevî, Hadîs-i Şerîf ve İslâmî İlimler Fakültesi, Yüksek İlimler İhti-

sas Bölümü, Sünnet ve Nebvî Siyer Hizmet Merkezi ve İlmî Enstitüler (el-Me'âhidü'l-İlmiyye) gibi hadis tahsil edilen yerler bunun en bârız göstergesidir. Ayrıca hadis alanında yapılan ilmî çalışmaların mâhiyeti de önem arz etmektedir. Dolayısıyla konuyla ilgili olarak burada verilecek bilgiler Medine'nin bu yönünün daha iyi tanınmasına katkı sağlayacaktır.

**1. Mescid-i Nebevî'de Hadis Halkaları:** Bilindiği üzere Mescid-i Nebevî hadis eğitiminin verildiği ilk medresedir. Bu gelenek tarihin her döneminde devam etmiştir. Büyük muhaddis İmam Mâlik'in hadis halkaları da burada akdedilmiştir. Günümüz hadis halkaları o dönemdeki gibi canlı ve kalabalık değilse de sürdürülmesini, geleneğinin devam ettirilmesini sağlamakta; hadis öğrenimine gösterilen önemi ortaya koymaktadır. Mescid-i Nebevî'ye namaza gelen halkın da söz konusu halkalara iştirak etmesi, hadisin Medine toplumunun üzerindeki etkisini anlamaya yardımcı olmaktadır. Hâlihazırda yapılan hadis halkalarının ve okutulan kitapların mâhiyetine gelince; öğrencilerin ve orta yaş grubuyla yaşlı kimselerin iştirak ettiği bu halkalar, genellikle her gün vaktin serin olduğu sabah namazıyla akşam namazı sonrası düzenlenmekte ve Mescid-i Nebevî'nin daha önceden belirlenen bir yerinde ders verecek olan kimsenin etrafında toplanılmaktadır. Belirli bir kitaptan hadis okunurken, verilen dersi kitaptan takip edenler olduğu gibi, kitaptan takip etmeyerek hadislerle ilgili yapılan şerhleri sadece dinleme maksadıyla halkaya iştirak eden kimseler de bulunmaktadır. Hadis ve diğer ilim dallarında ders veren saygın âlimlerden Şeyh Abdülmuhsin b. Hamed el-'Abbâd, Seyh Sâlih el-'Abûd, Şeyh Ebû Bekr el-Cezâirî, Mescid-i Nebevî imamlarından Şeyh Hüseyin Âlu's-Şeyh, Şenkitli ilim ailesinden olan Şeyh Muhammed Muhtâr eş-Şenkitî gibi kimseler bulunmaktadır. Hadis alanında sırasıyla okutulan eserler ise, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî gibi müelliflerin kitapları olup, hadisler ders verenlerce şerh edilmektedir. Ahkâm konusunda ise Abdülvâhid Cemmâilî'nin *el-'Umde fi'l-ahkâm fi me'âlimi'l-helâl ve'l-harâm* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye 1986) adlı eseri şerhiyle beraber okunmaktadır. Ayrıca verilen bu dersler sürekli bir şekilde kayıt altına alınmaktadır.

**2. Medine İslâm Üniversitesi:** eş-Şerî'a, ed-Da've ve Usûlüddîn, Kur'ân-ı Kerim ve İslâmî İlimler, Arap Dili Edebiyatı, Hadîs-i Şerîf ve İslâmî İlimler Fakültesi gibi fakültelere ayrılan Medine İslâm Üniversitesi 1381/1961 yılında kurulmuştur.<sup>38</sup> Üniversitenin öğretim kadrosunun çoğunluğunu değişik Müslüman ülkelerden davet edilen ilim adamları teşkil etmektedir. Söz konusu eğitim birimlerine ek olarak, İslâmî ilimler sahasında yüksek lisans ve doktora tezlerinin yapıldığı Yüksek İlimler İhtisas Bölümü'yle Sünnet ve Nebvî Siyer Hizmet Merkezi'ni de eklemek gerekir.

<sup>38</sup> Bk. Üniversitenin bünyesinde olan 'İmâdetü'l-kabûl ve't-tescil'in, "Nebzetün 'ani'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye" isimli 1421/2000 yılında yayınladığı tanıtıcı broşür.



**a) Hadis-i Şerif ve İslâmî İlimler Fakültesi (Külliyetü'l-Hadisi's-Şerif ve'd-Dirasâti'l-İslâmiyye):** Her şeyden önce Medine'de hadis ilimlerinin tahsil edileceği Hadis-i Şerif ve İslâmî İlimler adında bir fakültenin var olması, hadise verilen değerin yanında günümüz Medine toplumunun kültürünün oluşmasında hadisin katkısını da göstermektedir. Fakülte 1396/1976 yılında açılmıştır. Nebvî sünnete hizmet etme, onu koruma ve savunma, sünnet ve ilimleri alanında mütemekkin ilim adamları yetiştirme, buna katkı sağlayacak diğer ilimleri de öğretme fakültenin hedefleri arasındadır.<sup>39</sup> Dört yıllık eğitim veren Hadis-i Şerif ve İslâmî İlimler Fakültesi'nin ders müfredatına göre hadis ilimleriyle ilgili olarak okutulan ders ve saatleri akademik yıl dağılımına göre; **I. Sınıfta:** Hadis (Ahkâm Hadisleri, 4 saat), Hadis kitapları ve Şerhlerini İnceleme (2 saat), Hadis Tarihi (2 saat), Hadis Usûlü (3 saat), Hadis Râvisi ve Tabakaları (2 saat) olmak üzere toplam haftalık yirmi altı saatlik programın on üç saatini; **II. Sınıfta:** Hadis (Ahkâm Hadisleri, 4 saat), Hadis Kitapları ve Şerhlerini İnceleme (2 saat), Hadis Usûlü (3 saat), Cerh ve Ta'dil İlmi (2 saat) olmak üzere programın on bir saatini; **III. Sınıfta:** Hadis (Ahkâm Hadisleri, 4 saat), Hadis Kitapları ve Şerhlerini İnceleme (2 saat), Hadis Usûlü (3 saat), Tahrîc İlmi (2 saat) olmak üzere programın on bir saatini; **IV. Sınıfta:** Hadis (Ahkâm Hadisleri, 4 saat), Hadis Kitapları ve Şerhlerini inceleme (2 saat), Hadis Uydurma ve Uyduranlar (2 saat), Tahrîc İlmi (3 saat) olmak üzere programın on bir saatini hadis dersleri oluşturmaktadır.

Söz konusu fakültede dört yıl boyunca ahkâm hadisleri olarak eş-Şevkânî'nin *Neylü'l-evtâr* ve İbn 'Abdü'l-Hâdî'nin *el-Muharrer fi'l-hadis* adlı eserleri; hadis metni olarak Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Nesâî, Tirmizî, İbn Mâce'nin metinleri yanında ilgili eserlerin mütedâvel şerhleri; Tedvînü's-sünne konusunda Ekrem Ziyâ el-Ömerî'nin *Buhûs fi târihi's-sünneti'l-müşerrefe* Muhammed 'Accâc el-Hatîb'in *es-Sünnetü Kable't-Tedvîn*'i; hadis ıstılahları konusunda İbn Hacer'in *en-Nüket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*'i ile Süyûtî'nin *Tedribu'r-Râvi'si*; râvi tabakâtına dair derslerde İbn Hacer'in *Takribu't-Tehzîb*, İbn Receb'in *Şerhu 'İleli't-Tirmizî* ve Ekrem Ziyâ el-Ömerî, *Buhûs fi târihi's-sünneti'l-müşerrefe* adlı eserleri; cerh ve ta'dil ilminde uygulamalı olarak on beş râvinin biyografileri *Tehzibu'l-Kemâl*, *Mizânü'l-İtidâl*, *Tehzibu't-Tehzîb*, *Ta'cilü'l-menfa'a*, *el-Kâşif* ve *Takribu't-Tehzîb* gibi eserlerden incelenmesi ve ayrıca Zehebi'nin *Zikru men yu'temedu kavluhu fi'l-cerh ve't-ta'dil* ile *Mizânü'l-İtidâl*'i ve İbn Hacer'in *Lisânü'l-Mizân*'i; hadis tahrîcinde el-Mizzî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf bi ma'rifeti'l-etrâf*, *el-Mucemu'l-müfehres li elfâzi'l-hadisî'n-nebevî* ve Mahmûd et-Tahhân'ın *Usûlu't-tahrîc ve dirâsetü'l-esânid* adlı eserleri; uydurma hadisler konusunda ise Sibte İbnü'l-'Acemî'nin *el-Keşf 'ammen mumiye bi vad'i'l-hadis*, İbn 'Arrâk'ın *Tenzihu's-şer'i'ati'l-merfû'a* ve 'Umar Ha-

san Fellâte'nin *el-Vad'u fi'l-hadis*'i okutulmaktadır. Dört yıllık program içerisinde yirmi dokuz çeşit ders okutulmakta olup, bunlardan sekizini okutulan eserlere işaret edilen dersler teşkil etmektedir. Bu tabloya göre fakültede hadis derslerinin ağırlığı 36,25'lik bir dilime tekâbül etmektedir. Fakültede öğretim metodu takrir ağırlıklıdır. Ayrıca her yıl Hadis (Ahkâm Hadisleri) dersinde, İbn 'Abdü'l-Hâdî'nin *el-Muharrer fi'l-hadis*'inden seçilmiş 250 hadisin ezberlenmesi de ders müfredatına dâhildir.<sup>40</sup>

**b) Diğer Fakülteler:** Hadis Fakültesi'nin dışındaki fakültelerin ders müfredatları farklı olmasına rağmen, burada okuyan öğrenciler de hadis ve ilimleri alanında bazı dersler okumaktadır. Söz konusu fakültelerin akademik yıl dağılımına göre hadisle ilgili kitapları ve ders programını ele alacak olursak; 1381/1961'de açılan *Külliyetü's-Şerî'a* 1394/1974'te açılan *Kur'ân-ı Kerim ve İslâmî İlimler Fakültesi*, 1386-1966'da açılan *Davet ve Usûlü'd-din Fakültesi* ve 1395/1975'te açılan *Arap Dili Edebiyat Fakültesi* müfredatında hadisle ilgili on üç ders bulunmakta olup, I. sınıfta ahkâm hadislerine dair *el-Hadis* dersinde (2 saat) İbn Hacer'in *Fethu'l-Bârî'si* ve es-San'ânî'nin *Sübülü's-selâm*'ı ve Mustalahu'l-hadis dersinde (2 saat) İbnü's-Salâh'ın, *'Ulumü'l-hadis*'i ve el-'Irâkî'nin *et-Takyid ve'l-izâh*'i; II. sınıfta ahkâm hadislerine dair *el-Hadis* dersinde (3 saat) Müslim'in *el-Câmi'u's-sahîh*'i, Abdullah el-Ğuneymân'ın *Şerhu Kitabu't-Tevhîd min Sahîhi'l-Buhârî'si* ve es-San'ânî'nin *Sübülü's-selâm*'i; III. sınıfta ahkâm hadislerine dair *el-Hadis* dersinde Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin *es-Sünen*'leri, es-San'ânî'nin *Sübülü's-selâm*'i; IV. Sınıfta ahkâm hadislerine dair *el-Hadis* dersinde ise (3 saat) Tirmizî ve İbn Mâce'nin *es-Sünen*'leri ve es-San'ânî'nin *Sübülü's-selâm*'i okutulmaktadır.<sup>41</sup>

**3) Yüksek İlimler İhtisas Bölümü (Ma'hedü'd-Dirasâti'l-'Ulyâ):** 1395/1975'te kurulan Yüksek İlimler İhtisas Enstitüsü'nde<sup>42</sup> Sünnet bölümünde yüksek lisans ve doktora yapmak üzere iki bölüm bulunmaktadır: Bunlardan *Fıkhu's-Sünne ve mesâdiruhâ*'da iki dönemde altmış blok ders hâlinde yüksek lisansta Dirâsât fi Kütübî's-Sünne; Fıkhu's-Sünne; Dirâsât fi'l-Cerh ve't-Ta'dil; Menâhîcu'l-Bahs; Dirâsât fi Şürühî'l-Ehâdis; Nakdü'l-Esânid ve'l-Mütûn; Dirâsât fi's-Sirâti'n-Nebevîyye ve Mesâdirihâ adlı dersler okutulmaktadır. Aynı bölümde doktora iki dönemde yetmiş blok ders hâlinde Dirâsât fi Fıkhu's-Sünne; Dirâsât fi Mesâdirî's-Sünne; Menhecü'n-Nakd 'inde'l-Muhaddîsin ders-

<sup>40</sup> Bk. Menhecü'd-diraset fi külliyyetü'l-hadisî's-şerîf ve'd-dirasâti'l-İslâmiyye, Medine İslâm Üniv. Medine, 1990, s. 1-292. Ayrıca Bk. www.iu.edu.sa; el-Menâhîcu'd-dirâsiyye fi'l-merhaleti'l-câmi'iyye ve Merhaleti'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ, adıyla 'İmâdetü'l-bahsi'l-İlmîtarafından hazırlanan cd, Medine, 1424/2003.

<sup>41</sup> Bk. www.iu.edu.sa. Bir de *el-Menâhîcu'd-dirâsiyye fi'l-merhaleti'l-câmi'iyye ve Merhaleti'd-dirâsâti'l-'ulyâ*, adıyla 'İmâdetü'l-bahsi'l-ilmî tarafında hazırlanan CD ROM, Medine, 1424/2003.

<sup>42</sup> Bk. Adı geçen tanıtıcı broşür.

<sup>39</sup> Bk. Adı geçen tanıtıcı broşür.

leri okutulmakta, ardından tez hazırlık sürecine geçilmektedir. *Ulûmü'l-Hadis* bölümünde yüksek lisansta ise altmış blok ders hâlinde Usûlü'l- Hadis; Dirâsât fi Mesâdiri's-Sünne; Dirâsât fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl; Menâhîcu'l-Bahs; Dirâsât fi Şürûhi'l-Ehâdis; Nakdül-Esânid ve'l-Mütûn; Dirâsât fi'r-Ruvât ve Tabakâtihim dersleri okutulmaktadır. Aynı bölüm doktora derslerinde ise yetmiş blok ders-te el-Cerh ve't-Ta'dîl; Dirâsât fi Mesâdiri's-Sünne ve Menhecû'n-Nakdi 'inde'l-Muhaddisîn dersleri okutulmakta daha sonra tez hazırlama sürecine geçilmektedir.<sup>43</sup> Hadis ilimleriyle ilgili derslerin yoğun olduğu bu programlarda *Oryantalizm ve Hadis, Çağdaş Hadis Meseleleri, İslâm Dünyasında Hadis* gibi güncel konuları içeren derslerin bulunmaması büyük bir eksiklik olarak görünmektedir.

**4) Sünnet ve Siyer-i Nebî Hizmet Merkezi (Merkezü Hıdmeti's-Sünne ve's-Sîretü'n-Nebeviyye bi'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye)** 1406/1986 yılında Medine İslâm Üniversitesi'nin bir kolu olarak inşa edilen Sünnet ve Nebevî Siyer Merkezi'nin (www.iu.edu.sa) kuruluş hedefi; sünnet ve sîret alanında basma ve yazma eserlerin toplanması, muhafazası ve okuyucuya sunulması, bir nebevî hadis ansiklopedisinin oluşturulması, tahkik ve tercüme işlerinin yürütülmesi, sünnete yönelik şüphe ve bâtil iddialara cevap verilmesi, ilgili merkez ve kişilerle işbirliğinin temini, sünnet ve ilimleri ile alakalı bilgisayar programlarının hazırlanması şeklinde özetlenebilir. Merkez; idarî bölüm, bilgisayar ve teknik işler bölümü, maliye ve görevliler bölümü, ilmî araştırmalar bölümü olmak üzere dört ana bölüme ayrılmaktadır.

İlmî araştırmalar bölümünün görevi, uluslararası düzeyde sünnet ve siyer alanında neşredilen eserleri takip etmektir. Bu bölümün Arap dilindeki ilmî araştırmalar ve yabancı dillerdeki ilmî araştırmalar şeklinde iki kolu mevcuttur ve bölüm sekiz kısımdan müteşekkildir.

İlk kısım, yazmalara dayanılarak nebevî sünnet ve râvilerle ilgili eserlerin tahkikiyle ilgilenen tahkik bölümüdür. Ayrıca bir de, kapsamlı bir ricâl literatürünün hazırlanması için gerekli çalışmalar yapıldığı râvi ansiklopedisi bölümü bulunmaktadır. Bu bölümde öncelikle râvilerle ilgili birçok eser bilgisayar ortamına yüklenerek râviler tasnif edilmiş ve çeşitli tarama teknikleriyle, aranan râvinin bulunmasını kolaylaştırmak hedeflenmiştir. Üçüncü kısım olan hadis metinleri ansiklopedisi bölümü, basılmış ve yazma olan bütün eserlerdeki hadisleri ihtiva edecek bir ansiklopedinin hazırlanması için çalışmaktadır.

Ansiklopedinin tasnif plânı; (a) Sahih hadisler ansiklopedisi; (b) Zayıf hadisler ansiklopedisi; (c) Uydurma hadisler ansiklopedisi; (d) Müsnedlerin alfabetik sıralamasıyla elde edilecek mu'cem türü bir ansiklopedi; (e) *Tuhfetü'l-*

*eşraf ve İthafu'l-meher*e kitaplarının metotları üzere, sahâbe ve onlardan rivâyet eden râvilerin isimleri tertip edilerek oluşturulacak *etrâf* türü bir hadis ansiklopedisi; (f) Kitap ve bâblar çerçevesinde konu tertibine göre hadis metinleri ansiklopedisi (14 ana bölüm, 160 kitaba ayrılıp, cilt sayısı 390' a ulaşmaktadır); (g) Alfabetik tertibe göre, hadislerin ilk cümlelerini içeren hadis metinleri ansiklopedisi; (h) Nebevî hadislerin tüm lafızlarını içeren mu'cem türü bir fihrist; (i) Garîbü'l-hadîsi içeren bir mu'cem.

Bir diğer kısım olan nebevî siyer ansiklopedisi bölümünün gerçekleştirilmesi hedeflediği projesi ise, siyer alanında pratik bir ansiklopedi hazırlamaktır. Siyer bilgilerini ihtiva eden tüm eserlerden ilgili malzeme toplanarak, bilgisayar programı çerçevesinde siyer maddelerinin tertip edilip, kaynaklarına özel rumuzlar verilmesi suretiyle hazırlanması tasarlanmıştır.

Beşinci kısım yani ilmî araştırmalar ve oryantalizm bölümünün kuruluşu nedeni, çeşitli dillerde sünnet ve siyerle ilgili yazılmış eserleri toplayıp, bunları inceledikten sonra, ilmî bir ruh ile ve tarihî gerçeklere dayanarak, cevap mâhiyetinde çalışmalar hazırlamaktır. Buna en güzel örnek, Muhammad Mohar Ali'nin 1417/1997 yılında hazırladığı ve Kral Faysal ödülüne lâyık görülen *Sirat al-Nabi and the Orientalists* adlı iki ciltlik eserdir. Bilgi donanımı bölümü ise, 400 ciltten oluşan 164 eseri bilgisayarda depolamış bulunan bilgi depolama birimi, araştırmacıların hizmetine sunulacak dinî ilimlerle ilgili programların hazırlanmaları bilgisayar birimi, sistemlerinin ve cihazlarının bakım işlerini yapan birim olmak üzere üç birime ayrılmaktadır. Yayın ve dağıtım bölümü merkezde basılan ilmî eserleri, ülke içi ve dışındaki eğitim merkezlerine dağıtma işini yürüten bölümdür. Geçen yıllarda 52 devletteki 335 İslâmî kuruluşa yarım milyon cilt kitap dağıtılmıştır. İlmî araştırmalar bölümünün sekizinci ve son kısmı ise kütüphaneler bölümüdür. Bu bölümde sünnet ve siyerle ilgili ve bu alana bağlı olarak 49883 eser, 266 yüksek lisans tezi ve 100 adet doktora tezi barındıran bir ana kütüphaneyle, merkezde çalışan araştırmacıların sahalarına yönelik özel kütüphaneleri bulunmaktadır. Ayrıca 497 eseri içine alan 310 cilt yazmayla, fotokopi olarak 1272, mikrofilm hâlinde ise 3421 yazmaya sahip bir kütüphanesi de bulunmaktadır. Yazma eserler bölümünde, bir yandan hasar görmüş yazmalar onarılırken, diğer yandan fihristleme işlemleri de tamamlanmıştır.

Söz konusu merkezde şu ana kadar el-Heysemî'nin, *Buğyetü'l-bâhis 'an Zevâidi Müsnedü'l-Hâris* (thk. Hüseyin Ahmed Salih el-Bakirî), I-II, Medine 1413/1992) adlı eseri neşredilmiş; İbnü'l-Cârud en-Nisâbü'rî'nin *el-Müntekâ* adlı eserinin daha kullanışlı hâle getirilmesi gayesiyle geniş bir fihrist hazırlanmış; İbn Hacer'in 25514 hadis ihtiva eden ansiklopedik hadis külliyyâtı *İthafu'l-meher*e bi'l-fevâidi'l-mübtekira min etrâfi'l-'aşara (I-XVIII, Medine 1425/2004) ve *Lisanü'l-Mizân* (I-VII, tahkikli neşir, Medine 1426/2005), Sâlih b. Hamîd er-Rifâ'î'nin *el-Ehâdisu'l-vâride fi fedâili'l-Medîne* (Medine

<sup>43</sup> Bk. www.iu.edu.sa. Ayrıca *el-Menâhîcu'd-dirâsiyye fi'l-merhaleti'l-câmi'iyye ve merhaleti'd-dirâsâti'l-'ulyâ*, adıyla 'İmâdetü'l-bahsi'l-İlmî tarafından hazırlanan CD ROM, Medine, 1424/2003.

1413/1992 ve 1415/1994) ve Muhammad Mohar Ali'nin *Sirat al-Nabî and the Orientalists* (I-II, Medine 1417/1997) adlı eserlerinin neşri gerçekleştirilmiştir. *Kütübü't-tis'a*'nın tahkikli neşri ise hâlen devam etmektedir.<sup>44</sup> Merkez şu ana kadar kayda değer ilmî faaliyetler yapmışsa da yeterli maddî destek ve uzman eksikliğinden dolayı bazı bölümlerin işlevsiz hâle geldiği rahatlıkla söylenebilir.

### C. İlmî Enstitüler (el-Me'âhidü'l-İlmiyye)

1369/1969'da Medine'de Maârif Müdürlüğü'ne bağlı olarak kurulan bu okullar (*el-Ma'âhidü'l-İlmiyye*) sosyal, fen ve matematik derslerinin<sup>45</sup> yanında dinî eğitim de veren, imam hatip liseleri benzeri kurumlardır. Medine'de eğitim veren ilkokullara din ve ahlâk kültür dersleri verecek öğretmenler yetiştirmeyi hedeflemektedir.<sup>46</sup> Söz konusu okulların müfredatında diğer dinî derslerin yanında hadis dersleri de verilmektedir. Meselâ Medine İslâm Üniversitesi'nin bünyesinde 1386/1966'da kurulan *el-Ma'hadü'l-Mutevassit* ile 1381/1961'de açılan *el-Me'hadü's-Sânevi*'de hadis dersleri ilk iki yılda yirmi bir, son sınıfta ise on dokuz saat olarak okutulmakta olup, buralarda Buhârî ve Müslim'in *el-Câmi'u's-sahih*'lerinden seçilmiş otuz yakın hadis ezberlettirilmekte ve bu programlarda el-Makdisî'nin *Teysîru'l-'allâm şerhu 'Umdeti'l-ahkâm*'i ile Abdülmuhsin b. Hamed el-'Abbâd ve Abdülkerim Murad'ın hazırladığı *Min etyabi'l-menhî fi 'ilmi'l-mustalah* (Medine 1420/1999) adlı eserleri okutulmaktadır. Halkın eğitimi için 1350/1930'da kurulan ancak 1398/1964'de üniversitenin bünyesine dâhil edilen *Dâru'l-Hadîsi'l-Medeniyye*'in eğitim süresi ise üç yıl olup, mezunları ortaokul denginde bir diplomaya sahip olmaktadır.<sup>47</sup>

### D. Hadis Alanında Yapılan Telif ve Tahkik Çalışmaları

Medine'de gerçekleştirilen hadis alanındaki telif ve tahkik faaliyetlerini akademik ve serbest çalışmalar olarak iki gruba ayırmak mümkündür. Akademik çalışmalar Medine İslâm Üniversitesi'nin bünyesinde 1416/1995 yılında kurulan İlmî Araştırmalar Dekanlığı'nca yayımlanmaktadır.<sup>48</sup> Yayımlanan eserler arasında İbn Hacer'in *en-Nüket 'alâ İbni's-Salâh* (thk. Rabî b. Hâdi el-Medhalî, doktora, I-II, Medine, 1404/1984); Müslim'in *el-Künâ ve'l-esmâ* (thk.

Abdurrahim Muhammed Ahmed el-Kaşkarî, yüksek lisans, I-II, İslâm Üniversitesi, Medine, 1404/1984); el-Bûsirî'nin *Misbâhu'z-zücâce fi Zevâidi İbn Mâce* (thk. 'Avad b. Ahmed eş-Şehri, doktora, I-II, İslâm Üniversitesi, Medine, 1404/1984); İshâk b. İbrahim b. Râhûyeh el-Hanzalî'nin *Müsnedu İshâk b. Râhûyeh* (thk. 'Abdülgaflûr Abdülhak el-Belûşî, doktora, I-IV, Medine: Mektebetü'l-İmân 1412/1991); el-Heysemî'nin *Buğyetü'l-bâhis 'an Zevâidi Müsnedü'l-Hâris* (thk. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkirî, doktora, I-II, Medine 1413/1992); Abdülazîz b. Süleymân b. Nâsir es-Selûmî'nin *el-Vâkidî ve Kitâbuhû'l-Megâzî, Menhecuhû ve Mesâdiruhû* (doktora, I-II, Medine 1425/2004); Cemâl b. Muhammed es-Seyyid'in *İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye ve cühûduhu fi hidmeti's-sünneti'n-nebevîyye, ve 'ulumihâ* (doktora, I-III, Medine 1404/1984); Talâl b. Su'ûd er-Recânî'nin, *Mevâridü İbn 'Asakir fi Târîhi Dimaşk* (doktora, I-III, Medine 1404/1984); İbrahim b. İbrahim Karîbî'nin *Merviyâtü gazveti beni'l-Mustalik* (yüksek lisans Medine 1427/2006); Hâfız Muhammed el-Hakemî'nin *Merviyâtü gazveti'l-Hudeybiyye*, yüksek Medine 1427/2006); Sâlih b. Hamîd er-Rifâî'nin *el-Ehâdisu'l-vâridetu fi Fedâili'l-Medine* (Medine 1415/1994) adlı eserleri saymak mümkündür.<sup>49</sup> Hadis alanında yapılmış akademi dışı çalışmalar arasında ise Abdülmuhsin b. Hamed el-'Abbâd'ın *Dirâsetu hadîsi "Naddarallahu imraen semî'a makâleti"* rivâyeten ve dirâyeten (Medine: Metâbi'ur-Reşîd 1401/1981); Ekrem Ziyâ el-'Ömerî'nin *el-Muctemau'l-Medenî fi 'ahdi'n-nübuvve hasâisuhû ve tanzimâtuhû'l-ûlâ* (Medine 1403/1983); Ahmed b. Abdullâh b. Sâlih el-'İclî'nin *Ma'rifetü's-Sikât* (thk. Abdül'alim Abdülazîm el-Bestevî, I-II, Mektebetü'd-Dâr, Medine, 1405/1985); Muhammed b. Nasr b. el-Hac el-Mervezî'nin *Ta'zîmu kadri's-salât* (thk. Abdurrahman Abdülcebbâr el-Ferivâî, Mektebetü'd-Dâr, Medine, 1406/1986); ez-Zehabî'nin *el-Muktenâ fi serdi'l-künâ* (thk. Muhammed Sâlih Abdülazîz el-Murâd, Medine 1408/1988); Abdülmuhsin b. Hamed el-'Abbâd'ın *İşrûne hadîsen min Sahîhi'l-Buhârî dirâsetu esanîdihâ ve şerhi mütûnihâ* (Medine 1409/1989); İbn Şâhîn'in *Târîhu Esmâi'd-du'afâ ve'l-Kezzâbîn* (thk. Abdurrahim Muhammed Ahmed el-Kaşkarî, Medine, 1409/1989); Ahmed b. Amr b. Ebi 'Âsım ed-Dahhâk'ın *Kitabu'l-Cihâd* (thk. Müsâid b. Süleyman er-Raşîd, I-II, Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem 1409/1989); Ebû Bekr Ahmed b. 'Umar el-Bezzâr'ın *el-Bahru'z-zehhâr fi Müsnedi'l-Bezzâr* (thk. Mahfuzurrahmân Zeynullâh, I-IX, Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem 1409/1989); Ahmed b. İbrahim b. İsmâil Ebû Bekr el-İsmâilî'nin *el-Mucem fi şuyûhi esâmî Ebî Bekr el-İsmâilî* (thk. Ziyâd Muhammed Mensur, Medine: Mektebetü'l-'Ulûmî ve'l-Hikem 1419/1990); Rabî b. Hâdi el-Medhalî'nin *Keşfu mevkifi'l-Gazzâlî mine's-sünne ve ehlihâ ve nakdu ba'di ârâ'ih* (Medine: Mektebetü İbni'l-Kayyim 1410/1990); Ebû Nu'aym el-İsfahânî'nin *Fedailü'l-hulefâ'il-*

<sup>44</sup> Söz konusu merkezle ilgili daha geniş bilgi için Bk. el-İdâretü'l-'alâkâti'l-'âmme, *Advâ'un 'alâ Merkezi Hidmeti'Sünne ve's-Sirati'n-Nebevîyye*, Medine 1409/1990. Ayrıca bk. www.iu.edu.sa.

<sup>45</sup> Bk. Nâcî Muhammed Hasan Abdülkâdir el-Ensârî, et-Ta'lim fi'l-Medîneti'l-Münevveretü mine'l-'âmi'l-hicriyyi'l-evvel ilâ 1412 dirâse târihiyye, vasfiyye ve tahliliyye, Kahire: Daru'l-Menâr 1414/1993, s. 523; Ahmed İbrahim es-Selûm, el-İdâretü't-Talimiyye fi'l-Memleketi'l-'Arabiyyeti's-Sa'udiyye, Riyad 1406/1986, s. 223-224.

<sup>46</sup> Bk. Nâcî Muhammed Hasan Abdülkâdir el-Ensârî, a.g.e., s. 522-523; Abdüllatif b. Abdillâh b. Duheş, *et-Talîmu'l-hukûmî el-munazzam fi 'ahdi'l-Melik Abdilazîz Neş'etuhû ve Tetavvuruhû*, Mekke: Mektebe et-Tâlibi'l-Cami'i 1407/1997, s. 66.

<sup>47</sup> Bk. www.iu.edu.sa. Ayrıca *el-Menâhicu'l-Merhaleti's-Sâneviyye*, adıyla 'İmâdetü'l-Bahsi'l-'İlmî tarafından hazırlanan cd, Medine, 1424/2003.

<sup>48</sup> Bk. Adı geçen tanıtıcı broşür.

<sup>49</sup> Bk. www.iu.edu. sa. Ayrıca , *Delilü'r-resâili'l-'ilmiyye* adıyla 'İmâdetü'l-Bahsi'l-'İlmî tarafından hazırlanan CD ROM, Medine, 1424/2003.

*erba'ati ve gayrihim* (thk., Sâlih b. Muhammed el-'Akîl, Medine: Darü'l-Buhârî 1417/1996) ve Abdülbaki b. Kâni' Ebu'l-Hasan'ın *Mu'cemu's-sahâbe* (thk.: Sâlâh b. Sâlim el-Misratî, Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye 1418/1997) gibi eserler sayılabilir.

### E. Medya ve Basın Yayın'da Hadis

Gerek bütün ülkede ve gerekse Medine'de kamuya hizmet veren radyo, televizyon, gazete, dergi gibi medya kuruluşlarının çeşitli münasebetlerde halka haber, ilân, yazı, makale, konuşma vb. şekillerde hayatın bütün alanlarında gerekli ve faydalı olan bilgileri sunarlar azımsanmayacak derecede hadis, sahâbe ve tâbiîn sözü, hatta siyer bilgisi kullandıkları görülmektedir. Özellikle, yurt içine ve dışına yönelik dinî yayınlar yapan Mekke Radyosu 1966'da hizmete girmekle yaygın bir iletişim aracı hâline gelmiş olup,<sup>50</sup> Kur'ân-ı Kerîm tilâveti, ilâhî, cehrî namazlar, cuma ve bayram hutbeleri, bazı din görevlilerin konuşmaları ve yayın aralarında seçme hadisleri seslendirerek yayımlamaktadır. Bütün bu yayınlarda hadislerin kaynaklarının ve sıhhatinin bilinmesi hususuna dikkat edilmektedir. Dinî yayıncılık önceki yıllara nazaran düşüş gösterse de, özellikle Riyad Radyosu'nun kısmen muhafazakâr bir çizgide bu yayınları devam ettirdiğini söylemek mümkündür. 1965 yılında çalışmalarına başlanan Riyad merkezli es-Suûdiyye adlı TV kanalı da, Kur'ân-ı Kerîm tilâveti, bazı âlimlerle yapılan mülâkât, ilmî oturumlar, sahâbi ve tâbiîn dönemini konu alan siyer dizileri, Mekke ve Medine'den canlı olarak verilen terâvîh namazları, cuma ve bayram hutbeleri, tez savunmaları, âyet ve hadis ağırlıklı konferanslar, yayın arası kısa hadis okumaları gibi programlar yer almaktadır. Ancak son yıllarda dinî programların genel yayın akışı içerisindeki ağırlığı giderek azalmaktadır.

Yerel basında da dinî yayıncılık önemli bir yer tutmakta olup, Medine'de yayınlanan *el-Medîne* gazetesi 73 yıldır 16263 sayıya ulaşmıştır. *el-Medîne* günlük haber gazetesi olmasına rağmen gerek *el-İslâmiyye* ve gerekse okuyucunun minberi (*minberu'l-Kurrâ*) adlı köşesinde çeşitli dinî konular yanında metin ve muhteva olarak hadislerle de yer vermektedir (www.almadinapress.com). Bir diğer günlük gazete yedi yıldır yayımlanan *el-Vatan* 2590 sayısına ulaşmış olup *el-Medîne* gazetesi kadar olmasa da kültür (*es-Sekâfe*) köşesinde İslâm dünyasından bazı haberler vermekte, münakaşalar (*Nikâşât*) köşesinde, bazı dinî konuları hadisler çerçevesinde tartışıp, görüş beyan etmektedir (www.alvatan.com.sa). Başka bir günlük gazete olan *el-Cezîra da* 12818 sayıya ulaşmış olup Makaleler (*Makalât*) ve çeşitli konular (*Münevviât*) köşesinde İslâmî yazılara yer verirken, *al-Jazîra*'nın sayfaları (*Varrâku'l-Jazîra*) köşesinde İslâm tarihi ve İslâmî şahsiyetlerle ilgili yazılar bulunmaktadır. Ancak gazetede özel olarak hadislerle yer verilmemektedir (www.al-jazîra.com). Sözü edilen üç

gazete internet sahifesinden de yayınlanmaktadır. Bunların dışında *er-Riyâd*, *Ukkâz*, *eş-Şarku'l-Avsat* gibi başka gazeteler de yayımlanmakla birlikte bunlar da hadise özel bir yer verilmemektedir.

### F. Akademik ve Popüler Dergicilikte Hadis

Medine'de yayınlanan veya diğer şehirlerde yayımlandığı hâlde Medine'nin toplumsal ve kültürel yapısını etkileyen akademik ve popüler dergiler de hadis, hadis ilimlerine ve hadis çalışmalarına katkıda bulunmaktadır. Bu tür akademik dergilerden ilk akla geleni olan *Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye*, Medine İslâm Üniversitesi bünyesindeki fakültelerin 1389/1968'den beri ortaklaşa neşrettikleri ve şu ana kadar 136. sayısı neşredilmiş, üç ayda bir yayımlanan ilmî, akademik ve hakemli bir dergi olma özelliğine sahiptir. Çeşitli alanlardaki makaleler yanında muhaddislerin hayatı ve hadisçiliği, hadis tarihi, usûl meseleleri, bazı hadis cüzlerinin etüt, tahkik ve tahrîci gibi çalışmalar bulunmaktadır.<sup>51</sup> Riyad'da Muhammed b. Suud Üniversitesi tarafından 1409/1989 yılından beri yayımlanan *Mecelletu Câmi'ati'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye* ise dinî ve sosyal ilimler alanında yayınlar içermektedir. 60. sayıya varan bu dergi de üç ayda bir yayımlanan ilmî, akademik ve hakemli bir dergidir. İlmî araştırma ve makaleleri sunmakla İslâm ümmetinin fikrî ve medenî mirasını tanıtmayı hedeflemekte olan bu dergi büyük ölçüde bütün ihtisas alanlarını içerdiği gibi hadis ilimleri alanında da makaleler ve çalışma notları yayımlanmaktadır (www.imamu.edu.sa). *Mecelletü'l-'Ulûmi's-Şeri'a ve'l-lugati'l-'Arabiyyeti ve Adâbiha* ise Mekke *Ummü'l-Kurâ* Üniversitesi'nin 1417/1996'dan beri yılda üç kez yayımladığı ve 43. sayısını neşretmiş bulunan, ilmî, akademik ve hakemli niteliğe sahiptir. Muhtelif ilim dallarında araştırmacıların yapmış oldukları çalışmaları yayımlamayı hedeflemektedir. Derginin tercüme edilmiş ilmî ve ciddî araştırmalar, etüt ve tahkik edilmiş yazmalar, yeni çıkan yayınlar, sempozyum değerlendirmeleri, seçkin tezlerin özeti türünde maddeleri içermesi öngörülmektedir ki buna hadislerle ilgili konular da dâhildir (www.uqu.edu.sa). Medineli araştırmacılarca yaygın olarak kullanılan bir diğer dergi olan *Mecelletü'l-Hikme* ise merkezi İngiltere'de olup, altı ayda bir yayımlanan ve 35. sayıya ulaşan ilmî, dinî, kültürel ve hakemli bir dergidir. Genelde dinî ilimlerin muhtelif dallarında araştırma konularını içeren çeşitli makaleler, üniversitelerde hazırlanmış tez ve çalışma listeleri ve yazma tahkikleri yayınlayan, kaliteli baskı özelliğine sahip bir dergidir.<sup>52</sup> Riyad'da yayımlanan ve fıkıh ihtisas dergisi özelliğindeki *Mecelletü'l-Buhûsi'l-fikhîyyeti'l-Mu'âsıra* ise altı ayda bir yayımlanan ve 75. sayısına ulaşan ilmî ve hakemli bir dergidir. Çağdaş fıkıh meselele-

<sup>50</sup> Bk. Mehmet Ali Büyükkara, *Suudi Arabistan ve Vehhâbilik*, s. 181.

<sup>51</sup> Bk. www.iu.edu.sa. Ayrıca, *Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye* adıyla 'İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî tarafından hazırlanan cd, Medine, 1424/2003.

<sup>52</sup> Haberleşme adresi için Bk. alhikma59@hotmail.com

rine dair hadise dayanan fetvâlarıyla birlikte, ilmî araştırmalara da yer vermek ve muhtevası İngilizceye de tercüme edilmektedir (www.fikhia.com.sa).

Hadis konularına ağırlık veren ve Medineli araştırmacılarca takip edilen popüler dergilerden ilk akla geleni olan *el-Müctema* bütün dünya Müslümanlarının dergisi olarak kendini takdim etmekte olup Kuveyt'te 1974 yılından beri yayınlanmaktadır ve 1773 sayısına ulaşmış haftalık siyasî yönü de olan bir kültür dergisidir. Medine'de mütedâvil dergilerden birisi olan bu dergi, İslâm dünyasından önemli haberler verdiği gibi, İslâm toplumu, makaleler ve bibliyografya gibi birçok bölümde İslâmî yazılarıyla dikkat çekmekte ve söz konusu bölümlerin yazı muhtevalarında hadislere de yer verildiği görülmektedir (www.al-mujtamaa-mag.com). Kahire merkezli *Mecelletü't-Tevhîd* ise *Ensâru's-Sünneti'l-Muhammediyye* tarafından yayınlanmaktadır. Dergi 69. sayısına ulaşmış, aylık, İslâmî kesime hitap eden, kültürel bir dergidir. Yazı köşeleri olarak, tefsir, sünnet, fetvâlar, ayın hadisi, dinî etütler, Kur'ân ilimleri gibi ana başlıklar altında önemli konulara yer vermektedir. Orta boyda 56 sayfalık bir hacme sahip olan bu derginin fikir yapısı, Selefî düşünceye bağlı olması nedeniyle, konular işlenilirken naslar (âyet ve hadisler) yoğun bir şekilde kullanılmaktadır (www.altawhed.com). İhyâü't-Türâs Cemiyeti tarafından Kuveyt'te yayımlanan *el-Furkân* dergisi de önceleri aylık, daha sonra ise haftalık olarak yayınlanmaktadır. 480. sayısına ulaşan *el-Furkân* İslâm dünyasından haberler, siyasî köşe, İslâmî meseleler, fetvâlar, makaleler, ailevî konular gibi başlıklar altında faydalı yazılar yayınlamaktadır. Gazete modelini andıran ve Selefî bir cemiyet tarafından hazırlanan bu derginin yazılarında azımsanmayacak derecede hadise yer verilmektedir (www.al-forqan.net). Yayın hayatına 1406/1986'da Londra'da başlayan ve Medine'de yaygın biçimde istifade edilen *el-Beyân* dergisi, siyasî yönü de olmakla birlikte, ilmî konulara önem veren aylık kültürel ve eğitimsel bir dergidir. 431. sayısına ulaşan dergi, İslâm dünyasından önemli haberler sunmakla birlikte, dinî alanla ilgili köşe yazılarında, din ve inanç, Ehl-i sünnet ve diğerleri, eğitim ve ahlâk, davet yuvaranı, Müslümanlar ve dünya, bibliyografya, sempozyum ve paneller gibi önemli konulara yer vermekte, zaman zaman yeni çıkan ilmî eserlerin duyurusunu yapmaktadır. Büyük boyda 200 sayfalık zengin bir muhtevaya ve kaliteli bir baskıya sahip olan dergi Selefî çizgisine uygun biçimde, hadislere hayli yoğun bir şekilde yer verilmektedir (www.albayan-magazine.com).

Medine'de neşriyat olarak dikkat çeken bir diğer çalışma da bütün ülkede dağıtılan *Ummü'l-Kurâ* takvimidir. Seksen yıla yakındır yayımlanmakta olan takvim, önemli şehirlerin namaz vakitleri yanında, azımsanmayacak derecede hadise de yer vermektedir. Söz gelimi, 1427/2006 yılı nüshasında takriben yüze yakın, merfû, mevkûf ve maktû hadisin kullanıldığı, azımsanmayacak derecede kesitler hâlinde siyer bilgilerinin verildiği, ayrıca hadislerden alıntı duaların zikredildiği müşahede edilmektedir. Bunun dışında kelam-ı kibar, hikmetli

sözler, edebî söz ve şiirler yer almakta ve zaman zaman kültürel bilgiler de verilmektedir.

#### IV. Sonuç

Sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn döneminde hadisin, bir taraftan rivâyet olarak Medine'de merkezileşirken, diğer taraftan da toplumun şekillenmesinde önemli derecede rol oynadığı söylenebilir. Tarihin her döneminde Medine toplumu hadisle olan ilişkisini muhafaza edebilmiştir. Günümüz Medine'sinin kültürel yapısında da hadisin önemli yer işgal etmesi, fert ve toplum hayatının çeşitli alanlarında etkinliğini devam ettirmesi, devam eden gelen sünnet/hadis mirasının tabii bir sonucudur. Hadise dayalı bu kültürel yapılanmanın boyutları, Medine'nin sosyal yapısı içerisinde ulemâ sınıfını temsil eden şeyhler, akademisyen ve imamlar, öğretmenlerle öğrenci sınıfı, camiden üniversiteye kadar eğitim müesseselerini, ilmî çalışmaları, radyo, televizyon, gazete, dergi ve takvim gibi yayın vasıtaları incelenmek suretiyle ortaya konulmuştur. İdeal anlamda yeterli olmamakla beraber, Medine toplumunun bu başarısı, değer attıkları hadis ve sünneti, yaşantılarında uygulayarak canlı tutmalarında yatmaktadır.

#### “Günümüz Medine Toplumunun Kültürel Yapısında Hadisin Yeri”

**Özet:** Hicri I. asırdan itibaren Medine'de gelişen hadis rivâyeti, bu şehre merkezî bir konum kazandırmış ve burada fikhî bir otoritenin oluşmasını sağlamış, bu durum, Medine toplumunun yaşantısında ve şekillenmesinde birinci derecede yönlendirici unsur olmuştur. Zamanla Medine'de ilmî duraklama baş gösterse de, Müslümanların ilgileri, ulemâ, eşraf, tüccar gibi, farklı sınıflara ait sosyal tabakaların buraya yerleşmesine zemin hazırlamıştır. Medine toplumunun sünnet/hadise attığı değer, eğitim müesseselerinde ve yapılan ilmî çalışmalarda günümüzde de kendisini göstermektedir. Mescid-i Nebevî, Hadis-i Şerîf ve İslâmî İlimler Fakültesi, Yüksek İlimler İhtisas Bölümü, Sünnet ve Nebevî Siyer Hizmet Merkezi ve İlmî Enstitüler gibi hadis tahsil edilen yerler bunun en bâriz göstergesidir. Ayrıca Medine'de kamuya hizmet veren radyo, televizyon, gazete dergi gibi medya kuruluşlarının çeşitli münasebetlerde halka haber, ilân, yazı, makale, konuşma vb. şekillerde hayatın bütün alanlarında gerekli ve faydalı olan bilgileri sunarlarken azımsanmayacak derecede hadis, sahâbe ve tâbiîn sözü, hatta siyer bilgisi kullandıkları görülmektedir. Söz konusu kültürel yapılanmanın boyutları, Medine toplumunun bu başarısını ortaya koymak için yeterli birer gerekçe olduğunu düşündürmektedir.

**Atf:** Mustafa DÖNMEZ, “Günümüz Medine Toplumunun Kültürel Yapısında Hadisin Yeri”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, V/2, 2007, ss. 105-122.

**Anahtar Kelimeler:** Medine, hadis, sünnet, rivâyet, Ehl-i hadis, Ehl-i rey.

## Hadislerin Anlaşılmasında Eğitsel Yorumun Önemi

“The importance of Educational Interpretation in the Understanding of Ahādīth”

Muhiddin OKUMUŞLAR, Dr.\*

**Abstract:** One of the issues Muslims have frequently dwelled upon is the understanding of traditions of the Prophet which are accepted as the second source of Islam. Scholars according to their knowledge and their approach to the subject were interpreting traditions. The affect of the political, social and cultural structure of their times usually has influence upon their views. The interpretations of the traditions can often be seen as the extraction of the juristic and religious judgments in those traditions. In addition, those kinds of interpretations are also necessary, it should not be forgotten that traditions are before all else materials which show us how to create Islamic attitudes and change our attitudes according to Islam. For this reason, besides juristic and religious interpretations there is also need to educational interpretations ahādīth. In addition, there are some educational approaches in classical works, which interpret ahādīth, to follow a fully educational method today will help us actualize the needed changes in our attitudes to be in accordance with the purposes of the tradition of the Prophet.

**Citation:** Muhiddin OKUMUŞLAR, “The importance of Educational Interpretation in the Understanding of Ahādīth” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi*, (HTD), V/2, 2007, pp. 123-134.

**Key Words:** Hadīth, Sunnah, Understanding, Educational Interpretation, sharh.

### I. Giriş

İlim mirasımız içinde en çok eser verilen konulardan birisi hadis ilmi ve hadis şerhi olmuştur. İslâm dininin ikinci kaynağı kabul edilen ve Kur’ân’da anlatılan temel ilkelerin uygulamaya geçirilmesinde en önemli örnek olan sünnete tâbi olabilmek amacıyla her dönemdeki İslâm âlimleri, hadisleri kendi birikimleri ve ilmi yaklaşımlarına göre şerh etmişlerdir.

Hadis şerhleri, dinin her dönem ve zamanda yaşanabilirliğini ispat etmesi açısından önemlidir. Hz. Peygamber’in görevi insanları tezkiye etmek, Kitabı, hikmeti ve bilmediklerini onlara öğretmek<sup>1</sup> olduğuna göre, onun söz, uygulama ve onayları bir bütün hâlinde, insanları istenilen davranışlara sahip bireyler hâline getirmeyi amaçlamaktadır. Diğer bir ifadeyle sünnet, inanç, ibadet ve ahlâk esaslarının tümünü benimseyen ve uygulayan bireyler yetiştirmeyi öngörür. Bu sebeple hadislerin anlaşılıp yorumlanmasında eğitsel ve pedagojik bir

yöntem izlemek, Hz. Peygamber’in sünneti ile amaçlanan esaslara uygun davranış değişikliklerinin gerçekleştirilmesine yardımcı olacaktır.

Din eğitimcileri için hadisler, öğretim yaptıkları dinin önemli kaynakları ve materyalleri konumundadır. Makalede din öğretimine konu olan, İslâm dinine ait uygulamalar anlamındaki sünnetin ifade biçimi olan hadislerin anlaşılmasında eğitsel yorumlamaya dair bazı ilkeler ve örnek hadis yorumlarına yer verilecektir.

### II. Klâsik Hadis Yorumları ve Eğitsel Yorum İhtiyacı

İslâm dininin Kur’ân-ı Kerim’den sonra ikinci kaynağı ve Kur’ân’daki ilkelerin uygulama örneği olması sebebiyle Hz. Peygamber’in sözleri ve tatbikatları olan sünnet ve sünnetin ifade biçimi olan hadisler, tarih boyunca Müslümanların ilgi alanları içinde bulunmuştur. Hz. Peygamber’in vefatından sonra dinî öğretinin Müslümanlar arasında yaygın ve canlı tutulabilmesi için, âyetler gibi hadisler de dönemin âlimleri tarafından anlaşılıp, yorumlanmaya çalışılmıştır.

İlim ve kültür tarihimizin her döneminde etkin olan siyasal, sosyal ve kültürel düşünce ve anlayışların etkisiyle hadisler farklı biçimlerde izah edilmiştir. Özellikle döneme, bölgeye veya gruba hâkim olan anlayış ve düşünce kalıpları, hadisleri anlama konusunda belirli sınırlar çizmiş ve yorumlarında bu sınırların dışına çıkmamıştır. Bu durum kendisini hadislerin tasnif edildiği kitaplarda dahi göstermektedir. İlgili kitaplardaki bâb/konu başlıkları ve bu başlıklar altında işlenen hadislerin bile belirli düşüncelerin etkisiyle tercih edildiği izlenimi edinilmektedir. Sünen tarzındaki kitaplar neredeyse tamamen fıkıh konularına göre düzenlenmiş, “İman artar ve eksilir” gibi kimi bâblar da dönemin tartışmalarına cevap mahiyetinde düzenlenmiştir. Bunun yanı sıra İslâm bilgileri eskiden beri, başta *Kütüb-i sitte* içinde yer alan eserler olmak üzere hadis kitaplarını özel anlayışlarına göre şerh etmişler ve hadisler arasında mezhep anlayışlarını işlemişler, güvenilir hadis kitaplarında buldukları delilleri ön plâna çıkarmışlardır.<sup>2</sup>

Öte yandan sûfiler, insanları ahlâkî yönden eğitmeyi görev kabul ettikleri için zühd, ahlâk ve irfan ile alakalı hadislere daha fazla ilgi duymuşlar ve bu hadisleri yorumlamışlardır. Onların yorumlarındaki işâri/manevî yöntem kimi zaman aşkın bir boyut ifade etmesi yüzünden anlaşılma güçlüğü taşısa da genel olarak insanın ahlâkî eğitimini esas almaları sebebiyle fikhî yorumlardan daha etkili görünmektedir. Örneğin İbn Hacer, Aynî gibi şârihlerin şerhlerinde, - şerh ettikleri eser gereği de olsa- âyet ve hadislerin, zahiri, diğer bir ifadeyle fikhî yönü ağır basmaktadır. Ancak bununla birlikte, az da olsa onlarda da manevî yorum örneklerine rastlamak mümkündür. Buna karşılık sûfi şârihlerde ise, işâri yorum yani manevî yön ağır basmakla birlikte, zahiri ve

\* SÜ İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi, KONYA, okumuslar@hotmail.com

<sup>1</sup> el-Bakara 2/151.

<sup>2</sup> İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul 1996, s. 160.

fikhî yoruma da tesadüf etmek mümkündür. Ancak onların, ahkâm hadislerini dahi fikhî açıdan daha çok, ahlâkî boyuttan ele aldıkları dikkati çekmektedir.<sup>3</sup>

Hadis şârihleri anlama faaliyeti bakımından küçümsenemeyecek derecede önemli bir çaba sarf etmekle beraber, müstakil anlama yöntemine sahip değildirler. Onlara açıklama ve izahlarında çoğunlukla rehberlik eden iki husus, dil bilgisi kuralları ve usûl-i fikhın kaideleridir. Hadisleri dil ve gramer açısından tahlil etmek, hadislerdeki anlaşılması güç manaları açıklamak, hadisten fikhî hükümler çıkarmak ve anlayıcı, savunmacı olup sorgulayıcı ve eleştirici olmak klâsik şerhlerin ortak anlama yöntemleri olarak ele alınabilir. Buna göre hadis şârihlerinin eserlerinde yoruma dair birçok malzeme bulunsa da onlar, yorumdan kaçınmışlardır. Yani anlamın kendisi ile ilgilenmiş ancak anlamın anlamı üzerinde fazla durmamışlardır.<sup>4</sup>

Bütün bunların İslâm medeniyeti içerisinde önemli bir yeri doldurmasına karşın, hadislerin anlaşılması/yorumlanması ile ilgili yeni ve kapsamlı metodolojik eserler yanında Hz. Peygamberin görevinin insanları eğitmek olduğu düşünülerek, hadislerin eğitsel yönden yorumlandığı çalışmalara büyük ihtiyaç vardır. Çünkü vahiy, kaynağı sadece İlahî olan mücerret bir bilgiden ibarettir. Bu bilgiyi yaşanan bir hayata dönüştürme işi, çok yönlü sosyolojik bir hâdise, bir dönüşüm ve değişim işidir. Bu değişim ve dönüşüm de birden değil, belli bir süreç dâhilinde gerçekleşir. Hz. Peygamber'in tüm söz ve davranışları bu büyük değişim ve dönüşümün tezahürleridir ve o, tüm peygamberlik döneminde bu süreci yaşamış, gönderildiği toplumu da böyle bir değişim sürecinden geçirmiştir. Hz. Peygamber bu büyük değişimi kimi eserlerde anlatıldığı gibi tılsımlı yollarla değil, hayatın tabii akışı içinde gerçekleştirmiş, hayatın gereklerinden kopmayarak bu süreci tahakkuk ettirmiştir.<sup>5</sup>

Din eğitim ve öğretimi alanında sünnet, İslâm dinine ait uygulamaları ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle İslâm öğretisinin tüm detayları sünnette bulunmakta, Müslüman bireylere öğretilen dinî bilgiler Hz. Peygamberin sünnetine dayanmaktadır. Buna göre hadislerin, itikâdî ve fikhî hükümler belirlemenin yanı sıra, eğitim ve öğretime konu olan materyaller olması açısından eğitsel yaklaşımla yorumlanması bir ihtiyaçtır.

Eğitim, en genel anlamıyla 'bireyin kendi iradesiyle istenilen yönde davranış değişikliğinin sağlanması' olduğuna göre, hadisleri anlamaya çalışırken "Hz. Peygamber bu söz ya da uygulamasıyla neyi değiştirmeye çalıştı veya ne tür bir davranışı inşa etmek istedi?" sorularına cevap aramak, hadisleri eğitsel

yaklaşımla yorumlamak anlamına gelecektir. Bu yaklaşımla hadislerde anlatılanlar düşünüldüğünde, İslâm dininin nasıl bir insan inşa etmek istediği de tespit edilmiş olacaktır. Aksi hâlde hadisler sadece kelâm ya da fıkha dayanak teşkil edecek veriler olarak kalacak, Hz. Peygamberin eğitim yöntemi tam kavranamamış olacaktır.

### III. Eğitsel Yorumlamada Dikkat Edilmesi Gereken Bazı Hususlar

Hadisleri eğitsel yaklaşımla yorumlamaya çalışırken, hadisçilerin rivâyetlerin sihhati ile ilgili verilerine riayet etmenin gerekliliği vurgulamaya dahi gerektirmeyecek derecede aşikâr bir husustur. Eğitimcilerin öncelikle dikkat etmeleri gereken husus, konunun durumuna göre sahîh rivâyetleri kullanılmasıdır.<sup>6</sup> Özellikle halk arasında yaygın, ancak aslı kaynaklarda bulunmayan uydurma rivâyetler eğitime konu edilmemeli, din eğitimi ile meşgul olanlar hadisleri sahîh kaynaklardan temin etmelidir.

Hadislerin anlaşılması ve eğitsel yönünün tespit edilmesi için klâsik şerhlerde verilen bilgileri de göz ardı etmemek, onlardan da yararlanmak gerekir. Klâsik şerhlerle ilgili eleştirilerimiz, onlardaki bilgilerin yanlışlığı veya kullanılamazlığı şeklinde değil, dönemselliği ve eğitsel alandaki yorumların eksikliği/yetersizliği şeklinde anlaşılmalıdır. Öte yandan hadisleri eğitsel yaklaşımla yorumlarken İbn Mesûd'un "إذا حدثتم بالحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فظنوا به الذي هو اتقى /Size, Resûlullah'tan hadis rivâyet edildiği zaman, ona şekilce en güzel olan, en doğru ve takvaya en uygun anlamı düşünün"<sup>7</sup> sözünde ifade edildiği üzere, en uygun anlamı tespit edebilmek için bazı hususlara dikkat etmek gerekmektedir. Bunların üzerinde de kısaca durmak yerinde olacaktır.

1) Sünnet, Kur'ân'daki konuların uygulama örneği olduğuna göre, hadislerde anlatılanlar öncelikle Kur'ân'ın konuya bakış açısı ile ele alınmalı ve değerlendirilmelidir.

İslâm eğitiminin ilk ve temel kaynağı Kur'ân-ı Kerim'dir. Kur'ân, anlattığı konuyu bir yandan ana ilkeleri ile ele alırken diğer yandan konunun sınırlarını, amaçlarını ve uygulama esaslarını belirler. Sünnet ise Kur'ân'da ele alınan konuların detaylarını açıklar ya da konu ile ilgili ek bilgiler, uygulamalar sunar. Bu bağlamda hadisteki bir konuyu anlamaya çalışırken önce konunun Kur'ân'da işleniş biçimini, sınırlarını ve amaçlarını öğrenmek/ele almak; sonra da hadisi bu çerçeve içinde yorumlamak gerekir. Örneğin kadınlarla ilgili hadislerde anlatılan hususları doğru anlayabilmek, Kur'ân'ın kadına nasıl baktığını doğru bir şekilde tespite bağlıdır. Ana hatları ile Kur'ân, kadının insan bile sayılmadığı bir ortamda gelmiş ve onun bir insan olarak Allah'ın emir ve ya-

<sup>3</sup> Fikret Karapınar, *Muhaddis Sûfîlerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri (H.IV.-V./M.X.-XI. Asır)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2006, s. 325.

<sup>4</sup> Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlamasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 2000, s. 78-79.

<sup>5</sup> Mehmet Görmez, *a.g.e.*, s. 41.

<sup>6</sup> Esas olan sahîh-hasen rivâyetleri kullanmak olduğu hâlde ahlâk ve edep, terğib ve terhib konularındaki zayıf rivâyetlerin kullanılabilir olması geleneği, bu bağlamda değerlendirilebilir.

<sup>7</sup> Dârimî, "Mukaddime", 50.

sakları karşısında erkekten farklı olmadığını ortaya koymuştur. Bunun yanında yaratılıştan kaynaklanan farklılıklarına has değişik görev ve sorumluluklarını da bu insanî yöne bağlı kalarak ortaya koymuştur. Aynı konu ile ilgili hadislere gelince, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın esaslarına aykırı bir şey söylemesi düşünülemez için, eğer rivâyetler sahîhse, hadisler Kur'ân'daki ilkeler ve amaçlara göre anlaşılıp yorumlanmalı ve eğitsel yön ortaya çıkarılmalıdır.

2) Bir hadis metni, tek başına bir rivâyet olarak kurallar bütünü'nün bir parçası şeklinde düşünülmemelidir. Hz. Peygamber'in söz veya uygulamaları bazen bir tek rivâyette toplanmayıp farklı hadislerde bölümler hâlinde nakledilmiş olabilir. Bu sebeple aynı konu ile ilgili ulaşılabilen tüm rivâyetler bir arada değerlendirilmelidir.

Hz. Peygamber, kelime-i şehâdete tam bir sadakatle inanan kimseyi Allah'ın cehennem haram kılacağını söylemiş, ancak bunu insanlara müjdelemek isteyen Muâz b. Cebel'e "إِذَا يَتَكَلَّمُوا/O takdirde, güvenip tembelleşirler" diyerek engel olmuştur.<sup>8</sup> Hz. Peygamber'in, insanların dinin diğer emir ve yasaklarını düşünmeyip sadece bu söze dayanarak yanlış bir anlayışa sahip olurlar korkusuyla böyle davrandığı anlaşılmaktadır.

3) Hadislerin tümü, Hz. Peygamber'in kullandığı kelimelerin aynısıyla yani lâfzen rivâyet edilmemiştir. Hadisçiler arasında 'manâ rivâyeti' şeklinde ifade edilen bu durum sebebiyle hadisleri yorumlarken kullanılan kelimeler üzerine anlam inşa etmek yerine hadisin muhtevasını anlamaya çalışmak gerekir. Bunun için "Hadiste geçen şu kelime çok önemlidir" yargısı yerine cümlenin/cümlelerin anlattığı konu ve bunlarla neyin kastedildiği üzerinde derinleşmeye çalışılmalıdır. Söz konusu hadis ile nasıl bir davranış değişikliğinin hedeflendiği böyle bir yöntemle daha doğru tespit edilebilir.

4) Sünnetin yani Hz. Peygamber'in muhatabı insan olup, insan merkezli bir eğitim öngörür. Buna bağlı olarak hadislerde anlatılanlarla insanüstü ya da insan fitratını zorlayan bir davranış talep edilmiş olamaz. Bir hadisi anlamaya çalışırken "Bu hadis bir insan için neler ifade etmektedir? Hadis nasıl bir insan davranışı ortaya koymayı amaçlamaktadır?" sorularına cevap aramak gerekir.

Konuda riyâ ve nifak ile ilgili hadisler örnek verilebilir. Riyâ ve nifak, tamamen insanların iç dünyaları ile ilgili olaylardır. İnsanların davranışlarına bakarak bu özelliklere sahip olduklarını söylemek doğru değildir. Çünkü insan davranışının hangi inanç sebebiyle ortaya çıktığını belirlemek başkalarının görevi değildir. Diğer bir ifadeyle insanın içindeki gizli durumu tespit etmek başkalarının bilgi alanı ve sorumluluğu içinde değildir. Bu iki özellikle ilgili anlatılanlar, riyakâr ve münâfık kimseleri tespit etmek ya da birilerini riyakâr veya münâfık ilân etmek için değil, aksine insanın otokontrol yaparak riyâ ve nifaktan korunması veya bu karakterdeki davranışlardan kurtulması içindir.

Sünnetteki insan merkezli eğitime 'teşekkür'ü emreden hadisler de örnek verilebilir. İnsanın yaptığı bir iyiliğe karşılık teşekkür istenmemesi gerektiği Kur'ân'da bir erdem olarak dile getirilir.<sup>9</sup> Öte yandan Câbir b. Abdullah'ın naklettiğine göre Hz. Peygamber "من أعطي عطاء فوجد فليجز به ومن لم يجد فليئن فان من أئني /Kime bir iyilik yapılmışsa, bulunduğu takdirde karşılığını hemen versin. Verecek bir şey bulamazsa iyilik yapana övgüde bulunsun. Çünkü onu övmekle teşekkürünü yerine getirmiş olur. Karşılık vermeyen nankörlük etmiş olur..."<sup>10</sup> hadisinde, yapılan iyiliklere teşekkür etmeyi emretmektedir. Âyet-i kerîmede anlatılan erdemli davranış ile hadisteki arasında aslında fark yoktur. Çünkü insan, yapılan bir iyiliğe karşı teşekkür ettiği zaman karşısındakinin değil kendisinin değerini yükseltir. Özellikle teşekkür beklentisinde olmadan iyilik yapan birisine teşekkür edildiği zaman bu kimsenin iyilik yapmaya eğilimi artar ve karşılıklı mutluluk gerçekleşir. Herkes bu iki taraflı davranış modeline sahip olduğunda birbirine saygılı bir toplum ortaya çıkacaktır. Teşekkürü tavsiye eden hadislerde<sup>11</sup> konunun insan duyguları yönüyle ele alındığını, dolayısıyla bu hadislerin ferdi ve toplumsal bir eğitim içerdiğini söylemek mümkündür.

5) Hadisler, aynı metinde birden çok konu ve anlam içerebilir. Belirli bir bakış açısıyla hadisleri anlamaya çalışma, hadis içindeki ilgili bölümün ele alınıp diğer kısımların ihmal edilmesine sebep olabilmektedir. Özellikle itikâdî ve fikhî yorumlar hadislerdeki inanç ve ahkâmî ilgilendiren yönler üzerine yoğunlaşmakta, diğer yönlerle ilgilenmemektedir. Hâlbuki hadisler bir yandan belli konulardaki kuralları dile getirirken aynı zamanda hem o konuda hem de farklı konularda eğitsel bir yaklaşım ortaya koyabilmektedir.

Bu hususta şu hadisi örnek olarak inceleyebiliriz: "أن أعرابيا بال في المسجد فنار إليه: الناس ليقعوا به فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوه وأهريقوا على بوله ذنوبا من ماء أو سجلا من ماء فإنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين /Bedevilerden birisi mescide bevletti. Sahâbe onu azarlamaya kalkıştı. Bunun üzerine Hz. Peygamber, 'Onu bırakın ve bevlettiği yere bir kova su dökün. Siz kolaylık gösterici olarak gönderildiniz, zorlaştırıcı olarak değil,' buyurdu."<sup>12</sup> Bu hadis, hadis kitaplarının temizlik bölümlerinde zikredilmekte ve genel olarak böyle bir durumda bir kova suyun temizlemeye yeteceği şeklinde fikhî bir çıkarım yapılmaktadır. Bunun yanı sıra klâsik hadis şerhlerinin birçoğunda hadiste hem temizlik konusunda hem de yanlış bir davranış yapanlara karşı nasıl davranılması gerektiği hususunda eğitim verildiği üzerinde durulmaktadır. Bu son yorum hadisteki eğitsel yönleri tespit

<sup>9</sup> el-İnsân 76/9.

<sup>10</sup> Tirmizî, "Birr ve's-sıla", 87; Ebû Dâvûd, "Edeb", 12.

<sup>11</sup> Başka rivâyetler için Bk. Ebû Dâvûd, "Edep", 11; Tirmizî, "Birr ve's-sıla" 35; Ahmed, II, 258, 295, VI, 90.

<sup>12</sup> Buhârî, "Vudû", 58, "Edeb", 35, 80; Müslim, "Tahâret", 98, 100; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 136; Nesâî, "Tahâret", 44, "Miyâh", 3; İbn Mâce, "Tahâret", 78; Dârimî, "Vudû", 83.

<sup>8</sup> Buhârî, "İlim", 49, "Cihad", 46; Müslim, "İman", 53.



rumaktadır. Bu son yorum hadisteki eğitsel yönleri tespit etme açısından önemlidir.

6) Hadiste, bir uygulama örneği veya emri ile ilgili kuralın/kuralların yanı sıra bunların farklı amaçları da bulunabilir. Bu amaçların belirlenebilmesi için eğer varsa hadisçilerce ifade edildiği şekliyle sebep-i vurûdî'l-hadis yani Hz. Peygamber'in bu sözü söyleme sebebinin araştırılması ve konuyla ilgili diğer rivâyetlerin birlikte düşünülerek yukarıda ele alınan insan merkezli eğitim çerçevesinde yorumlanması en uygun yoldur. Böylece hadiste anlatılan asıl sünnetin ne olduğu veya hadisin neyi öğretmek istediği anlaşılmalı olacaktır. Örneğin Hz. Peygamber, evinde başka yiyecek olmadığı için kendisine ekme ve sirke ikram ederken üzülen sahâbeye "نعم الأدم الخل /Getir, sirke çok güzel katıktır" diyerek ekmeyle sirkeyi yemiştir.<sup>13</sup> Bu hadisten "Sirke yemek sünnettir." yargısını çıkarmaktan ziyade çok, sünnet olanın insanın sevmediği ya da basit bir şey de olsa kendisine yapılan ikrama karşılık, iltifat edici sözler söyleyerek muhababını onurlandırması olduğuna vurgu yapılmalıdır. Ayrıca hadisle, "Misafir olduğunuzda ev sahibi ne ikram ederse kabul edin veya birisine ikram etmek için gücünüzü zorlamayın!" gibi bir talimin de hedeflediğine işaret edilmelidir.

7) Hadislerdeki dil ve anlatım özelliklerinin, anlama etkisi göz ardı edilmemelidir. Hadis metinlerindeki anlatım Arapça ifade açısından nasıl bir anlam ifade ediyorsa bunun ortaya konulması gerekir. Bu hususta "لولا أن أشق على /Eğer ümmetime zorluk vermesinden çekinmeseydim her namazdan önce onlara misvak kullanmayı mutlaka emrederdim"<sup>14</sup> veya "ولو صلح لبشر أن يسجد لبشر لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها من عظم حقه عليها /Şayet bir insanın başka bir insana secde etmesi uygun olsaydı, üzerindeki hakkının büyüklüğü dolayısıyla, kadının kocasına secde etmesini emrederdim..."<sup>15</sup> şeklindeki hadisler örnek verilebilir.

'Eğer, şayet' anlamına gelen 'لو' şart edatı ile başlayan bu hadis metinlerinde, bu edatın ifadeye kazandırdığı anlamı düşünerek hadisin ne anlatmak istediğini belirlemek, hadisteki eğitsel yönü anlamak açısından son derece önemlidir. 'لو' şartın gerçekleşmesi imkânsız olduğu için cevabın da gerçekleşmesinin mümkün olmadığını ifade eder.<sup>16</sup> Bu ve benzeri hadislerde anlatılanlar, gerçekleşme imkânı bulunmayan konulardır. Ancak hadislerde imkân dâhilinde olmayan bu konular anlatılarak dolaylı bir talep dile getirilmektedir. Birinci hadiste dış temizliğine azamî ölçüde dikkat edilmesi istenirken, ikinci hadiste kadınların kocalarına nasıl bağlanmaları gerektiği anlatılmaktadır. Çünkü ne

her namaz için misvak kullanmak emredilmiştir ne de bir insanın başkasına secde etmesi mümkündür.

8) Hadislerdeki terimlerin anlamları, amaçlar bağlamında anlaşılmalı ve yorumlanmalıdır. Özellikle hadislerin çevirisinde, metinde bulunan bazı kelime ve terimler, sadece Arapça karşılıkları düşünülerek tercüme edilmekte ve bu da yanlış anlamalara sebep olmaktadır. Söz gelimi, Yahudi ve Hıristiyanların Peygamberlerinin kabirlerini mescide çevirmeleri gibi Müslümanların da Hz. Peygamber'in kabirini mescide çevirmemeleriyle ilgili hadislerde<sup>17</sup> geçmiş ümmetlerin ibadetleriyle ilgili geçen 'مساجد' kelimesini 'mescitler' olarak değil 'tapınaklar' şeklinde tercüme etmek gerekir. Zira, hadislerdeki mescit terimi, bu şekliyle çevrildiği zaman, İslâm dinine ait mabet anlamına gelmektedir. Hâlbuki hadiste mescitten kastedilen, terim olarak mescit değil, kelime olarak tapınaktır. Buna göre yasaklanan Hz. Peygamber'in kabirini tapınağa çevirmek yani kabirde bulunana secde etmek, tapınaktır.

9) Hadislerde emredilen/tavsiye edilen hususlar, sabit ve değişken unsurlar açısından ele alınmalıdır. Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarında sabit olan unsurlar, inanç esasları, ibadetler, muâmelât ve ahlâk ilkeleri gibi esaslar ile bunların yapılaş amaçlarıdır. Değişken unsurlar ise o zaman ve mekânın özel şartlarıdır. Farklı zaman ve mekânlara bağlı olarak değişen unsurların bulunduğu hadisleri yorumlarken, sabit olan unsurları tespit etmek hadislerin eğitsel yönlerini belirlemek için büyük önem taşımaktadır.

Hz. Peygamber zamanında kullanılan eşyalar, giyim kuşam biçimleri, kimi yiyecek ve içecekler vb. ilgili hususlar, içlerinde sabit ve değişken unsurlar bulundurmaktadırlar. Örneğin Hz. Peygamber "وإذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن /Biriniz sabahleyin kalktığında ellerini yıkamadan su kabına daldırmasın. Çünkü onların nerede sabahladığını bilmez"<sup>18</sup> buyurmaktadır. Çoğunlukla çeşme kullanıp su kaplarından avuçla su almayan insanlara bu hadis, sabah kalktıklarında önce ellerini yıkamaları gerektiğini anlatmaktadır.

#### IV. Eğitsel Yaklaşımla Yorumlamaya Örnekler

Anlatılan esaslar çerçevesinde konuya açıklık getirip, bunları somut hâle getirmek düşüncesiyle burada üç hadis eğitsel yaklaşımla yorumlanmaya çalışılacaktır:

1. من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلمه وذلك أضعف الإيمان. /Kim bir kötülük görürse onu eliyle düzelsin. Buna gücü yetmezse diliyle, buna da gücü yetmezse kalbiyle. Ancak bu sonucusu imanın en zayıf hâlidir."<sup>19</sup>

<sup>13</sup> Müslim, "Eşribe", 167, 169; ayrıca Bk. Ebû Dâvûd, "Et'ime", 39; Tirmizî, "Et'ime", 35.

<sup>14</sup> Müslim, "Tahâret", 15; Ahmed, II, 250, 400.

<sup>15</sup> Tirmizî, "Radâ", 10.

<sup>16</sup> Muhammet Tasa, "Teşnifu'l-esmâ' fi ifâdeti lev li'l-îmtinâ' li Hâmid b. Ali b. İbrâhim el-Âmidî", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 2006, sayı 22, s. 123-125.

<sup>17</sup> Buhârî, "Cenâiz", 61, 69, "Enbiyâ", 50; Müslim, "Mesâcid", 19, 23; Nesâî, "Mesâcid", 13, "Cenâiz", 106; *Muvatta*, "Sefer", 85; Ahmed, V, 204.

<sup>18</sup> Buhârî, "Vudû", 26; Müslim, "Tahâret", 87, 88; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 49; Tirmizî, "Tahâret", 19.

<sup>19</sup> Müslim, "İman", 78; Ebû Dâvûd, "Salât", 232, "Melâhim", 17; Nesâî, "İmân", 17; İbn Mâce, "İkame", 155, "Fiten", 20.

Bu hadisle ilgili İslâm âlimleri, genel anlamda olmak üzere, kötülükleri el ile değiştirmenin yöneticilerin, dil ile değiştirmenin âlimlerin, kalp ile değiştirmenin de bunlara güç yetiremeyen zayıfların, avamın görevi olduğunu söylerler.<sup>20</sup> Bu yorumda ‘el’ kelimesinin güç kullanmak anlamına geldiği kabul edilmektedir ki, buna göre özellikle kötülük yapanların cezalandırılması yönüyle bu görev fertlerin olamaz. Ancak metnin başında yer alan “Kim bir kötülük görürse...” ifadesi, Hz. Peygamber’in bu görevi herkese yüklediğini anlatmaktadır. Buna göre hadisin insanların eğitilmesi ile ilgili bir yönü bulunmalıdır. Hadiste anahtar kelimeler ‘el’ ve ‘lisan’dır. ‘Eliyle’ ifadesi insanın bir işi kendi gücüyle yapması,<sup>21</sup> ‘lisan’ ise, konuşma, sözcülük yapma anlamına gelmektedir.<sup>22</sup> Dolayısıyla hadisin anlam ve yorumunun şu şekilde olduğu düşünülebilir:

Bir kötülüğe şahit olan önce onu kendisi, kendi imkânlarıyla düzeltmeye çalışsın. Kendi gücüyle bunu başaramayan kimse kötülüğü dile getirip başkalarına duyursun. Bu sayede başkalarının yardımı ile kötülüğe engel olunabilir veya diğer insanların dikkati bu noktaya çekilmiş olur. Bunu yapmasına rağmen kötülük hâlen devam ediyorsa o zaman kötülüğe olan kızgınlığını korusun. Çünkü kötülüğü düzeltme çabasında başarılı olamayan insan, zamanla bu duruma alışabilir. Kötülüğe kalpten buğzetmek, imanın en zayıf hâlidir. Ancak bu durum önceki aşamaları yerine getirmeyip sadece buğzeden kimse için geçerlidir.

Konuyla alakalı olarak ikinci örnek pek çok kaynakta da yer alan şu rivâyettir:

2. “ لا حسد إلا في اثنتين رجل آتاه الله مالا فسلط على هلكته في الحق ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعلمها /Şu iki kişi dışında hiç kimseye haset yoktur: Biri, Allah’ın kendisine verdiği hikmetle hükmeden ve bunu başkasına da öğreten hikmet sahibi kimse. Diğeri de Allah’ın kendisine verdiği malı hak yolda harcayan zengin kimse.”<sup>23</sup>

Hadisin anlaşılması çabasında, metinde bulunan “ لا حسد /haset yoktur” tabiri, “*haset caiz değildir*” anlamında ele alınmış ve buradaki haset kelimesi “gıpta” olarak yorumlanarak “*Şu iki kişi dışında hiç kimseye haset (yani gıpta) yoktur.*” şeklinde ifade edilmiştir. Hadisin bu şekilde yorumlanması insanların anılan özelliklere sahip kimselere özenip onlar gibi olmalarını sağlamak bakımından önemlidir. Ancak hadiste bilhassa haset kelimesinin vurgulanması daha farklı bir anlamı ve yorumu zorunlu kılmaktadır.

Bu hadisteki “*haset yoktur*” ibaresi, filolojik açıdan öncelikle “*haset bulunmaz*” anlamına gelir; “*caiz değildir*” ifadesi ise daha çok yorumu dayanmaktadır. Buna göre

hadis “*Ancak şu iki kişiye haset eden bulunur...*” anlamına gelmektedir.<sup>24</sup>

İlgili rivâyetler incelendiğinde, hasedin insana psiko-sosyal yönden çok büyük zararlar verdiği ve kesinlikle sakınılması gereken bir özellik olduğu anlaşılmaktadır. Kur’ân-ı Kerim ise Hz. Peygamber’e inanmayan ve ona düşmanlık edenlerin hasetlerinden böyle davrandıklarını<sup>25</sup> anlatıp hasetçinin şerrinden Allah’a sığınmak gerektiğini<sup>26</sup> tavsiye etmektedir. Dolayısıyla bir yandan başkalarına haset etmemek öte yandan hasetçilerin şerrinden korunmaya çalışmak gerekmektedir.

Hasetçilerin özellikle insanı, dinî duyarlılıklarından vazgeçirmeye çalıştıkları düşünülürse incelenen hadis çok önemli bir konuda insanları eğitmektedir. Hadise göre en önemli haset konuları, Allah’ın öğrettiği ilme göre yaşamak ve bunu başkalarına öğretmek ile malı Allah’ın istediği gibi harcamaktır. Çünkü bu konularda haset eden birisi, karşısındakinin bu erdemli davranışları terk etmesi için çalışacaktır. Buna göre hadis; (a) eğer siz bu erdemli niteliklere sahipseniz, mutlaka birileri sizi haset edecektir. Buna karşı önleminizi alıp dikkatli davranın ve (b) sizin de farkında olmadan bu özelliklere sahip olanları haset etme ihtimaliniz vardır, böyle bir davranıştan da kaçının, mesajı vermektedir.

3. “ إن المرأة خلقت من ضلع لن تستقيم لك على طريقة فإن استمتعت بها استمتعت بها وبها عوج وإن /Kadın kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Senin için herhangi bir biçimde doğrulmaz. Ondan yararlanmak istiyorsan kendisinde eğrilik olduğu hâlde yararlanabilirsin. Onu doğrultmaya çalışırsan kırarsın. Onun kırılması da boşanmasıdır.”<sup>27</sup>

Farklı lafızlarla ve anlatımlarla<sup>28</sup> rivâyet edilen bu hadis, hem İslâm ilim tarihinde hem de bugün çok tartışılan konulardan birisidir. Klâsik yorumlara göre ilk kadın olan Hz. Havva, Hz. Âdem’in kaburga kemiğinden yaratıldığı için eğridir. Onun bu eğriliği, akıl ve ahlâk yönünden eksik bir fitrata sahip olması ve zaaflarının bulunması anlamına gelir.<sup>29</sup> Bu yorumları doğal olarak garip karşılayan bugünün yorumcuları rivâyetleri tamamen reddetme yolunu tercih etmektedirler.<sup>30</sup> Hâlbuki bütün olarak ele alındığında bu konudaki rivâyetler, kanaatimizce önemli bir eğitsel amaç gözetmektedir.

<sup>20</sup> Bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Riyâzû’s-Sâlihîn* (çeviri ve şerh M. Yaşar Kandemir, İsmail Lütfi Çakan, Raşit Küçük), İstanbul 1997, 2,72.

<sup>21</sup> İsmâil b. Ahmed el-Cevherî, *Mu’cemu’s-sihâh*, Beyrut 2007, s.1168.

<sup>22</sup> Ebu’l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu’cemu’l-mekayis fi’l-luğa*, Beyrut, ts. s. 953

<sup>23</sup> Buhârî, “İlm”,15, “Zekât”, 5, “İtisâm”, 13; Müslim, “Müsâfirin”, 268; İbn Mâce, “Zühd”, 22; Ahmed, I, 385, 432.

<sup>24</sup> Bk. Huseyn b. Mes’ûd el-Beğavî, *Şerhu’s-sünne* (thk, Şuayb el-Arnaût, Muhammed Zühre eş-Şâviş), II. bs. Beyrut, 1983, I, 298–299.

<sup>25</sup> Bk. en-Nisâ 4/54; el-Bakara 2/109.

<sup>26</sup> el-Felâk 113/5.

<sup>27</sup> Müslim, “Radâ” 59.

<sup>28</sup> Bk. Buhârî, “Nikâh”, 80; Müslim, “Radâ”, 61, 62, 65; Dârimî, “Nikâh”, 35, 45; Tirmizî, “Talak”, 12; Ahmed, II, 428, 449, V, 164, VI, 279, 497.

<sup>29</sup> Bk. Ahmet Dâvudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, İstanbul 1980, VII, 419–420.

<sup>30</sup> Bk. Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşısı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara 2000, s. 57–65

Öncelikle belirtmek gerekirse bu hadis, bize kadının yaratılış maddesini anlatmamakta, burada konu bir benzetme ile ele alınmaktadır. Rivâyetlerin bir kısmında doğrudan “kaburga kemiği gibidir” ifadesinin yer alması da bu kanaati desteklemektedir. Dolayısıyla buradaki benzetme sanatı göz ardı edilemez.<sup>31</sup>

Temel insanî özellikleri ile erkek ve kadın arasında bir fark yoktur. Çünkü Kur’ân sorumluluk ve teklif açısından kadın ve erkeği eşit kabul eder. Ancak her iki cinsin yaratılış itibarıyla birbirinden ayrıldığı yönler de bulunmaktadır ki bu durum yine Kur’ân hükümlerince gözetilmiş, erkek ve kadına, farklı özelliklerine göre farklı sorumluluklar yüklenmiştir. Bu hadis de kadın ve erkeğin farklılıklarına dikkat çekmekte; erkeklerin kadınlar konusunda eğitilmesini amaçlamaktadır.

Erkek ve kadınların yaratılış gayelerine uygun fiziksel farklılıkları olduğu gibi, bilişsel, duyuşsal ve davranışsal farklılıkları da vardır. Her iki cinsin de kendine özgü bu farklılıkları, görev ve sorumluluklarıyla doğrudan ilişkilidir. Hadiste ifade edilen kaburga kemiği, insan bedeninde üstlendiği görev sebebiyle kavilidir. Ancak bu kemiği bir başkası ile kıyaslamadıkça eğriliğinden bahsedemeyiz. Bununla beraber kaburga kemiğini, örneğin kaval kemiği ile kıyaslırsak o zaman bu ikisi arasında bir eğrilik-doğruluk görecesi ortaya çıkar. “Kaburga kemiği kaval kemiğinden eğridir” önermesi tamamen bağıl bir değerlendirmedir. Dolayısıyla hadis bize öncelikle kadın ve erkeğin birbirine kıyaslandığında farklı özelliklere sahip olduklarını anlatmaktadır.

Bu farklılıkları algılama ve buna göre davranma konusunda aile içinde özellikle erkekler daha çok yanılgıya düşmektedirler. Görevler veya sorumluluklar konusunda erkekler kimi zaman eşlerinin de kendileri gibi olmasını isteyebilirler. Buna göre hadisteki önerileri şöyle yorumlamak mümkündür: Aile içinde herkesin görev ve sorumlulukları farklıdır. Herkes kendi sorumluluğunun bilincinde olmalıdır. Eğer erkeklerin sorumluluklarını kadınlara yüklemeye kalkarsanız bu durum onların yaratılışlarıyla çelişir ve sonuç alamadığınız gibi onların fitratlarını da bozar yani onları kırmış olursunuz. Ama onların yaratılış özelliklerine uygun davranmalarını sağlarsanız hem ailenizde hem de toplumda yararlı ve huzurlu bir ortam oluşturmuş olursunuz.

## V. Sonuç

“وإنما بعثت معلما /Ben ancak bir öğretici olarak gönderildim”<sup>32</sup> buyuran Hz. Peygamber’in hadisleri, İslâm dininin istediği davranış biçimlerini ve davranışların nasıl değiştirileceğini ortaya koyan nasslar/eğitsel materyallerdir. Hadisler böyle kabul edildiğinde bunların itikâdî veya fikhî yorumlarının yanı sıra/ötesinde eğitsel yorumlarına da ihtiyaç duyulduğu muhakkaktır. Bu ihtiyaç, İslâm ilim ve kültür tarihi içinde hissedildiği oranda karşılanmaya

ve kültür tarihi içinde hissedildiği oranda karşılanmaya çalışılmıştır. Ancak bugünkü ortam ve yaşanan gelişmeler, Hz. Peygamber’in insanları eğitirken belirlediği amaçların doğru anlaşılabilmesi için hadislerin yeniden bu amaçlara uygun biçimde eğitsel yaklaşımla yorumlanmasını zorunlu kılmaktadır. Bu düşünceden hareketle hadislerin nasıl bir insan inşa etmeye çalıştığını belirlemeye çalışmak gerekmektedir.

Hadisleri anlamaya çalışmada eğitsel yorum yaparken rivâyetler, Kur’ân’da belirlenen temel ilkeler çerçevesinde, aynı konudaki rivâyetlerin mümkün olduğu kadar tümü bir araya getirilerek değerlendirilmelidir. Bunun yanı sıra hadisler, insanın fitratını merkeze alan bir yaklaşımla anlaşılmaya çalışılmalı, bir hadiste bulunan birden çok konu tespit edilip metinlerdeki dil ve anlatım özelliklerine dikkat edilmelidir. Ayrıca hadisler yorumlanırken, hadislerdeki terimler, amaçlar bağlamında değerlendirilerek sabit ve değişken unsurlar göz önünde bulundurulmalıdır.

Burada unutulmaması gereken bir husus da şudur: Hadisleri eğitsel yaklaşımla yorumlamak, klâsik yorumları reddetmek anlamına gelmemelidir. Bu yorumlardan azamî ölçüde istifade etmenin yanında yeni yorumlara da açık olunmalıdır. Diğer bir ifadeyle geleneğe bağlılık adına yeni yorumları reddetmek ya da yeni yorum yapma adına gelenekte olana sırt çevirmek yerine hadisleri amaçlar doğrultusunda yorumlamaya çalışmak en sağlıklı yol olabilir.

## “Hadislerin Anlaşılmasında Eğitsel Yorumun Önemi”

**Özet:** İslâm dininin ikinci kaynağı kabul edilen Hz. Peygamber’in hadislerinin anlaşılması çabası, Müslümanların önemle üzerinde durduğu hususlardan biri olmuştur. Hadisler, her dönemdeki İslâm âlimleri tarafından, kendi birikimleri ve ilmi yaklaşımlarına göre yorumlanmıştır. Dönemin siyasî, sosyal ve kültürel yapısı, bu yorumlarda genellikle etkisini göstermektedir. Hadislere yapılan yorumlar çoğu zaman metinlerdeki itikâdî veya fikhî hükümlerin belirlenmesi şeklinde olmuştur. Bu tür yorumlar doğru ve gerekli olmakla birlikte hadisler esasen İslâm dininin istediği davranış biçimlerini ve bu davranışların nasıl değiştirileceğini ortaya koyan materyallerdir. Bunun için hadislerin itikâdî veya fikhî yorumlarının yanı sıra eğitsel yorumlarına da ihtiyaç vardır. Klâsik hadis şerhlerinde kimi eğitsel yaklaşımlar bulunsun da günümüzde hadislerin yorumlanmasında eğitsel bir yöntem izlemek, Hz. Peygamber’in sünneti ile amaçlanan esaslara uygun davranış değişikliklerinin gerçekleştirilmesine yardımcı olacaktır.

**Atıf:** Muhiddin OKUMUŞLAR, “Hadislerin Anlaşılmasında Eğitsel Yorumun Önemi” *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, V/2, 2007, ss. 123-134.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, sünnet, anlama, eğitsel yorum, şerh.

<sup>31</sup> Konu hakkında geniş bilgi için Bk. Cemal Ağırman, *Kadının Yaratılışı*, İstanbul 2001, s. 132 vd.

<sup>32</sup> İbn Mâce, “Mukaddime”, 17.

## Hadislerin Yeniden Değerlendirilmesi

Joseph SCHACHT\*  
Çev. İshak Emin AKTEPE\*\*

Mevcut bilgilerimizin ışığı altında hadislerin yeniden değerlendirilmesinin zorunlu olduğu şeklindeki kanaatimle, bir takım düşüncelerimi takdim etmek istiyorum. Ancak ulaştığım sonuçların yeni ve emsalsiz mi, yoksa eski ve herkesçe malum mu olup olmadıkları konusunda kararsızım. On yıl veya daha fazla bir süredir incelediğim metinlerdeki delillerin beni ulaştırdığı sonuçlara şaşırdığım kadar, hiç kimse şaşırmasdı. Fakat geriye baktığımda, İslâm'ın ilk iki veya üç yüzyılı üzerine yaptığımız tarihsel ve eleştirel incelememizin esaslarıyla başka hangi sonuçlar uyum içinde olurdu bilemiyorum. Doğrudan kabul edebileceğim esaslardan biri, Goldziher'in Peygamber'den ve sahâbeden geldiği iddia edilen ve İslâm'ın erken dönemlerine ait oldukları savunulan hadislerin, söz konusu döneme ilişkin çok fazla doğru bilgi ihtiva etmediği; bilâkis hicri ilk iki buçuk asrın görüşlerini (reylerini) yansıttığı şeklindeki keşfidir.

Bu temel bulgunun, İslâm'ın erken dönemleri üzerindeki çalışmalarımızı ilk kez sağlam bir temele oturttuğunu vurgulamama gerek yoktur. Erken dönem İslâm tarihinin herhangi bir yönü hakkında hiçbir ciddi katkı yoktur ki hadislerin bu karakterini nazar-ı itibara almasın. Fakat Goldziher'in çalışmalarına yönelik genel bağlılık devam ederken,<sup>1</sup> onun vardığı sonuçlar tedricen ortadan kalkmakta ve bu sonuçların ifade ettiği anlamlar atmış yıl önce ilk basıldıkları zamandan beri ihmal edilmektedir. Bazen tarihsel sezgi olarak adlandırılan şey,

güçlü tarihsel tenkidin yerini almaya başlamıştır.<sup>2</sup> Standartların bu şekilde düşüşü bizi şaşırtmamalı. Bir tarihçinin pozitif sonuçlara ulaşmayı arzulaması doğal bir durumdur. Hadis eserlerini, meçhul kimselerin belli olmayan zamanlarda formüle ettikleri çelişik reylerin yığını olarak telâkki etmenin tatmin edici olmadığına bütün kalbimle katılıyorum.<sup>3</sup> [143] Fakat bu, Goldziher'in keşfinden çıkan şeyin bir tanımı olmaktan çok, bir karikatürüdür. Ben hadis yığınları içerisinde bir kılavuz olmadığı için, İslâm'ın erken dönemlerinin bazı veçhelerinin görünürde tarihsel panoramasını oluşturmak amacıyla rasgele tahminlerde bulunmaya çalışan umutsuzluk fikrine pratik ve başarılı olduğunu düşündüğüm bir alternatif göstermeyi öneriyorum.

Metodumu İslâm hukukunun kaynaklarını incelerken geliştirdim.<sup>4</sup> Hukuk, hadislere eleştirel yaklaşım için objektif kriter sunma iddiasında olan tenkidî bir metodun geliştirilmesi ve test edilmesi için hâsseten güzel bir konudur. Bunun iki sebebi vardır: İlk olarak, yazılı kaynaklarımız bizi hukukta, meselâ tarihtekinden daha geriye götürmektedir. Ayrıca kritik önemi haiz II. yüzyılda hukuk alanındaki yazılı kaynaklarımız diğer alanlardaki eserlerden daha fazladır. İkinci olarak hukukun ve hukuk biliminin şekli ve soyut problemleri hakkındaki yargımızın, doğrudan İslâm'ın politik ve dinsel tarihi ile ilgili meseleler hakkında karar vermek zorunda kaldığımız durumlara nazaran, (hem bize ait hem de kaynaklarımızda ifade edilen) peşin hükümlerimiz tarafından etkilenmesi daha az muhtemeldir.

Meselâ teknik hukûkî meselelerin analizi, Medinelilerin doktrininin çoğu kez Iraklılarınkinden geri kaldığını ve ona bağımlı olduğunu gösterir. Kaynaklarımıza göre “Peygamber'in *sünneti*” terimi Irak'ın erken dönemine aittir ve Medine kökenli değildir. Ayrıca Medine'nin *sünnetin* gerçek yurdu olduğu düşüncesi, II. yüzyılın sonunda bilinmemektedir ve III. yüzyılın başlarının bir kurgusudur. Kaynaklarımızın gösterdiği bu açık delil, eğer tarihsel sezgimizi veya kişisel önyargılarımızı, Emevîler aleyhine olacak şekilde Medine lehine ağırlık verdiği bilinen tarihsel geleneğe uygulamak zorunda kalsaydık, aynı katiyette ulaşamayacağımız sonuçlar çıkarmamızı sağlar. Daha sonra Emevî döneminin daha doğru anlaşılması için hukûkî hadislerin delillerinin çok büyük maddî öneme sahip olduğu başka bir grup örnekten bahsetme fırsatım olacak.

\* [Meşhur şarkiyatçı Joseph Schacht'ın “A Revaluation of Islamic Traditions” adlı bu makalesi *Journal of Royal Asiatic Society*'de yayımlanan (1949, s. 143–154) nüshası esas alınarak tercüme edilmiştir] Bu yazı 21. Uluslararası Oryantalistler Kongresi'nde (VIII Bölüm (A) (Paris, Temmuz, 1948) okunmuştur. Buna bazı notlar ve birkaç paragraf ekledim.

\*\* Dr., Türkiye Finans Katılım Bankası, isakemin.aktepe@turkiyefinans.com.tr.

<sup>1</sup> H. A. R. Gibb, *Mohammedanism* (Oxford University Press, 1949), s. 196. O, Goldziher'in *Muhammedanische Studien* adlı çalışmasını “Hadis üzerine standart eleştirel çalışma” şeklindeki niteler.

<sup>2</sup> C. H. Becker, *Islamstudien*, I (Leipzig, 1924–1932), s. 522, 526. Şu ifadeleri kullanır “der historische Instinkt / târihsel içgüdü” ve “das historische Gefühl/târihsel duygu”. Diğer yönleriyle Lammens'in *Fatima*'sının dengeli ve âdil bir gözden geçirimidir. Fakat Lammens'in tek taraflı tezine duyulan tepki târihsel tenkidten geri dönmeye yol açmamalı. Zaten Becker'in kendisi de bunun olacağından korkuyordu.

<sup>3</sup> Bu formülü A. N. Poliak'tan aldım. bk. A. N. Poliak, *AJSL*, LVII, 1940, s. 52.

<sup>4</sup> Benim gelecek kitabıma bk. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, (Oxford: Clarendon Press).

Zihnimdeki hadislere yeni yaklaşım tarzına bizi götürecektir muhâkemenin ana hatlarını gözden geçirelim. Şâfiî'nin yayınlanmış *Kitâbu'l-Ümm*'ünün<sup>5</sup> yedinci cildi, [144] Iraklı, Medineli ve Suriyeli seleflerinin doktrinlerini tartıştığı birkaç risâleyi içermektedir. Bu eski hukuk ekolleri kendi aralarında ayrılığa düşseler de keskin bir şekilde Şâfiî'den ayıran temel bir konuda hemfikirdirler. Eski mezheplere göre Peygamber'den gelen hadisler henüz en üstün otoriteye sahip değildi. Sadece Şâfiî, -açıkça belli ki hadisçilerden etkin bir grubun etkisi altında- Peygamber'den gelen hadisler var olduğu zaman diğer delillerin geçerli sayılamayacağı düşüncesini istikrarlı bir şekilde savunur. Şâfiî'nin çalışması kendisinin bu temel düşüncesinin tekdüze tekrarlarıyla doludur ve açıktır ki bu doktrin onun zamanında çok şaşırtıcı bir yenilik idi.

Şu da açıktır ki Peygamber'in otoritesine dayanan hukûkî hadisler yığınının çoğu, Şâfiî'nin zamanında ve sonrasında ortaya çıkmıştır. Biz bunu, hukuk tartışmalarının ardışık safhalarını ve sürekli artan ve gittikçe daha fazla detay içeren ilgili hadisleri takip ederek doğrudan görebiliriz. Peygamber'den gelen hukûkî hadislerin takriben hicrî II. yüzyılın ikinci çeyreğinde ortaya çıkmaya başladığı da gösterilebilir. Bu, Mâlik'in *el-Muvatta'*ında kurduğu Medine doktrininin, neden bizzat Mâlik tarafından nakledilen ve Medinelilerden oluşan bir *isnada* sahip bulunan merfû hadislerle sık sık çeliştiğini açıklamaktadır. Bu hadisler bazen Iraklıların doktrinlerini açıklar ve bu sebeple her ne kadar öyle bir izlenim uyandırsa da Medine geleneksel Arap hukukunu temsil edemez.<sup>6</sup> Onlar, Mâlik'ten hemen önce Medine'de hadisçilerden etkin bir grubun faaliyetlerinin sonucu revaç bulmuştur. Bunların faaliyetleri ile Irak'taki benzer grubunki aynıdır. Her grup kendi bölgesel hukuk okuluna karşı bazen başarılı bazen başarısızdır.

Bu birinci düşüncedir; ikincisini ise aşağıda anlatacağız. Eski hukuk okullarıyla yaptığı münakaşaları sırasında Şâfiî, Peygamber'den gelen hadislerden daha fazla sahâbe ve tâbiîn görüşlerine itimad ettikleri için onları sürekli kınar. Bu metinlerin içerdiği deliller tarafından da desteklenmektedir. Mâlik'in *el-Muvatta'*ı, 613'ü sahâbeden 285'i tâbiînden olmak üzere Peygamber dışındakilere nispet edilen 898 habere karşılık, [145] Peygamber'den gelen 822 hadis içermektedir. *el-Muvatta'*ın Şeybânî rivâyeti ise 628'i sahâbeden 112'si tâbiînden ve 10'u da sonraki otoritelerden olmak üzere Peygamber dışındakilerden gelen 750 habere karşılık, Peygamber'den gelen 429 hadisi muhtevidir. Ebû Yûsuf'un *Kitâbu'l-Âsâr*'ı<sup>7</sup> Peygamber'den gelen 189, sahâbeden gelen 372 ve tâbiînden gelen 549 haber içermektedir. Şeybânî'nin *Kitâbu'l-Âsâr*'ının<sup>8</sup> tamam

olmayan bir metninde biz, Peygamber'den gelen 131, sahâbeden gelen 284, tâbiînden gelen 550 ve sonraki otoritelerden gelen 6 haber bulmaktayız. Kuşkusuz Peygamber'in öğretisi ve örneğine başvurma konusundan önce sadece sahâbe (ve tâbiîne) yapılan referanslar vardı ve Peygamber'e referans da buradan doğdu. Genelde *apriori* olarak zannedildiği gibi Peygamber'den sonra ilk nesilden itibaren bütün şüpheli durumlarda onun gerçek ve iddia edilen hükümlerine başvurmak tabii değildi.<sup>9</sup>

Eski hukuk ekollerinde âdet olduğu gibi sahâbeye referans, başlı başına her bir karar için emsal teşkil edecek ayrı bir olayın talep edildiği Peygamber'den gelen hadislerle yapılan daha sonraki referanslarla aynı değildi. Sahâbeden gelen her bir habere itibar etmektense, bazı ekoller bir veya birkaç sahâbîyi kendi üstadları (üstad-azîz de diyebilirim) olarak kabul ettiler. Kendi doktrinlerini onun himayesi altına koydular ve genel anlamda ona kendi otoriteleri olarak başvurdular. İbn Mes'ûd'un bu rolü icrâ ettiği Kûfelilerin durumunda biz yine açıkça görebilmekteyiz ki İbn Mes'ûd'un kendisine genel olarak yapılan referans, Kûfe doktrinini kurdukları iddia edilen İbn Mes'ûd'un arkadaşlarına yapılan benzer atıftan ortaya çıkmıştır. Bu grubun ismen zikredilen üyelerinin çoğu hicrî 95 ya da 96'da vefat eden Kûfeli tâbiî İbrahim en-Nehaî'nin -ki en erken Kûfe doktrininin çoğu ilk etapta ona atfolunur - akrabalarıdır. Diğer bir deyişle: Sahâbe ve (tâbiilere) genel referans bile Peygamber'den gelen hadislerle teknik ve (sistemli) formel referanstan önde gelmekle birlikte, hicrî 100 yılından sonra ortaya çıkmıştır [146].

Bundan dolayı Peygamber dönemine geri giden bilgilerin orijinal ve otantik özü bulunduğu, bunlara devam eden her nesilde sahte ve taraflı eklemeler yapıldığı, bunların çoğunun İslâm âlimleri tarafından uygulanan *isnad* eleştirisinde elendiği ve bazı mevzû hadislerin ise elenmekten kurtulduğu; ancak gerçek özün sonraki eklemelerle tamamen örtülmediği şeklindeki asılsız varsayımları bırakmamız gerekir. Bizler bu önyargıları ortadan kaldırırsak, hadisleri onların atfı yaptığı problemlerin gelişim sistemi dâhilinde kendi tarihsel bağlamı içinde objektif olarak düşünme noktasında özgür hâle geleceğiz. Bu, hadislerin büyük bölümünün nisbî hatta kesin kronolojisini tespit etmek için birçok kriter bulmamızı sağlayacaktır. Biz bu kriterleri hadisin hem metninde hem de *isnad*ında buluruz. Daha açık bazı sonuçlara değinmek istiyorum.

Bunların biri şudur ki *isnadlar* geriye doğru gelişme eğilimindedirler. Diyelim ki geriye doğru bir tâbiîye gittikten sonra *isnadlar*, sık sık önce sahâbeye

<sup>5</sup> Bulaq, 1325.

<sup>6</sup> C. A. Nallino, *Raccolta di Scritti*, IV (Rome, 1942), s. 89. Nallino'nun argümanları hicrî II. yüzyılın hukukî metinlerini hesaba katmaz.

<sup>7</sup> Cairo, 1355.

<sup>8</sup> Lahore, 1329.

<sup>9</sup> Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II (Halle, 1889-1890), s. 72, Peygamber'in hukukî kararlarından sadece birkaçının Emeviler döneminde uygulanabilir olduğu gerçeğini açıkça vurgular.

sonunda da Peygamber'in kendisine ulaştırılır.<sup>10</sup> Genel olarak diyebiliriz ki: Bir *isnad* ne kadar mükemmelse hadis o kadar sonraki bir döneme aittir. Ne zaman hadisler, kendilerini bir ailenin üyeleri arasında – meselâ babadan çocuğa veya toruna, teyzeden yeğene, efendiden azat ettiği kölesine – naklediyor şeklinde sunarak, kendilerini garantiye almak isterlerse, bu kesin olarak gösterir ki bu aile *isnadları* doğruluğunun birincil delili değildir, fakat görünüşü kurtarmanın bir aracıdır.<sup>11</sup> Diğer bir deyişle: Bir aile *isnadının* varlığı, iddia ettiğinin aksine sözkonusu hadisin otantik olmadığını göstergesidir. Örneğin bu olgu, *isnadlarına* göre Urve b. Zübeyr ve oğlu Hişam ile İbn Ömer ve hem oğlu Sâlim hem de azatlı kölesi Nâfi' tarafından nakledilen hukûkî ve tarihle alakalı hadisler için geçerlidir. Tabi ki ben, Urve'nin Hişam'ın babası olduğunu ya da İbn Ömer'in Sâlim'in babası veya Nâfi'nin İbn Ömer'in azatlı kölesi olduğunu inkâr etmiyorum. Fakat şurası kesindir ki ne Urve ve ne de İbn Ömer'in söz konusu mesele ile ilgili hadislerle bir alakası vardır. [147] Hatta kesin olarak şu da gösterilebilir ki Hişam'a, Sâlim'e ve Nâfi'ye yapılan referanslar sahtedir.

Bizim hadislere yeni yaklaşımımız Peygamber'in bazı sahâbîlerinin hadis uydurucuları şeklinde kazandıkları mevhum şöhreti ortadan kaldırmaktadır. Bilinmeyen sınırlarını geri itmeye yönelik doğal arzunun, Goldziher'den sonraki bazı bilim adamlarının, kendilerini Peygamber'in vefâtından otuz yıl sonra sahâbe nesli içinde buluncaya kadar, nasıl gittikçe daha fazla hadisi otantik kabul etmelerine sebep olduğundan bahsetmişim. Onları, son adımı atarak Peygamber'in bizzat kendi zamanına girmekten, Goldziher'in başarılarının etkisi ve kendi eleştirel anlayışları alıkoymuştur. Fakat o zaman, Peygamber'in sahâbîlerini önderlerinin ölümünden sonraki yaklaşık otuz yıllık süre içinde, onun hakkında asılsız ve çelişkili çok miktarda bilgi üretmekle sorumlu tutmak zorunda kaldılar.<sup>12</sup> Bu fikir, her bir sahâbînin ismi altında bulunan bazı hadis gruplarının ortak özellikler göstermesi ve bu özelliklerden belli bir sahâbînin sözde nitelikleri, eğilimleri, kişilikleri ve doktrinlerinin çıkarılması nedeniyle güven kazanmış görünmektedir. Bununla birlikte ortak karakter ve eğilimler, bizzat bu sahâbîlerin değildir. Bilakis II. yüzyıldaki düşünce okullarının karakter ve eğilimleridir. Bunlar daha önce açıkladığım yolla kendilerini söz konusu sahâbîlerin himayesi altına sokarlar. Sahâbîlerin kişisel olarak çok miktarda sahte hadis uydurduklarını düşünmek yersizdir.

Bunların hepsi hukûkî hadisler hakkında detaylı olarak kanıtlanabilir. Şimdi ben diğer konularla ilgili olan hadislerin araştırılmasında aynı metoda başvurma konusunda birkaç kelime söylemek istiyorum. Elbette biz, değişik alanlarda farklı gelişmelerin olma ihtimalini gözden kaçırmamalıyız. Goldziher Emevîler döneminde yaygın olan hadislerin hukukla pek fazla ilgili olmayıp, daha çok ahlâk, zühd, kıyamet/âhiret ve politika ile ilgili olmalarına dikkat çekmiştir.<sup>13</sup> Bu husus, ilâve deliller ve o zamandan itibaren gün yüzüne çıkarılan Emevî literatürünün mütevazı kalıntılarıyla teyid edilmektedir.<sup>14</sup> “128 gibi erken bir tarihte [148] sünnetlerin veya onaylanmış uygulamaların ve *siyer* [den çıkarılmış (çev.)] yönetim kurallarının toplanması için bir devlet görevlisinin âlimlerden müteşekkil bir komiteyi atama yazısı hakkında bir şeyler okuduk. Daha sonra bu toplananlar kendi kâtibi tarafından yazılacaktı.”<sup>15</sup> Fakat bu, hadisler veya hukukî meselelerin değil, hükümetin politik programının kayıt altına alınmasıyla ilgilidir.

A. J. Wensinck akîde ile alakalı hadisleri araştırırken şu sonuca ulaşmıştır: Bunlar akîdenin sadece Emevîler döneminin sonlarına kadarki gelişimini yansıtmaktadırlar.<sup>16</sup> “Bunun ana açıklaması” Wensinck şöyle devam eder: “Kanonik koleksiyonlarda bulunan materyal yığınının çoğu, son şeklini III. Yüzyılın ortalarında almış olsa da, II. asrın başından daha geriye gitmeyen bir dönemi kapsar”. Fakat bu genelleme mevcut gerçeklerin ötesine geçer. Wensinck'in, aynı hususun, hukuk problemleriyle ilgili hadislere teşmil edilebileceği şeklindeki varsayımı, eski metinlerin bütün delilleriyle çelişmektedir. Akîdeyle ilgili hadislerin gelişiminin hukukî hadislerinkinden gerçekten farklı olduğu, örneğin akîdeyle ilgili bölümleri (s. 56–60) neredeyse tamamen Peygamber'in hadislerinden oluşan, ancak diğer bölümlerde bunların azınlığa düştüğü Şeybânî'nin *Kitâbu'l-Âsâr*'ında daha belirgin hâle gelir.

Yine de Peygamber'den gelen akîdeyle ilgili hadisler ayırım yapılmaksızın I. Yüzyıla tarihlendirilmemelidir. Hasan Basrî'ye nispet edilen akîdeyle ilgili risâle, gerçekten onun olsun ya da olmasın, II. yüzyılın ilk yıllarından daha geç [tarihli (çev.)] olması mümkün değildir.<sup>17</sup> O göstermektedir ki, özgür irade ve insanın sorumluluğu gibi önemli bir problem hakkındaki akîdeyle ilgili hadis-

<sup>13</sup> *Muhammedanische Studien*, II. s. 72 vd.

<sup>14</sup> bk. C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, I (Weimar 1898–1902), (ve *Supplementbände*). s. 64 vd. Brockelmann, Peygamber'den gelen hukukî hadislerin en erken müdevvinlerinden biri olan Muhammed b. Abdîrrahman el-Âmirî'nin ölüm yılını yanlışlıkla 120 olarak açıklar. O, hicrî 158'de vefat etmiştir (İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IX, no.503).

<sup>15</sup> D. S. Margoliouth, *The Early Development of Mohammadanism* (London, 1914), s.91, Tabari, *Annales*, II, s. 1918'e referans vermektedir.

<sup>16</sup> A. J. Wensinck, *The Muslim Creed* (Cambridge, 1932), s. 52, 59.

<sup>17</sup> Metin, ed. H. Ritter, *Der Islam*, XXI (1933): 67 vd. J. Obermann tarafından çevirisi ve yorumu için bk. *JAOS*, IV (1935): 138 vd.

<sup>10</sup> Buna, Goldziher tarafından *Muhammedanische Studien*, II. s. 157'de ve *ZDMG* I (1896): s. 483 vd.'de işaret edilmiştir.

<sup>11</sup> Her ne kadar onların itibarî değerini hemen kabul ediyor görünse de, Gertrude H. Stern, *Marriage in Early Islam*, (London, 1939), s. 12, 16'da bunun farkındadır.

<sup>12</sup> Bu türde en istekli çalışma Prince L. Caetani (*Annali dell Islam*, I (Milan, 1905–1926) Giriş, 19, 24–8) tarafından yapılmıştır.

ler, o risâlenin oluşması döneminde neredeyse yoktur. Orada Peygamber'den gelen hadislerin hiç izi yoktur ve yazar açıkça "Kur'ân'a dayanmayan her fikir hatalıdır" demektedir. Özellikle klâsik kitaplarda yer alan akîdeyle ilgili iki önemli hadis, risâle yazıldığı sırada henüz varolamazdı. Bir rivayetteki akıl yürütme - "yazılanların mürekkepleri kurudu ve herkesin kutsanmış [saîd (çev.)] ya da lanetlenmiş [şakî (çev.)] olup olmadığı yazılmıştır" - [149] muhâliflerinin Allah'ın emirlerine aykırı davranmasının mâzereti olarak yazar tarafından kınanır. Diğerinin "kişi devesinin ayağını bağlamamalı, Allah'a güvenmeli" şeklindeki iddiası ise, müellif tarafından, sonradan ortodoks doktrini olacak şeye karşı kullanılmıştır.<sup>18</sup> Eğer Mâlik'in *el-Muvatta'* ile Şeybânî'nin *Kitâbu'l-Âsâr*'ındaki benzer yerleri karşılaştırırsak (bu kitapların yazarları anılan sıraya göre hicrî 179 ve 189 yıllarında vefat etmişlerdir), aynı problem ile ilgili akîdeyle alâkalı hadislerin yaklaşık olarak ikinci asrın ortalarındaki gelişimini açıkça görürüz.

Yeni metodun belirli bir avantaj sağlayarak uygulanabileceği bir alan, tarihle ilgili hadislerin geniş sahasıdır. Hukuk ve tarih bilgisi otoriteleri, Ömer, Ali, Muâviye ve Ömer b. Abdilazîz gibi önderler dışında büyük ölçüde aynıdır. Urve, Hişâm - daha önce kendilerinden söz etmiştim - Zührî ve Şa'bî gibi sadece önemli hadis râvilerinden bahsedeceğim. Eğer Urve ve Hişâm'ın adlarını içeren aile isnadları, Hişâm'ın zamanından sonra tedavüle sokulan hukukî hadislerle otorite kazandırmaya yarıyorsa aynı husus aynı isnada sahip târihî hadislerle de teşmil edilir. Eğer Şa'bî'ye isnad edilen hukukî görüşlerin hepsinin uydurma olduğunu, Kûfenin eski ileri gelenlerinden olan bu kişinin kendi memleketinde detaylandırıldığı şekliyle yeni oluşan İslâm hukukuyla alâkası olmadığını ve onun adına çekişen iki düşünce okulu tarafından daha sonra sahip çıkıldığını ispatlayabilirsek, onun politik faaliyetlerini, daha sonraki neslin dinî ve hukukî önyargılarının gözlüğünden gördüğümüze nazaran daha objektif bir şekilde değerlendirebileceğiz.

Peygamber'in hayatına gelince hukukî ve tarihle alâkalı hadislerin birbirinden ayrılması mümkün değildir. Önemli nokta şudur ki bugüne kadar zannedilenden daha yüksek derecede, Peygamber hakkındaki görünüşte tarihle alâkalı bilgiler, hukukî doktrinlerin arka planıdır ve bu yüzden müstakil değerden mahrumdur. Örneğin Medineliler bir hacı [ihramlı kişi (çev.)] tarafından gerçekleştirilen evliliği geçersiz sayarlar. Ancak Mekkeliler ve Iraklılar bu evliliği geçerli addederler. Medineliler kendi doktrinlerini İbn Ömer'e ve sonra da sahte ikincil detaylarla Ömer'e yansıtmışlardır. Karşıt doktrin, Peygamber'in Meymûne ile hacı [ihramlı (çev.)] iken evlendiğini ifade eden bir hadisle

açıklanmıştır. [150] Bu hadise Medineliler tarafından başka bir hadisle karşılık verilmiştir. Bu hadis Meymûne'nin azadlı kölesi olan Süleyman b. Yesâr tarafından anlatılmaktadır ve Peygamber'in onunla Medine'de evlendiğini dolayısıyla o sırada hacı olmadığını ifade etmektedir. Aynı konuda daha açık bir hadis Meymûne'nin yeğeni Yezîd b. Asam tarafından nakledilmiştir.<sup>19</sup> Görüyoruz ki Peygamber'in hayatındaki bu önemli olayın ayrıntıları bile, aile isnadları olmasına rağmen gerçek tarihî hafızaya dayanmamaktadır. Bilâkis sahtedir ve hukukî doktrini desteklemeyi amaçlamaktadır.

Hukukî önermelerin sahte tarihî bilgilere doğru bu dönüşümü için bir yönüdür. Diğerisi ise Peygamber'in hayatıyla ilgili sözde târihî malumatların bağımsız büyümesi denilebilecek şeydir. Biz bu gelişimi açıkça ikinci yüzyılın büyük bölümünde, hakkında Peygamber'in hayatıyla bağlantılı geçmiş örneklerin araştırıldığı savaş hukuku üzerine yapılan tartışmalarda gözlemleyebiliyoruz. Bu münakaşaların polemiksel yapısı şu neticeye varılmasını sağlar: Bir yazar, kendi doktriniyle uyumlu ve muhâliflerinin düşüncesiyle uyumsuz bir hadisten bahsetmezse, anlaşılır ki o hadisi bilmemektedir. Başka bir deyişle, o hadis henüz o yazarın zamanında uydurulmamıştır. Doktrin ard arda gelen safhalarının her birinde yeni hadisler buluruz ve hukukçular, muhâliflerince öne sürülen tarihî hadislerle, bunlar Peygamber'in hayatı konusundaki müte-hassıslarla bilinmiyor ya da kabul edilmiyorlar diye ara sıra karşı çıkarlar. Peygamber'in Medine'deki hayatına dair biyografisinin büyük bir bölümü hicrî II. asrın ikinci yarısında ortaya çıktığı şekliyle son zamana aitti ve bu sebeple bağımsız bir tarihsel değerden yoksundu.<sup>20</sup>

Fakat hadislerle benim savunduğum yeni yaklaşımın gerçek testi, -önemli ve tam vaktinde olsalar bile- ondan istihraç edilmiş olumsuz ve eleştirel çıkarımlara değil, yeni ve pozitif sonuçlara ulaştıran bir âlet olması bakımından metodun değerine dayanmaktadır. Bu sonuçların Emevî yönetimiyle ilgili olan bir kısmı buradadır. Hukukî hadisler hakkında dikkatli bir çalışma, [151] erken dönem İslâm hukukunun problemlerinin birkaçının Emevî yönetiminin uygulamalarından ortaya çıktığını kesin işaretlerle ortaya çıkarır. Haklarında Emevî idâri düzenlemelerinin olduğunu varsaymamız gereken noktaları İslâm hukukunun başlangıç noktası olarak toplarsak, neredeyse hepsinin mâli hukuk, savaş hukuku ve cezâi hukuk şeklinde üç ana başlık altında yer aldığını buluruz.

Örneğin Emevî idâresi atlardan ve küçüklerin mallarından zekât almış, hükümet ödemelerinden zekât kesintisi yapmıştır. Aynı ödeme yapıldığında

<sup>18</sup> İlk hadisin benzerleri, her ne kadar lafızları biraz farklı da olsa Şeybânî'nin *Kitâbu'l-Âsâr*'ında var, s. 56, 60, (fakat henüz *el-Muvatta'*'da yoktur). O, ilk defa Ahmed b. Hanbel'de görünmektedir.

<sup>19</sup> bk. Şeybânî, *Muvatta'* (Lucknow, 1297 ve 1306), s. 208; Mâlik, *Muvatta'*, (Cairo, 1310), II, s. 183; Şâfiî, *Kitabu İhtilâfi'l-hadis (Kitabü'l Ümm*'ün kenarında), VII, s. 238.

<sup>20</sup> Bu sonuç doğru bir şekilde yorumlandığında Mûsâ b. Ukbe'nin (ö. 141) *Kitâbu'l-Megâzî*'sinin parçalarıyla uyuşur. Başka bir makalede bu konuyu işlemek niyetindeyim.

yönetim, malları temsil eden ve alınıp satılabilen evraklar düzenlerdi. Hükümet, muhtemel son mirasçı olarak vergi koyma konusunda detaylı düzenlemeler yaptı ve vasiyeti terekenin üçte biri ile sınırladı. Savaş hukukuna gelince Emevîlerin politikası acımasızca düşman ülkesini yakıp yıkmak değildi. Hükümet ganimetin dağıtımını kontrol etmiştir. Âdet olduğu üzere savaşçının ganimet üzerindeki hakkını da tanımıştır.

Emevî idâresi eski Arab kısas usûlünün işleyişine müdâhele etmemiştir. O sadece fidyelerin ödenmesini denetlemiştir. Hükümet, ödenmesi gereken miktarı suçlunun ya da kabilesinin hesabından, gerekirse üç yıllık taksitler hâlinde keserdi ve kurbanın ailesine öderdi. Eğer bir Hıristiyan öldürülmüşse diyetin yalnızca yarısı onun ailesine ödenir; geri kalanı ise hazine alırdı. Her ne kadar uygulamaları, bazı yönleri itibariyle daha sonra normal olarak görünen farklılık gösterse de hükümet had ve benzer cezalara daha fazla ilgi gösterdi. Düşman ülkesine kaçmaya çalışan gayr-i müslim köle, hükümetin takdir yetkisi ile öldürülür ya da çarımha gerilirdi. Fakat hükümet İslâm sınırları dâhilinde kaçıp hırsızlık yapan kölelerin ellerinin kesilmesini reddetti. Kölelerin hırsızlıklarıyla ilgili bütün had cezalarının uygulanmasını kendine hasretti. Askerden kaçış olmasın diye düşman ülkesindeki ordu içerisinde had cezalarına başvurmamak Emevî idaresinin uygulaması idi. Fakat komutanların bunu uygulama yetkileri de vardı. Zina cezalarından biri olan sürgün toplumsal ahlâkın yararına konulmuştur. Emevî düzenlemelerinin zikredilen üç alanın dışındaki izleri adâletin idaresine, kocaları kaybolan kadınların yeniden evlenmelerine ve miras hukukunda dedelerin konumunun düzenlenmesine hasredilmiştir [152].

Açıkladığım noktalar basit tahminler değildir. Onlar eğer kendilerine tarihsel ve eleştirel bakmaya hazırsak, hadislerdeki kesin işaretlere dayanmaktadır. Emevî idaresi tarafından haklarında düzenleme yapılmasını az çok beklediğimiz konularda Emevî düzenlemeleri olduğunu göstermesini, metodumun sağlamlığının teyidi olarak pekala kabul edebilirim. Bahsettiğim detaylardan yapılacak çıkarımlar hiç yapılmamıştır. Bu, hadislerle ilgili gerçek bir tarihsel ve eleştirel çalışmanın, sadece yıkıcı değil aynı zamanda yapıcı olduğunun en güzel delilidir. O, sadece tek taraflı olarak hadislerin sahte kalesini yıkmamıza yardımcı olmaz; aynı zamanda onun materyallerini kullanarak uygun bir bina inşa etmemizi ve geçmişin tatmin edici bir modelini kurmamızı sağlar.

Bu sonuçları 21. Paris Uluslararası Oryantalistler Kongresi'nde sunduktan sonra, R. Brunschvig'in "Ibn 'Abdihakam et la Conquête de l'Afrique du Nord par les Arabes" adlı yazısında onların bağımsız bir teyidini gördüm.<sup>21</sup> Bu eleştirel yazısında Prof. Brunschvig, Arapların Kuzey Afrika'daki fetihleriyle

ilgili tarihî hadisleri inceler ve nasıl derin bir şekilde hukukî mülâhazalardan etkilendiklerini, nasıl görünüşte tarihsel kişi ve olaylar hakkındaki dosdoğru ifadelerin çoğu zaman sözde tarihî örneklerle donatılmış hukukî problemlere dair kararlardan başka bir şey olmadığını gösterir. O, tarihî hikâyenin tamamının çok ciddi şüphe konusu olduğu ve yalnızca ana hatlarının çok azının otantik tarihsel hafızayı temsil ettiği ya da temsil etmesinin muhtemel olduğu sonucuna varır. Detaylar ise güvenilmezdir.

Özetle: Hukuk alanında kendisinden gelen formel hadislere dayanan Peygamber'in sünneti eski hukuk okullarının her birinin yaşayan geleneğinden ve uzmanlarının ortak doktrininden gelişmiştir. Tabi ki son tahlilde onun bazı özellikleri daha erken bir döneme gidiyor olabilir; ancak uygun isnadlara sahip formel merfû hadis şeklindeki nihayi yapısını, hadisçilerin çalışmaları sayesinde ancak hicri II. yüzyılın ortalarında elde etmişlerdir. Klâsik hadis koleksiyonlarındaki isnadların muhteşem görünüşü, bu hadislerin gerçek karakterini yani yaşayan sünnetin nispeten yeni bir zamanda sistemleştirilmiş hali olmalarını görmemizi engellememeli. [153] Aynısı tarih alanında da geçerlidir. Toplumun belirsiz kolektif hafızası biçimlendirilmiş, sistematize edilmiş, detaylarla ikmal edilmiş, ancak hicri II. yüzyılda uygun isnadlarla formel hadise dönüştürülmüştür [154].

<sup>21</sup> *Annales de l'Institut d'Études Orientales* (Faculté des Lettres de l'Université d'Alger), VI, 1942–1947, s. 108–155. Yazı Ocak 1945 tarihli ve Ekim 1948'de yayınlanmıştır.



## Hadis İlminde Metin Eksenli Birikimin Mahiyeti ve Güncelleştirilmesi

Yavuz KÖKTAŞ, Doç. Dr.\*

### I. Giriş

Bu çalışmada ele alınan\*\* metin ile metin eksenli birikimin mahiyeti farklı şeylerdir. Hadis ilminde metin, isnadın devamında zikredilen ve Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinden oluşan; inanç, ahkâm, ahlâk, kıssa, hikmet vb. her türlü muhtevâyı içeren, bu yolla da mü'min bilincini ihtiva eden bölümdür. Elbette bu muhtevânın tasnifi, anlaşılması ve yorumlanması ilim ehline yerine getirilmektedir. Bu çalışmada, ulemânın metin ekseninde ortaya koyduğu birikim, metinlerin mânası ve farklı metin algılayışları, râvi tasarrufları, lafzî veya gâî yorumu, evrenselliği ve tarihselliği gibi konular ele alınmayacaktır.

Şu husus vurgulanmalıdır ki hadis yerine kullanılan 'metin' ile sosyal bilimlerden ödünç alınarak kullanılan 'metin' her zaman birbirine karşılık gelmemektedir. Hiç şüphesiz, hadis metninin çeşitli tariklerinin varlığı dolayısıyla ortaya çıkan meseleler ile onun anlaşılması ve yorumlanması, sosyal bilimlerdeki hermenötik merkezli metin algılayışından tamamen farklıdır. Zira ikincisinde; yazar, metin ve okur merkezli farklı hermenötik teoriler dolayısıyla ittifakla kabul edilebilecek bir metinden söz etmek zordur. Söz gelimi, yazar merkezli bir anlayışın metin algılamasıyla okur merkezli bir anlayışın metin algılaması birbirinden tamamen farklıdır. Uzun felsefî müzâkerelere elverişli gözükken konuya dair tartışmalar sürse de, bugün ağırlıklı olarak met-

ni tarihe gömülü veya tarihî şartların kuşattığı bir şey biçiminde görme gittikçe yaygınlaşmaktadır.<sup>1</sup>

Metin eksenli birikimin mahiyetinin; (1) Hadislerin anlaşılmasıyla ilgili çabaları hadisçilerle veya hadis edebiyatı ile sınırlamak mümkün müdür? (2) Hadislerin anlaşılmasına yönelik çalışmaların kavramsal bir çerçevesi var mıdır? (3) Tarihte hadislerin anlaşılmasına dair yapılan yorumlar mutlak mıdır? Bunların değiştirilmesi veya yenilenmesi mümkün müdür? (4) Tarihte hadislere eleştirel açıdan yaklaşımın var mıdır? Eleştirel tutumun yeterli olduğu söylenebilir mi? (5) Tarihte hadislerin anlaşılmasında nasıl bir yöntem takip edilmiştir? şeklinde beş soru etrafında tartışılması mümkündür. Kanaatimizce bu soruların cevapları bize metin eksenli birikimin kapsamı, kavramsal çerçevesi, yapılan yorumların mahiyeti, bu birikimin eleştirel olup olmadığı ve hadislerin anlaşılmasında bir yöntemin bulunup bulunmadığı gibi sorular hakkında ipucu verecektir. Ayrıca bu sorular vesilesiyle, sünnetin hayatı kuşatışı, sünnetsiz bir İslâmî yapılanmanın imkânsızlığı ve geçmişteki tayin ediciliği gibi hususlar berraklaşacaktır.

### II. Kapsamı Yönüyle Metin Eksenli Birikim

Hadisleri anlama ve yorumlama çabası dirâyetü'l-hadîs ilimleri sayesinde müstakil eserler ve şerhler teşekkül etmesini sağlamıştır. Özellikle İmam Mâlik, Buharî ve İbn Hibbân'ın eserlerindeki bâb başlıkları hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasına yönelik çabalar olarak nitelenebilir. Bunların dışında da hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasına katkı sağlayan eserler bulunmaktadır. Bu tür çalışmaların başında tasavvuf kitapları ve tasavvufî şerhler gelmektedir. Söz gelimi, Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320) *Nevâdiru'l-usûl'ü ve Kitabu'l-Menhiyyât*'ı hadislerin hikmet ve illetlerine işaret etmesi yönüyle çok önemli bir kaynaktır.<sup>2</sup> Şah Veliyyullah'ın *Hucetu'l-bâliğa*'sı da yine aynı yaklaşımın örneklerini sunmaktadır. Garibu'l-hadis literatüründen olup hadis lâfızlarının

<sup>1</sup> Çağdaş analizlerde ittifak edilen bir metin anlayışı yoktur. Meselâ Paul Riceour'a göre metin tümceden daha uzun gösterge dizileridir; tümce ise dilbilimin en son dikkate aldığı bir birimdir. (bkz. a.m.f., "Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek", *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, s. 40) Bu dikkate alınırsa tek cümlelik birçok hadis metin sayılmayacaktır. Oysa edebî tahlilde anlamlı, tutarlı neden-sonuç ilişkisi olan bir cümle de metindir. Bir hadisin, mânası tamamlanmamış tek bir tariki söz konusu olduğunda ise anlamlı-tutarlı bir metinden bahsetmek mümkün olmayabilir. İhtilâf noktası da burasıdır. Hadis ilmindeki gibi her tariki bir hadis kabul etmek nasıl mümkünse her tarikin seneden sonra gelen bölümünü de ayrı birer metin kabul etmek mümkündür. Kaldı ki, bir tarikten hareketle mânanın kapalı kaldığı ve tam inşa edilemediği durumlarda, farklı tarikler bir arada mütalâa edilerek mânanın tamamlanması mümkündür.

<sup>2</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Yavuz Köktaş, *İlk Dönem Süflerinin Hadisleri Anlama Çabaları: Hakîm Tirmizî'nin Yaklaşımı*, Rize 2004.

\* Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, yavuzkoktas@hotmail.com

\*\* Bu çalışma 17-18 Temmuz 2004 tarihinde "III. Hadis Meclisi'nde (Gerede, BOLU) aynı adla sunulan tebliğin büyük ölçüde değiştirilmiş, geliştirilmiş şeklidir.

anlaşılmasına katkısı bulunan eserler arasında ise Halil b. Ahmed'in (ö. 175) erken dönemde te'lif edilmiş *Kitabu'l-'Ayn*'ını saymak mümkündür. Eserde çeşitli kelimelerin açıklanmasında 214 hadisle istişhâd edilmiştir. Ayrıca Halil b. Ahmed'in eserinde bulunan hadisler hadis tarihi açısından da önemlidir. Çok erken bir dönemde yaşamış bir dilbilimci olarak onun eserinde yer verdiği hadisler müsteşriklerce ileri sürülen müşterek râvi teorisi açısından da önem taşımaktadır. Zira ahkâm ve ahlâka dair bu hadisleri onun uydurması ilgi alanı itibariyle mümkün gözükmemektedir. Öte yandan, hadislerle dilde istişhâd ettiğine bakılırsa rivâyetlerin o dönemde meşhur olduğu anlaşılacaktır.

Sayıları az da olsa siyasî ve sosyolojik maksatla te'lif edilmiş eserlerdeki hadis malzemesi de hadislerin anlaşılması ve yorumlanması yönüyle dikkate alınmalıdır. Siyaset felsefesine dair ahkâmü's-sultaniye türü eserlerde hadisler gerek devlet ricâline nasihat gerekse yönetimin sosyolojisi açısından muhtevâya dâhil edilmiştir. Turtuşî'nin *Sirâcu'l-mulûk*'u, ve siyâset-i şer'iyye ve siyasetnâme türü eserleri de hem ahkâm hem de sosyoloji ile ilgili ve içeriğinde hadise yer veren eserler arasında saymak gerekmektedir. İbn Haldun'un *Mukaddime*'si ise bizâtihi sosyoloji alanına ait olup hadis-siyaset, hadis-sosyoloji ilişkisini yansıtmaktadır. Bu tür eserler tetkik edildiğinde yapılan yorumlar, bunların zihnî ve toplumsal arka plânı ve hangi kültürel ve tarihsel ortamda yoruma konu edildikleri gibi hususlar ortaya çıkacaktır. Özellikle İbn Haldun, geliştirdiği sosyal teorilerle hadislere yaklaşmış ve bunları açıklamalarına esas teşkil etmiştir.

Hadislerin bolca kullanılması ve uygulamayı dikkate almaları açısından ahlâk ve vaaz kitapları ayrı da yorum açısından büyük önem taşımaktadır. İhtiva ettikleri hadislerin yer yer zayıflığı sebebiyle eleştirilmeleri dolayısıyla, muhtevâları ihmal edilmiş olan bu tür eserler hadis-ahlâk ilişkisini, en güzel biçimde ortaya koyan çalışmalardır. Öte yandan, bu türün önemli bir kısmı ahlâk felsefesine dair konuları da ihtiva etmektedir. Gazzâlî, Maverdî vb. âlimlerin eserleri, ahlâk felsefesi inşa edilirken hadislerden nasıl yararlanıldığını göstermesi bakımından incelenmeye değerdir. Aynı şekilde modern ahlâk felsefelerinin ortaya çıkışıyla birlikte mukâyeseli olarak kaleme alınan İslâm ahlâk felsefesi eserleri de dikkate şayandır. Söz gelimi, Ahmed Hamdi Akseki'nin *Ahlâk Dersleri* (İstanbul, 1968) adlı eseri âyet ve hadislerin yorumlanması suretiyle nasıl bir İslâm ahlâk felsefesi inşa edileceğini göstermesi açısından araştırılmaya değerdir. Öte yandan, tamamen ahlâk ve vaaz kitabı niteliğinde olmasa bile kırk hadis kitapları ve bunlara yapılmış şerhler de pratik/amelî hayatı dikkate alan/inşa eden kitaplar arasında sayılmalıdır. Zira kırk hadisler seçilmiş hadislerden oluşmaktadır. Bu hâllerle mezkûr hadisler ferdî ve sos-

yal hayatı inşa etme konusunda önemli mesajlar içermektedirler. Özellikle Nevevî'nin *el-Erbe'üne'n-Neveviyye*'si ve Taftazânî'nin *Şerhu Eba'in en-Neveviyye*'si ile İbn Receb el-Hanbelî'nin *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem*'i metot ve muhtevâ açısından çok önemlidir.

Sünnet-bid'at ilişkisini belirleyip sağlıklı bir sünnet-hayat birlikteliği kurmak açısından 'kitabu'l-i'tisâm' türü eserler de ihmâl edilmemelidir. Muhammed b. Vaddâh el-Kurtubî, Turtuşî, Ebû Şame el-Makdisî vb. âlimlerin bid'atlere dair eserleri ile Şatıbî'nin *Kitabu'l-İ'tisâm*'ı bu türün örneklerindedir. Şatıbî'nin bu eserde "sonradan ortaya çıkıp müslümanın maslahatına olan şeylerin bid'at içinde değerlendirilmemesi" şeklindeki tespitleri dikkat çekicidir. Öte yandan akâid bağlamında bid'at olgusunu anlamada *Kitâbu's-Sünne*'ler ve hadis kelâm ilişkisini ortaya koyan muhtelif reddiyeler metin eksenli birikimin analizi bağlamında vazgeçilmezdir. Birgivi'nin *Tarikat-ı Muhammediyye*'si ve Hâdimî tarafından yapılan şerhi *Berika* ile Mahmud Ustaosmanoğlu'nun *Risale-i Kudsiye Şerhi* de değişen zamana göre, toplumun bid'at ve sünnet algısını yansıtan önemli kaynaklardır. Öte yandan, *el-fetâva'l-hadisiyye* literatürü de hadis -toplum-yorum ilişkileri açısından tetkike konu edilmelidir. İbn Kuteybe, İbnü's-Salâh'ın, Nevevî, İbn Hacer ve İbn Hacer el-Heytemî'nin *Fetâvâ*'ları ile İbn Teymiye'nin *Mecmu'u'l-fetevâ*'sı türünün ilk akla gelen örnekleridir. Bu tür eserler yazıldığı dönemde hadise duyulan ilgiyi ve sorulara hadis merkezli cevap arayışlarını yansıttığı gibi -kronolojik olarak takip edilebilirse- hadisle alâkalı değişen ilgiyi de ortaya koymaktadır.

Muhtelif ilim dallarındaki anlamaya yönelik işaret edilen çabaların yanında tabakât kitaplarında kendilerinden "hadis ve fıkıhı cem eden", "fehm ve hıfz ile vasıflanan", "hadisi en doğru anlayan", "hadisin mânalarını kendisinden daha iyi bilen bulunmadığı", "rivâyet ve dirayet ile mevsuf" ve "hadisin tefsiriyle ma'ruf" diye söz edilen kimseler de bulunmaktadır ki bu tür kayıtlar muhaddislerin de hadislerin anlaşılmasına ne kadar ilgi duyduklarını gösteren örneklerdir. Söz gelimi, Zehebî'nin *Tezkiretü'l-huffâz*'ında hızlı bir göz gezdirme neticesinde; Kâsım b. Muhammed (ö. 107), Rebi'a b. Abdurrahmân (ö. 136), Muhammed ez-Zübeydî (ö. 149), Ali b. Müshir (ö. 189), Muhammed b. Seleme (ö. 192), Süfyan b. Uyeyne (ö. 198), Muhammed b. Ubeyd el-Ahdeb (ö. 205), Yezîd b. Hârûn (ö. 206), Abdullah b. Bekr (ö. 208), Muallâ b. Mansûr (ö. 211), Ebu Hâtim er-Râzi (ö. 277), Hasan b. Ali el-Ma'merî (ö. 295), Mü'temin b. Ahmed'in (ö. 507) hadis ve fıkıhı cem eden kişiler olarak kaydedildiği görülür. Bu muhaddislerin, her ne kadar hadislerin anlaşılmasına yönelik bir eseri bilinmemekteyse de, yorumlarının muhtelif eserlerde dağınık hâlde bulunması muhtemeldir.

Öte yandan, fiil ve davranış modeli olarak sünnetin nasıl anlaşılması gerektiği konusu da güncelliğini korumaktadır. Bu süreçte, hukûkî bağlayıcılığı söz konusu edildiği kadar bir de medeniyet ve kültür oluşturma boyutu da ihmal edilmemelidir. Bu yönüyle sünnet fertten topluma, sanattan siyasete, ekonomiden diplomasiye her şeyi şekillendirip, yönlendirmektedir. Kültürel boyutuyla sünnet Hz. Peygamber'in yatıp uyanmasından yiyip içmesine, oturup kalkmasından yürüyüşüne, insanlar arası beşerî münasebetlerine, yani âdâbdan ahkâma kadar her şeyi içermektedir. Tabi burada bunların hepsine uymanın farz olduğu kastedilmemektedir. Ancak bütün bunların 'kültür oluşturma' anlamında değer taşıdığı muhakkaktır. Bu anlamda sünnetin fert ve toplumu mü'mince inşa etme, inanan bireyin şahsiyetini geliştirme ve mü'minler arasında kültürel standartlar geliştirme işlevi vardır. Sünnetin şekille sınırlı algılanmasına tepki gösterilirken bu boyutun da göz önünde bulundurulması gerekir.

Bu çabalar sayesinde hadis ve sünnet, tarih boyu her alanı etkilemiş, böylece hadis-hayat irtibatı kurulmuştur. Bugün de hadisin güncelleştirilmesine yönelik benzer çabaların gösterilmesi uğruna -ferdî çabalarla birlikte- dayanışma içerisinde bir dizi çalışma yapılmalıdır. Güncel meselelere dair sahîh hadislerden oluşan çeşitli konularda yayın faaliyetlerine girilmesi ve bunların halka sade ve anlaşılır bir üslûpla sunulması zarureti vardır. Bu çerçevede; (a) sosyal ahlâkın yeniden tesisi için, halkın iç içe olduğu sorunlarla alâkalı eserler; (b) halkı bid'atlerden korumaya yönelik eserler; (c) inanç, ibadet, ahlâk ve muamelâta dair sünnet bilgisini öğretmeye yönelik el kitapları; (d) Çocuk eğitime dair eserler; (e) kişisel yetenek ve gelişime dair sünnet verilerini sunan eserler; (f) modern düşüncenin zihinlerde meydana getirdiği kargaşayı gidermeye yönelik Allah, peygamber, insan, ahlâk, kadın vb. konuları yeniden ele alan çalışmalar; (g) geçmişte olduğu gibi bugün de güncel meselelere dair soru-cevaplarla hadis fetvaları içeren eserler hazırlanmalıdır.

Öte yandan, halka yönelik bu çalışmalar yanında entelektüel zihne hitap edecek hadis esaslı yorumlara hız verilmelidir. Bugünün bilgi ve birikimiyle modern düşünceyi iyi tanıyan kişilerce hadislerin yorumlanması durumunda -İsmet Özel'in 40 Hadis'inde görüldüğü üzere- derinlikli yorumların ortaya çıkacağı muhakkaktır. Yine, modern zihnin ürettiği hayat ile sünnetin sunduğu modeli çeşitli yönleriyle mukâyese eden Muhammed İkbâl, Nakîb el-Attas, Seyyid Hüseyin en-Nasr gibi Müslüman entelektüellerin; F. Schoun, M. Lings, M. Esed gibi mühtedi Müslümanların peygamber ve sünnet yorumları entelektüel zihinlere hitap eder düzeydedir.

### III. Metin Eksenli Birikimin Kavramsal Çerçevesi

Belirleyici unsur usûl-i fıkıh olsa da, hadisleri anlama ve yorumlamaya dair eserlerin bir kavramsal çerçevesi nispeten daha sade olup, yorumlar şerh, beyân, tefsir, te'vil, ihtimal, fıkıh, istinbat, istidlâl, fevâid, zâhir, bâtın, hikmet gibi lafızlar kullanılarak yapılmaktadır. Bir yorum bağlamında Hz. Peygamber'in kastını anlama mânasında şerh ve beyân kavramlarını Tahâvî kullanmıştır. Şerh başlangıçta sınırlı bir anlam içeriğine sahip ise de zamanla her tür anlama ve yorumlamayı ifade eder hâle gelmiştir. Önceleri sık kullanılan beyân kelimesi ise zamanla kullanılmaz olmuş; buna mukabil tefsir ve murad kavramları Hz. Peygamber'in kastını ifade etmek üzere hayli sık kullanılmıştır. Te'vil kavramı ise İslâm düşünce geleneğinde en çok tartışılan, en belirleyici ve en esnek kavramdır. Te'vilin hem geçmişe hem de geleceğe dönük yönü vardır. Buna göre te'vil hem Hz. Peygamber'in kastını anlamak hem de bu kastı yorumlayarak aktüelleştirmek mânasında kullanılmaktadır. Özellikle hadisin bir başka nasla, akılla, tarihî olaylarla çatışması durumunda sıkça başvuru olan te'vil ve ihtimâl teriminin Hz. Peygamber'in kastını anlamak mânasını ifade ettiği görülür. Te'vilin yapıldığı yerlerde muhakkak ihtimalden de söz edilmesi dolayısıyla, iki kavram birlikte düşünülmelidir.

Özellikle Hattâbî'nin kullandığı fıkıh ile istidlâl, istinbat, fevâid kavramları nispeten aynı muhtevâyı ifade etmekte olup, daha ziyade hadislerden çıkardığı ahkâmdan âdâba her konudaki fikhî istidlâlleri ifade eder. Fevâid terimi ise herhangi bir konu sınırlandırması olmaksızın ahkâmdan ahlâka, usûlden adâba değişik konularda üretilen her türlü bilgiyi ifade eder. Bu içeriğiyle fevâid hadislerin bilgi ve kültürün kaynağı olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır.

Hadislerin anlaşılması ve yorumlanması bağlamında zâhir-bâtın kavramları daha ziyade tasavvuf edebiyatında geçmektedir. Zâhir-bâtın kavram çifti anlayanın metinle diyalogunu, kaynaşmasını, anlamın metinle sınırlanmamasını, anlamın yayılmasını göstermesi bakımından önemlidir. Burada metin/hadis/sünnet yaşanılarak tecrübe edilmekte; metninle anlayanın ufku birleşmektedir. İlk çağrışımın aksine, zâhir ve bâtın kavramları birbiriyle çelişen muhtevâyı değil, birbirini tamamlayan muhtevâyı ifade etmektedir. Zâhirî mâna lafzın ibaresidir, bir anlamda kastedilendir. Bâtınî mâna ise lafzın işaretidir, bir tür kıyastır. Fakîhin ahkâm için yaptığı kıyasa benzemektedir. Diğer bir ifadeyle bâtınî mâna bir tür manevî kıyastır. Zira zâhir-bâtın kavram çifti ahkâma dair nasları anlamak için değil, ahlâk, nefis ve varlığa dair nasları anlamak için kullanılmaktadır.

Yorum olmak bakımından bâtın ile irtibatlı bir diğer terim de hikmettir. Bâtının işaret edilen 'işârî kıyas' anlamından ziyade "neden" ve "niçin" sorularının cevaplandırılmaya çalışıldığı bir arayışı ifade eder. Bu anlamıyla hikmet

kavramı, bătına nispetle daha akli, daha zihinseldir. Bătın ve hikmet kavramları bir yönüyle sübjektif iseler de, zâhirin veya lafzî anlamın yerine ikame edilmedikleri müddetçe kayda değer olup aşırı yorum olmaktan uzaktırlar.<sup>3</sup>

Hadislerin anlaşılmasına yönelik bu kavramlar metin-özne ilişkisini ifade etmekte olup, bugün hermenötik bilimlerin temel konusudur. Hermenötik bilimleri esaslı yaklaşımda anlamının ne mânada kullanıldığına göre mânası değişmektedir. Bir metni anlamının yazarın niyetini/maksadını anlamak olduğunu söyleyenlere göre yorum ve anlama farklı şeylerdir. Özne metne bu 'ön anlayış' ile yaklaşır. Bu durum anlamayı bir yorumlama süreci hâline getirir. Yani her anlama gerçekte bir yorumlamadır. Dolayısıyla anlama ve yorumlama birbirinden sonra gelen süreçler değildir. Bu tartışmalar nesnel anlamı tespit etmenin imkânı bağlamında ortaya çıkmış olup, bir grup "doğru anlamı nasıl tespit edebiliriz" sorusunu; diğer grup "anlam(an)ın tabiatı nedir" sorusuna cevap aramaktadır. Bunlardan da 'yazar merkezli' ve 'okur merkezli' anlama ve yorumlama tarzları ortaya çıkmaktadır.

Bu ikiliği aşmak üzere Fazlurrahman Kur'an'ı anlamada "ikili yapı" dediği bir sistem önermiştir. Buna göre geriye metnin tarihi ortamına gidilecek, metnin tarihsel/lafzî anlamı tespit edilecek; sonra günümüze gelip metin gaye ve maksatlar ışığında yorumlanıp uygulamaya konulacaktır. Metnin tarihsel/lafzî anlamı onun nesnel olarak tespit edileceğini; bugüne gelinmesi de işin öznel boyutunu göstermektedir. Fazlurrahman'ın önerisine göre anlama ve yorumlama farklı süreçlerdir. İlk safha 'yazar merkezli', ikinci safha da 'okur merkezli' anlama ve yorumlamayı ifade etmektedir. Böylece iki anlayış birleştirilmiş olmaktadır. Ancak çağdaş sorunlarla dolu, tarihsel/kültürel bir varlık olan insanın geriye gidip nesnel bir ilk anlam tespit edip edemeyeceği hayli tartışmalıdır. Oysa nesnel anlamı tespit için doğru olan geriye doğru gitmek değil, geriden bir zincirin halkaları gibi bugüne gelmektir.

Hadisler bağlamında da anlama ve yorumlama ayrı süreçler olarak algılanmalıdır. Zira kişinin öznel yargıları, zaman zaman örtüşse de, metin sahibinin murâdı yerine konulamaz. Metin sahibinin murâdı ile öznel yargının azamî ölçüde örtüşmesi için, bu hedefe ulaşma bilinciyle ve iyi niyetle dil, tarih, usûl, anlama ve yorumlama konularında donanımlı olmak zorunludur. Bütün bu çabaların neticesinde mutlak doğruya ulaştığı iddiasında bulunmama, gerçek doğrunun bilgisini Allah Teâlâ'ya havale etmelidir.

Yazar ve okur merkezli bu ikili yorum yanında süreci zâhirî anlam-bătınî anlam şeklinde tasvir etmek de mümkündür. Her ne kadar bătınî yorum ilk

<sup>3</sup> Kavramlar için bk. Yavuz Köktaş, *Metin Tahlili Açısından Fethü'l-bârî ve Umdetü'l-kârî'nin Mukayesesi*, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul, 1999.

anda tasavvufu çağrışırsa da, fıkıh ilmi için de geçerli bir yorumlama biçimidir.<sup>4</sup> Zira fikhî yorumda, Allah ve Resûlü'nün murâdını/maksadını anlamak ve onu zamana taşımak esastır ve bu zâhirle olduğu gibi, daha ziyade bătınla/makâsidü'-şerî'ayla ilgilidir. Hadis şerhlerinde geçen "bu hadisin murâdı/maksadı şudur" tarzındaki değerlendirmeler bu gayeye mâtuf olarak söylenmiş ifadelerdir. Bütün burada söylenenlerden hareketle anlamının olmazsa olmaz sabit duruşu, hadis, fıkıh, tasavvuf b. İslâmî ilimlerin ve felsefe, sosyoloji, psikoloji gibi sosyal bilimlerin katkı sağladığı yorumlamanın ise zamanda dolaşan değişken ve sünnetin evrenselliğini temin eden ayağı olduğunu söylemek mümkündür.

#### IV. Metin Eksenli Birikimin Yorumu

Hadislerle ilgili yapılmış geçmiş yorumlar mutlak değildir. Bu yorumların değiştirilmesi, yenilenmesi ve ihtiyaca göre genişletilip daraltılması mümkündür. Geçmişin siyasî, içtimâî ve fikrî şartları gereği dönemsel bir biçimde yorumlanmış (kadın, sosyal hayat, siyaset vb. konulardaki) hadisler bugün aynı doğrultuda yorumlanmamalıdır. Buna mukabil geçmiş yorumların bugüne uygun düşmemesi sebebiyle, aceleci bir şekilde hadislerin reddine de gidilmemeli, yorumların kültürel ortamla irtibatı dikkate alınmalıdır.

Muhtelif hadislerin yorumunda ilk dönemlerde görülen kamplaşmalar zamanla anlayışların karşılıklı olarak esnemesiyle belirli noktalarda buluşmuştur. Söz gelimi, müteşâbihât konusunda *te'vil* mi *teslîm* mi esas alınmalı tartışması etkisini kaybetmiş ve zamanla Mu'tezile'nin kitaplarında çokça hadis kullanmaya başlanmış öte taraftan da Ehl-i sünnet de mecâza hamletme veya te'vile gitme yolunu tercih etmiştir. Yine geçmişte, müteşâbih gibi gözükken bazı hadisler teslim esaslı anlayışla yorumlanmıştır. Esasen murâdın metnin zâhirinde olmadığı açık ve rahat bir şekilde mecâza hamledilebilecek olsalar da bu tür hadisler hakikat olarak yorumlanmıştır. İbn Hacer'in Buharî şerhi *Fethü'l-bârî*'sinde bunun örneklerini görmek mümkündür. Hiç şüphesiz bu şekildeki, yenilenmeye ihtiyaç hissedilen yorumlar Hz. Peygamber'in murâdının lafzın zâhirinde bulunduğu dair inançtır. Mezhebî, kültürel ve yerel esaslı yorumlar da aynı şekilde yeniden değerlendirilmeli, bugünün toplumsal taleplerine göre yorum güncelleştirilmelidir. Zira yorumlar mutlak olmadığı gibi statik de değildir.

Hadislerin kültürel bağlamlarının tespiti açısından esbâbu vurûdi'l-hadis literatürü büyük önem taşımaktadır. Rivâyetlerin bugüne taşınabilmesi açısından söz konusu literatürün geniş bir şekilde taranıp, ya hadisin bizzat için-

<sup>4</sup> Bk. Yavuz Köktaş, "Anlam ve Yorum İlişkisi Açısından Hadis Metinlerinin Tahlili", *Bilimname*, III/3, 2003.

den ya da başka tariklerinden derinlemesine araştırmalarla ayrıntılı bilgiye ulaşılması zorunludur. Böyle bir tetkik, muhtemelen bizi hadisin tarihî ve kültürel bağlamı ile ilgili geniş yorum yapma imkânına sahip kılacak ek bilgilere ulaştırabilecektir.

### V. Eleştirel açıdan Metin Eksenli Birikim

Eleştirel yaklaşım sahâbe devrinden beri varolagelen bir vâkiydir. Öncelikle mevzû hadislerin tespiti eleştirel yaklaşım sayesinde mümkün olmaktadır. Elbette mevzû hadislerin tespiti sırasındaki tenkîdî yaklaşım ile bugün ifade edilen eleştirel yaklaşım birbirinden farklı çağrışımları olan ifadelerdir. Böyle bir dar anlamı bir yana bırakarak, tenkîdî bir nazarla rivâyetlere bakıldığında pek çok illetin varlığı tespit edilmiştir. Hatta, hadis ilminin en itibarlı dalının ilelü'l-hadis olarak kabul edilmesi bu yaklaşımın güçlüğü dolayısıyladır. Modern dönemde, klâsik hadis tenkidinde hadislere yönelik eleştirilerin bütünüyle isnad ile alâkalı olduğu fikri yaygın olsa da v"kiada durum böyle değildir. Bu hususla ilgili dört noktaya işaret edilmelidir:

(1) Metinden hareketle bir hadisin durumu hakkında hüküm vermeyi, hasen veya zayıf diye nitelediği bazı hadisleri eserine alan İbnü'l-Cevzî gibi bazı âlimler câiz görürken, meseleye usûl açısından bakan İbn Hacer ve Süyûtî gibi âlimler böyle hadislerin mevzû olmadığını savunmuşlardır. Kanaatimizce tespit çalışmaları sadece senedle sınırlı tutulmayıp, bir adım daha ileri gidilmeli ve illet tespitinin alanı genişletilmelidir. Sikanın nakletmesi hâlinde Kur'an'a, akla, sahîh sünnete, tarihe aykırılık illet olarak kabul edilmeli ancak bu tür hadislere mevzû da denilmemelidir. Öte yandan, hadise usûl açısından bakılmadığı takdirde de senedi mevzû, metni sahîh hadislere sahîh hükmünü vermek mümkün olacaktır. Zira mevzû bir hadis Kur'an'a ve sahîh sünnete muvâfık olabilmekte, hatta modern bilimin verileriyle de uyuşabilmektedir. Bu durumda bir çıkış yolu olarak hadis hakkında "senedi mevzû, mânası sahîh" değerlendirmesinde bulunmak mümkünse de, bu durumda usûl açısından bir kargaşa ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, hadis usûlü esasları açısından sıhhati tespit edilmese bile isnad ile ilgili olmayan; ümmetin hadisi kabul edip amel etmesi, hadisin Kur'an'a muvâfık olması, müctehidin onunla istidlâl etmesi, sūfinin keşfi, Hz. Peygamber'in rüyada görülmesi, hadisin çağdaş-bilimsel gelişmelerle uyuşması gibi destekleyici unsurlar dahi bulursa bu hadisin sıhhatine hükmetmek mümkün gözükmemektedir.

(2) Metinden hareketle yeniden değerlendirilmesi gereken bir diğer husus, hadis kitaplarının siyer ve tarih ile ilgili rivâyetleri (megâzî) içeren bölümleridir. Nitekim, Buhari'nin Kitabı'l-Megâzî adlı bölümü birçok eleştiriye mâruz kaldığı gibi, hadisçiler, megâzî literatüründeki tarih ile alâkalı rivâyetlere it-

bar etmişlerdir. Dolayısıyla, hadisçilerle tarihçilerin rivâyeti çatıştığında te'lif mümkün değilse, üç dört tarihçinin ittifak ettiği bir meselede hadisçinin yalnız kalması durumunda tarihçinin rivâyeti tercih edilmelidir. Bununla birlikte tek kalan hadisçinin rivâyeti mevzû diye nitelendirilmek yerine isim karışıklığı, tarih hatası, mekân karışıklığı gibi kusurlarla, ancak illetli olarak nitelendirilmelidir.

(3) Eleştirel yaklaşımları sebebiyle üzerinde durulması gereken bir diğer metin merkezli yaklaşım fıkıhçı ve kelâmcıların tutumlarıdır. Hadisler bağlamında metin tenkidi yapıldığını göstermek maksadıyla örnek gösterilen Mâlikî ve özellikle Hanefî mezhebi yanlılarının hadise yaklaşımı hayli aşırı şartlara dayanır. Medine ehlinin uygulamasına arz, râvinin fakîh olması, râvinin rivâyetiyle fetvasının uyuşmaması, rivâyetin umûm-i belvâya aykırı olması, Kur'an'a ziyadenin nesh sayılması gibi kriterler bunlardan birkaçıdır. Bu kriterlerin ortaya çıkış sebepleri, hadislerin ve sünnetin ihmaline yol açıp açmadıkları üzerinde düşünülmesi gereken noktalardır. Kelâm ilmi nokta-i nazardan ise, mütevâtir haber ve mucize konusu hadisleri reddetmenin kolay bir yolu olarak ön plâna çıkmaktadır. Bir hadis hakkında eleştirel bir tavır alınacaksa 'onun zaten mütevâtir' olmadığına vurgu yapılmakta, böylece sınırsız bir şekilde mezhebin sistematığına uymayan hadislerin sıhhati hakkında çok rahat hüküm vermek mümkün hâle gelmektedir. Tasavvuf ilmiyle alâkalı olarak hadisin tashîhiyle ilgili bir mesele ise, rüya ve keşf ile hadisin sıhhatine hüküm verme hususudur. Hadisçiler bu yollarla sıhhat konusunda hüküm verilemeyeceğini savunurken, tasavvuf ehli bu yolla alınan bilgilerin mutlak doğru olduğunu savunmaktadırlar. Oysa, rüya, ilham ve keşf kişiseldir, herkesi bağlayıcı değildir. Yalan söylemesi mümkün olmayan bir sūfinin Hz. Peygamber'le rüyada, keşf hâlinde, yani bizim idrak edemediğimiz bir hâlde sohbet etmesi, ondan bilgi ve irfan telâkkî etmesi mümkündür, ancak Hz. Peygamber'den bu şekilde alınanlar öznel, dolayısıyla herkes için bağlayıcı değildir. İlk muhatabı ilgilendiren, çok değerli bilgilerdir. Şu hâlde, hadisçiler rüya ve keşf ile elde edilen bilgilerin dinen hiçbir değerinin olmadığı yönündeki tavırlarından; sūfiler de bu yollarla aldıkları bilgilerin mutlak din oluşturacak bilgileriymiş gibi sunmaktan geri durmalı, karşılıklı olarak üsluplarını yumuşatmalıdırlar.

(4) Metin tenkidi sürecinde dikkate alınması gereken bir diğer husus geleksel dönemde de yer yer başvurulan semantik tahlil yöntemini kullanmaktır. Semantik tahlillerle, kelimelerin tarih içinde kazandığı anlamlar tespit edilebildiği gibi, hadiste vâki olabilecek râvi tasarrufları da ortaya çıkarılabilir.

## VI. Yöntem açısından Metin Eksenli Birikim

Hadisler ele alınırken biri usûl-i fıkıh yöntemi diğeri de bâtinî yaklaşım olmak üzere iki usûl kullanılmıştır. Usûl-i fıkıh yöntemi daha ziyade ahkâma dair hadisleri tetkik konusu yaparken bâtinî yöntem ağırlıklı olarak ahlâka ve varlığa dair hadisleri ancak rivâyetlerin bütününe inceleme konusu yapmıştır. Usûl-i fıkıh yöntemi dil ve mantık kurallarına dayanır, esasları belli olması sebebiyle kontrol edilebilir, genel geçer ve metinler arası ilişkileri düzenleyen bir yöntemdir. Usûl-i fıkıh yöntemi ile hadisleri anlamaya lafzen rivâyet edildikleri ve şâri' tarafından kanun koymak maksadıyla vaz'edilmedikleri gerekçesiyle karşı çıkılması yersizdir. Zira bu yaklaşımın kabul edilmesi durumunda, mantıken özellikle ikinci gerekçenin Kur'ân-ı Kerim'e uygulanmasının önünde hiçbir engel bulunmamaktadır. Bu durumda da dînin hayatla bağı koparılacak, âyet ve hadisler tarihte kalan, bugüne taşınması imkânsız birer metin olma durumuna geleceklerdir. Ahlâk ve varlık felsefesinin ortaya konulduğu bâtinî yaklaşım ise -derinlemesine düşünülmeden söylediğini aksine-zâhiri reddetmek yerine onu peşinen kabul etmekle birlikte gayesi gereği zâhirde yoğunlaşmamaktadır. Bâtinî yaklaşım, bir usûl olmadığından kontrol edilebilir değildir, metinler arası ilişkiler düzenlemek gibi bir hedefi yoktur. Bâtinî yaklaşım bir yöntem değil, tam bir 'anlama' hâlidir. Bu yaklaşımda metnin nesneleştirilmesi değil, yaşanılarak, diyalog içine girilerek anlaşılabilmesi ve yaşantı hâline dönüştürülebilmesi esastır.

Hadis şerhleri de anlama ve yorumlamayı temel amaç edinmekle birlikte, müstakil bir yöntem izlememişlerdir. Hadislerden fikhî istidlâllerde bulunma esnasında usûl-i fikhın yönteminden yararlanmışlardır. Bir diğer anlama aracı da dildir. Birçok anlatım tarzına sahip toplumsal şifreler olarak dil, hadislerin iyi anlaşılmasının temel anahtarıdır. Hadis şârihleri anlama sürecinde bununla da yetinmemişler, yer yer hadisleri sebep-sonuç ilişkileri bağlamında anlamaya konu edinerek anlam felsefesi yapmışlar, bazen hadislerin zâhirinde problem olmadığı hâlde sosyolojik yoruma gitmişler, bazen de tarih bilgisinden yararlanarak hadisleri anlamaya çalışmışlardır. Ancak bütün bu çabalar yöntem oluşturacak düzeyde veya bir yöntem çerçevesinde ele alınmış değildir. Sadece pratik amaçlı olarak söz konusu yollara başvurulmuştur.

Burada şuna işaret edilmeli ki, hadis şerhlerinde yukarıda sözü edilen bâtinî yaklaşıma ve sūfîlerin hadis şerhi bağlamındaki katkılarına da fazla itibar edilmemiştir. Bu tavırdan, meslekten olmayanlara fazla itibar etmeyişlerinin, muhataplarının sūfîlerden olmayışı veya şerhlerin öznel değil nesnel yorumlar yapmaları gibi sebeplerin etkisi olmalıdır. Her hâl ükârda, şerhlerde görülen bu bâtinî yaklaşım eksikliği ihtiyacı giderilmeli, tasavvufî birikimden istifâde etmelidir. Hadis ehlinin hadisin sübütüyle ilgili bu dışlayıcı tavırları-

nın haklı gerekçeleri olmakla birlikte, anlama ve uygulamaya geçirme bağlamında bâtinî yorumun faydası inkâr edilemez derecede açıktır.

Öte yandan, geleneksel kültürümüzdeki işaret edilen anlama ve yorumlama yöntemlerine ilâve olarak bugün Batı'da geliştirilmiş yöntemlerden de istifâde edilmelidir. Kültürler arası etkileşim kaçınılmaz olduğuna göre, ilim ehli kimseler günün dili ve yöntemlerini kullanarak etkileşimi dengelemenin ve hatta İslâm kültürünün lehine çevirmenin usûllerini tespit etmelidir. Geçmişteki bilginlerimiz (Gazzâlî gibi) civar kültürlerdeki mantık ve felsefe birikimini, kavramlar geliştirmek de dâhil, analiz ederek, hadislerin nasıl te'vil edileceği noktasında kullanmıştır (özellikle Faysalü't-tefrika ve Kânûnu't-te'vil). Ayrıca, Kur'ân ile ilgili lügavî tahlillerde, Batı'da geliştirilmiş olan dil merkezli semantik analiz yöntemleri kullanılmalıdır. Ayrıca, metin-yapı analiz yöntemleri, bazı sosyolojik ve psikolojik metotlar da yararlanılması mümkün yöntemlerdir. Ancak bu yöntemlerin çok iyi bilinmesi ve kültürümüzle uyum arz edip etmediğinin iyi tetkik edilmesi zorunludur.

Yöntemin güncelleştirilmesi bağlamında akademik ve entelektüel bir çaba gerektiği açıktır. Ne var ki, bu az sayıdaki insanın düşünsel çabaları ile sınırlı kalmak yerine daha geniş kesimlere ulaştırılmış bir yöntem tartışmasına dönüştürülebilir. Söz gelimi, İslâm düşünce tarihinde uygulanan yöntemler ile Batı'daki metinleri anlama ve yorumlama yöntemleri her açıdan mukâyese edilmek suretiyle ulaşılan sonuçların sade bir üslûp ile ilgililere sunulması mümkündür.

## Bir Terimin Etimolojisi: 'Hadis Oksidentalizmi' Oksimoronu

Fatma KIZIL\*

Napolyon'un, 1798'deki Mısır seferinde yanında götürdüğü çok sayıda bilim adamının çalışmaları neticesinde ortaya çıkan *Description de l'Egypt* ile, kolonyâl hedeflerle alâkasını izhar ettiği kabul edilen<sup>1</sup> oryantalizm, zaman içerisinde kendi tenkid edebiyatının doğuşuna da sebep olmuştur. Oryantalizmin, oksidentalizme kapı aralaması gerektiği, Doğu'da oksidentalizm adı altında sistematik bir disiplinin teşekkül etmesine dair umutlar da söz konusu ilmin aslında netice itibarıyla bir oryantalizm eleştirisi işlevi göreceği düşünülerek dile getirilmiştir. Hâlbuki bu tür bir yaklaşımla oksidentalizmin, Edward Said'in akademik bir disiplin, Doğu ile Batı arasında ontolojik ve epistemolojik bir ayırımı dayanan düşünce tarzı, Doğu'yu betimleyen, yöneten, tekrar inşa eden Batılı kurum şeklinde üç formundan bahsettiği<sup>2</sup> oryantalizmin üçüncü formuna karşılık gelmesi tehlikesi söz konusudur. Zira bu durumda 'Batı'ya karşı değerleri paradigması'nın<sup>3</sup> yerine 'Doğu'ya karşı değerleri paradigması'nın yerleşmesi ya da mevcudiyeti hissedilen bu paradigmanın pekiştirilmesi ihtimali ortaya çıkacaktır. Ayrıca Doğu'yu nesneleştiren oryantalizme karşı bir eleştiri olarak oksidentalizm önerisi zımnen bu disiplini edilgen hâle getirme anlamını da taşımaktadır. Dile getirilen nedenlerle, oksidentalizmin oryantalizm eleştirisinden bağımsız gelişimi büyük önem arz etmektedir. Bu bağlamda burada, Özcan Hıdır'ın "Oryantalizme Karşı Oksidentalizm: Hadis Oksidentalizmi-M. Fuad Sezgin ve M. Mustafa el-A'zamî Örneği" makalesi<sup>4</sup> yazarın oksidentalizm tanımı temel alınarak tahlil edilmiştir.

\* UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, BURSA, fatmakizil@gmail.com

<sup>1</sup> Richard Martin, "Islamic Studies: History of the Field", *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (ed. John L. Esposito), New York 1995, II/329; Yücel Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine", *Marife*, yıl: 2, sayı: 3, 2002, s. 26.

<sup>2</sup> E. W. Said, *Şarkiyatçılık-Batı'nın Şark Anlayışları* (çev. Berna Ülner), İstanbul 2006, ss. 12-13.

<sup>3</sup> Edward W. Said, "Cehaletin Çatışması" (çev. Nurgün Oktik, Gaye Gökalp), *Doğu-Batı*, yıl: 10, sayı: 41, 2007, s. 111.

<sup>4</sup> Özcan Hıdır, "Oryantalizme Karşı Oksidentalizm: Hadis Oksidentalizmi-M. Fuad Sezgin ve

Makaleye dair söylenmesi gereken ilk husus, adının 'Hadis Oksidentalizmi' şeklinde bir 'oksimoron' içerdiğidir. Zira oksidentalizm genel anlamıyla Doğuların Batı'yla ilgili incelemeleri için kullanılan bir terimdir ve bu bağlamda eğer hadisle Batılı bir kavram kastedilmiyorsa -ki kastedilmesi imkânsızdır-hadise dair bir oksidentalist faaliyetten söz edilemez yahut edilmemelidir. Esasen bu iddia aynı zamanda hâl-i hazırda tahlilin neticesini de özetlemektedir.

Özcan Hıdır makalesinin girişinde "müstağrib" in, "müsteşrik" in karşıt anlamı olduğunu ifade ederek oksidentalizmi genelde yapılan tanımlarla aynı doğrultuda olmak üzere "bütün yönleriyle Batı'yı araştıran ilim dalı" veya "Doğu'nun Batı'yı edebî, entelektüel-akademik yazının konusu hâline getirme çabası"<sup>5</sup> olarak tarif etmektedir. Ayrıca oksidentalizmin ilmî bir disiplin olarak ilk defa Hasen Hanefi tarafından ele alındığını ve Hanefi'in bu terimle Batı'yı akademik ve entelektüel olarak araştırmayı kastettiğini dile getirmektedir. Oksidentalizme dair söz konusu tanımları nakleden yazar öte taraftan M. Fuad Sezgin ve M. Mustafa el-A'zamî'yi oksidentalist olarak niteler. Hâlbuki Sezgin ve el-A'zamî'nin mesâillerini Batı değil İslâm dini üzerine teksif ettikleri düşünüldüğünde Hıdır'ın verdiği tanımlar ve örnekler arasında açık bir tutarsızlık olduğu hemen anlaşılacaktır. Üstelik makalenin devamında Rudi Paret'in Batı araştırmaları/Occidental Studies enstitülerinin kurulması yönündeki teklifine işaret edilmekte ve bu bağlamda 1957'deki bir toplantıda oksidentalistik çalışmalar yapacak enstitüler açılması yönünde görüş bildiren Muhammed Rehber'in şiddetli eleştirilere maruz kaldığı yine Paret'ten naklen aktarılmaktadır. Bu noktada Hıdır'ın önerdiği üzere Sezgin ve el-A'zamî oksidentalist ilim adamı prototipi olarak kabul edilecekse söz konusu itirazları nasıl değerlendirmek gerekeceği sorusu cevapsız kalmaktadır.

Verdiği tanımlarla tutarsızlık arz eden örnekler sunan yazar, öte taraftan makalenin başlangıcında yaptığı oksidentalizm tarifleriyle örtüşen örnekler de vererek okuyucunun "yazar oksidentalizm terimiyle neyi kastetmektedir" muammasıyla baş başa kalmasına neden olmaktadır. Zira ilgili yerde<sup>6</sup> *Kitâbu'l-Me'ârif, el-Âsâru'l-bâkiye ani'l-kurûni'l-hâliye* gibi eserleri "diğer din ve kültürlerin tarihî ve etnik durumlarını olduğu gibi yansıtmak üzere kaleme alınmış oksidentalist sayılabilecek kaynaklardır" ifadeleriyle sunmaktadır. Bu bağlamda isabetli bir biçimde *Şifâü'l-galîl fi beyâni mâ vaka'a fi't-Tevrât ve'l-İncîl mine't-tebdîl, el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihâl, İfhamü'l-yahûd* gibi eserler hakkında "karşılaştırmalı dinler tarihi eserleri, kısmen oksidentalist çalışmalar olarak değerlendirmek mümkündür" demektedir. Öte yandan bu sözlerin ardından Babanzâde Ahmed Naim, Mehmed Akif, İzmirli İsmail Hakkı, Mustafa Sabri, Elmalılı Hamdi Yazır'ı yakın tarihimizdeki oksidentalist âlimler şeklinde nite-

M. Mustafa el-A'zamî Örneği", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, V/1, 2007, ss. 7-31.

<sup>5</sup> Özcan Hıdır, a.g.m., s. 7.

<sup>6</sup> Hıdır, a.g.m., s. 10.

leyerek tekrar yukarıda işaret edilen muammayı akla getirmektedir. Hatta yazar Said'in Batılı ülkelere gidip kendi ülkesine dair konuları araştıran kişilerle ilgili yakınmasını aktararak oksidentalist araştırmacılar açısından mevcut durumun pek de parlak olmadığını söylemektedir. Fakat aynı makalede oksidentalist prototipi olarak aslında bir bakıma Said'in yakındığı şeyi yapan yani Batı'ya giderek kendi kültürlerine dair meseleleri inceleyen Sezgin ve el-A'zamî'yi göstermekte ve Said'in *Orientalism* adlı eseriyle oksidentalist çalışmaların iyi bir örneğini verdiğini iddia etmektedir.

Esasen Hıdır, makalenin ilk bölümünün sonunda neden bir taraftan oksidentalizmi "bütün yönleriyle Batı'yı araştıran ilim dalı" olarak tanımlayıp oksidentalizmi bu yönde tarif eden Rudi Paret, Hasan Hanefi, Hilmi Yavuz, Edward Said, Ahmet Davudoğlu gibi ilim adamlarından alıntılar yaparken öte taraftan bu tanımlarla örtüşmeyen Sezgin ve el-A'zamî'yi hatta sayfa 19'da ifade ettiği üzere Zübeyr Sıddıkî ve Muhammed Hamîdullah'ı oksidentalist olarak nitelediğinin ipucunu vermektedir:

"...oryantalizmi, oryantalistik çalışmaları ve bir bütün olarak Batı fikriyatını ciddi manada tetkik eden oksidentalistik eserlerin yok denecek kadar az oluşu..."

Yukarıdaki ifadeden öyle anlaşılmaktadır ki Hıdır, oryantalizm teriminin Batılılara ait, onların özne olduğu bir disipline delâlet etmesi hasebiyle Sezgin ve el-A'zamî gibi oryantalizmi tetkik ve tenkid eden ilim adamlarını oksidentalist kabul etmektedir ki bu durum tahlilin başında işaret edilen tehlikeyi ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca söz konusu kişilerin oryantalizm eleştirisi yapan İslâm araştırmacısı oldukları ve bu eleştirileri İslâmî kaynakları referans alarak yaptıkları düşünüldüğünde oryantalizm eleştirilerinin oksidentalist faaliyetler içerisinde dâhil edilmesinin isabetli olmadığı da görülecektir. el-A'zamî'nin *Kitab-ı Mukaddes*'in yazım ve nakil sürecini de incelediği *The History of Qur'anic Text*<sup>7</sup> adlı çalışmasıyla ilişkili incelemelerinin pekâlâ oksidentalizm kapsamına dâhil edilebileceği akla gelse de el-A'zamî'nin söz konusu çalışmaları *The Qur'anic Text*'nin bir parçası olarak yaptığı göz önünde bulundurulduğunda ortaya çıkan durum yine Hıdır'ın iddiasının aksini desteklemektedir. Üstelik Hıdır s. 26'da el-A'zamî'nin söz konusu kitabının onun Joseph Schacht'ın *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*'ini eleştirdiği *On Schacht's Origins* adlı çalışmasına nazaran "oksidentalistik çalışma" olarak nitelenmeyi daha fazla hak ettiğini söylemektedir ki bu, bizzat yazarın da yaptığı oksidentalizm tarifinin isabetli olmadığını bir bakıma farkında olduğunu göstermektedir. Yazar s. 26'da el-A'zamî'yi 'hadis oksidentalisti' şeklinde nitelemesinin gerekçesini verirken şunları söylemektedir:

"M. Mustafa el-A'zamî'yi 'hadis oksidentalisti' olarak nitelememizin başlıca sebebi, uzun yıllar Batı'da yaşamış olması ve Batı üniversitelerinde görev yapması sebebiyle şarkiyatçıların zihin dünyalarını yakından tanınması ve onların hadisle alâkalı görüş ve metodolojilerini değerlendiren İngilizce eserler ortaya koymasındır."

Bu ifadelerle, Hıdır'ın oryantalizmi eleştirdiği için oksidentalist kabul ettiği el-A'zamî, Batıların hadisle alâkalı düşüncelerini yani son tahlilde hadisi çalışmalarına konu edinmekte yani İslâm medeniyetinin kurucu öğelerinden birini çalışan bir Doğulu olarak oksidentalizm tanımının açıkça dışında kalmaktadır.

Makalede ayrıca oksidentalistin sahip olması gereken nitelikler de sıralanmakta ve oksidentalist "özne olduğunun bilincinde olan, var oluş sıkıntısı çekmeyen, kaynaklarına güven duyan, oryantalistlerin kavramlarını, kategorilerini yeniden oluşturabilen Müslüman Doğulu bir ilim adamı<sup>8</sup> olarak tarif edilmektedir. Bu tanıma göre, Batı'daki kötü imajlarını düzeltme çabası gösterecek her Müslüman'ın söz konusu çabaları oksidentalistik bir zemin üzerine inşa edilmelidir. "Oksidentalistik zemin" ile "reaksiyoner" değil "aksiyoner", "fenomenolojik-analitik bir hüviyet taşıyan", "araştırılan değil, araştıran, tanımlanan değil tanımlayan"<sup>9</sup> bir müstakil ilim dalını kasteden yazar öte taraftan daha önce işaret edildiği üzere oryantalizm eleştirisini de oksidentalizm faaliyeti içinde değerlendirmektedir.<sup>10</sup> Hâlbuki oryantalizm eleştirisi yapan ilim adamları aksiyoner olmanın yanı sıra kaçınılmaz olarak reaksiyoner olmak, bir tarafları ile hep oryantalistik söylemin içinde kalmak durumundadırlar. Bu ifadelerle Müslümanların oryantalizm eleştirisi yapmaması gerektiği değil, bilâkis söz konusu engelin farkında olarak oryantalizm eleştirisine girişilmesi gerektiğinin altı çizilmektedir. Zira bu farkındalık ile işaret edilen engelin sınırlandırıcı etkisini -kendisinden tamamen âzâde olunamayacaksa da- en az indirgemek ve oryantalist paradigma içinde söz söyleyen birisi olmanın yanı sıra gerektiğinde bu paradigmanın dışına çıkan hatta bu paradigmaya yön veren bir özne konumuna yükselmek mümkün olacaktır.

Sonuç olarak Hıdır'ın makalesindeki temel problemlerin bir yandan oksidentalizm tanımına oryantalizm eleştirilerini dâhil ederek bu yönde örnekler vermesine rağmen, Hanefi, Paret, Davutoğlu gibi ilim adamları tarafından yapılan ve kendi tarifıyla örtüşmeyen oksidentalizm tanımlarını herhangi bir itiraz dile getirmeksizin nakletmesi ve öte yandan benimsediği tanımla oksidentalizmi "reaksiyoner" bir dal hâline getirmesine karşın kendi deyimiyile "aksiyoner" bir oksidentalizmi düşlemesi olduğu söylenebilir.

<sup>8</sup> Hıdır, a.g.m., s. 13.

<sup>9</sup> Hıdır, a.g.m., s. 14.

<sup>10</sup> Oryantalizm eleştirisinin oksidentalizm içinde değerlendirilmesi Nabia Abbot'ı 17. sayfada "oryantalist oksidentalist" şeklinde nitelenmesine neden olmakta ve bu tanımlama ile durum içinden çıkılmaz bir hâl almaktadır. Ayrıca s. 20'de Sezgin'in müdürü olduğu Arap-İslâm Bilimleri Tarih Enstitüsü'nü "oksidentalistik bir kurum" olarak nitelemektedir ki Arap dili ve tarihi çalışmaları yapan kurumlar Batı'da aksine oryantalistik kurumlar kabul edilmektedir.

<sup>7</sup> Eser Türkçeye *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'ân Tarihi-Eski ve Yeni Ahit'le Bir Karşılaştırma* (çev. Ömer Türker-Fatih Serenli, İstanbul: İz Yay. 2006) adıyla tercüme edilmiştir.



## “Ref Problemi” Başlıklı Makale Üzerine

Sabri ÇAP\*

Sahâbe-i kirâm Resûlullah'ın söz, fiil ve takrirlerini daha sonraki nesillere itikâl ettirme sorumluluğunu yerine getirmiş, muhaddisler de Hz. Peygamber'e ait olanla O'na aidiyeti şüpheli bilgileri birbirinden ayırmak için bazı esaslar belirlemişlerdir. Bu esaslar sayesinde hadislerin sahih, zayıf ve uydurma olanlarını tespit etmeye çalışmış ise de, Hz. Peygamber adına birçok hadis uydurulduğu gibi sahâbe, tâbiîn veya daha sonraki nesillerin söz ve fiilleri de kasten veya bazı râvilerin nakil sırasındaki hataları sonucu Resûlullah'a nispet edilmiş; bir kısım mevkuf ve maktû rivâyetler merfûlaştırılmıştır. Mevkuf ve maktûların kasıtlı ref edilmesi hadis usûlünde daha çok mevzû hadisler kategorisinde ele alınırken, hata sonucu ref ise genellikle ilelül-hadis bağlamında değerlendirilmiştir. Burada konuyu tekrar ele almamıza vesile olan Yusuf Suiçmez'in makalesi de ref olgusunu ele alan önemli çalışmalardan biridir.<sup>1</sup> Adı geçen makale her ne kadar *Hadiste Ref Problemi* adlı doktora tezinden hareketle hazırlanmış ise de, makalede ref anlayışının büyük bir kısmının üzerine inşa edildiği hükmen merfû kavramı ve rivâyet sîgaları gibi hususlar üzerinde yeterince durulmamıştır. Makalede ele alınan hususlar özetle şunlardır:

Birçok mevkuf ve maktû hadis çeşitli sebeplerle doğrudan veya dolaylı olarak Resûlullah'a isnad edilerek nakledildiği halde bu sorun hadis ilminde hak ettiği ilgiyi görmemiştir. İlk asırlardan beri ref sorununun farkında olan hadis âlimleri bu sorundan etkilendiğini düşündükleri rivâyetleri belirlemek için *'rafe'ahû'* ve *'yerfe'uhû'* gibi ibareler kullanmıştır (s. 123). Birçok rivâyette *'rafe'ahû'* vb. ifadelerin ref şüphesiyle kullanıldığı görülmektedir. Ancak bazı hadis âlimleri bu ifadeleri ihtisar gibi farklı amaçlar için de kullanmışlardır (s. 124). Bu ifadelerin tâbiînin mürselleri için de kullanılması mevkuf veya maktû rivâyetlerin irsal edilmek suretiyle ref edildiği izlenimini vermektedir. Zira bazı maktû hadisler önce irsal edilerek merfû yapılmış, daha sonra da senede sahâbe eklenerek muttasıl merfû hale getirilmiştir. Yine bu tür ifadelerin bulunduğu hadisleri bazıları munkatî' kabul edenken, merfû muttasıl kabul edenler de vardır (s. 125).

Hükmen Merfû Rivâyetler: Âlimlerin çoğu içeriğinin ictihad sahasına girmediğini düşündüğü mevkuf rivâyetleri hükmen merfû şeklinde değerlendirerek Resûlullah'a nispet etmişlerdir. Bu yüzden ref sorununun önemli bir unsurunu hükmen merfû rivâyetler oluşturmaktadır (s. 125). Gaybla ilgili haberler, melâhim, fiten, cennet-cehennem, günah-sevap gibi hususlardan bahseden hadisler kavramın kapsamına dâhil edilmiştir. Bununla birlikte sahâbenin bu ve benzeri konularda reyleriyle açıklamalarda bulunmaları ve görüşlerinde hata ve isabet ettiklerinin görülmesi hükmen merfû anlayışının sakıncalarını göstermektedir. İbn Hazm gibi bazı âlimler açıkça Resûlullah'a nispet edilmeyen şeylerin O'na isnad edilmesini Resûlullah'a yalan isnadı olarak değerlendirmiştir (s. 126-127).

Rivâyet Sîgaları ve Ref Sorunu: İsnadında Hz. Peygamber zikredilmemiş olmasına rağmen bazı rivâyetlerin sîgalarına bakılarak merfû kabul edilmesi de rivâyetlerin ref'inde etkili olmuştur. *'Kâne yukâl'* ve *'sünne'* ifadesinin merfû olarak algılanması, bu ifadelerin geçtiği bazı rivâyetlerin ref edilmesinde etkili olmuştur (s. 127).

Ref'in Tespitinde Yöntem Sorunu: Rivâyetin merfû şeklinin tercihi, mevkuf şeklinin tercihi ve bunların dışında râvilerin durumuna bakılarak adalet ve zapt özelliklerine göre olmak üzere üç çeşit tespit görülmektedir. Bunlardan her birinin bir kısım sakıncaları söz konusudur. Rivâyetin daha erken bir kaynakta mevkuf olarak yer alması da ref edildiğini gösteren bir ipucudur. Yine metnin içeriği de ref'in tespitinde bir kıstastır. Sadece metne veya isnada dayalı olarak ref'in tespiti mümkün değildir (s. 130-132).

Ref Probleminin Doğuşu ve Gelişimi: Ref problemi sahâbe dönemine dayanmaktadır. Bazı sahâbe rivâyetlerinde *'ezunnuhû 'an Resûlillah'* ve *'ehsebhû 'an Resûlillah'* şeklinde ifadeler kullanılmıştır. Yine bazı sahâbenin kendisinin veya başkalarının ictihadlarını ref ettikleri belirtilmiştir. Enes, Ebû Hüreyre, İbn Ömer ve İbn Abbas'tan bu şekilde rivâyetler görülmektedir (s. 132-136). Sahâbeden sonra ref sorunu artarak devam etmiştir. Fıkıh ve tasavvuf kaynaklarında da mevkuf veya maktû bazı rivâyetler sonraki dönemlerde ref edilmiştir. Yine erken dönem eserlerde mürsel veya munkatî' bazı rivâyetler daha geç dönem kaynaklarında muttasıl olarak nakledilmiştir (s. 136-137).

Ref Sebepleri ve Yöntemleri: Rivâyetleri ref edenler farklı yöntemler kullanmışlardır. Bunlardan bazıları, *'rafe'ahû'* vb. ifadelerle nakledilen rivâyetler daha sonraları doğrudan Hz. Peygamber'den nakledilmiştir. Rivâyetlerin ref'inde yaygın olarak kullanılan diğer bir yöntem ise *'kâle Resûlullah'* ifadesinin rivâyetin başına eklenmesidir. Yine bazı mevkuf rivâyetlerin isnadı merfû rivâyetlerin isnadlarıyla değiştirilerek ref edilmiştir. Telkin yoluyla da bazı rivâyetler ref edilmiştir. Ref konusunda diğer bir yöntem ise bazı sahâbe veya tâbiîn fiillerinin ref edilmesidir. Merfû rivâyetlerin içine bazı mevkuf veya maktû rivâyetler idrac edilerek ref edilen hadisler de mevcuttur (s. 138-142).

Refle İtham Edilen Râviler ve Ref Probleminin Boyutu: İlk dönemlerden itibaren ref sorununun farkında olan İslâm âlimleri hata ve kasıtlı hadisleri ref edenlerin tespiti için gayret göstermiş, sahâbe dahil bir çok râvi ve rivâyeti bu sebeple tenkit etmişlerdir. Rivâyetleri ref edenler üç guruptur. Bunlar hadis uyduranlar, çeşitli nedenlerle zayıf olduğu belirtilen râviler ve sahâbe dahil olmak üzere bir kısım sika râviler ve bazı büyük hadis imamlarıdır (s. 142-143). Ref sorunu tüm hadis kaynaklarını etkilemiştir. Yaşanılan tüm olumsuzluklar dikkate alınarak her rivâyetin ref sorunu bağlamında incelenmesi gerekir (s. 143). Râvi tasarrufları ile ref edilen rivâyetler, hükmen merfû kabul edilen rivâyetler ve sîgaları nedeni ile merfû kabul edilen rivâyetler ve içerisinde rivâyetin ref edildiğini îma eden ifadelerin bulunduğu rivâyet-

\* UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, BURSA, sabricap@hotmail.com

<sup>1</sup> Yusuf Suiçmez, *Ref Problemi, İslâmiyât*, X, (2007), sayı 2, s. 123-146.

ler hep birlikte düşünüldüğünde, ref sorununun küçümsenmeyecek bir sayıda rivâyetleri ilgilendirdiği söylenebilir. Bu sorunun sika râvilerin rivâyetlerinde de yaşanmış olması, sorunun boyutunu ve ehemmiyetini daha da büyütmektedir. Sonuç olarak ref probleminin boyutu ile ilgili bir takım tahminler ileri sürebilmek mümkün ise de kesin bir rakam belirlemek mümkün değildir. İhtiyat olarak her rivâyetin ref problemi açısından incelenmesi gerekmektedir (s. 144–145).

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. Merfû hadis, mevkuf veya maktû olduğu halde Hz. Peygamber’e nispet edilmiş hadis anlamını taşımamaktadır. Hadisin ref edilmesinin bunlardan hangisini ifade ettiği belirlenmelidir. 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 ref’i bağlamında ele alınmıştır. Bu durum, hadis usûlündeki kulanıma uygun düşmemektedir. Zira bütün sîgalarla nakledilen rivâyetler arasında ref edilmiş mevkuf veya maktûlar olabilmektedir.

‘*Rafe’ahû*’ gibi ifadeler muhaddisler tarafından farklı maksatlarla kullanılmıştır. Bunların bir kısmına Suiçmez de işaret etmiştir (s. 124–125). Buna rağmen farklı kullanımlar dikkate alınmaksızın, makalede bu ifadelerle nakledilen bütün rivâyetlerde merfûlaştırma ihtimali öne çıkarılmıştır. Hâlbuki ‘*rafe’ahû*’, ‘*yeblüğü bihi*’, ‘*yenmihi*’ vb. ifadelerin öncelikle rivâyetin merfû olduğunu belirtmeye yönelik kullanılması esastır. 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. Bu kelimelerin rivâyet döneminde aynı zamanda ‘*kâle Resûlullah*’, ‘*semi’tü Resûlellah*’ gibi ifadeler için ihtisar düşüncesiyle de kullanılmışken sonraki dönemlerde ise sadece ihtisar için kullanıldığı görülmektedir. Merfû ve mevkuf rivâyet edilen bazı hadislerde râvi zikrettiği isnadla hadisin merfû nakledildiğini vurgulamak için de bu ifadeyi kullanabilmektedir. Bu bağlamda mezkûr ifadeler hadisin ref edildiğini değil, mevkuf olarak da rivâyet edildiğini göstermektedir. Merfû ve mevkuf nakledilen hadisler arasında ise mevkuf veya merfû rivâyetin birinin sahih olması mümkün olduğu gibi her iki rivâyet de sahih olabilir. Bu tür ifadelerin tâbiün için kullanılmasında rivâyetin mürsel merfû kabul edilmesi de mevkuf veya maktû rivâyetlerin irsal edilmek suretiyle ref edildiği ihtimali şeklinde değerlendirilmiştir (s. 125). Hâlbuki bu ifadeler tâbiünün sahâbeyi zikretmeksizin ‘*kâle Resûlullah*’ demesi gibi değerlendirilmiş-

tir. 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 ‘*ürâhû merfû’an*’ ibaresini kullanmıştır’ denilmektedir (s. 123–124). (Abdullah b. el-Mübârek, *ez-Zühhd*, Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye, Beyrut, ts. s. 384’den naklen). Hâlbuki bu rivâyet mevkuf olarak rivâyet edilmemiş, râvi hadisin merfû olduğunda tereddüdünü belirtmek için ‘*ürâhû merfû’an (merfû olduğunu zannediyorun)*’ demiştir.

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.

Ref problemi çerçevesinde üzerinde durulan diğer bir husus ise hükmen merfû kabul edilen rivâyetlerdir (s. 125). Hükmen merfû rivâyetlerin ref meselesi ile ilgisi şahsî kanaat veya kişisel düşünce ürünü olmadığı peşinen kabul edilen rivâyetlerin Resûlullah’a izafe edilmesi şeklinde belirlenmiş (San’ânî, *Tavzih*, I, 238 ve diğerlerinden naklen), devamla gaybla ilgili haberler, kişinin küfre veya günaha girdiği şeyleri bildiren haberler, melâhim, fiten, cennet ve cehennemle ilgili rivâyetlerin kapsamın içerisine dâhil edildiği belirtilerek (s. 126) 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 kıldı, 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. Hadislerin mevkuf veya merfû olduğunun tespitinde ise uygulamadaki durumla hadis usûlü kaynaklarında belirtilenler tamamen örtüşmemektedir. Hiçbir rivâyetin muhtevasına göre merfû şeklinin sahih olduğu söylenmemiştir. Yine birçok râvi bütün hadisleri ref etmek, bazı sahâbî veya tâbiünün rivâyetlerini ref etmek

gibi farklı nedenlerle cerh edildiği halde meselâ reyle bilinmeyecek konular-daki rivâyetleri ref ediyordu gibi bir ifadeyle cerh edilmemiştir. Hükmen merfû anlayışı hadis rivâyet sürecinin tamamlanmasından sonra gündeme gelmiştir. Bu nedenle hadislerin ref edilmesinde değil, anlama-yorumlamasında etkili olmuştur. Bu anlayışın olumsuz etkilerini hadis şerhlerinde ve fıkhıta görmek mümkündür. Bu anlayış, fıkıh usûlündeki *sahâbe kavli* ile ilgili değerlendirmelerin hadis usûlüne yansımalarıdır. Hükmen merfû anlayışı hadislerin ref edilmesi değil, merfû kabul edilmesidir. Zira hükmen merfû tartışmaları hadislerin rivâyet sürecinden sonra ortaya çıkmıştır.

Diğer bir husus ise rivâyet sîgalarıdır. Makalede; “Bazı rivâyetler, isnadında Hz. Peygamber zikredilmemiş olmasına rağmen, sîgalarına bakılarak Resûlullah’a ait olarak kabul edilmiş olması da rivâyetlerin ref’inde etkili olmuştur” denilmektedir (s. 127) Bu bağlamda ‘kâne yükâlû’ ve ‘es-sünnetü’ ifadeleriyle nakledilen bazı rivâyetler örnek olarak zikredilmiştir. ‘Kâne yükâlû’ ve ‘es-sünnetü’ ifadeleriyle beraber ‘bize emredildi’, ‘bize yasaklandı’, ‘biz şöyle yaptık’, ‘şöyle yapan Allah’a veya Resûlü’ne itaat etmiştir/isyan etmiştir’, ‘ashab şöyle yapıyordu’... vb. ifadelerle nakledilen rivâyetlerin merfû veya mevkuf sayılması hususunda ihtilaf edilmiştir. Bu ifadelerle nakledilen hadislerin genel bir hükümle merfû veya mevkuf kabul edilmemeleri gerekmektedir. Bu tarz hadisler bazılarınca daha sonraları hükmen merfû kabul edilmiştir. Bununla beraber bu ifadelerle nakledilen bir hadisin açıkça Resûlullah’a nisbet edilerek rivâyeti sahih kabul edilmemiştir. Suiçmez’in zikrettiği ‘sünnet şöyledir’ ve ‘şöyle denilirdi’ ifadeleriyle nakledilen iki rivâyetin doğrudan merfû formuyla nakledilen şekillerinin sahih kabul edilmemesi de hadislerin ref edilmesinde bu nakil şekillerinin tek başına etkili olmadığını göstermektedir (s. 127–128). Rivâyet sîgalarına göre genel bir hükümde bulunmak yanıltıcı olmaktadır.

Ref Probleminin Doğuşu ve Gelişimi ile ilgili Juynboll’un mevkuf ve maktû rivâyetlerin ref edilmesi sorununun ortaya çıkışını, sünnetü’n-nebî anlayışının ortaya çıkmasına bağladığı ve bu anlayışın doğuşunun da I. asrın sonlarına doğru olduğunu iddia ettiği nakledildikten sonra makalede şöyle denilmektedir: “Hâlbuki sahâbilerin, rivâyet ettiği hususların Resûlullah’a (s.a.v.) ait olup olmadığından emin olmadığını bazı durumlarda ‘ezunnuhû ‘an Resûlillah’ (Ebû Dâvud, es-Sunen, “Et’ime”, 21/41, IV, 171, no: 3824; Ahmed b. Hanbel, el-Musned, V, 342, no: 17941) ve ‘ehsebuhû ‘an Resûlillah’ (Tirmizî, es-Sunen, “Zuhd”, 37/60, IV, 523, 524, no: 2407; Ebû Dâvud, es-Sunen, “Salât”, 2/110, I, 453, no: 704; Ahmed b. Hanbel, el-Musned, VI, 18, no: 19886) şeklinde ifadeler kullanmış olması, kendi dönemlerinde ref sorununun ortaya çıkmış olmasına delalet etmektedir. Gerek bu husus, gerekse bir sahâbinin kendi görüşü ya da başka bir arkadaşının görüşü diye naklettiği bir rivâyetin bir başka sahâbiden merfû olarak nakledilmesi ref probleminin ilk kaynağının sahâbe olabileceğine işaret etmektedir. Nitekim örnekleri nadir olmakla birlikte, âlimlerimizin ref

sorunu bağlamında sahâbeyi de ref’in kaynağı olarak gösterdiği olmuştur. Meselâ Şu’be’nin (ö. 160/776), Ebû Hüreyre’yi, Kâ’b’dan (ö. 32/652) işittiği mevkuf rivâyetleri merfû, merfû rivâyetleri ise mevkuf olarak nakletmesinden dolayı tedlis yapmakla itham ettiği belirtilmiştir” (s. 132-133, Zehebî, *Siyer, Müessesetü’r-risâle*, (1985), II, 608; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, Dâru’r-reşid, Halep, ts., VIII, 97’den naklen).

Sahâbenin hadisleri ref ettiğine delil olarak zikredilen bazı rivâyetlerin zorlandığı görülmektedir. Öncelikle sahâbeye nispet edilen ‘ezunnuhû ‘an Resûlillah’ ve ‘ehsebuhû ‘an Resûlillah’ gibi tereddüt ifadeleri sahâbeye değil, senedde yer alan daha sonraki râvilere aittir. Meselâ, ‘أُظنه عن رسول الله’ ifadesinin geçtiği rivâyetin isnadı şöyledir: حدثنا عثمان بن أبي شيبة ثنا جرير عن الشيباني عن عدي بن ثابت عن زر بن حدثنا صالح بن عبد الله حدثنا حماد بن زيد عن أبي الصهباء عن سعيد بن جبيرة عن أبي سعيد الخدري (Ebû Dâvud, “Et’ime”, 41, No: 3824). Ebû Dâvud’un bu rivâyeti Huzeýfe’denir ve ‘أُظنه عن رسول الله’ ifadesi de sahâbiye değil, daha sonraki râviye aittir. Bahsedilen ‘أُحسبه عن رسول الله’ ifadesinin geçtiği rivâyetin senedi ise şöyledir: (حدثنا صالح بن عبد الله حدثنا حماد بن زيد عن أبي الصهباء عن سعيد بن جبيرة عن أبي سعيد الخدري (Tirmizî, “Zuhd”, 61, No: 2409, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, İst. ts.). Hadisi Hammâd’dan rivâyet eden Muhammed b. Mûsâ ‘رفعہ’ ifadesiyle nakletmiştir. Üsâme ise hadisi aynı senedle Hammâd’dan nakletmiş, fakat ref etmemiştir. Bunun Muhammed b. Mûsâ rivâyetinden daha sahih olduğunu belirten Tirmizî, hadisi Hammâd b. Zeyd’den başkalarının da rivâyet ettiğini fakat ref etmediklerini söyler. Hadisi Hammâd’dan rivâyet eden Salih b. Abdullah ise ‘أُحسبه عن النبي’ ifadesiyle nakletmiştir (Bkz. Tirmizî, “Zuhd”, 61, No: 2409) Ebû Dâvud’un naklettiği rivâyetin isnadı ise şöyledir: حدثنا محمد بن إسماعيل البصري، حدثنا معاذ، حدثنا هشام عن يحيى عن عكرمة عن بن عباس قال أحسبه عن رسول الله قال: (Ebû Dâvud, “Salât”, 110, No: 704). Rivâyetin sonunda Ebû Dâvud ‘bu hadisi Muhammed b. İsmâil’den başkasından işitmedim. Zannediyorum o vehimde bulundu/yanıldı. Çünkü bize hâfızasından rivâyet ediyordu’ demektedir.

Yine ref ile bağlantılı diğer bir sorun olarak sahâbilerin sünnet çerçevesinde yapmış olduğu bazı icthadları ref etmiş olmaları söylenmekte ve buna örnek olarak Ebû Hüreyre’nin bir rivâyeti de zikredilmektedir. Bu hadiste Ebû Hüreyre Resûlullah’tan sadaka ve infakla ilgili ‘*sadakanın en faziletlisi sadaka sahibini zengin bırakan sadakadır. Çünkü veren el alan elden üstündür. Sen sadaka vermeye aile fertlerinden başla*’ dedikten sonra söze devam ederek; *kadın: Ya beni doyur, ya da beni boşa der, Hizmetçi de beni besle, beni çalıştır der, çocuk ise beni doyur, beni kime bırakıyorsun? der* deyince etrafındakiler: Ey Ebû Hüreyre! Bunu Resûlullah’tan işittin mi deyince Ebû Hüreyre: ‘*Hayır bu Ebû Hüreyre’nin dağarcığındandır*’ demiştir.<sup>2</sup> Suiçmez, bu rivâyetin Ebû

<sup>2</sup> حدثنا عمر بن حفص حدثنا أبي حدثنا الأعمش حدثنا أبو صالح قال حدثني أبو هريرة رضي الله عنه قال قال النبي (صلى الله عليه وسلم: أفضل الصدقة ما ترك غنى واليد العليا خير من اليد السفلى وأبدأ بمن تعول تقول المرأة إما أن تطعمني وإما أن تطلقني ويقول العبد أطعمني واستعملني ويقول الابن أطعمني إلى من تدعني فقالوا يا أبا هريرة سمعت (هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا هذا من كيس أبي هريرة Buhâri, “Nafakât”, 2; Ahmed b.

Hüreyre'nin içtihadını ref ettiği şeklinde değerlendirildiğini belirtir ve Ebû Hüreyre'ye böyle bir sorunun tevcih edilmiş olmasını, sahâbe rivâyetlerinin de ref sorunu ile karşı karşıya olabileceğini gösteren bir ipucu olarak görür (s. 135). Hadisin son kısmını Ebû Hüreyre zikrettiği merfû rivâyetten istinbatta bulunarak söylemiştir. Bu kısmı onun başka rivâyetlerinde zikretmediği anlaşılmaktadır.<sup>3</sup> 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 Hüreyre'ye soranların hadisin ilk kısmının merfû olduğunu bildikleri anlaşılmaktadır.

Sahâbenin ref'ine örnek olarak İbn Ömer'in de namaz kılarken her tekbirden sonra el kaldırma ile ilgili kendi fiilini ref ettiğinin belirtildiği söylenmektedir (s. 135). Buna delil gösterilen rivâyet şöyledir: (حدثنا عياش قال حدثنا عبد الأعلى قال : حدثنا عبيد الله عن نافع أن بن عمر كان إذا دخل في الصلاة كبر ورفع يديه وإذا ركع رفع يديه وإذا قال سمع الله لمن حمده رفع يديه وإذا قام من الركعتين رفع يديه . ورفع ذلك بن عمر إلى نبي الله صلى الله عليه وسلم . رواه حماد بن رفع ذلك ابن عمر إلى نافع عن أيوب عن نافع عن بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم .) Nâfi bu hadisi 'رفع' ifadesiyle nakletmiştir. Hammâd b. Seleme ise hadisi 'عن بن النبي' ifadesiyle rivâyet etmiştir. Suiçmez, sadece rivâyet sığasındaki 'رفع' ifadesinden dolayı İbn Ömer'in kendi fiilini ref ettiğini iddia etmiştir. Hâlbuki hadisin bu şekilde nakil formu da İbn Ömer'e değil, daha sonraki râviye aittir. İbn Hacer bunun sebebinin hadisin râvilerinden Nâfi'nin hadisi mevkuf nakledip sonunda merfû olduğunu söylediğini, onun veya bazı râvilerin hadisi kasr ederek mevkuf rivâyet etmesinin ihtilafa sebep olduğunu ifade eder.<sup>5</sup> Anlaşılan İbn Ömer Resûlullah'ın nasıl namaz kıldığını göstermek için bu hareketleri yapmamış, kıldığı bir namazdan sonra 'Resûlullah da böyle kılıyordu' veya 'Resûlullah'ı böyle namaz kılarken gördüm' demiştir. Nâfi ise hadisi mezkûr nakil formuna sokarak rivâyet etmiştir. Hadisin bu tarzla rivâyetinden İbn Ömer sorumlu olmamalıdır. Suiçmez'i bu kanaate götüren ise 'rafe'ahû' vb. ifadelerle nakledilen hadisleri mevkuf kabul etmesi olmalıdır.

Âlimlerin ref sorunu bağlamında sahâbeyi de ref'in kaynağı gösterdiğine delil olarak Şu'be'den nakledilen Ebû Hüreyre'yi Kâ'b'dan işittiği mevkuf rivâyetleri merfû, merfû rivâyetleri ise mevkuf rivâyet etmesinden dolayı tedlis yapmakla itham ettiğinin belirtilmesi (s. 133) Zehebî, *Siyer*, II, 608; İbn Kesîr,

*el-Bidâye*, VIII, 97'den naklen) de gerçeği yansıtmamaktadır. Zehebî Şu'be'nin 'Ebû Hüreyre 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.<sup>6</sup> İbn 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."<sup>7</sup> İbn Kesîr ayrıca Şu'be'nin bu sözünü 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 anlaşılmaz. Bîşr b. Saîd'in sözüne göre ise Ebû Hüreyre'nin naklettiği Kâ'b'ın sözleriyle Resûlullah'ın sözlerini birbirine karıştıran daha sonraki râvilerdir. Bîşr b. Saîd der ki: "Allah'tan korkun ve hadisi doğru ezberleyin. Vallâhi biz Ebû Hüreyre'nin yanında otururduk. O bize Resûlullah'tan hadis rivâyet eder, Kâ'b'u'l-Ahbâr'dan da bize rivâyette bulunurdu. Sonra kalkar giderdi. Bizimle beraber olanlardan bazılarının daha sonra Resûlullah'ın hadislerini Kâ'b'a, Kâ'b'ın sözlerini de Resûlullah'a nispet ettiğini duyardım."<sup>8</sup> 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.

"İbn Kesîr 'Yeryüzü yedi tanedir ve her birinde sizin peygamberiniz gibi peygamber vardır' rivâyetinin İbn Abbas'tan geldiğinin sabit olmasında, rivâyetin isrâiliyat olarak değerlendirileceğini ifade etmiş olması da bazı sahâbîlerin rivâyetlerin ref'inde etkili olabileceğine işaret etmektedir" (s. 136) değerlendirmesinde de İbn Abbas'ın bundan sorumlu tutulduğu görülmektedir. Hâlbuki rivâyeti ref eden İbn Abbas değil, daha sonraki râvilerdir.

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.

<sup>6</sup> Zehebî, *Siyer*, Müessesetü'r-risâle, 9. Baskı, Beyrut, 1413, II, 608. ( قال يزيد بن هارون سمعت شعبة يقول كان أبو هريرة يدلس قلت تدليس الصحابة كثير ولا عيب فيه فإن تدليسهم عن صاحب أكبر منهم والصحابة كلهم عدول )

<sup>7</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Mektebetü'l-me'ârif, Beyrut, ts. VIII, 109. ( وقال يزيد بن هارون سمعت شعبة يقول أبو هريرة كان يدلس أي يروي ما سمعه من كعب وما سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يميز هذا من هذا )

<sup>8</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 109; Zehebî, *Siyer*, II, 436.

Hanbel, II, 524; Dârekutnî, *es-Sünen*, III, 296, 297. Ahmed b. Habel'in rivâyet rivâyetinde ise son kısmın Ebû Hüreyre'ye ait olduğu açıkça bellidir.

<sup>3</sup> Bkz. Abdürrezzâk, *el-Musannef* (thk. Habîburrahmân el-A'zamî), I-XI, el-Mektebül-İslâmî, 2. Baskı, Beyrut, 1403, IX, 75, 76; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef* (thk. Kemal Yûsuf el-Hût), I-VII, Mektebetü'r-rüşd, 1. Baskı, Riyad, 1409, II, 427, No: 10693; Buhârî, "Zekât", 18; Müslim, "Zekât", 95, 106; Tirmizî, "Zekât", 38; Ebû Dâvûd, "Zekât", 39, 40; Ahmed b. Hanbel, II, 230, 245, 278, 288, 394, 434, 476.

<sup>4</sup> Buhârî, "Ezân", 86. Rivâyet Rivâyetle ilgili değerlendirme için bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I-XV, Dâru'l-fikr, 1. Baskı, Beyrut, 1414/1993, II, 461-464.

<sup>5</sup> İbn Hacer, *Fethul-bârî*, II, 464.

## M. Said Hatiboğlu İle M. Tayyib Okiç'in İlmi Kişiliği ve Tesirleri Üzerine

Doç. Dr. İbrahim HATİBOĞLU

**İbrahim Hatiboğlu:** Muhterem Hocam,\* Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinin kurumsal anlamda şekillenmesinde önemli katkıları bulunan Merhum M. Tayyib Okiç hocamıza dair TDV İslâm Ansiklopedisi'ne yazdığım madde dolayısıyla karşılaştığım meselelerle ilgili sormak istediğim bazı hususlar var. Ancak ben önce sizin hocamızla ilk tanışmanızı, hocamızın Türkiye'ye gelişi ve İstanbul, Ankara, Konya, Erzurum macerası, sizin kendisinden neler öğrendiğiniz ve hocanın akademik hayatınıza etkileri gibi bazı konularda bilgi edinmekle başlamak istiyorum.

**M. Said Hatiboğlu:** Ben 1954'te fakülteye başladım. O sırada hoca fakülte-de hocalarımız arasındaydı, işittik bir Tayyib hoca varmış. Çünkü bir ve ikinci sınıfta yoktu dersi, üç ve dördte vardı hocanın. Ben ikinci sınıftayken hocanın hadis derslerine gitmeye başladım. Hoca tabi dışardan gelenleri, kendi talebesi olmayanları tanıyor. Bir de üstelik kalkıp da kendi sınıfındakiler yazmazken tahtaya yazarsan hadisleri. Dikkatini çekmişiz biz. Bize iltifatta bulunmaya başladı, nerelisin oğlum, nerden geldin, şudur budur gibi... Biz tabi, müthiş hürmet ediyoruz hocaya. Çünkü hoca namazında abdestinde bir adam. Ötekilerde görmüyoruz bakın onları. Yok, onlarda çünkü. Sadece Neşet Çağatay doçent iken Cuma namazlarına gelirdi bizimle. Daha sonra onu da belki boşladı, bilmiyorum. O İspartalıdır, bir onu tanıyoruz. Onun dışında, profesörlerin dışında Kemal Edip Kürkçüoğlu vardı. Allah rahmet eylesin, o beş vaktini kılardı, allâme bir adamdı bakın. Onu profesör yapmadılar. Dinî metinler dersi hocamız olmuştu. Bize tasavvuf dersleri verirdi. Öğretim görevlisiydi. Kendi el yazısıyla yazdığı bir defteri vardı *Tasavvuf Tarihi* diye. Emane-

ten almıştım, kopya edip verecektim, keşke vermeseydim diyorum, şimdi. Kim bilir nerelere gitti. O da beni çok severdi meselâ.

Yani bakın İbrahim, kalpten kalbe yol vardır. Ben seni niye seviyorum meselâ. Bu kalpten kalbe yol var gerçeği müthiş bir şeydir. [Tayyib] Hocaya da biz böyle bağlandık, çok sevdik. Müslüman adam. Sonra dışarıdan gelmiş. Çünkü biz, koca Osmanlı Devleti'nin 600 yılıyla övünüyoruz ya hani. Bir tane hadis, tefsir profesörü çıkmamış, Yok, profesör yok elimizde. Gerçi o dersi okutacak adamlar var medreseden kalmış. Meselâ, Hasan Hüsnü Erdem Hoca bizim tefsire gelirdi. Diyanet'in müşâvere heyetindendi. Ama derslerini, ben pek az tutardım. Yapılan ders ne bakın! Talebenin seviyesi yüksek olmayınca ne yapıyor hoca, Arapça dersi yapıyor. *Celâleyn*'i açıyoruz. Oradan bir-iki satır kendisi okuyor, bize de anlatıyor, tefsir dersi bu. Böyle tefsir dersi olmaz bence! Onun için bizim İsmail ağabey ile Talât ağabey Tunus'a gittiler. Bir asistan ben kaldım.

Tayyib Hoca Dogmatik Bilimler Kürsüsü'ne getirilmiş. Önce tefsir, hadis bilim dalları yoktu fakültede. Dogmatik Bilimler diye bir kürsü açmışlar. Oraya hoca yapmışlar Tayyib Hoca'yı. Onun için, bütün İslâmî dersleri okutuyor hoca. Sonradan ayrıldı tefsir, hadis diye. Hoca kendisi hadis derslerine girdi. Tefsire de Hasan Hüsnü Erdem geldi Diyanet'ten. Siz onu görmediniz tabi. Küçücük boylu olduğu için, İbni Mes'ûd derdik biz ona. Allah rahmet eylesin. Onun oğlu Sadık Erdem vardı. Demokrat Parti'nin Antalya milletvekiliydi. Ölümüne mahkûm oldu Yassıada mahkemelerinde. Sonra cezasını müebbede çevirdiler. İnsanın gözleri yaşıyor; nişanlıydı o sırada. Celal Bayar falan, onları hep Kayseri cezaevinde topladılar. Oradan nişan yüzüğünü göndermiş, benim artık buradan çıkmaya ümidim yok diye. Kadın bekledi ya! Beş-on sene sonra af çıktı, o zaman evlendiler.

Hasan Hüsnü Erdem'in evi Kurtuluş'ta bizim fakülteye yakındı. Bir iki raf-lık kitabı vardı. Giderdik ziyaret ederdik, ellerini öperdik. Biz hocalar, öğrenciler falan. Allah rahmet eylesin. İşte onun dersi öyleydi. Diyelim ki Tayyib Hoca'nın dersi pek mi farklıydı? Tayyib Hoca, gerçi böyle yazdırmayla ders verirdi ama ara sıra konuşurdu. Yani o hadislerin tefsirini yapardı kendisi.

**İbrahim:** Muhterem hocam, sizin Tayyib Beyle nasıl bir iletişiminiz vardı, ne kadar sık görüşürdünüz kendisiyle?

**M. Said:** Allah kendisine ganî ganî rahmet eylesin, benim de çok kusurum oldu ona karşı. Siz onu yapmayın! Rahatsız etmemek için çok nadir giderdim hocaya, darılmış bana. Şu iki adım yerde gelmiyor bana diye. Emin olun onu rahatsız etmemek için ne birşey sorardım, ne ailesini sordum ne bir şey yaptım. Kendisi yazdı da hayatını çok şükür, onu ben daktilo ettim. Hatta bir beyit vardı Arapça onu bile bana yazdırdı. Sağ olsun bana çok şeyi vardı; annesinin mezar taşı yapılacaktı. Oğlum sen yaz dedi bana. Hocam etme benim yazım iyi değil dedim, yok dedi sen yaz. Kendisi metnini verdi bana, ben böyle iri kıyım

\* Bu mülâkât, 05 Eylül 2006 Salı günü muhterem M. Said Hatiboğlu hocamızın Ankara'daki evinde gerçekleştirilmiş, uzun bir görüşmenin bir kısmıdır. Mülâkât esnasında AÜ İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Doç. Dr. Bünyamin Erul da hazır bulunmuş, o da bazı sorularla mülâkâtın zenginleşmesine önemli katkılar sağlamıştır.

rika tarzı bir kitabe yazdım. Onu göndermiş orda hakkettirmiş taş, fotoğrafını getirdiler, şimdi daha iyisini yazarım ama o zaman öyle yazmışım.

**Bünyamin Erul:** Hoca, mücessem miydi, bizim İsmail Hakkı Bey gibi hocam?

**M. Said:** Yok, yok. Bizden biraz kısaydı, ama göbekliydi, maşallah.

**Bünyamin:** Hiç evlenmeyi düşünmedi mi hocam?

**M. Said:** Çok evermek istemişler fakat bizden geçti oğlum derdi. Fakat keşke evlenseydi ilk geldiği zaman. Çünkü hoca bekârlık yüzünden çok vakit kaybetti. Çamaşır işi kendisine ait, evin temizliği kendisine ait, yemek işi kendisine ait. Bir de bunlara inzimâmen hangi mezun talebesi hocam benim maarifteki şu işimi görüver diye yazsa, hocanın bütün günü oralarda bu tür şeylerle geçerdi. Talebelerini böyle seven bir adamdı.

**Bünyamin:** Tayyib Hoca'nın önceden hadis birikimi var mıydı yoksa mecbur kaldığı için, bu derslere hazırlanarak mı giriyordu?

**M. Said:** Şimdi Paris'te doktora yapıyorken bütün İslâmî ilimleri orda görmüşler. Meselâ, adı neydi, adı meşhur, hatta resmi vardı bende, sakallı, meşhur Buhârî'yi Fransızcaya tercüme eden [I-IV, Paris 1928] adam; William Marçais; hocam derdi ona. Bu adam Tayyib Hoca'nın hocası olmuş idi Paris'te. [kütüphanesine işaret ederek (İ.H.)] Şu kitap da onun yayımladığı Buhârî'nin Fransızca tercümesi. Dört cilt olan.

**İbrahim:** Muhterem Hocam, sizde, Hamîdullah hocamızın bu eserle ilgili yaptığı çalışma da var mı?

**M. Said:** Var, o çalışma [Marçais'in] tercümesinin açıklaması gibi. [Tekrar kütüphanesinden aldığı kitabı göstererek (İ.H.)] Şu kitabı bana Hamîdullah kendisi hediye etmişti. Bu da kendi eliyle yazdığı yazı. 1401'de göndermiş. Bu kitapta bir de benden bahsetmiş, Buhârî nüshası dolayısıyla.

**Bünyamin:** Hocam, uygun görürseniz, o nüshayı biz de görebilir miyiz?

**M. Said:** Görelim, görelim. Burada işte. Hamîdullah Hoca Şubat tatilinden sonra Türkiye'ye gelirdi de İstanbul'da İslâm Tetkikleri Enstitüsü vardı, orda dersler yapardı. Salih Tuğ onun asistanlığını yapardı. Sonradan bizim fakülteye de gelip giderdi. Daha sonra Erzurum'a gitmeye başladı. Erzurum'a gittiği bir sene bana haber verdiler. [Hamîdullah] hoca geliyor diye. Sanıyorum Salih haber verdi. Ben Esenboğa Hava Meydanı'na gittim. Hocayı aldım, bizim eve götürdüm. Sıhhiye'de oturuyoruz. Bizim hanım bir tepsi yemek getirdi. Hocayı ben bir süt içer, bir iki lokma bir şey yer, tamam, sanırdım. Hâlbuki o tepsidekilerin hepsini yedi hoca. Hayatımda ilk defa gördüm. Sonradan kafam dank etti ki, bu muhterem adam, hani, hanıma ayıp olmasın diye, hani beğenmedi yemeği demesin diye işkence çekme pahasına yedi onları belki de dedim. O sırada benim kitapların arasında *History of Muhammadanism* diye bir kitap vardı. Charles S. Mills adlı İngiliz bir âlim yazmış. Fransızcaya *L'Histoire de Muhammedanism* diye tercüme etmişler. İkinci baskısı bendeki. Bu kitap, sizin

İSAM'da da yok. Türkiye'de sadece Tarih Kurumu Kütüphanesi'nde çıktı bir tane. Bunu eline verdim Hamîdullah Hoca'nın. Hocam bu zatı tanıyor musunuz dedim. Daha ilk defa görüyorum dedi. Bu kitabı ilk defa görüyormuş, şaşırđım. Yahu dedim, allâme bir adam İslâm dünyasında Batı'nın Resûlullah hakkında yazdığı kitapları en iyi bilen adam olmasına rağmen ilk defa görüyor bunu. Demek ki dedim daha görmemiz gereken neler neler var. Hatta buraya geldiğinde, geçenlerde Fuat Sezgin Hoca'ya da bu kitabı gösterdim. Tanıyor musun diye, o da tanımıyorum dedi.

**İbrahim:** Hamîdullah hocamızın söz konusu kitabı ilk defa görmesini nasıl değerlendiriyorsunuz hocam, sizce bu ne anlama geliyor?

**M. Said:** İşte oradan ben bir ders çıkarttım. Yahu dedim İbrahim, daha bilmediğimiz neler var Batı dünyasından. Mustafa Fayda'ya da bir gün sen tanıyor musun bu kitabı dedim, yok dedi. Bana ver, tetkik ettireyim dedi. Niye verecekmışim ki dedim. Sokak sokak gezdim ben Paris'te onunla. Neler çektim onları alacağım diye. Bul dedim Türkiye'de, fotokopisini çektir, götür fakülte. Tarih Kurumu'nda bulmuş, birisine verdim dedi, tetkik ediyorlar hocam dedi. O sırada bir de Buhârî'yi gösterdim Hamîdullah Hoca'ya. Bizim kayınpeder rahmetli antika meraklısı olan gayet müte deyin bir adamdı. Bu Maltepe camisinin minaresinde kitâbe var yaptırınların başkanı Hasan Baldudak diye yazar. Bizim kayınpeder o. Ben kendisiyle görüşmeye nail olamadım. O, bu yazma nüshayı antikacıdan almış, bu tabi şimdilik emaneten bende. O kitabı hocaya gösterdim, hayran oldu. İçinde, bu Selçuklu devri hattı diye yazıyor.

**Bünyamin:** Cildi filan orijinal mi hocam?

**M. Said:** Şurası hariç [cildin bir yerini göstererek (İ.H.)] gerisi orijinal. Şu güzelliğe bak ya! İçinde böyle bir yazı vardı Selçuklulara ait diye. Şu imza kimindir bilmiyorum. Belki Şerafettin Yaltkaya veya başkasının, bilmiyorum. Selçuklu devrinde yazılan Buhârî-i Şerîf Selçuklu yazısı, diyor. 1958 de atmış imzasını. Şimdi ben bunu kontrol ettiğimde gördüm ki, maalesef bunu bir ciltciye vermişler, ciltlemiş adam ve formları karıştırmış. İkinci forma en sonlardaydı meselâ. Çok karışmış. Ben on-onbeş gün uğraştım. Şurada bir kâğıt olacaktı, elimizdeki metinlerden hareketle, neyin nereye gelmesi gerektiğini buralardan çıkarttım. Hepsini –ki benden başka kimse yapmaz bunu– söktüm tekrar onların yaptığı cildi yeniden yerlerine koydum cüzleri ve tekrar diktim. Bu da orijinal ebrûdur. Bozulan ebrûlarını ve tezhîblerini göstereyim mi bir tezhîbçiye dedim, Uğur Derman'a, yok dedi, dokundurma dedi.

Şimdi Hamîdullah Hoca bu nüshayı gördü, hayran oldu. Burada ondan bahsediyor ve bana havale etmiş bunun hakkında bilgi vermeyi. Buhârî'nin yazma nüshaları diyor, şimdi dünyanın dört köşesinde *Sahîh*'in binlerce nüshası var, maalesef müellifin el yazısı bize ulaşmış değildir diyor. İlk zamanların kopyaları da yok elimizde diyor. Bunun tek sebebi şudur diyor talebeler tarafından her yerde her zaman çalışıldığı için nüshaları çoğalmış. İlk nüshaları

muhâfaza etmeye lüzum görmemişler. Bize kadar gelen en eski nüshalar, diyor, bizim kanaatimize göre ikidir. Birisi tam, birisi nâkıs. *Sahîh*'in güzel tam bir nüshasını 1978'de (1398) M. Said Hatiboğlu'nun koleksiyonunda gördüm diyor. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi hocası, onun şahsî kütüphanesinde var, diyor. O nüshadan bahsetmeyi kendisine bırakıyorum diyor. Demek ki 1978'de hocayı karşılamıştım, 28 sene mi olmuş, hâlâ tamamıyla şey yapamadım maalesef,. Ama oraya baktığım zaman bunu kontrol ediyorum.

**İbrahim:** *Sayın Hocam, müsaade ederseniz, tekrar Tayyib Bey konusuna dönebilir miyiz? Daha önce ilk tanışıklığınızdan söz etmiştiniz ama ben yine de sormak istiyorum. Nasıl bir iletişiminiz oldu başlangıçta; asistan olarak fakülteye alınmanızda onun bir etkisi oldu mu?*

**M. Said:** Ben hocanın ilk zamanlarını bilmiyorum. Fakülteye 1954'te girdim. 55-56 yıllarında kendi sınıfımdaki dersleri bırakır, hocanın derslerine giderdim. Hatta hocanın klâsikleşmiş bir ders veriş usulü vardı. Elinde sahih hadisler ve mevzû hadislere dair kendi hazırladığı birer külliyyâtı vardı. Talebelerden birisini kaldırır, hadisi okur, tahtaya yazdırırdı. Tabi, gelen talebeler doğru dürüst yazamıyorlar, biz misâfireten geldiğimiz halde ben yazardım. Yani o kadar seviyemiz düşüktü İbrahim. Yaaa!

**İbrahim:** *Şimdiki hâli iyi ki görmüyorsunuz hocam, o seviyeye tekrar döndük. Gerçi o seviyeyi bilmiyoruz ama biz de bugün sıfırdan başlıyoruz gelen öğrencilerle neredeyse.*

**M. Said:** Biz de, bizim sınıfta on yedi kişiydik fakültede. İlk sene, çok kalabalık, bütün fakültelerden kaydını alan, fakültesini değiştirmeye karar veren gelmiş. O ilk devreye ben yetişemedim, ilk senenin sonlarına, ikincisine yetiştim. Ondan sonra azalmaya başladı sınıfların mevcudu. Bizden evvelki sınıf on bir kişiydi, bizden sonrakiler biraz daha fazlalaşmaya başladılar. Hep birbirimizi kardeş gibi severdik. Meselâ Yusuf Ziya Yörükân'ın kızı Beyhan benim sınıf arkadaşım. Profesör, tanıdınız mı bilmiyorum. Onun *Müslümanlık* diye bir kitabı vardı ya hani. Diyanette müşavere heyetindeydi Yusuf Ziya. Onun kızıydı Beyhan. Şimdi Haluk Karamağaralı'nın hanımı. Sanat tarihçisi, şimdi hasta, gidemedik ziyaretine. Müsait degillermiş çünkü.

Yine sorunuza dönecek olursam, ileri sınıflardaki derslerini takip etmekle başladım Tayyib Hoca'yı sevmeye. Kendisine çok hürmetimiz oldu ve gittikçe benim hadise çok ilgim olduğumu görünce, beni son senede asistan almaya niyetlenmiş. Benim, böyle bir niyetim yoktu. Fakat asistanlık kadrosu yok. Annemarie Schimmel Hanım var ya. O bizim hem dinler tarihi hocamızdı hem de Suud Kemal [Yetkin] Bey gittikten sonra sanat tarihi dersimize girdi. Beni de çok severdi. Yani bir insan bir şeyle samimi olarak ilgilenirse, ona değer veriyorlar hocalar. Bizi de görüyorlar samimiyet var bu çocukta diye. Ben bunun çok faydasını gördüm, çok şükür gösteriş falanla alâkam yoktur hiç.

Cenâbı Hak bana her türlü muâvenetini nasip eyledi. Hatta ben son senede mide kanaması geçirdim de imtihanların yarısında hastaneye yattım. Öteki girdiğim bütün dersler heba oldu. Onlar yazılmıyordu bizde. Geçtiğin derslere de bir daha giriyorsun güz döneminde. Güz döneminde zayıflamışım, hafıza yerinde değil. Schimmel Hanım imtihanında bana Suriye'de bir sarayı sordu. Hocam ben bunu biliyorum dedim, ama aklıma gelmiyor, dedim. "Mehmed" dedi, Schimmel Hanım "Kış ne demek Arapça?" Müşattâ Sarayı dedim hemen. Hatırladım. Kadın nerden hatırlatıyor bize, hâlbuki Müşattâ'nın -Suud Kemal Yetkin'in sanat tarihi kitabı var- ismi bile acayip yazılmıştı. Garplılardan almış öyle yazmış. Bilmiyor ki aslını, ne olduğunu. Kendisi Şeyh Saffet Efendi'nin oğlu yani, Suud Kemal Yetkin. Allah rahmet eylesin hepsi bizim hocalarımız hepsini yakinen tanıdık. Schimmel Hanıma müracaat etmiş Tayyib Hoca. Senin kürsünde, dinler tarihi kürsüsünde bir kadro var. Onu Mehmed'e ver demiş. O da hemen demiş, derhal. Schimmel Hanım verdi bana kadroyu. O sayede ben girebildim.

Allah taksiratını affetsin, iyi hanımdı yani. Çok lisan bilirdi yaa. Nasıl öğrendiler hayret bir şeydir. Sanskritçe metni bize açtı okuyordu. Ama hocalığı yoktu meselâ. Yani ders takriri diye hani bir sanat vardır, bu onda yoktu. Gözünü kapar, devamlı konuşurdu. Ben de bir gün geç yatmışım, gözümü açamıyorum uykudan. Önde oturuyorum, yani o kadar sıkıntılara girdim ki beni uyur halde görüverir diye.

Şimdi Tayyib Hoca, bizi kararlaştırmış, benim Zeki Öznur diye bir halazâdem vardı -hani oğlu Fatih Öznur, sizin İstanbul İlahiyat'tan mezun. Şimdi Diyanet'te. Bu TRT işleriyle falan uğraşiyor-, Burdur'a davet etmiş hocayı. Ya ben üzerine düşemedim, hani yapısın etsin diye. Rüşvet mi vereceğiz dedim, benim haberim yok. Hoca geliyor dedi bana. Ayıp değil mi? İnsan bir söyler, dedim. Neyse onlarda iki gün kaldı. İki gün de biz de yattı hoca. Burdur'u gezdi Tayyib Hoca. Mezun olduğumuz sene geldi. 1958 yılında. Babamın kitaplarını gördü. Bunlara falan baktı çok büyük âlimmiş dedi. Allah rahmet eylesin. Şimdi, Burdur'u gezdireceğim ben kendisine. Hocayı nasıl gezdireyim, yorulur, mülâhham adam. Gel hocam dedim. Ulu Cami'nin minaresine çıkalım dedim. Hoca rahmetliyi minareye çıkardım. Şerefeden, bak dedim, Burdur burası işte. Gezmeye lüzum yok hocam, dedim. Sonra eski bir talebesi vardı, hariciyeye intisap etmişti. O Söke'de mi bir yerdeydi, o davet etmiş. Hocayı trenle oraya gönderdim. O sene yazın geldiği bize. Meğer hoca, alacağı asistanların bir aile efradını tanımak istermiş. Kimdir bu adam. Bir ilim geleneği var mı, temiz mi ailesi. Ondan sonra Schimmel Hanımdan kadroyu istemiş, benim asistan olacağımı bilen talebelerin hiçbirisi girmede imtihana. Sadece ben girdim, tabi kazandırdılar bizi.

**İbrahim:** *Sevgili Hocam, bir de İslâm Tetkikleri Enstitüsü gibi kurumlar, Tayyib Hoca, Tanci Hoca bu tür ilk nesil hocalarımız, Türkiye'de bu şarkiyatçı*

düşüncenin tanınmasında ve bu konuyla ilgilenilmesinde, özellikle İslâm Tetkikleri Enstitüsü ile birlikte önemli bir katkı sağladılar. Hoca'nın şarkiyatçılıkla ilgilenmesinde acaba şu durumun etkisi var mıdır? Malum Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun Bosna'yı işgal etmesi hocanın tam gençlik yıllarında oldu. Bu ilgi onlara bir tepki olarak başlamış olabilir mi?

**M. Said:** Hocanın babası şeyhülislâm muâvini. Kendisini, Paris'e doktora yapmaya göndermiş. Tabi hoca William Marçais gibi şahıslarla okumuş. Hadis okumuş. Fıkıh okumuş, ne okuyabiliyorlarsa okumuşlar. Edebiyat, Arap edebiyatı okuyorlar falan meselâ. Henri Laoust doktora arkadaşı Tayyib hocanın. Ben 65'te Paris'e ilk defa gidiyorken bana mektup yazdı Tayyib Hoca, doktora arkadaşı Henri Laoust'a verilmek üzere. Ben gittim, tanıştım. Le Collège de France'da hocaydı, görmemişsinizdir kendisini. Mülâhham, böyle Tayyib Hoca gibi, çaplı bir adamdı, 25-30 sene kalmış Suriye'de, şurada burada. Çok hüsnü kabul gösterdi. Hocayı severdi. Tayyib nasıl falan diye sordu. Diğer bir arkadaşı da George Vajda idi Tayyib Hoca'nın. Gotthard Jaschke de onun fakültede bulunduğu sıralarda yazdığı bir kimse idi. Bu Jaschke hocadan yedi sene sonra 1984'te öldü. Bu adam Türkiye'de dinî tadrîsâtın ve dinî cereyanların en iyi bileniydi Almanya'da. Her şeyi biliyordu adam ve hocadan hep vesika isterdi. Şurada şu imam hatip okulu açılmış kaç erkek öğrencisi, kaç kız öğrencisi var meselâ, soruyor hocaya. Hoca ona cevap yetiştiriyor sürekli. En son mektubu da hocanın vefatından sonra geldi evine. Ben kendisine Fransızca bir mektupla cevap yazdım. Tayyib Hoca'yı maalesef kaybettik, bundan sonra bir hizmetim geçecekse bana yazabilirsiniz dedim.

**İbrahim:** Hocam, ilk ikisi Fransız diğeri Alman oryantalistlerinden, meşhur kişiler değil mi?

**M. Said:** Evet, öyle. Vajda Yahudi, hani hadiste meşhur Yahudiler Müslümanlar falan diye bir makalesi var ya, ben onu kendisinden istedim. Yahudi Araştırmaları Merkezi diye bir yer vardı, oraya George Vajda'ya gittim. Şerefî ashâbi'l hadîs'ten bir tane verdim. İlk defa o söyledi bana. Bunun bir ofsetini bastıklarını gördüm ben dedi. Hemen basmışlar o sene daha. 74'deki gidişimde vermiştim kendisine, yani George Vajda'ya. İşte kendisinden onu istedim onu, bende yok dedi. Ben sana göndereyim dedi. Hakikaten de gönderdi 'ma'a Tayyib' falan Arapça yazmış. Bende ki nüshası Vajda'nındır ha. Fotokopisi. Onu ben Türkçeye çevirdim. Bizim çocuklara verdim, Kitabiyât'ta var. Aldılar eğer faydalıysa onları bastırın heba olmasın. Sonra Goldziher'in makaleler külliyyatı çıkmıştı 6 cilt. Bir hüsn-i tesadüf dedi, birisi ısmarlamıştı dedi. Hatta tenzilatlı alıvermiştik, almaktan vazgeçti, istiyorsan sana göndereyim dedi Vajda bana. Hemen gönder dedim, bende ki nüshalar odur işte. Parasını ödedim, onları bana gönderdi. Tayyib Hoca'nın arkadaşlarından birisi o idi.

**İbrahim:** Hocam, şarkiyatçılarla ilgili konulara eğilmenizde, benzeri tetkiklere başlamanızda Tayyib Hoca'mızın bir etkisi var mıydı?

**M. Said:** Tabi vardı. O bize dedi ki: "Oğlum, bu adam İslâmiyet tetkiklerinde, şeyh adamlardan sayılır" dedi Goldziher için. Ama dedi, gayr-i Müslim, ne de olsa Yahudi, tamamıyla güvenmeyeceksiniz. Ama onların yaptıkları incelemeleri bileceksiniz dedi. Bunları bilmek şart dedi. O yönlendirdi. Ben, Fransızcasını getirtirdim. Benim Fransızcasından tercüme ettiğim buydu. İkinci cildinin Fransızcası buydu.

**İbrahim:** Sevgili Hocam, bunlar da bildiğim kadarıyla, takım hâlinde değil de, özellikle ikinci cildi tercüme ediliyor.

**M. Said:** Evet, evet, birinci cildi yok meselâ Fransızca olarak. Tayyib Hoca Batı'da hadislerle ilgili olarak en başta gelen kitap budur, dedi. Ben de bunu tercüme ettim. Bütün Arapça kaynaklarını gördüm, görmeye çalıştım daha doğrusu. Bakın, her tarafını karalamışımdır. Böyle bir adamın lisanını çözmek kolay bir iş değil, bizim gibi Anadolu'dan gelmiş bir adam için. Ne Galatasaray'da okuduk ne bir şey. Sonra ikinci gidişimde bunu Türkiye'de tercüme ettim. *el-Akide ve Şeri'a'nın* orijinal Fransızcası da şudur: *Le dogme et la loi de l'Islam*. Ahmet Halit Yaşaroğlu'nun kardeşi Macit Yaşaroğlu'nun kitaplarını ben satın aldım da, oradan ikinci bir nüsha daha geldi Fransızca. Ben bu kitap için orda sekiz ay kapandım Paris'te. Sonrada yayınlanmadı duruyor işte. Bunları muhakkak ortaya çıkarmak lâzım. Esas şu makaleleri de müthiş.

**İbrahim:** Sayın Hocam, altı cilt olarak tam nüshası İSAM'da var onların, Goldziher üzerine çalıştığım sıralarda tetkik etme imkânı bulmuştum ben de. Goldziher'in makalelerini büyük ölçüde derlemeye çalışmışlar burada.

**M. Said:** Evet, işte, Goldziher'in çalışmalarını ihtiva eden bu nüshayı George Vajda temin etti bana. Allah razı olsun diyebilir miyiz adamlara bilmem ki. Çünkü bazı yerlerinde adam Arapçayı İbrânî harfleriyle yazmış metinde. Onu çözmek için İbranice gramer aldım. Arapçaya çevirdim İbranice metinleri. Bitip tükenecek değillerdi.

**İbrahim:** Sayın Hocam, yine sözü Tayyib Hoca'ya getireceğim müsaadenizle. Kendisinin doktor unvanı var mı resmî olarak? Doktora tezi hakkında bilginiz var mı?

**M. Said:** Hoca resmen doktorasını yapmış, 10 Temmuz 1931 tarihinde de Paris'te savunmuş (Paris Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi). Tam basım sırasına gelince babasının ağır hasta olduğunu haber vermişler, derhal dön demişler. Dönmek zorunda kalmış hoca. Bize anlattığı şey o. Fransız kanunlarına göre bir kimsenin doktora tezi basılmadığı takdirde o unvanı kullanamazmış onların şartı (emprimatör). Hoca bastıramamış orda tezini. Dönmüş, gelmiş bir daha da gitmemiş. O yüzden doktor unvanını kullanmazdı. Bir tek yerde gördüm hocanın bizzat kendisine doktor dediğini. Ama şimdi hatırlamıyorum. Tezinin kayıtları numaralarıyla birlikte hazır, kendisi yazdı onları. Hani vardı ya kendi hayatını yazdığı, orda var. Lisansı, dil doktoru, numarası şudur bu-



dur. Biz onu araştırdık. Bir elde edelim de, basalım diye bizim çocuklar *İslâmiyât*'tan. Paris'te tetkik ettirdiler. Maalesef ikinci dünya harbi sırasında bombalanmış kütüphaneler, bunlar harap olmuş, bir daha da bulamadılar. Kendi orijinal nüshasını da Kahire'de Emin Hancı mı ne vardı. O, hocadan istemiş, basmak üzere. Ne fotokopi makinesi var ne bir şey. Hoca da orijinalini yollamış. Yok, kaybolmuş. Hocada da yok.

**İbrahim:** Doktora konusu neydi hocam, hatırlıyor musunuz?

**M. Said:** *Hasan Kâfi de Bosnie, sa vie et ses oeuvres, avec la traduction de son ouvrage Nizâmu'l-Ulemâ* adlı bir çalışma idi doktora tezi. Profesörlüğünü ise fakülteye intisap ettiği zaman Ankara Üniversitesi verdi kendisine. Paris'ten doktora diploması aldığı için. Çünkü o devirde üniversite hocaları hep böyle unvan verilerek kazanılmış. Bizim hocaların hiçbiri meselâ, Suud Kemal Yetkin'e doktor demezler. Çünkü doktorası yok. Ordinaryüs profesör ama Hilmi Ziya Ülken'in doktorası yoktu o zaman. Bunlar hep liselere hoca yetişsin diye Fransa'ya gönderilen adamlar. Oralarda okumuşlar, yüksek tahsil yapmışlar, gelmişler. Geline ne olmuş, yahu demişler, liselerde bunlara yazık, bari üniversitelere verelim. Fakülteler yeni açılıyor. Onlara birer unvan vererek kimine doçent demişler kimine profesör, böyle kazanmışlar. Dediğim gibi meselâ Şerafettin Yaltkaya nerden ordinaryüs profesör oluyor Allah aşkına. İstanbul medreselerinden mezun bir adam. Ama Arapçası sağlamış, üniversiteye almışlar ilâhiyat fakültesi açılınca hoca lâzım, hoca diye onları almışlar.

**İbrahim:** Hocam, *Tayyib Bey'in, sonradan da yayımlanan hadis, tefsir notları. O tür şeyleri gördünüz mü değerlendirdiniz mi? Kendisinin birikimini bu notlar ne kadar yansıttıyor?*

**M. Said:** Önceden de söz ettiğim gibi, hocanın kendi el yazısıyla hazırladığı *Sahih Hadisler* diye bir külliyat vardı, bir de *Mevzû Hadisler* diye kendi el notları vardı. Derslerde onları verirdi. Onları temel alır, onları anlatırdı hoca. Her derste bir-iki tane hadis yazdırır onun izahını yapardı ve giderdi. Onun için meselâ bizim Mehmet Aydın, hocanın üslûbunu hiç sevmezdi neredeyse. Ben hocadan bir şey öğrenmedim derdi. Gerçekten de klâsik manada bir dosya değil onlar. Ne uğraşacak vakti var, ne şeyi var. Meselâ Türk Tarih Kurumu'nda bir tarih kongresi vardı. Orda hoca da bir tebliğ sundu. Sahafalarda eski bir fetva bulmuş. Onu orada okudu. Şimdi meşhur tarihçi var ya Halil İnalçık. Kalktı, bunu hiç tetkik ettin mi orijinallerinden arşivlerden dedi. Tayyib Hoca hayır dedi. Orada mahcup oldu. Hocanın vakti yok ki, ne zaman gidecek. İstanbul'da yaptığı çalışmalar da bitmiş. İstanbul'daki kütüphanelere gidemedi, çok nadir giderdi. Meselâ o kitabı hazırlıyorken daha ziyade bizleri şey yapardı, oğlum şu zatın şu râvinin terceme-i hâlini *Tâcu'l-arûs*'tan bak gel derdi. Ben *Tâcu'l-arûs* lügat yahu nerden bulunsun bu adamın tercemesi diye düşünürken meğer varmış. Hoca garp, istişrak ilminden öğrenmiş bunları.

Bizim medreseli *Tâcu'l-arûs*'a bakmaz onlar için. *Tâcu'l-arûs*'un ismini bilmezler. Tetkik usullerini öğrenmiş hoca, arkadaşlarıyla beraber Paris'te.

**İbrahim:** *Sevgili Hocam, Tayyib Okiç Hocanın Bosna'daki akademik kariyeri hakkında bilginiz var mı? Bilebildiğim kadarıyla Sırpça, Boşnakça vs. dil ağırlıklı ve Sırp tarihi ağırlıklı bir arka plânı var. Hatta orada da bir profesörlüğünden söz ediliyor, malûmatınız var mı bu hususta?*

**M. Said:** Bosna'da biraz galiba derslere falan gitmiş gelmiş, bazı yerlerde, fakat benim bildiğim, Belgrad'taki Türk sefaretine memur olarak girmiş.

**İbrahim:** *O sonraki aşama. Belgrat Üniversitesi'nde abdigasyon imtihanını verdi deniliyor burada. Şarkiyat, Yugoslav Tarihi, Sırp Tarihi, Hırvat Dili Edebiyatı okuttu, agrege profesör oldu diyor. O zaman profesör oldu denildiğine göre orda da bu alanda bir unvan alması mı söz konusu acaba?*

**M. Said:** Abdigasyon doçentlik seviyesinde bir şey. Agrege de görevli demek. Bu agrege unvanını hoca olarak alıyorlar. Fransızcada profesör lise hocası demektir. Lise hocalarına profesör derler. Doktorası varsa adamın doktoralı yüksek derler o zaman.

**İbrahim:** *O zaman Tayyib Hoca'nın profesörlüğü sadece Türkiye'de verilir.*

**M. Said:** Evet. Hocanın Balkan dillerinde yazdığı pek çok çalışması var. Onların bir kısmı fişler hâlinde, notlar hâlinde bendeki bir klasörde bulunuyor. Ayrıca, kendi özlük dosyaları tetkik edilmelidir. Oradan neler çıkar bilmiyorum. Ona bir bakmak lâzım. Ben onu bir çıkarttırıyorum da. Çünkü hocanın çok maceralı adam olduğu için fakülteyle kavgalıydı, dosyalarına falan zarar vermiş olabilirler. Çünkü hoca sözleşmesinin gayr-i kânûnî feshedilmesi üzerine mahkemeye müracaat etti, Danıştay'a. Danıştay hocanın talebini reddetti. Bizim Yaşar Kutluay vardı rahmetli oldu ya. "Oğlum Mehmed" dedi bana bir gün. Mülkiyede bir profesör de aynı durumdaymış, aynı sebepten dava açmış kazanmış. Bizim Tayyib Hoca gibiymiş o da. Sen git, o hangi maddeye dayanarak kazanmış, öğren üniversiteden dedi bana. Ben de asistanıyım Hocanın ya. O zaman üniversite Ziraat Fakültesi'nin orada. Gittim oraya dosyayı açtılar, söylediler bana şu şu madde diye. Hocaya dedim, şu şu maddelerden dava açmış o kazanan adam dedim. Hoca tekrar dava açtı, bu defa kazandı. Fakat ne hocaya tazminat verdiler ne fakülteye iade ettiler. Tabi bunları bilip duran ailesi hiç kitaplarını fakülteye verir mi? Fakat benim bilebildiğim kadarıyla hocanın ilmî gelişimi Fransa'daki o şarkiyattaki hocalardan edindiği bilgidir. O kitabında da bunun delilini görürsünüz. Bütün meselâ transkripsiyon işaretleri o Batı tekniği üzere yazılıdır hatta çok güldüğümüz yerler olmuştur. Çünkü bizler daktiloya çektik onları. İbni Mende'yi İbni Manda diye yazmış hoca. Bunu millet Manda diye okur falan dedim, değiştireyim dedim.

**İbrahim:** Muhterem Hocam, Tayyib Bey Almanya'ya gitmiş, Bosna, Fransa, Türkiye muhtelif yerlerde bulunmuş. Bu gezip dolaştığı yerlerdeki ilmi faaliyetler, akademik seviye bu konularla ilgili bir değerlendirme yapar mıydı sık sık? Yoksa sırası geldikçe mi? Sizce önemli gördüğünüz alışkanlıkları, hususiyetleri var mıydı Tayyib Bey'in?

**M. Said:** Bakın, Tayyib Hoca'nın en büyük hasletlerinden birisi matbuati takip ederdi. Meselâ Cumhuriyet'i hep okurdu. Oradan önemli gördüğü hususları keser, biriktirirdi: Kendisi tatile gittiği sırada evini biz beklerdik. Ya ben, ya Cerrahoğlu ya da talebeleri kalırdı. Talât Bey pek kalmadı. Bizim vazifemiz o kupürleri kesmekti. Bana çok kupür kaldı hocadan.

**İbrahim:** Saygıdeğer Hocam, bu tür hocalarımızın muhtelif vasıflarını, yetiştirdikleri talebelerinden ve sonraki nesillerden -cem eden biraz zor da, hiç olmazsa- farklı yönlerini farklı şekillerde temsil eden hocalarımız kimler var?

**M. Said:** Şimdi bakın bizim hoca rahmetli fakülteye bu şeylerin başına geçmiş, istiyor ki ehliyetli, yetenekli asistanlar alayım. Buna çok gayret sarf etmiş. Peki de, bunu nereden bulacaksınız öylesini o zaman?

**Bünyamin Erul:** Sizin dönemlerde böyle sizin gibi daha talebeliğinde çok gayretli çok istekli, hevesli kimse yok muydu?

**M. Said:** Şimdi meselâ babası hoca olan bir çocuk vardı. Kemal vardı bizde. Hatta ben hasta olduğum için imtihanlardan geri kaldım o birinci olarak mezun oldu. Ben ikinci, ama onun gibi çocukların bir akademik hevesleri yoktu. Bu Cenâb-ı Hakk'ın vereceği bir şey. Şimdi diyelim ki ben niye hâlâ kitap alıyorum. Senden bir şey soran mı var, ilim yap diyen mi var? Gez, toz diyorlar. Ama ben İstanbul'a gittiğimde muhakkak sahaflara, kitapçılara uğrırım. Hâlâ da kitap alırım. Sebep ne? Bu insanın genlerinde var.

**Bünyamin:** Tayyib Hoca'nın fıkıhla irtibatı nasıldı?

**M. Said:** Hiç yoktu hocanın alâkası. Ayağında biraz sakatlık izi vardı. Onun için imâmete geçmezdi. Aksak yürürdü, kıvrılmazdı. Şöyle tutardı ayağını. Onun için biz evine gittiğimizde hep bizi imam yapardı. Benim arkamda namaz kıldı meselâ. Hocam ayıp, derdim ben. Mezhepçiliği yoktu. Hiç mezhep düşmanlığı da yoktu. İlim adamı olarak bakardı hep meselelere böyle Hamîdullah Hoca gibi diyelim. Hamîdullah Hoca gerçi Şâfi mezhebini ama bizim yanımızda namaz kılıyorken bizim gibi bağlardı ellerini.

**İbrahim:** Muhterem Hocam, bir mukayese yapacak olursak Tanci Hoca, Okîç Hoca, Hamîdullah Hoca bunlar Türkiye'nin akademik zihniyetinin gelişmesinde çok önemli katkıları olan hocalarımız.

**M. Said:** Şimdi ben derdim ki keşke, meselâ Tayyib Hoca bütün hayatını ilme verebilseydi. Çünkü kabiliyetçe ve hazırlanmış kültürel yapısı bakımından müsaitti. Çok lisan biliyordu hoca. İngilizceden de anlardı, Almancadan da anlardı. Fransızcası iyiydi. Rahat yazardı Arapçayı da Fransızca'yı da. Tabi

Tanci kadar Arapçası olmayabilirdi. Çünkü tereddüt etti. Meselâ bizim ağabeylerin *Kitâbü'l-İlel*'inin başına bir mukaddime yazdı., Arapça yazdı kendisi. Zannediyorum belki bunu tetkik ettirin iyi Arapça bilen birisine demiş olabilir. Tanci Hoca fevkalade dürüst bir adamdı. Bir defa namuslu adamdı. Fakat namazı bırakmış adam. Hiç görmedim kılarken, yani ben görmedim. Onun için bizim öteki grubun adamları Tanci'yi kendilerine çektiler. Tayyib Hoca bu tarafta ya onların gözünde, onlar da İslâm'ı bilen addettikleri ikinci zatı kendilerine imam seçtiler. En sonunda onların ne mal olduklarını öğrenmiş Tanci Hoca hepsiyle alâkasını kesti. Bana Tayyib Hoca'yı düşman ettiler dedi. İstanbul'a sonra gitti.

**Bünyamin:** Belki de bundan dolayı gitti İstanbul'a. Sanıyorum daha farklı karşılandı.

**M. Said:** İstanbul'da iyi karşılandı. Ancak, biz de çok severdik. İşte dediğim gibi adamlar meselâ İlâhiyat Fakültesinde dinî bir mesele soruldu; meselâ diyelim kim cevap verecek? Tayyib Hoca'ya yanaşmıyorlardı. Tanci'ye sorarlardı o zaman. Tanci Hoca Ezher de öğrenmiş Müslümanlığı, dürüst adamdı. İlim adamıydı, iyi tahkik yapardı. İlmî tahkikleri son derece kaliteliydi. Kadı İyâz'ın kitaplarını falan yayınladı ya herkes meth ederdi onu. Avrupâî usûlde tahkikleri vardı. Hatta tasavvufla uğraşır, İbn-i Haldûn'la uğraşır meselâ. Tanci'nin kütüphanesi çok zengindi. Bizde en zengin kütüphane onundu. Çünkü Tayyib Hoca hiçbir şey getirememiş Türkiye'ye. Bütün kütüphanesini burada o maaşıyla aldı. Hatta bu dediğim kitapçı Turhan falan Ankara'da Anafartalar Caddesi'nde, sokak kenarında kitap satardı. Çuvallarla falan. Hocayla bir aralık oradan geçerken bir kitap gördü hemen aldı. Hoca değer verirdi kitaplara binlerce, iki üç oda dolusu kitabını hep Türkiye'de aldı. Yani kitaptan hiçbir şeyi esirgemezdi hoca rahmetli.

**İbrahim:** Hamîdullah Hocayla ilişkileriniz nasıldı. Bu kadar yakın mıydı?

**M. Said:** Hamîdullah Hocayı, Tayyib Hoca vasıtasıyla tanıdım ben ilk defa. Serahsî'nin vefat yıldönümü vardı. O zaman geldi. Tayyib Hoca'nın evine geldi Hamîdullah Hoca. Salih vardı asistanı, ben orada gördüm ilk defa, orda elini öptük falan. Elini de öptürmezdi hiçbir zaman, ondan sonra 65-66'dan önce Paris'e gittiğimde çok uğradım kendisine çok severdim. Cami vardı o zaman Paris'te, oraya cumaları gelirdi hoca. Cumadan sonra orada bir odada Müslüman talebelerle konuşmalar yapardı. Çok güzel bir cami, ortasında avlusu, bahçesi falan vardı. Sonra başka yerlere giderdi hoca, biz lâyıkıyla değerlendiremedik tabi Hamîdullah Hocayı. Paris'te saray gibi bir evin çatı katında otururdu. Bir Fransız Hanım vardı. O yemeğini falan hazırlardı. Daha sonra o da öldü gitti. Kitapların arasında boğulmuş hâlde, böyle, dolu her tarafı. Çok gittim geldim. Paris'e her gittiğimde de hocayı ziyaret ettim. En son gidişimde hanımla gittik. Kapıyı vurduk. Ses seda yok. Kâğıt da yok yanımda şöyle bir peçete buldum. Onun üstünü yazmaya çalışırken baktım bir ses geliyor. Mer-

divenden çıkıyor hoca aşağıdan geliyor. Tarihî bina, asansör yok. Hocaya hemen sarıldım. Meğer hastanede yatmış 10-15 gün. Çıkmış ilaç almak için eczaneye gitmiş. Elinde poşetlerle geldi. 5-10 dakika sonra gelse göremeyeceğiz hocayı. Sonra bir daha gittik hocaya, yanında bir kız vardı. Bu benim kardeşimin kızı dedi. Amerika'dan geldi beni götürecektir Amerika'ya dedi.

**Bünyamin:** Hocam, Tayyib Hoca'yla hadis-sünnet konusunda aranızda; sizin itiraz etmeniz; yahut sizin yazdığınız bir şeyden hocanın rahatsız olması gibi durumlar oldu mu hiç?

**M. Said:** Hiç itiraz etmezdi bizim yazdıklarımıza. Bütün gayreti bir an evvel bize o kürsülere sahip adam yetiştirmektir. Yani, tenkit ederse belki kırılırlar diye tenkit etmezdi. Aslında, hoca bir adama kızdığı zaman öyle bir batırıp çıkarırdı ki üslubu çok sertti. "Bir Tenkidin Tenkidi" makalesi var ya. Hoca, önce İbn Kemâl veya Ebussuud Efendi'nin bir fetvasıyla ilgili bir yazı yazmış dergiye. Hani öteki takımın adamları var ya, hocaya düşman olanlar, Yusuf Ziya Yörükân'ı kıskırtmışlar rahmetliyi. O da güya hocanın o yazısını tenkit etmiş. O tenkide cevap yazıyor hoca bu defa. Yusuf Ziya'yı çok sert eleştirdi orada. Yusuf Ziya Yörükân Batı dili bilmez, bir şey bilmez. Arşivlerden hiç anlamaz. Hocayla yarışabilir mi hiç?

**İbrahim:** Yusuf Ziya Yörükân'a bu tenkidin çok ağır geldiği ve yakın bir zaman sonra vefat ettiği söyleniyor. Doğru mudur hocam bu?

**M. Said:** 1954'te biz geldiğimizde o yazın vefat etmiş rahmetli. Ben görmedim Yusuf Ziya'yı. O yazın bir de Remzi Oğuz Arık vefat etmiş, onu da görmedik biz. Sanat tarihi okutuyormuş, ondan sonra Suud Kemal gelmiş bu dersi okutmak üzere.

**İbrahim:** Tayyib Beyin telif hayatıyla ilgili neler söylersiniz hocam? Telifi bulunmadığı için onun fakültedeki görevine son verilmesi girişimleri var bildiğim kadarıyla.

**M. Said:** Bu girişim belki hayırlı olmuştur, hocanın fakülteyle anlaşmasını feshetmeye kalkmışlar, kitap yazmıyor diye. Elimizdeki *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler*'i (İstanbul 1959) bu girişime borçluyuz. Yani feshe mani olabilmek için hoca onu alelacele yazdı. O basıldı sesleri kesildi adamların. Fakat bizim fakültede o sıralarda profesörler arasında namaz kılan tek kişi Tayyib Hoca'ydı. Onun için kendisine düşman gözüyle bakarlardı ötekiler. Bir de talebeler, sağ olsunlar, en sevdiğiniz hoca kimdir diye anket yapıyorlar, Tayyib Hoca çıkıyor. Bir de Tayyib Hoca'nın bir karakteri, inandığı şeyi dobra dobra söylerdi. Hiç çekinmezdi. O yüzden ötekiler hocanın bu şeyinden çok muztar oldular, ama Allah var ki Atatürk'ün aleyhinde hiçbir şey söylemedi bize. Buna rağmen bakın, kendisini Atatürk düşmanı diye ilân ettiler.

**İbrahim:** Sayın Hocam, Tayyib Hoca 01.12.1902'de doğmuş, 9 Mart 1977 Çarşamba günü 22.20'de vefat etmiş. Siz bunu böyle not etmişsiniz.

**M. Said:** Hocanın son senesinde, 1977'de bizim Cerrahoğlu Erzurum'da dekanı. Oraya hocayı tayin ettirdi ücretli olarak. Cumhuriyet Gazetesi'nde Tayyib Hoca'nın orada görev almasına da itiraz eden ve bazı iftiralarda bulunan haberler çıktı. Sonuçta, 28-29 Haziran 1976 tarihli üniversiteler arası kurul kararı hocanın Erzurum'a atanmasını münasip gördü. Sözü edilen kurul kararının kanuna aykırılık teşkil etmediği, için Cumhuriyet gazetesinin dediği gibi olmadığı tespit edilmiş oldu. Orada derse gidiyordu hoca. Şubatta sömestr tatili olmuş. Hoca uçak bileti almış, uçakla gelecek. Fakat kar bindirmiş, hava meydanından kalkamamış uçak. Hoca rahmetli de acül adamdı. Otobüs bileti almış, otobüsle gelmiş Ankara'ya. Üşütmüş yolda. Geldi, dönemedi. Cebinde dönüş bileti vardı hocanın. Uçak bileti. Bir gün kapaklanmış evinde, kapının arkasına. Zaten şekeri falan vardı, kiloluydu. Telefon ettiler fakülteye. Profesörler kurulu olarak toplandık. Dekan Talât Bey miydi? "Mehmed, Hoca düşmüş git bir ilgilen" dedi.

**M. Said:** Tıp Fakültesine kaldırdık kendisini ağır hasta olunca. Evinde kapının arkasına yığılıp kalmıştı. Ahmet adında bir profesör, cerrahi profesörü, hastanede yer yoktu, kendi odasına aldı hocayı. Üç-beş gün orada koma hâlinde kaldı. Bütün talebeleri sabaha kadar beklediler. Bu Salih [Altınbaş] ve arkadaşları falan. Allah razı olsun onlardan.

**İbrahim:** Muhterem Hocam, Tayyib Bey vefat edince nereye defnedileceği, defin işlemleriyle kimlerin ilgileneceği meselesi gündeme gelmiş sanıyorum. Onun vefatı ve defin işlemleriyle ilgili neler var hatırmızda?

**M. Said:** Hoca vefat edince, kardeşleri cenazesini götüreceğiz Saraybosna'ya dediler. Nasıl gidecek hoca? Götürecek paramız yok. Ailesinin kendi imkânları da yok. Cuma günü namaz kılacağız. O sırada Salih Altınbaş kendi arabasıyla geldi. Hocamı ben götürürüm dedi, yanında bir arkadaşı daha vardı. Allah razı olsun. Nasıl ferahladık.

**İbrahim:** Salih Altınbaş o zaman öğrenci miydi?

**M. Said:** Mezundu. Onun talebelerindendi. Çok severdi kendisini. Hem hanımı hem kendisi talebeleriydi. Bir Cuma Maltepe'de kıldık namazını. Yugoslav sefiri müsaade etmiyor, hocaya vize vermemişler. Hoca hayatta iken hiç sokmadılar, Yugoslavya'ya hiç gidemedi. Tito ile araları bozuktu, komünistlerle. Cenazesini bile sokmaya izin vermediler. Ama çok arzu ettiler kardeşleri oraya götürmeyi. İki kız kardeşi vardı bir de oğlan. Hastalanınca buraya gelmişlerdi. Ne yapacağız şimdi? Ortada kaldık. Tekrar hocayı Tıp fakültesinin morguna kaldırdık. Neyse ertesi gün izin verdiler de, o zaman götürdüler.

**İbrahim:** Muhterem hocam, bu kadar uzun bir süre kıymetli vaktinizi bize tahsis ettiğiniz için çok teşekkür ediyorum. Zahmet verdik, ancak bereketli bir görüşme oldu, Hadis Tetkikleri Dergisi adına memnuniyetlerimi ifade ediyorum.

**M. Said:** Ben de teşekkür ediyorum. Ben de çok memnun oldum. Hizmetlerinizin devamını diliyorum.

### “III. Uluslararası Hz. Peygamber’in Sünnetinde Medeniyet Değerleri” Sempozyumu, 22–25 Nisan 2007, Dubai, BİRLEŞİK ARAP EMİRLİKLERİ

Birleşik Arap Emirlikleri'nin Dübey (Dubai) Emirliğinde bulunan ve bu yıl kuruluşunun 20. yılını kutlayan Arap ve İslâm Araştırmaları Fakültesi'nde 3. uluslararası hadis sempozyumu gerçekleştirildi.

Adı geçen fakültede 2003 yılında ilk olarak ‘Ulûmu'l-Hadis: Vâkı' ve Âfâk' konulu bir sempozyum (Dubai 1427/2006, 447 s.), 2005 yılında ise ‘el-Hadîsu's-Şerîf ve Tehaddiyâtü'l-Asr' konulu 2. sempozyum (I-III, Dubai 2005) gerçekleştirildi. Bu sempozyumların verimli ve faydalı olduğunu gören ve ülkede kültüre, ilme yönelik hayırlı çalışmalara desteğiyle temayüz etmiş olan Fakülte Yönetim Kurulu Başkanı Saygıdeğer Cuma el-Mâcid'in yönlendirmesi ve desteğiyle fakülte bünyesinde Hadîs-i Şerîf Kurulu Genel Sekreterliği adında bir birim tesis edildi. Bu sekreterlik iki senede bir hadis ve sünnetle ilgili uluslararası sempozyumlar düzenleme kararı aldı. Bu amaçla da genel sekreter Prof. Dr. Hamza Abdullah el-Melîbârî başkanlığında farklı ülkelerden altı üyeden bir sempozyum hazırlama kurulu oluşturdu. Bu kurul III. Uluslararası Sünnet Sempozyumu için “القيم الحضارية في السنة النبوية/Hz. Peygamber'in Sünnetinde Medeniyet Değerleri” konusunu belirledi. Sempozyum 4-7.4.1428/22-25.4.2007 tarihleri arasında başarıyla gerçekleştirildi. Her türlü imkânın seferber edildiği sempozyumda Arapça sunulan tebliğlerin Arapça ve İngilizce geniş özetleri 400 sayfayı aşan kitaplar hâlinde basılıp katılımcı ve dinleyicilere dağıtıldı, oturumlar kamerayla kayda geçirildi.

Suudî Arabistan konsolosu, Sudan Kültür ve Eğitim eski bakanı, Moritanya Yüksek İslâm Meclisi eski başkanı gibi üst düzey görevlilerin yanı sıra muhtelif İslâm ülkelerinden seçkin araştırmacıların katıldığı sempozyumda otuz iki tebliğ sunuldu. İlgili üç hakemin onayı ile 100 tebliğ arasından kabul edilen bu tebliğler müzakerecilerce tahlil edildi. Böylece tebliğ konularının daha da geliştirilmesi için gerekli şartlar oluşturulmaya çalışıldı.

Müslümanlara; evrensel değerleri içeren, kalkınmaları ve ilerlemeleri için gerekli temel hareket noktalarını veren sünneti tanıtmak; gayr-ı Müslimlere, yüksek medeniyet değerlerini içeren sîreti vasıtasıyla Hz. Peygamber'in konumunu ve risâletinin yüceliğini göstermek gibi hedeflerin gözetildiği ilân edilen sempozyum, Arap ve İslâm Araştırmaları Fakültesi Yönetim Kurulu Başkanı Cuma el-

Mâcid'in içinde bulunduğumuz şartlar nedeniyle ilmî kurumların, nesillerin dinin gerekli gördüğü şekilde yetiştirilmesi açısından üstlendiği rolün öneminin artışına işaret ettiği konuşmasını da içeren açılış oturumuyla başladı.

Dört gün süresince 1) Hz. Peygamber'in sünnetinde medeniyet değerlerinin anlamı, özellikleri ve etkileri, 2) Sünnette yer alan ilim ve bilgi ile ilgili değerler, 3) Hz. Peygamber'in sünnetinde toplumsal değerler, 4) Hz. Peygamber'in sünnetinde iktisadî değerler ve 5) Hz. Peygamber'in sünnetinde iletişimle ilgili değerler şeklinde beş ana konu etrafında şekillenen oturumlar yapıldı. Bu oturumlar vasıtasıyla ümmetin geri kalmışlığının sebebinin; Kur'an'da emredilen ve sünnetle açıklanan medeniyet değerlerinin ümmetin çoğunluğu tarafından bilinmemesi veya söz konusu hususların araştırmacılar tarafından gerektiği gibi sunulmaması gibi nedenlerden hangisiyle ilişkilendirilebileceğinin cevabı arandı.

Sunulan tebliğlerden dikkat çekici olan bazıları şunlardır:

“Nebevî Sünnet ve İslâm Kültür ve Medeniyetiyle Alâkası” Dr. Ebû Lubâbe Tâhir Sâlih Hüseyin; “Mekkî Hadislerde Medeniyet Değerleri”, Dr. Muhammed el-Vesîk; “Savaş Zamanı Düşmana Muamele Özelinde Nebevî Sünnetteki Medeniyet Değerlerinin Evrenselliği ve Tekâmülü”; “Medeniyet Değerlerinin Fertlerde Yerleşmesinde Nebevî Sünnetin Rolü -Mescid Hadisleri Örneği”, Dr. Hüseyin Harîrî; “Hz. Peygamber'in Hadislerinde Gelecek Bilgisi”, Prof. Dr. İlyas Bakla; “Hz. Peygamber'in Sünneti ve Edebî Eserlerde İnsanlık Değerleri”, Dr. Ben İsa Ahmed Buyûzân; “Hz. Peygamber'in Sünnetinde Diyalogun Değeri ve Medeniyet Boyutları”, Prof. Dr. Muhammed Zermân; “Hz. Peygamber'in Sünnetinin Beşerî Engellere Bakışında Medeniyet Değerleri”, Dr. Necîb Bûhanîk ve Dr. Sulâf el-Kîkat; “Hz. Peygamber'in Sünnetinde Özel İhtiyaç Sahiplerinin Korunması – Düzeyleri ve Hedefleri”, Dr. Kutb er-Rîsûnî; “Nebevî Sünnet'te Harcama Yönlendirilmesi”, Dr. Muhibbuddîn Abdussubhân; “Vakiada ve Hz. Peygamber'in Sünnetinde Su Tüketiminin Yönlendirilmesi –Abdest ve Gusül Örneği-”, Prof. Dr. Alâve Unsur ve Dr. Hakîme Hafîzî; “Hz. Peygamber'in Sünnetinde Yatırım ve Gelişmenin Dayanakları”, Adnân Muhammed Yûsuf Rabâbia; “Hz. Peygamber'in Sünnetinde Sürdürülebilir Gelişmenin ve Çevreyi Korumanın Dayanakları”, Dr. Muhammed Abdulkâdir el-Fakî; “Hz. Peygamber'in Çevreyle İlgili Yönlendirmelerinde Medeniyet Değerleri”, Prof. Dr. Meymûn Bârîş; “İman ve İmar: Hz. Peygamberin Hadislerine Göre İmanın Beşerî Gelişmeyle İlgisi Hakkında Bir Araştırma”, Dr. Husâm Ahmed; “Hz. Peygamber'in Sünnetine Göre Zirâi Yatırım –Temellendirici Bir Hadis Araştırması”, Dr. Nezîr Hamâdû; “Toplumsal Birlik Açısından Nebevî Sünnetin Önemi” Dr. İkrâmullah İmdâd el-Hak Abdurrahman; “Hz. Peygamber'in Sünnetinde İfade Özgürlüğü: Esasları ve Şekilleri”, Dr. Mestûre Recâ el-Mutayrî; “Hz. Peygamber'in Sünnetinde Kitle İletişim Araçları ve Kamuoyu”, Dr. Ebşer Avad Muhammed İdrîs.

**Prof. Dr. Abdullah AYDINLI**

SAÜ İlahiyat Fakültesi, Hadis, ADAPAZARI

## “Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü” Sempozyumu, 11–12 Mayıs 2007, Meram/KONYA

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından tertiplenen “*Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü*” başlıklı Hadis ve Sünnet Sempozyumu, 11–12 Mayıs 2007 tarihlerinde Konya’da gerçekleştirildi.

Dört oturum halinde icra edilen sempozyumun açılış konuşmasını yapmak üzere kürsüye gelen İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ahmet Önkal, Kur’ân’dan sonra İslâm dininin ikinci temel kaynağı olan Sünnet’in, Hz. Peygamber’den bugüne sadece bireylerin hayatını değil, toplumların karakterini de şekillendiren benzersiz bir etkiye sahip olduğunu belirtti. Örnek bir Müslüman kimliği oluşturmak ve huzurun hâkim olduğu bir toplum inşa etmek için değişim ve dönüşümün en emin, en kesin ve en kestirme yolunun Sünnet olduğunu vurgulayan Önkal, bu noktada bize düşen görevin, Sünnet’i iyi anlamak ve yaşanılır kılmak olduğuna dikkat çekti. “Dünyanın dört bir tarafında ve özellikle İslâm ülkelerinde hâkim bulunan işgaller, savaşlar, insanlık suçları, açlık, sefalet, yaygınlaşan ahlâksızlık, sıradanlaşan bireysel ve toplumsal bunalımlar, açmazlar eğer gönüllerimize acı veriyorsa, Hazreti Peygamber’in Sünnetini iyi anlamaya ve onun bütün beşeriyete sunduğu evrensel mesajına kulak vermeye muhtacız.” diyen Ahmet Önkal, sempozyumun, günümüz insanının gerek bireysel, gerekse toplumsal hayatında yaşadığı sıkıntıları Sünnet sayesinde giderme uğrunda atılan adımlara anlamlı bir katkı sağlayacağı yolundaki temennisini dile getirdi.

Sempozyumun 11 Mayıs 2007 Cuma günü sabah 9:30’da başlayan ilk oturumu, “*İslâm’ın Doğru Anlaşılmasında ve Yaşanmasında Sünnetin Yeri*” ismini taşımaktaydı. Prof. Dr. Mehmet S. Hatiboğlu ve Prof. Dr. Ali Osman Koçkuzu’nun konuşmacı olarak katıldığı bu açılış oturumunda, Türkiye’de din eğitiminin geçirdiği sıkıntılı dönemlere atıfla Sünnet’in dinî hayatımızdaki yeri vurgulandı.

Aynı gün saat 14:00’te başlayan ve “*Sünnet’in Öngördüğü Fert ve Toplum Modeli*” başlığını taşıyan ikinci oturumda, Sünnet’in her çağda insanlığa sunulan en geçerli ve gerçekçi yaşama modeli olduğu belirtildi. Çağlar ve me-

kânlar üstü özelliğe sahip bu evrensel mesajın, şahsiyetli bireylerin oluşması, huzur, barış, hak ve adaletin hâkim olduğu sevgi toplumlarının inşa edilmesi için yegâne yol olduğu vurgulandı.

Diyaret İşleri Başkan Yardımcısı Prof. Dr. Mehmet Görmez’in başkanlığında gerçekleştirilen oturumun ilk konuşmacısı Prof. Dr. İsmail Lütfi Çakan, “*Bireysel ve Toplumsal Gelişimde Sünnet’in Yeri ve Sahih-i Buhârî*” başlıklı bir tebliğ sundu. Sözlerine başlarken tebliğini değişim değil, gelişim odaklı bir bakış ve akış içinde sunmaya çalışacağını belirten Çakan, her değişim ve dönüşümün bir gelişme olmadığını ama her gelişmenin aynı zamanda hem bir değişim hem de bir dönüşüm sayılabileceğini vurguladı. Bu bağlamda Sünnet’in önderlik edeceği temelin de bireysel ve toplumsal gelişim anlamında bir dönüşüm olacağını dile getirdikten sonra, Sünnet’in geçmişi tamamen karalayan devrimci bir karakter değil, ıslahatçı bir yaklaşım taşıdığını söyledi. Bugün yaşanan olumsuz değişimlere teşebbüslerine de değinen Çakan, bunlardan yara almamak için yapılması gerekenlere işaret etti. Buhârî’nin konu ile ilgisine sadece tek paragrafla değinilen tebliğin müzakeresini gerçekleştiren Prof. Dr. Ali Osman Ateş, bu eksığe dikkat çekti. Ardından tebliğ sahibine övgü dolu ifadelerle hitap ettiği hatıralarından oluşan bir kesit sundu.

Oturumun ikinci tebliğcisi “Hz. Peygamber’in Medine Döneminde Tesis Ettiği Kardeşleştirme (Muâhât) Projesinin Günümüz Bireysel ve Toplumsal Hayat Açısından Önemi ve Analizi” başlıklı konuşması ile Doç. Dr. Saffet Sancaklı idi. Sünnet’i, Saadet Asrı’ndan bugüne taşımayı kardeşlik örneği üzerinden ele alan Sancaklı, önce Muhacir ile Ensar arasında gerçekleştirilen ‘kardeşleştirme’nin detayları hakkında bilgi verdi. Ardından bu projenin Müslüman kimliği oluşturmada nasıl bir etkiye sahip olduğunu irdeleyen Sancaklı, böylesi bir çabadan evrensel düzeyde çıkarılabilecek ilkeleri ve muâhâtın günümüzde de uygulanmasına yönelik tekliflerini dile getirdi. Tebliğin müzakeresi Prof. Dr. Ahmet Turan Yüksel ise, muâhâtın tarihçesine dair bilgiler verdikten sonra günümüzde mevcut örnekleri hatırlattı.

İlk oturumun üçüncü tebliği, Doç. Dr. Mevlüt Uyanık tarafından sunuldu ve “*Çocuğun Din-Kültür ve Kimlik İlişkisini Kurgulamasında Peygamberimizin “Bir Sosyal Model” Olarak Sunumu*” başlığını taşımaktaydı. Tebliğ öncelikle, yoğun değişim ve dönüşümlerle şekillenen çocukluk ve ergenlik dönemlerinde, çocuğun dinî eğitiminin nasıl bir yöntemle gerçekleştirilmesi gerektiğini sorguladı. Ardından günümüz gençliğinin yaşadığı ‘kimlik ve din ilişkisini kuramama’ ve model arayışında olumsuz örnekleri benimseme sorununa değinen tebliğci, onlara Peygamberle kendilerini özdeşleştirmeyi öğretmenlerin görevini vurguladı. Başarısız bir dinî sosyalleşme yaşadığımızın altını çizdikten sonra, çocuğun benlik inşasında dinî değerlerin ne derece önemli olduğu-

nu dile getiren Uyanık, tebliğini Peygamberimizin çocuklara ve gençlere karşı sevgi ve merhamet temelli bir yaklaşım tarzı benimsediğine; şiddet, öfke ve gerilime dayanan uygulamaları reddettiğine dair birçok örnekle zenginleştirdi.

Konuşmanın müzakerecisi olarak kürsüde bulunan Doç. Dr. Selçuk Coşkun ise, öncelikle bir Sünnet sempozyumunda müzakereci olmakla, 'kişinin hatasını başkalarının önünde dile getirerek onu mahcup etmeme' prensibine sahip Peygamber'in tutumuna ters bir iş yaptığından yakındı. Sonrasında tebliği, başlıkta çocuktan söz ettiği halde muhtevasında gençlere ağırlık verdiği yönünde eleştirirken, aslında Peygamberimizin ana muhatabının yetişkinler olduğunu hatta çocuğa yönelik tavsiyelerinde de yine yetişkinleri hedef aldığını belirtti. Bu bağlamda Peygamberimizin kendi çocuklarını nasıl yetiştirdiği konusunda bilgi sahibi olamadığımızı vurgularken, tebliğcinin bir İslâm felsefesi olması hasebiyle, Efendimizin hayatına dair her türlü ayrıntının sadece hadisçilerin değil, bütün araştırmacıların ilgi alanına dahil olması gerektiğini de sözlerine ekledi.

Kısa bir aradan sonra devam eden ilk günün ikinci oturumunda, dördüncü konuşmacı Yrd. Doç. Dr. Hayati Yılmaz, "Toplumsal Dönüşümde Hz. Peygamber'in Kişiliğinin Etkisi" başlıklı tebliğini sundu. Öncelikle sahabenin salt Kur'ân okumaları değil, bizzat Efendimizi gözlemlemeleri ve özdeşlik kurmaları sayesinde manevî hasletler edindiklerini vurgulayan Yılmaz, vahyin bir insan aracılığı ile insanlığa iletilmiş olmasının temel esprisinin de bu olduğuna dikkat çekti. Ardından Peygamberimizin müstesna şahsiyetinin risaletten önceki ve sonraki yaşamına yansımalarını ele alarak, hıfû'l-füdûl, Kâbe hakemliği, emîn sıfatını kazanışı, ilk vahiy geldiğinde Hz. Hatice'nin söyledikleri ve Ebû Süfyân'ın Herakliyus'a açıklamaları gibi olayları hatırlattı. Dolayısıyla muhataplarının onun söylediklerine inanmalarında bir lidere yakışan karizmatik tavrın ve üstün ahlâkî meziyetlerin son derece önemli olduğunu vurguladı.

Tebliğin müzakerecisi olan Doç. Dr. Enbiya Yıldırım ise, Hayati Yılmaz'ın, risaletten önceki hayatını anlattığı bölümde Peygamberimizden 'Muhammed' diyerek bahsetmesini eleştirerek sözlerine başladı ve her hâlükârda saygı ifadelerini terk etmemek gerektiğini belirtti. Peygamberimizin öylesine kirlî bir ortamda iffetini hiç zedelemeyen tertemiz bir gençlik geçirdiğine dikkat çeken Yıldırım, İslâm'ı kabul edenlerin çoğunun bu kişilikten ne denli etkilendiklerini dile getirdi. İslâm'ı yüceltirken ölçüyü kaçıran cahiliyeyi bütünüyle karalamanın doğru olmadığına inandığını belirten müzakereci, 'o dönemin ürünleri' diye nitelendirdiği ashabın, dini kabullenişlerinden önce de var olan güzel huylarını din ile zirveye taşıdıklarını söyledi.

İlk günün beşinci tebliğcisi Yrd. Doç. Dr. Vejdi Bilgin, "Cahiliye'den İslâm'a: Değişim ve Süreklilik Bağlamında Sünnet" konulu bir konuşma yaptı. Öncelikle Sünnet'in devrimci yorumunun imkânını tartışan Bilgin, Hz. Peygamber'in tebliğinin devrimci olduğu, onun cahiliye toplumunu yıkıp yerine tamamen farklı bir sosyal yapı inşa ettiği ve inananların, büsbütün İslâm öncesi hayatlarından uzaklaştıkları görüşünün vakiya aykırı olduğunu ifade etti. Bu tarz bir söylemin o dönemi daha doğru tahlil etme amacından ziyade günümüz insanını, dinlerini yaşama konusunda heveslendirme gayesi taşıdığını belirttikten sonra, peygamberlerin bir toplumu bütün kurumlarıyla kökünden değiştirme gibi bir amaçları olmadığını ve bunun normal şartlarda da mümkün görünmediğini vurguladı. Bilgin, yirmi üç yıllık risalet dönemini, devrim kavramı yerine, 'toplumun statik ve dinamik yönünün birbirinden ayrı düşünülmemeyeceğini, doğal diyebileceğimiz süreçlerle belirli bir değişim içerisinde devamlılık gösterdiğini' anlatan "sosyal akışkanlık" kavramı ile açıklamayı önerdi. Dolayısıyla Peygamberimizin, değiştirilmesini veya neshedilmesini lüzumlu gördüklerinin haricinde müminlerin tatbik edegelmekte oldukları bütün eski âdet ve geleneklerin devamına müsaade ettiğini örneklerle anlattı. Aynı zamanda tedriciliğin, sosyal akışkanlık içinde anahtar kavram olduğuna da dikkat çekti.

Tebliğin müzakerecisi Doç. Dr. Ejder Okumuş ise, Hz. Peygamber'in devrimci olduğunu söylerken ihtiyatlı davranmak gerektiğine işaret ettikten sonra, değişim kavramının nötr bir anlam taşıdığından bahisle sözlerine başladı. "Peygamber Efendimizin değişimci yönü her ne kadar pozitif anlam taşımaktaysa da, söz gelimi ortadan kalkan toplum ve bu toplumun gidişatını benimseyen bireyler için negatif anlama sahipti" diyen Okumuş, sosyal akışkanlık kavramının kullanımını eleştirdi. Peygamberimizin, toplumu kendi akışına bırakmadığına ve tevhid ilkesi gibi son derece kökten değişiklikler de yaptığına dikkat çekerken, bunların toplumsal krize yol açacak şekilde ani olmamasına özen gösterdiğini belirtti. Diğer taraftan Efendimizin yeniliklere açık tavrını da örneklerle hatırlattı.

Hadis ve Sünnet Sempozyumu'nun 12 Mayıs 2007 Cumartesi günü icra edilen üçüncü oturumu sabah 9:30'da başladı. Prof. Dr. Cemal Sofuoğlu'nun başkanlık ettiği oturum "Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Hayata İntikali: Problemler ve Çözüm Yolları" ana başlığını taşımaktaydı. Çağımız insanının her türlü buhran ve sıkıntısına ancak Sünnet'in derman olabileceğinin vurgulandığı oturumda, Sünnet'i günümüzde yaşanılır kılmanın önemine dikkat çekildi. Bu bağlamda, Sünnet'i doğru anlayıp anlamlandırmanın ve hayatın gerçekleri ile bağdaştırmanın önündeki engeller tartışıldı, tekliflerde bulunuldu.

Günün ilk konuşmacısı Prof. Dr. Talat Sakallı, “Sünnetin Güncel Yorumu: Kıyamet Alâmetleri İle İlgili Hadislere Verilen Anamlara Eleştirel Bir Bakış ve İlgili Hadislerin Anlaşılmasına Yönelik Farklı Bir Teklif” konulu konuşması ile kürsüdeydi. Sakallı öncelikle gündemi sıklıkla meşgul eden ve kıyametin yaklaştığına dair ipuçları ihtiva eden hadis rivayetlerinin, kâinatın kozmik dengesinin bozulacağına ve yok olacağına işaret edenleri müstesna, dinî ve ahlâkî yozlaşmayla ortaya çıkabilecek olan toplumsal yok oluş veya çöküşü ifade ettiklerini belirtti. Dolayısıyla her bir rivayeti kevnî (küresel) kıyamete hamletmek yerine ictimâî (sosyal) ve ferdî kıyamet şeklinde anlamının, konu hakkındaki hadislere ilişkin birçok problemin çözülmesine yardımcı olacağını söyledi. Peygamberimizin kimi zaman sembolik bir dil kullandığına dikkat çekerken, mecazların hakikat, hakikatlerin mecaz, teşbih ve temsillerin gerçeklik olarak algılanmasının, bu tür hadisleri içinden çıkılmaz bir hale getirdiğinden söz etti. Daha sonra kıyametin anlamı, gerçekliği ve alâmetlerin sınıflandırılması konularına değinen tebliğci, kıyamet alâmetlerine doğrudan temas eden bir Kur’ân ayeti olmamasına rağmen, toplumların helâk oluşlarıyla ahlâkî çöküntü ve gönderilen peygamberlerin çağrılarına uymama arasında sebep-sonuç ilişkisi kuran birçok ayetin bulunmasını tezine delil olarak serdetti. Dolayısıyla ‘kişinin ölümünün aslında onun kıyameti olduğu’ fikrine vurgu yaptı.

Tebliğın müzakerecisi Prof. Dr. Ahmet Yücel, cahiliyede kıyamet inancının olmaması nedeniyle Peygamberimizin bu konuda aldığı yoğun tepkiye Kur’ân’ın cevap verdiğini söyledi. Kıyametin vaktini sadece Allah’ın bildiğine ve kıyamet vaktinin geleceğine Kur’ân ayetlerinde, alâmet olarak sadece Yecüc-Mecüc, Dabbetü’l-arz, duman ve ayın yarılması olayına yer verildiğini ve bunların da mahiyetlerinin bildirilmediğini belirtti. Fiten ve eşrâtü’s-sâa rivayetlerinin ise gerek sened gerekse metin yönünden zor bir alan olduğuna dikkat çeken Yücel, Sakallı’nın tebliğinde ayrıntılarıyla ele aldığı Cibril hadisi ile yetinmenin yeterli olmadığını, geleceğe dönük haberlerin titizlikle incelenmesi gerektiğini vurguladı. “Zira Kur’ân’ın gaybı bilemeyeceğine dair çok net ifadeler kullandığı bir Peygamberin, ileri görüşlülüğü ile nebevî uyarılarda bulunduğu düşünülebilirse de bunların sahilik değeri çok iyi tespit edilmelidir” diyen müzakereci, kıyamet alâmetlerinin dinin aslî meselelerindenmiş gibi sunulmasını da eleştirdi. İnsanları karamsarlığa itip umutsuzluğa düşürmenin, hele bir de deprem gibi tabii afetleri alâmetler ile bağdaştırmanın yanlışlığını, diğer din ve kültürlerdeki kıyamet bilgisi ile elimizdeki rivayetlerin karşılaştırılması gerektiğini dile getirdi.

Üçüncü oturumun ikinci konuşmacısı Prof. Dr. Selahattin Polat ise, “Sünnetin Hayata İntikalindeki Gerilim Noktaları, Açmazlar ve Problemler” başlıklı

bir tebliğ sundu. Polat, tebliğinde öncelikle Sünnet hakkındaki birtakım yanlış anlayışların, Sünnet’i yaşanılır kılmada önemli problemlere yol açtığını belirterek bunları şu şekilde sıraladı: Sünnet’in kaynağını sadece hadisler olarak görmek ve Kur’ân’ın Sünnet’in temel kaynağı olduğunu göz ardı etmek, Sünnet’i uyulması zorunlu olmayan faziletli davranışlar manzumesi olarak algılamak, Sünnet’in hayata aktarılmasını belli ilmî disiplinlerin ve akademisyenlerin sorunu olarak görerek bunu bütün Müslümanlara ait bir mesuliyet olarak düşünmemek, Sünnet’e uymayı sadece bireysel bir sorumluluk olarak algılamak ve Sünnet’in varlık zemininin toplum olduğunu unutarak Sünnet’in toplumsallığını, gelenekselliğini ve gelenek-Sünnet ilişkisini göz ardı etmek.

Daha sonra kâinatın zıtlıklar üzerine kaim olduğu fikrine dayanarak gerilim durumlarını avantaj olarak gördüğünü belirten Polat, Sünnet’in hayata aktarılmasında fert-toplum ilişkileri ile ilgili ilk sıkıntı noktasının, Sünnet’in bireysel olarak yaşanması ile toplumsal olarak yaşanması arasındaki döngüsel gerilim olduğunu belirtti. “Sünnet’in toplumsal bir gelenek olabilmesi tek tek Müslümanların sünneti yaşamasına bağlıdır ama fertlerin sünneti yaşayabilmesi de ancak sünnet toplumunda mümkündür.” derken, Sünnet dışına düşmüş bir toplumda bireysel sünnetleri yaşamının ne derece mümkün olduğunu sorguladı. Polat’a göre ikinci gerilim noktası, bir toplumdaki bireylerin ve değişik grupların tercih ettikleri sünnet anlayışlarının farklılığı ve bir taraftan bu farklılıklara saygı gösterirken öbür taraftan bir geleneğin nasıl oluşturulacağı sorunu idi. Sünnet ve değişim arasındaki dengeye de değinen tebliğci, hem sünnet geleneğini sürdürme, hem fikrî donukluğa ve içe kapanıklığa düşmeme, hem de değişimin peşinden sürüklenip sünnetin özünü kaybetme şeklindeki çok yönlü gerilime dikkat çekti. Polat, sünnetin hayata aktarılmasında sorumlulukların ve süreçlerin yönlendirilmesi, yönetimi ve koordinasyonu ile ilgili açmazlara yer verirken ise, sünnetin güncellenmesi sorununun halk kesimlerinden uzmanlara kadar farklı düzeylere ve kademelere intibakını nasıl sağlayacağımızı sordu. Diğer yandan, dünyaya karşı sorumluluğumuza temas ederken, sünnetin âlemşümul yönünün hayata geçmesinde nasıl bir öncülük ve rol üstlenebileceğimiz ve geleneğimizi korurken içe kapanmadan dünyaya mensubiyetimizi nasıl sağlayacağımız konusundaki endişelerini dile getirdi. Sonuçta sünnetin ihyasında herkesin, önemli gördüğü konularda birbirinden bağımsız araştırma ve yayınlar yapmasının yeterli olmadığını vurgularken, ilmî faaliyetlerin daha koordineli ve belli stratejilerde uzlaşmış olarak yürütülmesi gerektiğinin altını çizdi. İlahiyat camiasına yönelik bazı sorularla tebliğini sonlandıran Polat’ın konuşması, zengin muhtevası sebebiyle ilgiyle izlendi.

Tebliğün müzakeresi için söz alan Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal, öncelikle Polat'ı somut tek bir örneğe bile yer vermemesi ve düşüncelerinin soyut ve teorik kalması yönünden eleştirdi. Ardından girişin uzunluğu, başlıkların düzenlenmesindeki uyumsuzluklar, numaralama hataları gibi şekilsel eleştirilere yer veren Ünal, tebliğde kullanılan ve özel anlamlar yüklenen bazı terimlerin açıklanması gerektiğini vurguladı. Sistematik örgünün zayıf olduğunu söylerken kimi eklentilerin insicamı bozduğuna değindi. Ayrıca konuşmada birçok soru bulunmasına rağmen bunların cevapsız bırakılmasını tenkit eden Ünal, ilahiyat camiasına yöneltilen soruları ise anlamlı bulduğunu belirtti. Sempozyumda yer alan en uzun, en ayrıntılı ve en titiz müzakerenin ardından tebliğ sahibi, şekli eleştiriler yerine argümanları üzerine eleştiriler beklediğini, nasihatvari maddelendirmeler yapmaktansa sorunları ortaya koymayı daha anlamlı bulduğunu ifade etti.

Oturumun üçüncü tebliğcisi Doç. Dr. Bünyamin Erul, “*Temel Hadis Kaynaklarının Çevirileri Üzerine Bir Kritik*” konulu konuşmasında öncelikle problemli hadis çevirilerinin, ülkemizde hadislerin okunmasını olumsuz yönde etkilediğini belirtti. Aynı zamanda sünnetin doğru anlaşılmasını da engelleyen bu çevirilerin, hadis ve sünnet hasımlarının eline bolca malzeme verdiğine dikkat çeken Erul, hadis metinleri çevirisinin öncelikle bir çeşit hadis rivayeti olduğunun altını çizdi. “Dolayısıyla, geçmiş asırlarda hadis rivayeti konusunda ne kadar titizlik ve dikkat gerekiyorsa, hadislerin çevirisinde de o denli hassas olmak gerekir” derken, her bir çevirinin aynı zamanda bir anlama faaliyeti olduğunu ve sadece çevrilen metnin anlamını yansıtmayı değil, aynı zamanda metindeki edebî zevki, ahengi, vurguyu ve kurguyu da en güzel bir şekilde aksettirmeyi hedeflemesi gerektiğini söyledi.

Daha sonra hadis çevirilerinde rastlanan hataları sınıflandıran ve örneklendiren Erul, öncelikle ‘belki de en masum problemler’ şeklinde tanımladığı, ifadeyi yanlış çevirmekten kaynaklanan maddî hatalara değindi. Daha sonra sırasıyla Türkçe’yi yanlış kullanmadan doğan hataları, çeviride okurun dil seviyesini dikkate almaksızın tedavülden kalkan eski dil kullanma sorununu ve hadisin anlamını tam olarak yansıtmada yetersiz kalan anlaşılması zor çevirileri irdeledi. Gerek hadisteki her kelimeyi hatta her harfi yansıtmaya arzusu, gerekse metinden uzaklaşma ve yanlış çevirmiş olma korkusu ile lafzî ve harfi çeviriler yapma problemlerine dikkat çeken Erul, çeviriye kendi yorumunu katmak ve kendi birikimine veya yaygın kanaate aykırı gibi gözüken metni, makul ve problemsiz hale getirmeye çalışmak şeklinde karşımıza çıkan hataları da tanımladı. Son olarak ise, Arapça terkip, fiil veya isimleri aynen Latinize etmek suretiyle bir bakıma Arapçalaştırarak çeviri yapmak ve çeviride vurgu, kurgu ve edebî sanatların ihmali ile hadiste verilen mesajı gözden kaçırmak

şeklinde sınıfladığı hatalara yer verdi. Erul, yazara sadık kalan, kendisi görünmeyen ve kaynak metne yönelik olup linguistik eşdeğerliliği egemen kılan bir çeviri yaklaşımındansa, çevirmene çeviri sürecinde özgürlük tanıdığı ölçüde sorumluluk da yükleyen işlevselci bir yaklaşımı önerdi.

Tebliğün müzakeresi Prof. Dr. Abdullah Aydın tarafından gerçekleştirildi. Tebliğde hadis çevirilerinde karşımıza çıkan problemlerin çerçevesinin başarı ile çizildiğini belirten Aydın, “çeviri ihanettir” sözüne rağmen bu hainliği yapmak zorunda kalmışlığımızın sıkıntısını dile getirerek sözlerine başladı. Çevirinin teliften de zor olduğunu belirtirken, kimi zaman çevirisi yapılan metinde yer alan dilin ağırlığı ve üslûbun bozukluğu gibi hataların da çeviri sırasında diğer dile aktarıldığını söyledi. Böyle durumlarda dipnot ve parantezlerden yardım alınabileceksin de bu sefer tercümeyle şerhe dönüştürme tehlikesinin ortaya çıktığını, dolayısıyla insanoğlunun masum olmayışı gereği hatayı sıfırlamanın mümkün görünmediğini belirtti. Bu noktada gözün kendini göremediğini hesaba katarak eleştiri ve reddiye geleneğini ihya etmenin önemine değindi. Erul’un kanaatinin aksine, metindeki kalıpları koruyarak doğru ve anlaşılır bir dille çeviriye önemseydiğini vurgulayan Aydın, tercüme kokma pahasına da olsa metne sadakati önerdi.

Sempozyumun son tebliğcisi Doç. Dr. Ayhan Tekineş ise, “*Modern Dönem Hadis Yorumlarında ‘Ben Merkezli’ Yorum*” başlıklı konuşması ile kürsüdeydi. Düşüncede insan benini merkeze alan “modern özne” fikrinin, çeşitli eleştirilere konu olsa da günümüzde farklı fikir akımlarına mensup aydınlar üzerinde benzer entelektüel etkiler bıraktığını söyleyen Tekineş, yorumcunun kendi benliğinin kimi zaman bir metne yönelik sahih yorumun önündeki en büyük engel olduğunu ifade etti. “Bu sebeple elden geldiğince yorumcu, kendi beninin altında ezilmemeli, şahsî hislerinin etkisinde kalmamalıdır,” derken, klasik dönem çalışmalarında metnin yorumuna kendisini çok az katan yorumcunun, modern çalışmalarda kendi görüşlerini, tecrübelerini ve kanaatlerini özellikle ifade etme gereği duyduğunu belirtti. Daha sonra Peygamberimizin İbn Abbas’a vasiyetini ihtiva eden bir rivayet hakkında yapılan klasik ve modern yorumları karşılaştırmak suretiyle konuyu örneklendirdi.

Ayrıca âlimlerin beyana ya da burhana dayalı yorumu benimseyerek kendi benlerini metnin arkasında görünmez kılmaya gayret etmelerine rağmen, sufilere kendi benliklerini aşmış olmanın getirdiği güvenle ya da aşma çabalarına katkı sağlayacağı ümidiyle yorumlarında sübjektif/öznel olmaktan kaçınmadıklarını vurguladı. Tekineş’e göre klasik yorum geleneğimiz içinde yorumcunun metinde en fazla kendini açık ettiği yorum tarzı mutasavvıfların yorumları idi. Ardından İsmet Özel ve Muhammed Esed örnekleri ile modern dönemin ben merkezli yorumunu irdeleyen Tekineş, psikolojik tecrübeleri,



sosyal ve siyasî gözlemleri bazen tartışmasız doğruymuş gibi yorumda kullanmanın ve dinî metinlerin bir sanat eseri ya da herhangi birinin sözü gibi serbestçe yorumlanmasının hatalı olduğuna dikkat çekti. Sonuçta dinî naslar karşısında insanın kendi varlığını unutmadan kendi benini aşabilme şuuruna sahip olmasının nasları doğru yorumlamanın ön koşulu olduğunu belirtti.

Bu tebliğin müzakeresi ise, Doç. Dr. İbrahim Hatipoğlu tarafından gerçekleştirildi. Başlığın modern batı geleneğinin hadis yorumuna etkisini çağrıştırmasına ve girişin de bunu desteklemesine rağmen, sonradan konunun farklılaştığına dikkat çeken Hatipoğlu, ben merkezli yorum konusunda çok az araştırma bulunduğunu söyledi. Konuyu Esed ve Özel ile örneklendirmenin yeterli olmayacağını ve sadece bu iki modern dönem yorumcusunun tavrına oturan bir mantığın kurgulanamayacağını belirtti. Dolayısıyla aceleci karar ve yargılara varılmaması gerektiğine işaret eden Hatipoğlu, tebliğcinin modern dönem ben merkezliliği ile sufiyye arasında paralellik kurmasını da eleştirdi. Konu hakkındaki örneklendirmelerde farklı vasıflardaki ulema ve mütefekkirlerden alıntılar yapıldığını ve bir insicam oluşmadığını söylerken, klasik döneme ait iktibasların yeterli olmadığını da sözlerine ekledi.

Hadis ve Sünnet Sempozyumu'nun 12 Mayıs 2007 Cumartesi günü saat 14:00'da başlayan dördüncü ve son oturumu, toplantılar hakkında yapılan genel değerlendirme konuşmalarına ayrıldı. Oturumda ilk olarak Prof. Dr. İsmail Lütfi Çakan, ilahiyat camiası olarak birbirimizi dinlemeyi unuttuğumuzdan yakınlardan, sempozyumun bu noktada ciddi bir katkı sağladığını belirtti. Ardından söz alan Prof. Dr. M. Hayri Kırbaçoğlu ise, alana inmekten korkan ve vaaz üslubunu terk edemeyen bir kafa yapısının değişmesi gerektiğini vurgulayarak, her bir ilahiyatçı aydını dünyaya duyarsız kalmak yerine "ben şunu yaptım" diyebilmeye davet etti. Bu bağlamda sunulan tebliğlerin tarihî anlatımlar olmaktan öteye geçmediğini söyleyen Kırbaçoğlu, bugün ile sünnetin arasını nasıl kapatacağımıza dair somut bir çözüm sunulmadığını savundu.

Değerlendirme oturumunun üçüncü konuşmacısı Prof. Dr. Nevzat Âşık, dinleyicileri bir otokritik yapmaya davet ederek, bireysel ve toplumsal alanda problem üretici değil aksine problem çözücü olan Peygamberimize ne kadar yakın olduğumuzu sordu. Prof. Dr. Ali Çelik, Mekke ve Medine dönemlerinde yaşanan değişim ve dönüşüm seyrinin farklılığına işaret ettiği değerlendirmesinde, bizim bugün Mekke'de yaşanan inanç, fikir, vicdan ve gönül eğitimine ihtiyacımız olduğunu belirtti. Dr. Nurettin Boyacılar ise, müfredatlara hadis tahrici dersi eklenmesinin öneminden bahsederek başladığı konuşmasında, tefsir ve tarih kitaplarına metin tenkidi yapılmasının, temel kaynaklarımızda bile halen eksik olan tahkikli metin inşasına el atılmasının, tahkik merkezleri

kurulup tahkik konulu tezler verilmesinin, dârulhadîs geleneğinin canlandırılmasının ve tez yazımında Arapça gibi dünyaya hitap eden bir dilin kullanılmasının gereğine vurgu yaptı.

Sempozyum tertip heyeti adına oturumun son konuşması için kürsüde bulunan Prof. Dr. Zekeriya Güler, tebliğci, müzakereci ve dinleyicilere teşekkür ettikten sonra, Hazreti Ali'nin "Öncekilerin sonrakiler için bıraktığı daha ne çok iş vardır" sözünü "Öncekilerin sonrakiler için bıraktığı hiçbir şey kalmamıştır" şeklinde çevirerek gelişime engel olan bir bakış açısını eleştirdi. Ayrıca Hayri Kırbaçoğlu'nun ben merkezli ve tehditkâr bir ifade ile konuşarak tebliğlerin muhtevalarını yok saymasını kabul edemeyeceğini belirten Güler, bunu bir yüreklendirme konuşması olarak değerlendirmeyi arzu ettiğini ve nezaket içeren bir üslûp önerdiğini sözlerine ekledi.

Hadis ve Sünnet Sempozyumu, oturumlarının verimliliği, tebliğ ve müzakerelerinin kalitesi, dinleyicilerinin hiç eksilmeyen ilgi ve çokluğu, yöresel ikramlarının lezzeti ve yurdun dört bir yanından gelen ilahiyat mensuplarını bir araya getirmesinin hoşnutluğu ile zihinlerde nadide izler bıraktı.

**Dr. Huriye MARTI**

SÜ İlahiyat Fakültesi, Hadis, KONYA

## VI. Hadis Meclisi: “Hadiste Şerh Geleneği”, 28–29 Temmuz 2007, Gerede/BOLU

İlki 2002 yılında düzenlenen hadisçiler toplantısının altıncısı, bu yıl 28–29 Temmuz 2007 tarihlerinde, geçmiş yıllarda olduğu gibi yine Gerede’de düzenlendi. “Hadiste Şerh Geleneği” konusu etrafında ve dört oturum halinde tertip edilen toplantıya, tebliğci, müzakereci ve katılımcı sıfatıyla Türkiye’nin muhtelif bölgelerinden gelen akademisyenler iştirak etti. Bu seneki Hadis Meclisi, başlangıcından beri toplantıların malî yükümlülüğünü üstlenen ve 09.07.2007 tarihinde vefat eden Abdullah Başdurak’a ithaf edildi.

Meclis’in açılışı, Abdülkadir Demirci’nin Kuran-ı Kerim kıraati ile yapıldı. Gerede mülkî erkânının selamlama konuşmalarından sonra, organizasyon heyeti adına Bünyamin Erul söz aldı. Bu yılki hadis meclisinde, hadislerin şerhi konusundaki tarihi tecrübenin ele alınacağını belirten konuşmacı, sunulacak tebliğlerin –önceki yıllardan farklı olarak- daha önceden belirlenen isimler tarafından müzakere edileceğini belirtti. Bununla beraber serbest müzakerelelere de imkân tanınacağını ifade eden Erul, hadis meclisinde akademik unvanların kullanılmadığını hatırlatarak sözlerini tamamladı.

Çerçeve sunum için söz olan M. Emin Özafşar ise, şerh geleneği hakkında kapsamlı bir değerlendirmede bulundu. Şerh literatürünün ümmetin vicdanını, hafızasını ve derûnunu muhafaza ettiğini söyleyen konuşmacı, şerh faaliyetinin bu anlamda bir ümmetin kültürünün ve hafızasının saklı olduğu hazinenin deşifre edilmesi anlamına geldiğini ifade etti. Özafşar’a göre şerh, haşiye ve talik gibi eserlerin revaçta olduğu dönemleri donuklaşma dönemi olarak kabul eden klişe kanaatler son derece sığ ve yüzeyseldir. Bir kültürün şerhleri ortaya koyması, düşüncesinin donukluğunun değil, bilakis düşüncesinin derinliğinin ve açılımının ifadesidir. Bu çerçevede şerh konusunu ele alırken sadece hadis kaynaklarıyla ve hadis literatürüyle yetinmenin de mümkün olmadığını, zira hadis şerhinin ‘hadis’i aşan bir mesele olduğunu aktaran konuşmacı, ayrıca şerh geleneğinde bir eleştiri mantığı olduğuna dikkatleri çekerek henüz kendi şerh geleneğimiz üzerine bütün olarak düşünülmediğini ve bunlar üzerine bilimsel tanımlamalar yapılmadığını ilave etti. Özafşar’a göre bunun önünde iki engel vardır. Birincisi hâdiseye çok sığ bakılıyor olması, ikincisi ise geleneğe ‘artık kendisinden alınacak bir şeyler kalmamıştır’ şeklinde bir anlayışla yaklaşılmasıdır. Özafşar sözlerini İslâm düşüncesindeki şerh geleneğinin de ekolle-

riyle ve anlayışlarıyla mukayeseli bir tetkikine ihtiyaç olduğunu söyleyerek noktalandı.

### I. Oturum

Açılış konuşmalarının ardından Cemal Sofuoğlu başkanlığındaki “Hadis Şerhinin Doğuşu ve Gelişimi” konulu ilk oturum başladı. Bu oturumda ilk olarak Zişan Türcan, “Hadis Şerhçiliğinin Doğuşu ve Gelişimi Üzerine” başlıklı bir sunum gerçekleştirdi. Hâlihazırda şerh edebiyatı üzerine doktora çalışmasını sürdüren tebliğciye göre şerhin tanımı, şerh edebiyatının olgunluk dönemi esas alınarak yapılmalıdır ve sonra şerhlerin izleri geriye dönük olarak aranmalıdır. Şerh salt bir yorumlama değildir; yorumu içine alabilir fakat nihai olarak Resûlullah’ın muradını keşfetme amacını güder. Şerh sadece müşkülleri çözmez, aynı zamanda mevcut birikimi aktararak geleneğe katılır. Şerh faaliyetinin gerekçeleri, hadislerin farklı bağlamlarda nakledilmesinde, râvilerin muhtemel tasarruflarında, rivâyetlerle muhataplar arasında tarihsel ve kültürel mesafelerin girmesinde vb. aranmalıdır. Türcan’a göre hadis şerhi Hz. Peygamber’in (sav) kendi sözlerini izahıyla başlar. Hz. Peygamber (sav) vefat ettikten sonra, şerh, fikhî bir zeminde kendini göstermeye başlamış ve fikhu’l-hadis çalışmalarını şerhin nüvesini oluşturmuştur. Ancak bir meşguliyet olarak şerhin bir gelişim süreci vardır ve buna göre şerh önce müstakil hadislerin şerhi, sonra bir kitabın hadislerinin şerhi, sonra da belli bir hadis kitabının şerhi şeklinde gelişmiştir. Şerhin doğuşunun en önemli etkeni kitapların otorite kazanmasıdır. Bildiri sahibi son olarak, şerhçiliğin hadis ilimleri arasında sayılması meselesini ele aldı ve şerhin kendine has bir metodolojisi olan özgün bir ilim değil, tarzı büyük oranda belirginleşmiş bir meşguliyet ya da edebiyat alanı olduğunu ifade ederek bildirisini noktalandı.

Tebliğin akabinde müzakerelelere geçildi. İlk müzakereci olan Yavuz Ünal, hadis şerhlerini kategorize ederken en mükemmel örnekten başlanmak suretiyle bir tarih belirlenecek olursa en fazla Hattabî’ye kadar gidilebileceğini ve bu yöntem ile şerhin tarihini ortaya koymanın çok fazla isabetli olmayacağını belirtti. Şerhin mutlaka bir metni ve otoriteyi öncelemesi gerektiğini söyleyen Ünal’a göre, hadis metinlerinde görülen ravî müdahaleleri ile idraç, talik ve bab başlıklarının tamamını şerh bağlamında görmek gerekir.

İkinci müzakereci Ayhan Tekineş ise şerhin bir ihtiyaç ve zaruretten kaynaklandığına işaret ederek şerh faaliyetinin anlaşılması açısından bu ihtiyaçların ortaya konulması gerekliliğine vurgu yaptı. Müzakereciye göre birincil ihtiyaç keşfetme/açma/göstermedir. İkincisi ise hayat ile referans kabul ettiğiniz dini metin arasında bir bağ kurmadır ki bundan fıkıh ortaya çıkmıştır. Birincisiyle ise garibü’l-hadis türü ortaya çıkmıştır. Şerhi doğuran üçüncü unsur ise ‘metnin mesajını iletme’ arzusudur. İbn Kuteybe’nin *Te’vilu muhtelifi’l-hadis*’i bu tür bir eserdir. Tekineş bizim anladığımız manada ilk hadis şerhini başlatan

kişinin Tahavî olduğunu, bir dönemleştirme yapmak gerekirse Tahâvî, İbn Abdilber ve İbn Hacer’i şerh edebiyatının köşe taşları gibi kabul etmek gerektiğini ileri sürdü.

Oturumun “Şârihin Donanımı: İbn Hacer el-Askalânî Örneği” başlıklı ikinci bildirisi Mehmet Bilen tarafından sunuldu. Tebliğciye göre şerh türü eserleri ortaya koyabilmek için sadece muhaddis olmak yeterli olmayacaktır. Bu tür eserler interdisipliner bir çalışma ürünü olduğu için şârihin de çok iyi yetişmiş olması gerekmektedir. Şârihin donanımını ortaya koymak için *Fethu’l-Bârî*’yi örnek seçen tebliğci, İbn Hacer’in yaşadığı dönemin İslâmî ilimler açısından en hareketli dönemlerden biri olduğunu ve onun böyle bir ortamda büyüdüğü için de iyi bir tahsilden geçme imkânı elde ettiğini belirtti. Buna göre İbn Hacer gençliğinde *Sahîhu’l-Buhârî*’yi birkaç kişiden dinlemiş, hadise asıl başlaması ise yirmi yaşlarında iken olmuştur. Gittiği her yerde meşhur hocalardan dersler almış, okumuş, bulduğu kitapların bir kısmını toplamış, bir kısmından da istinsah ederek istifade etmiştir. Kıraatte el-Cezerî, hadiste el-İrâkî ve el-Heysemî, fıkhıta İbnü’l-Mülakkin, dilde Fîrûzâbâdî gibi dönemin meşhur alimlerinden dersler almıştır. İzzuddîn b. Cemâ’a’dan da pek çok ilim dalında dersler almıştır. Çok zengin bir kütüphanesi bulunan İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*’de 1430 civarında kaynaktan yararlanmıştı. Hadisin hemen hemen her alanıyla ilgili eserlerinin yanı sıra, akaid, tefsir, fıkıh, tarih ve rical ilimleriyle de ilgili eserler vermiştir. Tenkitlerinde oldukça objektif olan İbn Hacer, Buhârî ve Müslim’in sahihlerini tenkit harici tutmuş ve onlara yapılan tenkitleri kabul etmemiştir. Kısacası İbn Hacer gerçekten çok yönlü yetişmiştir ve bu çok yönlülüğünü şerhine de yansıtabilmiş bir âlimdir.

Tebliğin ilk müzakeresi İbrahim Hatiboğlu tarafından yapıldı. *Fethu’l-bârî*’nin önemini ‘rivâyet ve icazet’ geleneğini kullanmasından ileri geldiğini ifade eden müzakereci, İbn Hacer’in Buhârî’yi savunmasına da değinerek, şerh yazan kişinin şerhe esas aldığı metni savunmasının son derece anlaşılabilir bir durum olduğunu belirtti. Hatiboğlu daha sonra değerlendirmelerine, “Buhârî’de müstensih ve râvî tasarruflarının çok olduğunu vurgulamaktan ziyade, nüshaların kendi nüsha özelliklerini koruyarak devam ettiklerine vurgu yapmak daha isabetli olurdu” diyerek devam etti. Müzakereci son olarak, rivâyet eksenli bir yorumu öne alan bir muhaddisin tabii olarak rivâyeti rey’e tercih edeceğine dikkat çekti ve tebliğin mesajından, başlığı destekleyecek hangi sonuçlar çıktığının ayrıca izah edilmesi gerektiğini söyleyerek müzakeresini tamamladı.

İkinci müzakereci Yusuf Ziya Keskin ise, şârihin donanımının önemine işaret ederek İbn Hacer’in hocaları arasında elli beş kadar bayanın olduğunu ve *Fethu’l-Bârî*’nin şerh faaliyetinin en güzel örneklerinden birisi olarak kabul edildiğini ifade etti. Keskin ayrıca şârihlerin genelde konu (bâb) başlıklarıyla

hadis arasındaki uyumu araştırdıklarını, kitap/bölüm isimleriyle bağlantısına ise pek fazla değinmediklerini ileri sürdü.

Oturumun son müzakeresi Nevzat Tartı tarafından takdim edildi. Tartı’ya göre tebliğde bir takım çelişkiler göze çarpmaktadır. Meselâ bir yerde İbn Hacer’in Haricilerle ilgili bir bilgiye bir fıkıh kitabını kaynak gösterdiği belirtilmekte, daha sonra ise İbn Hacer’in fıkıh kitaplarından da istifade ettiği söylenmektedir. Müzakereci ayrıca farklı tarikler üzerinde durulmasının şerh mantığını olumsuz etkilediği yönündeki ifadelerin tartışmalı olduğunu ifade ederek şerhlerde bunun çokça örnekleri olduğunu söyledi.

## II. Oturum

Hadis meclisinin Huriye Martı başkanlığındaki “*Hadis Şerhlerinin Kaynakları ve Şerhi Etkileyen Faktörler*” başlıklı ikinci oturumu, Ömer Özpınar’ın “Hadis Şerhlerinin Kaynakları: Rivâyetler, Edebiyat ve Tarih Kaynakları” başlıklı tebliği ile başladı.

Özpınar tebliğ konusunun İbn Battal örneğiyle sınırlandırıldığını ifade ederek sözlerine başladı. Özpınar’ın naklettiğine göre İbn Battal şerhi Maliki fıkhını esas alarak yapılan bir çalışmadır. Söz konusu şerhte hadise yer verdikten sonra hadisin şerhine geçilmekte, hadisle alakalı râvî, sened vs. gibi bilgiler zikredilmemektedir. Fıkhî hüküm istinbat edilemeyecek bablarda ise şerh terk edilmektedir. Şerhte kullanılan hadis kaynakları, rivâyet ve dirâyet kaynakları olarak ikiye ayrılabilir. Rivâyet kaynaklarından, hadisin farklı lafızlarını ve tariklerini ortaya çıkarmak üzere diğer Mûsânniflerin eserlerine müracaat edilmesi suretiyle istifade edilmiştir. İkinci nokta ise nüshaların ve bu nüshaların farklı rivâyetlerinin karşılaştırılması yapılarak kitabın şerh edilmesidir. Dirâyetü’l-hadis konusundaki kaynaklar ise Garibu’l-hadisler, Muhtelifü’l-hadis, Esbâbu vurûdi’l-hadis gibi dirâyet ilimlerine dair kaynaklardır. Özpınar’a göre Kur’ân ilimleri için yapılmış olan tefsir tarihinin benzeri bir çalışmanın şerh tarihi için de yapılması gerekmektedir. Çünkü böyle bir çalışma, hadislerin doğru ve sağlıklı anlaşılmasındaki yöneme katkı sağlamak ve şerhlerin yapısal özelliklerinin oluşum süreçlerini anlamak bakımından önemlidir.

Tebliğin ilk müzakeresi, tebliğdeki tespitlere büyük ölçüde katıldığını söyleyerek sözlerine başlayan Salih Özer tarafından yapıldı. Özer’e göre İbn Battal’ın, Buhârî’de şerh etmediği yaklaşık sekiz kitap vardır ve bunlar da daha çok fıkıh kapsamına girmeyecek türden kitaplardır. Dolayısıyla şerhin noksan bir şerh olduğu pek söylenemez. Müzakereciye göre belirtilmesi gereken bir diğer nokta da Hattabî’nin İbn Battal üzerinde çok fazla etkisinin olmadığıdır.

İkinci müzakereci Erdiç Ahatlı ise İbn Battal’ın ilk kapsamlı şerh olarak nitelenmesinin tartışılabilirliğini söyleyerek şerhte belli bölümlerin olmamasının ve ricalle değinilmemesinin buna işaret ettiğini ileri sürdü. Ahatlı bu çerçe-

vede söz konusu şerhin bir geçiş dönemi olabileceğine değinerek sözlerini bitirdi.

Oturumun ikinci tebliği *Hüseyin Kahraman* tarafından sunuldu. “*Şerhi Et-kileyen Faktörler: Mezhep ve Eğilimler*” başlığını taşıyan tebliğde Kahraman, mezheplerin usûl ile ilgili görüşlerinin derlenmesinin daha sonra ortaya çıkacak problemlerin çözümü konusunda temel ilkelerin belirlenmiş olduğu şeklinde yorumlandığını ifade etti. Tebliğ sahibine göre şârihin görüşleriyle mezhebin görüşlerinin arasında bir benzerlik var olduğu zaman, mezhebin etkisinden söz edilebilecektir. Mezhebin şârih üzerindeki etkisini, genel geçer bir kaydeyle, objektif olarak ortaya koymak zor olmasına rağmen şârihin mezhep mensubiyetinden etkilendiği hususunda bazı ipuçları elde edilebilir. Örneğin; şârihin, mezhep, imam veya mezhebin görüşleri hakkındaki övücü sözleri, mezheplere, imamlara yapılan itirazların sayısı, sıklığı, mezheplere yapılan atıfların çokluğu mezhep mensubiyetinin olduğunu hissettirmektedir. Öte yandan şârihin tutumunu ‘içinde yaşadığı toplumda câri olandan tabii bir şekilde etkilenmesi’ veya ‘doğruya ulaşma çabası’ olarak değerlendirerek bir mezhep taassubunun olmadığına da hükmetmek mümkündür. Şârihin ulaştığı sonuçların gerekçelerini ve dayandığı temel prensipleri okuyucuya hatırlatıp, kendi içinde mantıklı bir bütün arz eden çözüm tarzı ise, böyle bir tavır sergileyen şârihin mezhep sâikiyle hareket ettiğinin düşünülmemesi gerekir. Netice olarak, bir şârihin mensubu olduğu mezhebi ve imâmı övmesi, hemen hiç itiraz etmemesi, sık denilebilecek tarzda atıfta bulunması, muhâlifleri hatalı ve yanlış göstermesi, mezhep görüşleri lehinde sık sık tevile başvurması mensubiyetin etkisine delâlet edebilecek yaklaşımlardır.

Tebliğin ilk müzakeresi Nihat Yatkın tarafından yapıldı. ‘Mensubiyet duygusu’ ile ‘taassub’u birbirinden ayırmak gerektiğine işaret eden müzakereci, mensubiyet duygusunun doğal ve bir noktaya kadar makbul olduğunu, bu yüzden mensubiyetin değil de taassubun izlerinin araştırılmasının daha doğru olacağını ifade etti. Şârihlerin mezhep imamlarının görüşleri doğrultusunda yorum yapmaları çok doğaldır, diyen müzakereciye göre bunun sebebi bir mezhep imamının görüşlerini taklit eden şârihin aynı zamanda onun yöntemini benimsemiş olduğu gerçeğidir.

Bir başka müzakereci Abdülkadir Demirci ise şerhte taassup meselesini ortaya çıkaran etkenler ve taassubu belirleyen kriterler üzerinde daha derin düşünülmesi gerektiğini vurguladı ve mutaassıp olan ve olmayan tutumların ilişkisinin olabileceği unsurların araştırılması gerektiğine dikkat çekti.

Son müzakereci Ahmet Tahir Dayhan ise tebliğde ifade edilen bazı nitelere farklı bir açıdan yaklaşmanın mümkün olabileceğini belirterek, taassubun aslında bir doğruyu savunabilmek, bir doğrunun arkasından ölümüne kadar gidebilmek gibi bir tarifi olabileceğini ileri sürdü.

### III. Oturum

Hadis Meclisinin Talat Sakallı başkanlığındaki “*Yorumun Sınırları ve Şerhlerde Metin Tenkidi*” başlıklı üçüncü oturumu Bünyamin Erul tarafından sunulan “*Hadis Yorumunun Sınırları*” başlıklı bildiri ile başladı.

Bildirisinde klasik dönemdeki meşhur şerhlerden hareketle hadis yorumunun sınırları üzerinde duran Erul, bazı hadis metinlerinden hareketle lafza bağlılık, çelişkilere yaklaşım, teslimiyetçi tavır, savunma güdüsünün yol açtığı çıkmazlar ve problemleri görmezlikten gelme gibi meseleleri farklı açılardan ele alarak tartışmaya açtı. Tebliğci bu çerçevede Hz. Peygamber’in (s.a.v.) münâfıkların başı olan Abdullah b. Ubey b. Selûl’un cenaze namaz namazını kıldırıldığını anlatan rivâyet, İsrailoğulları olmasaydı yemek bozulmaz, et kokmazdı; Havva olmasaydı kadın kocasını aldatmazdı anlamındaki rivâyet, Hz. Mûsâ’nın ölüm meleğinin gözünü çıkardığını ifade eden haber, uğursuzluğun evde, kadında ve atta olduğuna dair rivâyet ile Hz. Peygamber’e vefat öncesi ve vefat ettiği gün ne kadar çok vahiy indiğini bildiren haberleri şerhler ve şârihler bağlamında tahlil ve tenkit etti. Değerlendirmeler konusunda anakronizm tehlikesine de değinen Erul’a göre hadis şârihlerinin içinde buldukları zaman-mekan, sosyo-kültürel ve psikolojik faktörler ile rivâyet telâkkisi, nassın gücü, hadis imamlarının otoriteleri ve eserlerinin karizmaları, tevatür, telakki bi’l-kabûl, muttefakun aleyh ve sahih nitelendirmeleri, fikhî ya da kelâmî, müntesibi olduğu mezhebin usûl ve ichtihadına göre değerlendirmeleri gibi birçok husus, şerhleri etkileyen başlıca faktörlerden sadece birkaçıdır. Sonuç olarak hadis şerhlerini zengin birer arşiv olarak nitelleyen tebliğci, metodik, sistematik ve özgün şerhlere ve yorumlara eskisinden daha fazla ihtiyaç olduğunu belirtip, bu konuda ilim adamlarına düşen sorumluluğu hatırlatarak bildirisini noktaladı.

Tebliğin ilk müzakeresi Osman Güner tarafından yapıldı. Tebliğde geleneği ve klasiği okuma tarzı konusunda bir yaklaşım farkı olduğunu ileri süren Güner, üç-beş örnekten hareketle şerhlerin bütünü hakkında bir karara varılmasının çok isabetli bir sonuç doğurmayacağına işaret etti. Müzakereci ayrıca anakronizm ile eleştiri merkezli okumanın sakıncalarına temas ederek şerh ile tarih arasındaki ilişkiye dikkat çekti.

Diğer müzakereci Huriye Martı ise şerhin tenkidi ihtiva edip edemeyeceği konusundaki görüş ayrılığına değinerek, “şârihin biçime dair tanım ve değerlendirmelerin ötesine geçmek ve aklını kullanarak manaya dair değerlendirmelerde de bulunmak gibi bir görevi var mıdır?” sorusunu tartışmaya açtı. Öte yandan müzakereci, tebliğde örnek olarak verilen hadislerin, o günün şârihi için bir problem olup olmadığının tetkik edilmesi gerektiğini işaret ederek değerlendirmelerini bitirdi.

Oturumun ikinci tebliği İ. Hakkı Ünal tarafından sunuldu. “*Bir Rivâyet Bağlamında Şârihlerin Hadis Metinlerini Kur’ân’la Karşılaştırma Meselesi*” başlıklı tebliğinde Ünal, Hz. Mûsâ’nın, Hz. Âdem’le ‘cennetten çıkma’ konusundaki tartışmalarını içeren hadisi ele aldı ve hadisçilerin senedi sahih olan bir rivâyeti, Kur’ân’la test etmeyi asla düşünmemeleri ve bunu gerekli görmemele-ri varsayımı çerçevesinde değerlendirmelerde bulundu. Bildiri sahibinin on üç şârihin görüşleri etrafındaki incelemesine göre, Cebriyye’nin görüşü istikame-تىndeki bu rivâyet, hadisçiler ve genel olarak Ehl-i sünnet uleması tarafından kaderi ispat eden bir hadis olarak, Mutezile’ye karşı kullanılmış, Mutezile’de bunu Kur’ân’a aykırı bularak reddetmiştir. Diğer yandan söz konusu rivâyetin İslam kültürüne Hıristiyan kültüründen geçmiş olması da ihtimal dâhilindedir. Hıristiyanların, Hz. Mûsâ’nın mağlup olduğu bu diyalogu Yahudilere karşı bir koz olarak kullanmış olmaları muhtemeldir.

Tebliğin ilk müzakeresini yapan Ali Dere, rivâyetleri Kur’ân’la değerlendirmenin örneklerinin sahabede de görüldüğünü, rivâyetlerin metin olarak algılanmaya başlamasının düşünceleri yönlendirdiğini ve sonraki düşüncede, artık metin üzerinde bir çözüme ulaşılmaya çalışıldığını ifade etti. Tebliğde işaret edilen türdeki rivâyetlere atfedilen değeri yeniden gözden geçirmekte fayda gören müzakereci, rivâyetlerin nasıl bir tarihi süreç geçirdiğine dair net verilerin olmadığını ve bunun yöntemi üzerinde çalışmanın akademisyenlerin görevi olacağını ifade etti.

Diğer müzakereci Enbiya Yıldırım ise tebliğin başında ‘Hadisçilerin senedi sahih olan bir rivâyeti, içeriği ne olursa olsun Kur’ân’la test etmeyi asla düşünmemeleri...’ şeklindeki cümlede yer alan ‘asla’ ifadesinin ‘çoğunlukla’ diye değiştirilmesinin daha isabetli olabileceğini belirtti. Müzakereci ayrıca İbnü’l-Cevzi ve Zehebî gibi âlimlerin sahih kabul edilen eserlerdeki rivâyetlere dair eleştirilerinin olduğuna dikkat çekti.

Üçüncü müzakereci Nimetullah Akın ise söz konusu rivâyeti sadece kader bağlamında ortaya koyup genellemeye gitmenin doğru olmayabileceğini ve hadisçilerin Kur’ân’a arzı da az veya çok bir hadis tenkit yöntemi olarak kullandıklarını söylemenin mümkün olduğunu ifade etti.

#### IV. Oturum

Hadis meclisinin Pazar günü Abdullah Aydınli başkanlığında düzenlenen dördüncü oturumu, “*İrfani Yorum ve Şerhlerdeki Tartışmalar*” çerçevesinde gerçekleştirildi. İlk olarak “*Sufî Yorumun Katkıları, Mahzurları, Özgünlüğü ve Kuralları*” başlıklı bildirisini sunan Fikret Karapınar şunları kaydetti: İlk dönem sûfileri, Rasûl-i Ekrem’in hadislerini şerh ederken genellikle, *zâhirî ve işârî yorum* tarzını tercih etmişlerdir. Onların az da olsa *bâtınî yorum*a kaydıkları kabul edilebilir. Ancak işârî yorumu *bâtınî yorum*dan ayırmak gerekir. Belirli kurallara bağlı *işârî yorum*un, kontrolsüz şahsi yorumu her an açık ve

müsait olmadığı, ancak *bâtınî* yoruma kayma riskinin her zaman potansiyel olarak bulunduğu da bir gerçektir. Hadis yorumuna işârî yorum metodunu katan sûfilerin özellikle de ilk dönem sûfilerin, nasları yorumlamada kendilerine özgün bir ifade tarzından ve yorum metodundan söz edilebilir. Ayrıca yorumun ben merkezli olması bir olumsuzluk değil, aksine bir zenginlik ve kültürel kazanımdır.

Tebliğ ilk olarak müzakere eden Ahmet Yıldırım’a göre tebliğde sûfi yorumun mahiyeti, oluşum süreci, unsurları, hadis şerhine katkıları, istismarı ve mahzurları gibi konuların ele alınması daha uygun olabilirdi. Yıldırım’a göre sûfilerin muayyen bir metodolojiye sahip olduklarından bahsetmek zor gözükmektedir. Ancak özgün bir yaklaşım tarzına sahip olduklarını söylemek mümkündür.

Bir diğer müzakereci M. Emin Özafşar ise, sûfi yorumun farklı ve özgün bir epistemoloji alanı olduğundan bahisle, şerh geleneğimizde dili en fazla istihdam eden ve dil oyunlarına müracaat edenlerin sûfiler olduğunu belirtti. İşârî yorumun sınırı ve denetimi konusunda Kuşeyrî ve Gazzâlî’nin çabalarına değinen müzakereci, bilginlerin işârî yorumu ahlakî yorum sınırları içerisinde tutma arayışlarına atıfta bulundu. Özafşar’a göre gelenek anlamacı bir yaklaşımla ele alınmalı ve geleneğe vücut veren âlimleri niçin bizim gibi düşünmediği sorusu ciddiye alınmalıdır.

Oturumun ikinci tebliği Talat Sakallı tarafından sunuldu. “*Tartışma Platformu Olarak Şerh Edebiyatı: İbn Hacer ve Aynî Örneği*” başlıklı tebliğ sahibi, şerhlerde yer alan muhtelif iddia, itham ve tenkitleri ele aldı. Tebliğciye göre şârihlerin tartışmalarındaki temel karakteristikleri özetle şöyledir: Lafzî yorum (dil ve gramer) alanındaki tartışmalar ağırlıktadır. Fikhî cepheleşme, tenkit ve tartışmanın en büyük âmili ve tetikleyicisidir. Kimi tenkitlerde gayenin cedel ve ilzam olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Muhafazakârlık veya geleneğe bağlılık (taklid) bütün tarafların vasfı durumundadır. Tenkit hadisten ziyade, “fikhî hasma” yöneliktir. Yapılan tenkitler hadisi atmak için değil, aşırı yorum, te’vil veya zorlama tefsir dâhil, hadisi korumak için ve onunla amel edebilmek içindir. Hadislerin metin tenkidi açısından değerlendirilmesi, bazı istisnalardan sarf-ı nazar edersek, hemen hemen tamamı fikhî-mezhebî ihtilaflarda gündeme getirilmiştir. İşârî yorum konusunda hayli ihtiyatlı davranılmış; bu yola fazla başvurulmamıştır. Sakallı’ya göre geçmiş ulemayı zümrüt ve inciden yapılmış sırça köşklere oturtup, sonra da hayranlıkla seyretmek, ilmî tenkit geleneğini öldürür. Zira her dönemde ilim adamları diğer alanlarda olduğu gibi ilmî sahada da birbirini tenkit etmekten çekinmemiştir. İyi niyet, hakkı teslim ve ilim kaygısıyla yapılacak tenkitler ilme katkıdır, geçmiş âlimlere de hizmettir.

Tebliğ müzakere eden Özcan Hıdır, tebliğde ifadesini bulan meselelerin edebî tahlil yöntemleriyle ele alınmasının faydalı olacağını söyleyerek tebliğ sahibinden beklenen şeyin bu iki şerhten birini batı yorum geleneğinden bir eser ile mukayese etmesi ve bu eserin hangi ekol veya merkez teori ile benzerlik arz ettiğini tespit olduğunu ifade etti. Hıdır'a göre yapılması gereken, temel İslam bilimleri ayağı sabit kalmak suretiyle, hadislerin disiplinler arası bir anlayışla ele alınmasıdır. Bu yapılmaz ise hadis yorumculuğu dinamizmden mahrum kalacak, anakronik hatalara düşmekten kurtulamayacaktır.

Başka bir müzakereci Abdullah Karahan, tebliğden edindiği intiba ile kendisinde şerhleri okurken daha dikkatli olunması gerektiği kanaatinin oluştuğunu söyledi. Karahan'a göre bu iki eserin, şârihlerin birbirleriyle atışmaları neticesinde ortaya çıkmış olmaları, bunların faydasız olduğu anlamına kesinlikle gelmemelidir.

Sonraki müzakereci Abdullah Aydınli ise bazı modern çalışmaların da bir bakıma şerh çalışmaları olduğunu, o gün tartışılan şeylerin, bu gün de görülebildiğini ifade etti. Günümüzdeki intihal sorununa da değinen Aydınli, ayrıca tartışma çerçevesinde sarf edilen ifadelerin nezahet ve nezaket ölçüleri içinde olması gerektiğine dikkat çekti.

VI. Hadis Meclisi M. E. Özaşar ile Bünyamin Erul'un kapanış konuşmalarıyla sona erdi. İki günlük yoğun ilmî toplantının değerlendirildiği konuşmalarda ayrıca Gerede hadis meclisinin düzenlenmesinde emeği geçen Geredeli hayırseverlere ve mülkî erkâna teşekkür edildi. Kur'ân-ı Kerim tilaveti ile hitâma eren toplantı sonrasında Bolu-Gölcük'e hareket edildi. Bolu Müftülüğü'nün Gölcük'te vermiş olduğu öğle yemeğinden sonra altıncı hadis meclisi sona erdi.

### Değerlendirme

Altı senedir muhtelif yerlerden ilm-i Hadis müdavimi olan insanları bir araya getiren Hadis Meclisi artık 'geleneğe' diye nitelendirilebilecek bir birikime ulaşmış görünüyor. Türkiye'de meşgalesi 'hadis' olan zevatın birbirlerinden haberdar olmalarını sağlamak ve bağlarını kuvvetlendirmek amacıyla düşünülmüş olan bu meclislerin, şimdiden maksadına ulaştığını görmek sevindirici. Çünkü Van'daki bir asistan ile İzmir'deki bir doçenti, Samsun'daki bir profesör ile Adana'daki bir doktora öğrencisini birbirleriyle sohbet ederken görebileceğiniz tek mekân Hadis Meclisleri.

VI. Mecliste, Hadiste Erken Dönem Şerh Geleneği üzerinde ortaya konulan tebliğ ve müzakereler şerh geleneği ve şârihleri hakkında kıymetli bilgiler verici nitelikteydi. Bazı noktalarda 'müsâmaha sınırlarını zorlayan' tekrarlar olsa da, tebliğlerin büyük çoğunluğu, dinleyenlerin şerh literatürüne dair bilgi haznelere yeni veriler kattı. Şerh edebiyatının ortaya çıkışından, şerhlerdeki yorum türlerine kadar pek çok konuda yapılan tespitler paylaşıldı, teklifler sunuldu.

Netice olarak; birkaç samimi hocamızın halisane niyetleriyle başlattıkları, her seferinde kendini aşan, katılımcıları artan ve 'Uluslararası' olma yolunda hızla ilerleyen 'Hadis Meclisleri' hala yegâne olma özelliğini korumaktadır. Senede bir de olsa, hadisçilerimizin sıcak ve içten bir ortamda buluşup, hasbihal etmeleri, geçen senenin muhasebesini yapmaları, yaptıkları ve yaptıkları çalışmaları değerlendirmeleri, alan içinde görev dağılımı yapılabilmesini ve benzer çalışmalar üzerinde vakit harcanmasını da engellemek gibi faydaları da haizdir. Sözlerimizin sonunda başta Hadis meclisini düşünüp hayata geçiren hocalarımız olmak üzere, biz hadisçilere aynı anda dinlenme ve çalışma fırsatı veren, nezih bir ortamda konaklama imkânı sağlayan, Anadolu insanının güler yüzünü ve misafirperverliğini her an gösteren Geredelilere ve emeği geçenlere teşekkür ediyoruz.

### Salih ŞENGEZER

OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, SAMSUN

*Eseru'l-hadîsi'n-Nebeviyyi's-şerîf fi ihtilâfi'l-fukahâ'*, Abdullah Hasan el-Hadîsî,  
Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye 2005,  
383 sayfa. (Arapça)

Hayatın her alanına yönelik çeşitli hükümler belirleyerek inananlarının günlük yaşantısını ve ilişkilerini düzenleyen İslâm dininin bu anlamda beslediği temel kaynakları, Kur'ân ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'ân'ı yorumlamak sureti ile İslâm'ı yaşayış şekli diyebileceğimiz sünnet olmuştur. Kur'ân ve sünnetin İslâmî hükümlere teşkil edeceği kaynaklık değeri hususunda herhangi bir tartışma söz konusu değilken; sünneti yani Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrîrlerini bizlere ulaştıran hadislerin İslâmî hükümlere (fıkha) teşkil edeceği kaynaklık değerinde tartışmalar yaşanmıştır. Hadisler aracılığıyla bizlere ulaşan sünnetin bir hüküm kaynağı olarak ele alınmasında öncelikle sübût problemi ile karşılaşıldığından bu problemlerin aşılabilmesi için 'hadis usûlü' ilmi geliştirilmiş, rivâyetler ifade ettikleri bilgi değeri (mütevâtir-âhad) ve sahihlik-zayıflık durumları itibariyle (sahih-hasen-zayıf) çeşitli taksimlere tabi tutulmuşlardır. Rivâyetlerin sıhhat derecelerinin ve ifade ettikleri bilgi değerlerinin farklı oluşu ve lafızların delaletlerinin kat'î olmaması hadislerle yaklaşımları itibariyle âlimler arasında farklı tutumların sergilenmesine sebep olmuştur. Dolayısıyla dinî bir hüküm verirken hadislerden yapılan istidlallerde de farklı tutumlar sergilenmiş, bu da değişik ekollerin doğuşunu kaçınılmaz kılmıştır.

Fikhî meselelerde farklı hükümlerin ortaya çıkmasına yol açan nedenlerin başında hadislerden kaynaklanan hususlar gelmektedir. Fikhî ihtilafların kökenine dair yapılacak olan bir araştırmada öncelikli olarak yapılması gereken de konunun bu yönüne eğilmek olmalıdır. 2005 yılında Iraklı araştırmacı Dr. Abdullah Hasan el-Hadîsî imzasıyla yayınlanan *Eseru'l-hadîsi'n-nebeviyyi's-şerîf fi ihtilâfi'l-fukahâ'* isimli yüksek lisans çalışması konuyu bu şekilde ele alması yönüyle dikkatleri çekmektedir. Türkçeye "Hadislerin

Fukahânın İhtilaflarındaki Etkisi" şeklinde tercüme edilebilecek bu çalışma 'Giriş' ve hadislerin fikhî ihtilaflara yaptığı etkiyi 'sened' ve 'metin' açısından ele alan iki bölümden oluşmaktadır. Hadisle ilgili hem sened hem de metin açısından âlimler arasında ihtilaf oluşturabilecek hemen her konunun ayrı başlıklar açılarak işlendiği çalışmada, her başlık altında hadislerden hüküm istinbat ederken farklı sonuçlara ulaşılan örnek fikhî meseleler tespit edilmiştir. Ayrıca konuya dair âlimlerin kullandıkları rivâyetler ve rivâyetlerle ilgili yaptıkları değerlendirmeler serdedilerek konuyla alakalı tartışmalar yansıtılmaya çalışılmış, sonra da araştırmacı tarafından açıklanan hususlar göz önünde bulundurularak, tercihlerde bulunulmuştur.

Çalışmanın giriş kısmında hadisin birkaç tanımını zikrettikten sonra Hz. Peygamber'in halkî ve hulkî (yaratılış ve ahlak özellikleri) vasıflarını dışarıda bırakan 'Hz. Peygamber'den sadece söz ve fiil olarak haber verilen şeyler' şeklindeki tanıma dikkat çeken el-Hadîsî, usulcülerin takrîrâtı da fiiller içerisinde değerlendirdiklerine değinerek araştırma boyunca bu tanımını esas aldığını belirtmiştir (s. 9). Fıkhu ve fakihin de tanımını verdikten sonra İslâm'ın ikinci temel kaynağı olması hasebiyle ulemânın hadise ve sünnete atfettikleri değeri ayet ve hadisler ışığında işlemiştir. Hadis ve fıkıh ilişkisinin geçirdiği süreci ele alan el-Hadîsî, Hicrî II. asrın ortalarından itibaren hadise dair sened ve illel bilgileri ve tenkid kabiliyetleriyle ön plana çıkan muhaddislerin -ihtisaslaşmanın da etkisiyle- fakihlerden ayrılmaya başladıklarına değinmiş, mezhebî taassubun yaygınlaşmaya başlamasıyla da muhaddis-fakih ilişkisinin sorunlu bir ilişkiye dönüştüğünü vurgulamıştır.

İsnad açısından hadislerin taşıdığı özelliklerin ulemânın fikhî ihtilaflarındaki etkilerinin ele alındığı birinci bölümde ilk olarak bize ulaşma vasfı itibariyle hadislerin mütevâtir ve âhad şeklinde ikiye ayrıldığına değinen müellif, Hanefî âlimlerinin buna müstakil bir kısım olarak meşhur hadisi de ilave ettiklerini belirtmiştir. Ayrıca diğer mezhep ulemâsının meşhur hadisi bilgi değeri itibariyle âhad hadislerden kabul etmelerine rağmen Hanefî âlimlerinin meşhur hadislerin mütevâtir hadisler gibi zarurî bilgi ifade ettiklerini kabul etmelerini ciddi bir ihtilaf nedeni olarak zikretmiştir (s. 29). Müellif aynı zamanda Hanefî ulemâsının âhad rivâyetlerin kabulünde meşhur rivâyetlere arz etme koşulunu öne sürmelerinin ve meşhur hadisin Kur'ân'daki hükümleri nesh edebilme suretiyle Kur'ân'a ziyadede bulunabileceğini kabul etmelerinin yeni ihtilafların ortaya çıkmasına sebep olduğunu vurgulamıştır. Konuya dair ortaya çıkan ihtilaflara örnek olarak yemin kefâreti orucunun ara vermeksizin peş peşe tutulup tutulmaması ge-

rektiği ve zina cezasında celde ile birlikte sürgünün de (nefy) uygulanıp uygulanamayacağı hususundaki ihtilafları vermiştir.

Hadis ve sünnete yönelik yaklaşımları söz konusu olduğunda özellikle Hanefî ve Mâlikî mezhepleriyle ilgili dile getirilen *'hadis ve sünnete yeterince ehemmiyet atfetmedikleri, kendi reylerini ve kıyâsı hadis ve sünnete tercih ettikleri'* iddiasının geniş bir şekilde ele alındığı 'Fakihlerin Haber-i Vâhidle Amel Etme Şartları" başlığını taşıyan kısım, çalışmanın bel omurgasını teşkil etmektedir. Fakihlerin çoğunluğu râvileri gerekli şartları taşıyorsa ve geçerli rivâyet metotlarıyla nakledilmişse âhad rivâyetle amel etmeyi gerekli görmüşlerdir. Hanefî ve Mâlikî ulemâsı ise bunlara ek bazı şartlar dile getirmişlerdir ki bu da haber-i vâhidle amel hususunda diğer mezheplerle ihtilafa düşmelerine yol açan nedenlerin başında gelmektedir. Her iki mezhebin de âhad rivâyetleri kabulde takip ettikleri usûl mezheplere ait birinci el kaynaklardan tespit edilerek geniş bir şekilde ele alınmıştır. Hanefî ulemâsının diğer mezheplerden farklı olarak haber-i vâhidle amel edebilmek için öne sürdükleri şartları sıralayan müellif, herkes tarafından bilinmesi ve işitilmesi gereken bir meselenin ya da o meseleye dair hadislerin âhad rivâyetler olarak nakledilmesini Hanefî fakihlerinin sıhhat için yeterli bulmadıklarını, âhad bir haberin Kitâb, mütevâtir veya meşhûr sünnet ve kıyâsla çelişmemesini ayrıca rivâyette bulunan sahâbînin hem söz hem de amel olarak rivâyete muhalif davranmaması gerektiğini şart koştuklarını dile getirmiştir. Sonrasında Mâlikî ulemâsının haber-i vâhidle amel edebilmek için öne sürdükleri şartları sıralayan müellif, âhad haberin Medînelilerin ameliyle ve kıyâsla çelişmemesi gerektiğini belirtmiştir. Ancak Mâlikî mezhebinin usûl kitaplarında bu iki şartın bizzat İmam Mâlik'ten nakledilmesi hususunda ittifak olmadığına değinmiştir. (s. 101). Araştırmacı sıraladığı bu şartları ayrı başlıklar halinde işlemiş, etkilerini ve nasıl bir ihtilaf ortaya çıkardıklarını da verdiği örneklerle somutlaştırmıştır.

Rivâyetlerinin kabul edilebilmesi için adâlet ve zabt açısından râvilerin taşımaları gereken şartlar genel olarak belirlenmesine rağmen; ittifakla rivâyetlerinin reddedildiği râviler bulunduğu gibi rivâyetlerinin kabulünde tereddüde düşülen râviler de olmuştur. Fakihlerin bir kısmının rivâyetlerini delil olarak kullandığı râviler diğer bazı fakihler tarafından hüccet kabul edilmedikleri için yapmış oldukları rivâyetlerle ihtilafa neden olmuşlardır. Yalan söylemeyen fakat fâsık olan bir kimsenin rivâyetlerinin kabul edilip edilmeyeceği hususunda âlimler ihtilafa düştükleri gibi; bid'atçı olmasına rağmen şer'î sınırlara riâyet eden ve bid'atinin propagandasını yapmayan

bir mübtedî'nin de rivâyetlerinin kabulünde ihtilafa düşmüşlerdir. İşlediği konuya dair zikretmiş olduğu her başlığın altında verdiği ihtilaf örnekleriyle konuyu müşahhas bir hale getiren müellif, 'fâsıkın namazda imametinin makbûliyeti' hususundaki ihtilafın nedenini, fakihlerin râvileri fâsık iki ayrı rivâyeti delil olarak kullanıp kullanmamalarıyla açıklamıştır. İsnadındaki râvilerin vasfından dolayı bu rivâyetleri delil kabul etmeyen Ebû Hanîfe ve Şâfiî'nin fâsıkın arkasında kılınan namazın sıhhatine hükmettiklerine; Ahmed b. Hanbel ve Mâlik'in ise bu rivâyetleri delil olarak kullanmak suretiyle böylesi bir namazın fâsîd olacağına hükmettiklerine işaret etmiştir (s. 127). Râvinin meçhul ve müdellis oluşunun da fukahânın ihtilaflarında etkisinin bulunduğu değinen müellif, bunu Hanefîlerin farklı bir şekilde yaptıkları meçhul râvi tanımına ve müdellis râvilerin aynı derecede bu kusuru taşımadıklarına bağlamıştır.

Râvilerin güvenilirlik durumlarını beyan eden cerh ve ta'dîl lafızları hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetini tespit işleminde hayâtî öneme sahiptir. 'Cerh veya ta'dîl değerlendirmesini kabul ederken bir kişinin beyanı yeterli midir, bu değerlendirmelerin sebeplerinin beyan edilmesi gerekli midir, aynı râvi hakkında cerh ve ta'dîl ifadeleri bir arada kullanıldığında hangisi esas alınmalıdır?' gibi hususlarda âlimler farklı görüşleri benimsemişlerdir. Bu tür tartışmaların fikhî ihtilaflara yansımalarını da ayrı bir başlıkta ele alan müellif, geliştirilmiş olan sıhhat tespiti işleminde cerh ve ta'dîl değerlendirmelerinin ictihâdî oluşlarına da dikkatleri çekerek, tespit ettiği ihtilaf örnekleriyle konunun daha iyi anlaşılabilmesini sağlamıştır.

Mânâ ile rivâyetin, sikanın ziyadesinin, teâruz ve tercihin fikhî ihtilaflardaki etkilerine dikkat çekildiği ve çalışmanın ikinci bölümünü oluşturan 'Hadislerin Metin Açısından Sahip Oldukları Vasıfların Fikhî İhtilaflardaki Etkileri' başlığını taşıyan kısımda müellif, hadislerin sened ve metinden müteşekkil olduğuna vurgu yaparak, fakihlerin, sübütundan ziyade hadislerin delâletine önem verdiklerini belirtmiş, hadisi delil olarak kabul edebilmek için senedine ne kadar çok ehemmiyet gösterilmesi gerekiyorsa metnine de en az bunun kadar ehemmiyet gösterilmesi gerektiğini dile getirmiştir.

Hadis rivâyetinde lafzen rivâyete önem vermeksizin yapılan harf, kelime, hareke ve i'râb değişiklikleri, hadislerden hüküm istinbât ederken lafzlardan hareket eden fakihlerin farklı sonuçlara ulaşmalarına sebebiyet vermiştir. Metni itibariyle hadisin lafızlarının taşıdığı önemin farkında olan İslâm ulemâsı, geliştirilen usûl ile rivâyetler arası lafız farklılıklarına, ziya-



delere, anlam çelişkilerine karşı tedbirler alıp rivâyetin iştirildiği gibi nakle-dilmesinin ne kadar önemli olduğunu her fırsatta vurgulamıştır. Bu hususta mânâ ile rivâyeti çok sıkı şartlara bağlamak suretiyle cevaz veren âlimler olduğu gibi buna kesinlikle cevaz vermeyenler de vardır. Ayrıca, rivâyette bulunan sahâbinin tefsir mahiyetindeki cümlelerinin rivâyete dâhil edilip edilmediği gibi hususlar rivâyet farklılıklarına inilerek tespit edilmiş, geliştirilen usûl ile hadisten hüküm çıkarabilmek için sened bakımından ne kadar incelenmesi gerekiyorsa metin bakımından da aynı şekilde incelenerek hadisin durumunun açıklığa kavuşturulması hedeflenmiştir. Alınan önlemlere rağmen fakihlerin hucdet kabul ettikleri rivâyetlerin bir kısmı bu tür kusurlarla ma'lûl olduğu için bunlar değişik hükümlerin ve ihtilafların ortaya çıkmasına sebep olmuşlardır.

Fakihlerin hadislerden hüküm istinbât ederken liyâkat ve yeterliliklerinin, hadislere olan vukûfiyetlerinin aynı düzeyde olmayışı da fikhî ihtilafların önemli nedenlerinden biri olarak çalışmada yer almıştır. Bu anlamda sahâbe ve tâbiîn neslinden, müctehid imamlardan bu nokta gözetilerek örnekler verilmiş, ortaya çıkan ihtilafların nedeni açıklığa kavuşturulmuştur. Ayrıca fakihin hadisi unutarak bir hüküm belirtmesinin ve hadiste kastedilen şeyi anlayamamasının da ne gibi ihtilaflara neden olduğu çalışmanın bu bölümünde örnekleriyle birlikte zikredilen diğer hususlardandır.

Çalışmanın son kısmında hadislerin kendi içindeki ihtilaflarının ve bu ihtilaflara yönelik geliştirilmiş olan çözüm yollarının fikhî ihtilaflardaki etkilerini diğer bölümlerde olduğu gibi örnekleriyle birlikte ele alan müellif, cem', nesh, tercih, tevakkuf gibi çözüm olarak geliştirilen yöntemlerin gerek mahiyeti gerekse uygulanış sırası itibariyle fakihlerin tamamı tarafından aynı şekilde benimsenmediğine değinmiştir. Efendimiz'in (s.a.v.) fitratı icabı yaptığı şeyler başta olmak üzere, kendisine has bir takım fiilleri ve husûsî beyan maksadı taşıyan bazı uygulamalarının fakihlerin hüccet olarak kullanmaları gerekip gerekmediği konusunda farklı görüşleri benimsedikleri ve dolayısıyla farklı hükümler çıkardıkları bir başka husus olduğuna dikkatleri çekerek araştırmasını sonlandırmıştır.

Fikhî meselelerde ortaya çıkan ihtilafların hadislere dayanan yönünün doyurucu bir şekilde açıklığa kavuşturulduğu bu mühim çalışmada, fakihlerin hadislere dayalı konularda ihtilaf ettikleri hususların nedenleri ve çıkış noktaları belli başlı mezhepleri de dikkate alan bir yaklaşımla ele alınmıştır. Mezheplerin bu anlamda takip ettikleri metodoloji birinci el usûl kaynaklarına inilerek açıklanmış, araştırma boyunca sadece ihtilafları zikretmekle

kalmayan müellif, ihtilaflara yönelik çözüm önerileri de sunabilmiştir. Rivâyetler karşısında epistemolojik tutum farklılıklarının yaşanmasındaki etkenleri başarılı bir şekilde ortaya koyan *Eseru'l-hadîsi'n-nebeviyyi's-şerîf fi-ihtilâfi'l-fukahâ* son dönemde telif edilmiş ve hadis-fıkıh ilişkisinin ele alındığı derinlikli araştırmalar arasındaki yerini almıştır.

**Arafat AYDIN**

MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, İSTANBUL

## *Geleneğin Altın Zinciri Bilgi Aktarım Yöntemi Olarak İsnad*, Ayhan Tekineş, İstanbul: Ensar Neşriyat 2006, 328 sayfa

Mü'minleri dinin ilk kaynağına bağlayan bir zincir olarak isnad, İslâm ilim geleneğinin en önemli hususiyetlerinden birisi olup İslâm ümmetine has bir özelliktir. Kültür tarihi ve sosyal tarih araştırmaları için de büyük önemi bulunan isnad, aynı zamanda İslâm ilim geleneğinde ilk kaynağa ulaşma çabasının adıdır. Ayhan Tekineş'in *Geleneğin Altın Zinciri Bilgi Aktarım Yöntemi Olarak İsnad* adlı çalışması, isnadı kendi otantikliği içinde tetkik ederek onun yapısını, özellikle bir bilgi aktarım metodu olarak nasıl işlediğini ortaya koymayı amaçlayan önemli bir çalışmadır.

İsnad gibi köklü ve sistemli bir bilgi aktarım metoduna sahip olamayan ve aynı zamanda isnadın İslâm ilim tarihi bakımından önemini farkında olan Batılı araştırmacılar, çalışmalarını bu alanda yoğunlaştırmışlardır. Öyle ki bazı oryantalistler, isnad hakkında maksatlı bir takım iddialar ortaya atarak İslâmî kaynakların büyük bir kısmını şüpheli hale getirmeyi amaçlamışlardır (s. 11). Batılı araştırmacıların ortaya attıkları iddiaları üç ana başlıkta toplayan müellif, söz konusu çalışmasında bu iddiaların kafalarda oluşturabileceği muhtemel soruları, özellikle isnad sistemini kendi tarihsel şartları içinde analiz ederek cevaplamaya çalışmaktadır.

Ayhan Tekineş'e ait *Geleneğin Altın Zinciri Bilgi Aktarım Yöntemi Olarak İsnad* adlı çalışma önsöz, giriş, dört bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Müellif, önsözde çalışmasının amacını, konuyu nasıl ele alacağını ve her bölümde hangi konuları işleyeceğini kısaca ifade etmektedir. Müellifin özellikle isnadın hangi sebeplerden dolayı pek çok araştırmacının dikkatini çektiğini belirttiği önsöz, çalışmaya katkıda bulunanlara yapılan teşekkür ile sona ermektedir.

İsnad geleneğinin incelendiği giriş bölümünde (s. 15-31) isnadla ilişkili bazı temel kavramların tanımları yer almaktadır. Söz konusu temel kavramlar Sünnet, Hadis, Rivâyet, İsnad, İsnadın Önemi ve İslâm İlim Geleneğinde İsnad alt başlıklarında ele alınmaktadır. Müellif, kavramları tanımladıktan sonra özellikle isnadın İslâmî bir bilgi yöntemi olduğuna dikkat çekerek isnadın kökenine dair bazı ön yargılı müsteşriklerce öne sürülen bir takım iddiaların zihinlerde

oluşturabileceği şüpheleri bilimsel bir yaklaşımla tarihî verilerle ortadan kaldırmaktadır.

Yazılı kültüre sahip olmayan toplumlarda, tarihî bilgilerin sözlü aktarımla korunduğunu belirten Tekineş, isnadla bazı toplumlarda sözlü aktarım sırasında zikredilen silsileler arasında ne gibi önemli ve ayırt edici farklılıkların olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle söz konusu toplumlara ait rivâyet silsilelerinin, araştırmacılara rivâyet açısından kontrol ve tenkit imkânı vermediğine dikkat çeken müellif, böylesi bir durumun İslâm ilim geleneğindeki sistemli bir bilgi yöntemi olan isnadla asla bulunmadığının altını çizmektedir. Başta hadis ilmi olmak üzere tefsir, siyer, tarih, coğrafya, dilbilim ve edebiyat gibi diğer ilim dallarında hatta üretilen yeni bilgilerin ve eserlerin intikalinde ve tahriften korunmasında da isnadın ne denli önemli olduğunu belirten müellif, hadisçilerin isnadı uygulamalı bir metot olarak nasıl başardıklarına ayrı bir önem atfederek onları "İslâm ümmetinin hafızası olmaları" yönüyle övmektedir (s. 34).

"Bir Bilgi Aktarım Sistemi: İsnad, Tarihçesi ve Gelişimi" başlığını taşıyan ilk bölümde (s. 39-39) müellif, isnadın tarih içindeki gelişim sürecini ortaya koymakta ve isnadın İslâm ilimler tarihi içindeki yeri ve diğer ilimlerle ilişkilerine temas etmektedir. Ali b. el-Medîni'nin kendi dönemine kadar hadis tarihini değerlendirdiği altı aşamayı kısaca özetlemeye çalışan müellif, bu bölümde isnadın doğuşuna zemin hazırlayan kültürel çevreden başlayarak isnadın ilk hicrî yüzyıllardaki gelişim seyrini incelemeye çalışmaktadır. İsnad fikrinin kaynakları hakkında önemli bilgilerin yer aldığı bu bölümde (s. 43-62) Tekineş, Araplar arasında yaygın bir ilim olan "ilmu'l-ensâb"a dikkat çekerek aslında Câhiliyye dönemi geleneğinde pek çok bilginin şiir, mesel ve kıssalarla sözlü olarak nakledildiğini dile getirmektedir. Özellikle i'râbın dili, ensâbın soyu, isnadın ise bilgiyi koruduğuna dair bir söz, isnadın kökeninin Câhiliyye dönemine kadar uzanabileceği gerçeği ile ilişkilendirilmektedir.

İsnadın ortaya çıkışında, özellikle isnadın sistemleşmesinde şâhidlik kurumunun etkisine dikkat çeken müellif, şâhidlik ile hadisin isnadını tespit arasında benzerlikler bulunduğu; ancak rivâyet ile şâhidliğin her konuda benzer olmayıp aralarında bazı farklılıklar bulunduğu kanaatini taşımaktadır. Ayrıca Tekineş, Cibril ve Peygamber Efendimiz (s.a.v) ile birlikte başlayan arz metodunun, bütün İslâm düşünce geleneğini ve eğitim sistemini etkilediğini, bilginin aktarımında yazılı metinlerin, sözlü gelenek ve hafıza ile tamamlandığı fikrini okuyucularla paylaşmaktadır (s. 58).

İsnadın başlangıcı ve ilk örnekleriyle ilgili tartışmalara da yer verilen bu bölümde müellif, isnadın başlangıcı ile ilgili verilen farklı tarihlerin sebebine değinmektedir. Müslüman âlimler arasında bu yönde farklı kanaatlerin bulunmasını isnad ile neyin kastedildiğinin farklı olmasına bağlayan Tekineş, bazı âlimlerin isnadın ilk örneklerini, bir kısmının gelişme dönemindeki bir kesiti-

ni, diğer bir kısmının ise mükemmel bir şekilde uygulandığı dönemi esas aldıkları tespitinde bulunmaktadır. İsnad üzerine yaptığı araştırmalarla tanınan bazı müsteşriklerin görüşlerine de yer veren müellif, onların isnadın ortaya çıkışını tarihlendirmek için daha ziyade siyer ve megâzî müelliflerinin uygulamalarını esas aldıklarını ve bu sebeple zaman zaman hadis ilmindeki kadar sistemli isnad uygulamalarıyla karşılaşmadıkları gerçeğini ifade etmektedir (s. 65).

Sahabe ve tabiîn döneminde isnada değinen müellif, İslâm âlimleri arasında ihtisaslaşmanın başladığı hicrî ikinci yüzyıla gelindiğinde isnadın artık hadis için vazgeçilmez bir unsur haline geldiğini dile getirmektedir. Hicrî birinci yüzyılın sonlarına doğru hadislerin tedvin edilmesiyle birlikte isnadların kaydedilmesi faaliyeti de başlamıştır. Hicrî ikinci yüzyılda râvilerin hadisleri rivâyet esnasında kullandıkları lafızlar düzene kavuşmuş, rivâyet usûl ve adâbı da tam olarak yerleşmiştir. İsnadın önem kazanmasıyla birlikte hadislerin râvi adlarına göre sınıflandırılması başlamış ve isnadların sınıflandırılması zarureti de tenkid sürecini hızlandırmıştır. Böylece hicrî ikinci yüzyılın ortalarına doğru hızlanan ricâl tenkidi kısa zamanda neticelerini vermiş ve râviler, durumları her yönüyle tam olarak kayıt altına alınmıştır. İsnadın güvenilir bir bilgi aktarım metodu olarak yerleşip kurumsallaşması ise isnadsız rivâyetlerin kabul edilmemesiyle gerçekleşmiştir (s. 98).

“Altın Zincir: Râviler” adını taşıyan ikinci bölümde (s. 101–152), isnadın üç önemli unsurundan birisi olan râviler araştırma konusu edilmiş ve râvilerin nitelikleri, farklı yönleri ve râvi olabilmek için gerekli olan şartlar tetkik edilmiştir. Ayrıca toplum içinde râvinin nasıl algılandığı ve bir ilim adamı olarak kendisine yüklenen özel görev üzerinde durulmuştur. Geleneksel bilgi, insan merkezli bir bilgi aktarım sistemine dayandığı için tahriften korunma, insan unsurunun ahlakî ve ilmî seviyesine bağlıdır. Bu sebeple dinî bilginin aktarımından önce bilgiyi nakleden râvilerin kişiliği araştırılmıştır. Ancak rivâyet, ilmî bir faaliyet olduğu için dindarlık ve samimiyet yeterli görülmemiş, zeki ve güvenilir râviler tercih edilmiştir.

Râvi, rivâyet sisteminde temel unsurdur. Öyle ki hadis ilimleri, râvi merkezli teşekkül etmiştir. Râvilerin kimliklerinin tespiti, ilmî kariyerleri, hocaları, talebeleri, doğum-ölüm tarihleri, memleketleri, seyahatleri, inançları, beşerî ve ahlakî hususiyetleri tarihte başka sistemlerde görülmemiş biçimde çok sıkı bir şekilde araştırılarak, râvilerle ilgili eserlerde tedvin edilmiştir (s. 103). Ayrıca müellif bu bölümde ricâl ilmini, bu ilmin kaynaklarını ve temel meselelerini ayrıntılı bir şekilde anlatmaktadır. Hicrî ikinci yüzyılın sonlarına doğru râvilerle ilgili ilk eserlerin yazılmaya başlandığını ifade eden müellif, ricâl bilgisinin daha başlangıçta isnadlı bir şekilde aktarıldığına dikkat çekmektedir.

Râvilerin kimliğini tespit etmeyi güvenilirliğin ilk şartı gören muhaddisler, tanınmayan, kimliği ve ilmî durumu bilinmeyen râvilere itibar etmemişlerdir. Sadece şahsiyetinin bilinmesini yeterli görmeyen hadisçiler, râvinin ilmî hüviyetini ve rivâyetlerini de tartışma konusu yapmışlardır. Râvi tenkidinde farklı yorumların bulunmasını, söz konusu tenkitlerin nesnellikten uzak olduğu anlamına gelmeyeceğine dikkat çeken müellif, ricâl tenkidinin delile dayalı bir araştırma alanı olduğunu iddia etmektedir. Tekineş, bu iddiasını hadisçilerin bir râvi hakkında hangi kusurların eleştiri konusu edilebileceğine dair uzlaşmalarıyla, söz konusu kusurların mahiyetleri, dereceleri, aralarındaki ilişkileri belirlemeleriyle ve benimsenen temel tenkit ilkeleriyle güçlendirmektedir.

Her hadis nakleden kişinin râvi olamayacağını belirtildiği bu bölümde, râvide aranan temel niteliklerin neler olduğu hususuna ayrıntılarıyla yer verilmiştir. Özellikle Tekineş’in râviyi hadis rivâyet eden kişi değil; talebelerin, kendisinden rivâyete ehil gördükleri kişi olarak tanımlaması dikkat çekmektedir. Ayrıca rivâyet ehliyeti ile ahlakî ve ilmî liyâkat, makbul bir râvi olmanın en temel şartlarıdır. Hukukî ehliyet ve ahlakî liyâkata sahip olan râvide aranan adalet vasfı Müslüman olmak, buluş çağında olmak, akıl sahibi olmak, fâsık olmamak ve toplum içindeki itibar ve sosyal ahlaka riâyet anlamındaki “mürüvvet” gibi nitelikleri içerir (s. 134). Râvinin dine bağlılığı ve ahlakî açıdan güven vermesi yeterli görülmeyip, bu özelliklerle beraber akıllı ve ilmî yeterliliğe sahip olması gerekmektedir. Akranlarından daha iyi olup, rivâyet için gerekli yaşa erişen ve hocaya daha yakın olan râvi böylece artı vasıflara sahip olmaktadır. Kısacası, her râvi kim olursa olsun önce ahlakî ve ilmî yeterliliği daha sonra da hadisleri öğrenme metodu, öğrendiği hadisleri iyi muhafaza etmesi ve edâ safhasında dikkatli davranması ile ancak rivâyete ehliyet kazanmaktadır.

“Bilgi Aktarım Usûlü: Rivâyet” başlığını taşıyan üçüncü bölümde (s. 165–226) isnad sisteminin nasıl uygulandığı ve rivâyetin nasıl gerçekleştiği konuları ele alınmaktadır. Bu bölümün başında isnad coğrafyası ve isnadla zaman kavramı üzerinde durularak rivâyet faaliyetinin daha iyi anlaşılması açısından genel bir çerçeve belirlenmeye çalışılmıştır. Rivâyetin bir öğretim ve iletişim metodu olduğu kadar aynı zamanda bir araştırma yöntemi olduğuna dikkat çeken müellif, bu hususları gerekçeleriyle beraber ele almaktadır. Bilginin intikali, yayılması ve yeni kuşaklara öğretilmesinin yanında isnadlı rivâyet ayrıca bilgiye nasıl ulaşılacağını gösteren bir metottur.

Hadisçilerin zaman ve mekânla bağlarının, râvilerin ve rivâyetin fizikî gerçekliğinin en önemli garantisi olduğunu ifade eden müellif, rivâyette mekân ve zaman konusuna dikkat çekerek rihlenin isnadlardaki tahlil ve tenkidi nasıl sağladığına dair bazı mülahazalarda bulunmaktadır (s. 174). Müslüman için zamanın en ideal dünyevî formunu saadet asrında bulması hasebiyle bizi geçmişe ulaştıracak yolun, hiç kesintiye uğramadan geçmişten bugüne gelen isnad silsilesiyle mümkün olduğunun altı çizilmektedir. Hadis tahammül ve edâ yol-

larından bazılarının anlatıldığı bu bölümde yüz yüze öğrenimin önemi, rivâyette yazının kullanımı ve rivâyetin denetimi gibi konular da işlenmektedir. Özellikle muhaddislerin hem hafızalarda hem de kitaplarda olan bilgileri korumak için hangi tedbirlere baş vurdukları, nasıl gayret gösterdikleri çeşitli örneklerle ele alınmaktadır.

Eserin dördüncü bölümü “İsnad-Metin İlişkisi” başlığını taşımaktadır. Bu son bölüm (s. 231–289), isnadın üç temel unsurundan biri olan metin konusuna ayrılmıştır. Burada hadis metninin nasıl rivâyet edildiği ve râvi ile metin arasındaki ilişki üzerinde durulmuştur. Metnin taşıdığı bilginin, isnada ayrı bir değer kazandırdığı ve bir şeyi rivâyet etmek için onun aktarılmaya değer bir bilgi olması gerektiği gerçeğinden hareketle müellif, asıl olanın metin, isnadın ise metnin sıhhati ve doğruluk derecesi için gerekli bir unsur olduğunun altını çizmektedir. Ayrıca tedlîs, gizli irsâl gibi bazı teknik konular da bu bölümde ele alınmaktadır.

Şifâhî geleneğin üstünlüğüne dair bazı mülâhazalarda bulunan Tekineş, söz konusu geleneğin hem içeriği hem de biçimi nasıl koruduğunu çeşitli örneklerle desteklemektedir. Mahrecü'l-hadis ve medârü'l-isnâd kavramlarının ayrıntılarıyla yer aldığı bölümde özellikle Batılı araştırmacıların medâr terimini nasıl algıladıkları anlatılmaktadır. Ayrıca müşterek râvi teorisi hakkında önemli tespitlerde bulunan müellif, müsteşriklerin medâr teriminden hareketle ortaya attıkları iddiaların doğruluğunu test etmek için “isnadların medârı” olan bazı muhaddislerin [İbn Şihâb ez-Zührî (v. 124/742), Katâde b. Diâme (v. 117/735), Ebû İshak es-Sebi'î (v. 117/735) ve Süleymân b. Mihrân el-A'meş (v. 148/765)] ilmî faaliyetlerinden örnekler vererek bu teorinin eksiklerini ve pratik olarak uygulanamayacağını ifade etmektedir (s. 260–267).

Metin-isnâd bağlantısının muhaddislerce nasıl başarılı bir şekilde denetim altında tutulduğu ortaya koyulmakta ve bunun bazen karşılaştırmayla bazen metin veya isnad merkezli bir tenkitle gerçekleştirildiği çeşitli örneklerle anlatılmaktadır. Uydurma metinlerin başına sahih isnadların veya sahih metinlerin başına uydurma isnadların eklenebileceği iddiasının nasıl mümkün olamayacağını izah eden Tekineş, bazı oryantalistlerin bu yöndeki iddialarını tenkid etmektedir. Ayrıca metinleri sahiplenme yani sirkat/serikatü'l-hadis ve sahih isnadlarla sahte haberler nakletme yani kalb meseleleri ve bu yönde muhaddislerin aldığı tedbirler etrafıca anlatılmaktadır. Böylece müellif, sistemin işleyişi içinde dilediği sözü rivâyet etmenin serbest, tahrif ya da bazı kalem oynatmaları yapmanın mümkün, ancak bu tür rivâyetlerin ehline sahih bir hadis olarak kabul ettirebilmenin ise imkânsız olduğunu çok güzel bir şekilde ortaya koymaktadır.

Anlatılan konuların kısa bir özeti niteliğindeki sonuç bölümü, özellikle isnadın başlangıcı ve sistemleşmesiyle ilgili bir kronoloji sunması bakımından

hayli önemli bilgiler içermektedir. Burada, isnadlı hadis rivâyetinin basit bir derlemecilik faaliyeti olmayıp metotlu bir bilgi aktarım yöntemi olduğuna dikkat çekilmiş ve hadisçilerin bu metodu nasıl sistemli hale getirdikleri, diğer ilim dallarını nasıl etkileyip ilim geleneğimize, kültür hayatımıza ne tür katkılarda bulunduğu kısaca ifade edilmiştir. Müellif, isnadın İslâm ilim geleneği için olan önemi ve isnada dair aktüel çalışmaların teklifiyle kitabına son vermektedir.

Bu kitapta, kanaatimizce, isnadın nasıl olması gerektiği değil, geçmişte hadis âlimleri tarafından nasıl uygulandığı tasvir edilmeye çalışılmıştır. Özellikle isnad mekanizmasının nasıl işlediğinin anlaşılması ve bunun gerçeğe en uygun tasvirinin yapılabilmesi için rivâyet sisteminin çalışma düzenini gösteren tipik örnekler seçilmeye gayret edilmiştir. Yüz elliden fazla esere müracaat edilerek hazırlanan ve akademik bir üslûpla hazırlanan eser, müellifin dipnotlarda daha fazla bilgiye ulaşılabilecek referanslara işaret etmesi yönüyle, ayrıca son olarak şahıs, yer ve terimlere dair karma bir indeksle istifade edilir hale getirilmiştir. Ayrıca, müellifin konuyu tetkik ederken sadece klasik kaynaklarla yetinmeyip, Batılı yazarların çalışmalarından ve çağdaş eserlerden istifade etmesi, esere güncel bir nitelik kazandırmaktadır.

Son olarak, İslâm ilim geleneğine kazandırdıkları ve İslâm coğrafyasını hem kültürel hem de sosyal açıdan birleştiren, aynı zamanda bu ümmetin iftihar kaynağı olan isnadın, benzeri başka çalışmalara da farklı yönleriyle konu edilmesi gerektiği muhakkaktır.

**Rahile YILMAZ**

MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, İSTANBUL

## William Montgomery Watt (14 Mart 1909–24 Ekim 2006)

1938'den itibaren İslâm üzerine yaptığı araştırmalarla tanınan ve Hıristiyan-Müslüman diyalogunu geliştirmeye verdiği önemle dikkatleri üzerine çekecek İslâm dünyasında da meşhur bir şahsiyet hâline gelen Profesör William Montgomery Watt 24 Ekim 2006 tarihinde, doksan yedi yaşında öldü. Türkçeye de çevrilen pek çok eseri arasında en çok Hz. Muhammed üzerine yaptığı üç çalışmasıyla (*Muhammad at Mecca*, *Muhammad at Medina*, *Muhammad Prophet and Statesman*) üne kavuştu, bu eserleri sahasının klâsikleri arasına girmiştir.



Watt, 14 Mart 1909'da İskoçya'da bir Presbiteryen rahibin oğlu olarak dünyaya geldi. Andrew-Jean Watt çiftinin tek çocuğuydu. 14 aylık iken babası ölen Watt'a, çocukluğunda iyi bir Hıristiyan eğitimi verildi. On beş yaşlarında, atom fiziği alanında araştırmalar yapan bir bilim adamı olmayı istedi. Ancak bilgili bir arkadaşının öğüdü üzerine, her ne kadar istemese de, okulda aldığı bilim derslerini bıraktı ve klâsikler (Latince ve Yunanca) üzerine yoğunlaştı. Edinburgh Üniversitesi'nin 'Classics' bölümünden onur derecesi ile mezun olduktan sonra, 1930'da burslu olarak Oxford'a gitti. Orada antik Yunan ve Roma tarih ve felsefesinin, özellikle de Yunan felsefesinin karışımı olan 'Greats'i (literae humaniores) okudu. Bu yıllarda bilim ve din arasındaki ilişkiye derinden ilgi duymaya başladığını söyleyen Watt, B.Litt. (lisans) derecesi için Kant üzerine felsefi bir konuda tez yazarak Oxford'da üçüncü yılını bitirdi.

1933'de başka bir felsefi konuda doktora yapmak için Edinburgh Üniversitesi'ne döndü. 1934'ten 1938'e kadar Ahlâk Felsefesi Bölümü'e asistan olmasıyla birlikte akademik kariyeri de başladı. Ne var ki, bu sürenin sonunda teslim ettiği doktora tezi reddedildi ve buradaki içinden ayrılmak zorunda kaldı.

Annesinin ölmesi üzerine Eylül 1937'de kirasına ortak olur düşünceyle evine bir pansiyoner aldı. Ev arkadaşı, tartışmayı çok seven Ahmediliğe mensup Pakistanlı Müslüman bir öğrenciydi ve aralarında sık sık dinî tartışmalar cereyan ediyordu. İslâm'la ilgilenmeye bu dönemlerde başladığını söyleyen

Watt, bu sıralarda Kudüs'teki Anglikan piskoposunun İslâm üzerine araştırmalar yapacak birini aradığını duydu, bu işe başvurdu ve kabul edildi. Bu görevde hazırlığın bir parçası olarak da Oxford Üniversitesi'nde hızlandırılmış teoloji kursları alıp rahip oldu ve 1943–1946 yılları arasında bu görevde çalıştı.

Daha sonra tekrar mezun olduğu okula Edinburgh Üniversitesi'ne geri dönüp, bir yıl İlk Çağ felsefesi dersleri verdi. Nihayet 1947'de, Edinburgh'da Arapça ve İslâmî İlimler bölümünde öğretim üyeliğine başladı. Burada İslâmî ilimler alanında *Erken İslâm'da Özgür İrade ve Kader* konulu başarılı bir doktora tezi hazırladı, birçok öğrencinin yetişmesine katkıda bulundu, çok sayıda da eser verdi. Daha sonra 1964'te kendisine üniversitede Arapça ve İslâmî Araştırmalar kürsüsü bölüm başkanlığı tevdi edildi. Bu dönemde, *Muhammad at Mecca* (1953), *Muhammad at Medina* (1956) ve bu iki kitabın özeti olan *Muhammad Prophet and Statesman* (1961) adlı eserlerini yayımladı. Profesör olarak başladığı Arapça ve İslâmî İlimler bölüm başkanlığı görevinden 1979'da emekli oldu. Watt, yaklaşık on beş yıllık bu süreçte İslâm dini ile ilgili ciddi çalışmalar yaptı.

Başkalarının dünya görüşünü neredeyse o görüşü benimseme eğilimi gösterecek kadar anlayabildiğini söyleyen Watt, tarihe geçmiş olan ve Norman Daniel'in *Islam and West: the Making of an Image* adlı eserinde de açıkça görülen, XII-XIV. yüzyıl bilim adamlarının Haçlı seferlerini desteklemek için bir savaş propagandası olarak ortaya çıkardıkları Batının İslâm ön yargısına şarırmıştır. Hıristiyan olarak kalmasına ve piskoposlara ait İskoç kilisesinde yıllarca papazlık yapmış olmasına rağmen, 1916'da bir suikasta uğrayana kadar Cezayirli Müslüman bir grup arasında yaşayan Fransız papaz Charles de Foucauld etkisinde kalan Watt, yapmış olduğu hizmetin İslâm'ın entelektüel dünyasında iradeli ve ihtiyatlı bir varlık olduğunu düşünüyordu. Bu düşüncesini hayata geçirmek için Watt, günlük duaları arasına bazen Kur'an'dan bazen de İslâmî tasavvufi herhangi bir çalışmadan bölümler eklemişti.

Watt, ayrıca Toronto Üniversitesi ve Paris Fransız Koleji'nde İslâmî araştırmalar, Toronto Üniversitesi'nde dinî araştırmalar, Georgetown Üniversitesi'nde ise Arapça dersi verdi. 1964–1965 yılları arasında İngiliz Oryantalistler Derneği'nin başkanlığını yaptı. Akademik kariyerinde aldığı derecelerinin yanı sıra, kendisine Aberdeen Üniversitesi tarafından fahrî doktora unvanı verildi. Ayrıca 1981'de Los Angeles'ta, İslâm dini ile ilgili çalışmaları teşvik etmek ve bu alanda eserleriyle üne kavuşmuş, başarılı bilim adamlarını şerefliendirmek için verilen bir ödöl olan Levi Della Vida madalyasına lâyık görüldü.

İlk akademik eseri olan *Free Will and Predestination in Early Islam*'da (1948) Watt, monoteist dinlerin en tartışmalı konularından birisi olan 'varlığın ilâhî takdiri çerçevesinde insan davranışının iki temel nedeni arasındaki denge'yi tetkik etti. Çalışmaları neticesinde; ilk Müslümanların asıl sorununun,

mevcut zamandaki olayların yönünü belirlemede Tanrı'nın geçmişteki takdirinden çok, Tanrı ve İnsanın kısmî iradesi olarak görmeleri olduğunu iddia etti.

Ancak İslâm'ın, ilk yüzyıllarından itibaren bir teoloji ve hukuk kurumu olarak nasıl geliştiğini incelemek Watt'ın İslâm'ın başlangıcındaki Mekke, Medine ve Hz. Muhammed'in peygamberliğinin analizini gerektirdi.

XIX. yüzyılın ortalarından itibaren, Almanya'da ortaya çıkan tarihî tenkit ekolünün takipçileri Hz. Muhammed'in peygamberliğini ayrıntılı bir biçimde araştırdı ve *Tevrat*'a tatbik ettiler. Danish Arabist ve ilahiyatçı Frants Buhl'un 1903'de Hz. Muhammed'in hayatına dair eleştirel bir eser yazmasından sonra Watt, bilimin İslâm ortaya çıkmadan önceki Arabistan'ın tarihî ve sosyal şartlarına odaklanması ve bunları da dikkate alması gerektiğini anladı. Özellikle antropolojinin burada vukûfiyet sağlayacağını düşünüyordu.

Watt, sınırlı bir uzmanlık alanında eserler veren bir akademisyenden ziyade, pek çok alanda görüşler öne süren ve fikir üreten bir din bilgini veya düşünce adamı profili çizmiştir. Nitekim İslâm'la ilgili çalışmaları da, İslâmî ilimlerin hemen hepsini ilgilendiren çok geniş bir yelpazeyi içine almaktadır. Watt'ın daha çok tefsir alanında güçlü olduğu belirtilmekle birlikte, tasavvuf, İslâm hukuku, İslâm ve ortaçağ felsefesi, İslâm ile Hıristiyanlık arasındaki ilişkiler, Arap dünyası tarihi ve Arap edebiyatı gibi çeşitli konularda da çok sayıda eseri ve makalesi mevcuttur. Pek çoğu Türkçeye de çevrilen eserlerinin belli başlıları şunlardır: *Truth in the Religions: A Sociological and Psychological Approach* (Edinburgh 1963, *Dinlerde Hakikat: Sosyolojik ve Psikolojik Bir Yaklaşım* (çev. A. Vahap Taştan, Ali Kuşat) İstanbul: İz Yayıncılık 2002); *Free Will and Predestination in Early İslâm* (London 1948, *İslâm'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader* (çev. Arif Aytekin) İstanbul: Kitabevi Yay. 1996); yarım asır Hz. Muhammed'in hayatı üzerine benzeri yeni bir çalışma yapılamamış olan ve Türkçenin yanı sıra Japonca'ya da çevrilen eseri *Muhammed at Mecca* (Oxford 1953, *Hz. Muhammed Mekke'de* (çev. Rami Ayas, Azmi Yüksel) Ankara: AÜ İlahiyat Fak. Yay. 1986); ve *Muhammed at Medina* (Oxford 1956, *Muhammed Medine'de*); bahsi geçen son iki çalışmanın tek ciltlik bir özeti niteliğinde olan *Muhammad Prophet and Statesman* (London 1961, *Hz. Muhammed: Peygamber ve Devlet Kurucusu* (çev. Hayrullah Örs), İstanbul 1963); İslâm'ın Hellenistik ve Semitik dünyanın farklı unsurlarını nasıl yeni yekpare bir İslâmî bakış açısında birleştirdiğini gösteren eseri *Islam and the Integratiom of Society* (London 1961, *İslâm ve Toplumun Bütünleşmesi*); *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh 1961, *İslâm Felsefesi ve Kelamı* (çev. Süleyman Ateş), Ankara: AÜ İlahiyat Fak. Yay. 1968); *What is Islam?* (Edinburgh 1963, *İslâm Nedir?* (çev. Elif Rıza, İstanbul 1993); müellifin İslâm'la Hıristiyanlık arasındaki münasebet üzerine yapmış olduğu otuz yıllık tefekkürünün neticesinde ulaştığı kanaatlerini okuyucusuyla paylaştığı eseri *Islamic Revelation and Modern*

*World* (Edinburgh 1970, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, (çev. Mehmet S. Aydın) Ankara 1982); İslâm'ın iç dinamiklerini araştırması neticesinde ortaya çıkan en iyi kitabı *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh 1979, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev. Ethem Ruhi Fırlıklı), Ankara 1981); *Islam and Christiantiy Today* (London 1983, *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık* (çev. Turan Koç), İstanbul 1991); Watt'ın Kur'an'a dayanarak Hz. Muhammed'in Medine dönemindeki hayatını farklı açılarıyla ele aldığı eseri *Muhammad's Mecca* (Edinburgh 1988, *Hz. Muhammed'in Mekke'si* (çev. M. Akif Ersin), Ankara 1995); modern İslâm'ı kendi imajları açısından tartıştığı eseri *Islamic Fundamentalism and Modernity* (Edinburgh 1988, *İslâmî Hareketler ve Modernlik* (çev. Turan Koç), İstanbul 1997).

Watt, kendisiyle yapılan bir röportajında, Hz. Muhammed'in dinî tecrübesinin gerçekliğine, Allah'tan vahiy aldığına ve Kur'an'ın Allah'tan gelen ilahî vahye dayandığına inandığını belirtmektedir. Yani Watt, Kur'an'ın vahiy eseri olduğunu kabul eder. Her ne kadar *Bell's Introduction to the Qur'an* adlı eserinde Watt, Kur'an'ın Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği şekli ile bugüne ulaşamadığı sorusuna cevap vermenin zorluğunu belirtse de, Kur'an'da "birbirinden farklı hatta birbiri ile çelişen ifadelerin yer almasını" daha sonraki dönemde herhangi bir redaksiyona tâbi tutulmadığını ve Hz. Peygamber'e vahyolunduğu şekli ile bugüne ulaştığını gösteren bir delil kabul eder.

Uzun süre bir felsefeci olarak bilim ve din ilişkisi ile ve neredeyse ömür boyu bir Hıristiyan ve oryantalist olarak İslâm dini ile ilgilenen Watt'ın, kendi ifadelerinden ve eserlerinin genel yapısından anlaşıldığı üzere, genel olarak, bilimle din arasında da, Hıristiyanlıkla İslâm arasında da çatışma ve ayrışmadan değil, diyalogdan ve yakınlaşmadan yana bir çizgiyi benimseyip sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Watt'a göre, bilim ve din arasında çatışma ve ayrışma değil, diyalog ve uzlaşma aranması gerektiği gibi, çeşitli dinler arasındaki ilişkilerde de, dışlayıcı veya kapsayıcı ilişki artık yerini çoğulculuğa; misyonerlik yanlısı ihtidacı veya ayrışmacı ilişki de artık yerini diyaloga bırakmalıdır. Dinler birbirine düşman rakipler değil, birbirini tamamlayan yol arkadaşlarıdır. Bunun en açık görüleceği ve onun meslekî açıdan en fazla üzerinde durduğu dinlerden ikisi Hıristiyanlık ve İslâm'dır. O Hıristiyanlık ve İslâm arasında yanlış yaklaşımların eleştirisi ve bunun yerine bir diyalog ortamının tesisi için uğraşanların başında gelmektedir. Hayatını İslâm ve Hıristiyanlık arasındaki diyalog çalışmalarına adanmış biri olarak bu diyaloga verdiği önemi Watt şöyle açıklamaktadır:

"1800'lü yıllarda misyoner faaliyetlerin artmasıyla amaç dünyanın Hıristiyan olmayan bölgelerine gitmek ve oradaki herkesi Hıristiyan yapmaktır ki nitekim bu halen bazı Hıristiyanların idealidir. Ancak İslâm'dan din değiştirenlerin sayısı çok azdır. Ben din değiştirmenin pek çok durumda uygunluğu hususunda şüpheye düşüyorum. XIX. yüzyıl misyonerleri büyük dinlerin toplumlarına tahammül edilebilir ve anlamlı bir hayat şekli sunmalarındaki başarılarına kıymet vermedi. Aslında ben

bazen bir bireyin ruhsal sağlığı ve gelişimi için din değiştirmesinin gerekli olabileceğini kabul ediyor fakat bu istisnâî bir durumdur. Bu sebeple ben, Hıristiyanların önceden sezelebilen bir gelecek amacının bütün dinleri kardeşçe bir diyalog ve bütün dinlerin sekülerizm ve materyalizmin tehdidi altında olması endişesiyle bir el birliği için bir araya getirebileceğini düşünüyorum.”

Batılıların İslâm dinini zalimce nitelemelerine karşılık açıklamalarında Watt, benzeri cezaların Tevrat'ta da örneğin; Yasa kitabı 25'de kadınlara el kesme cezasının mevcut olduğunu, İslâmî öğretilerde de Hz. Muhammed'in yaşadığı asır için böylesi cezaların uygun olabileceğini söylemektedir. Mamafih toplumlar geliştikçe, daha sulh ve sükûn içinde oldukça artık böylesi cezaların lüzumunu yitireceğini, şayet biri diğerini her türlü kötülüğün sorumlusu olarak gösterirse böylesi mevzuların tartışma konusu bile olamayacağını, bu sebeple de diyalogun şart olduğunu söylemektedir.

Watt, Batılı araştırmacılar tarafından Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in bir kitabı olarak nitelenmesinin Müslümanları gücendireceğini düşünerek Hz. Muhammed'in Kur'ân'ın yazarı olduğu anlamına gelecek kelimeleri kullanmaktan sakınmaktadır. Hadis literatürünün otantikliği konusunda Schacht'ın hükümlerini doğru ve sağlam kabul eden Watt'a göre, Schacht bazı noktalarda radikal bir tutum sergilemiştir. Ona göre her ne kadar hicrî I. asırda sistematik bir hadis naklinden bahsedilemese de, bu Hz. Muhammed hakkında hiçbir şey nakledilmediği anlamına gelmez. Diğer türdeki nakillerde sistematik olmasa da bir hareketliliğin varlığını kabul eden Watt'a göre, megâzî materyalinin ana çatısını teşkil ettiği sîret ile ilgili haberler ise ilk asırdan itibaren nakledilmiş ve bu asrın sonlarına doğru yazıya geçirilmiştir. Fakat sıhhatleri konusunda karar verirken hukukî ve tarihî hadisleri birbirinden ayırmak gerektiği kanaatinde-dir. Zira ona göre her ne kadar hukukî alanda hadis uydurmacılığına ve kelâmî-siyasî konularda tartışmalı konulara değiniyorlarsa; çarpıtma ihtimali varsa da tarih sahasında en fazla kaynakların haberleri tarafgir bir tutumla nakletmesi söz konusu olabilir ki bunlar da haberde nakledilen tarihî vakia ve eylem ile bunların sâiklerine dair açıklamaları birbirinden ayırmak suretiyle ayıklanabilir. Hadislerin güvenilirliğinin bir garantisi kabul edilen isnadlar hakkında da kanaat belirten Watt'a göre en azından İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) döneminden itibaren isnad kullanıldığı bilinmektedir fakat muttasıl isnadların bir zorunluluk hâline gelmesi İmam Şâfiî ile gerçekleşmiştir.

Watt'ın her ne kadar İslâm'a dair görüşleri genel hatlarıyla isabetli görünse de, ayrıntılara inildiğinde bazı sorunlar ortaya çıkmaktadır. Meselâ onun, Haçlılık, sömürgecilik ve oryantalizme dair görüşleri çok da tarafsız gözükmemektedir. Haçlı seferlerinin Hıristiyan hacıları koruma, modern dönem sömürgeciliğinin ise Hıristiyan tüccarları koruma amacını güttüğünü söylemek ve oryantizmi de entelektüel meraktan neşet eden bir faaliyet şeklinde göstererek bunun karşısında Müslümanlığın yayılışını ganimet peşindeki sömürgecilik ola-

rak tasvir etmek, iddia edilen tarafsız bilim adamlığına ve diyalog yanlılığına gölge düşürmektedir.

Eserleri ve görüşleri dikkate alındığında bir oryantalist olarak Watt'la ilgili söylenebilecek söz, onun muhatabını anlamaya çalışan oryantalistler arasında kabul edilebileceğidir. Bu, onun her söylediği İslâm'a uygundur ve her sözü Müslümanların yararınadır anlamına gelmemekle birlikte, özellikle felsefî ve liberal açıdan bakıldığında, görüşlerinin azımsanmayacak derecede ilmiîlik, tarafsızlık, samimîlik, diyaloga, dostluğa ve işbirliğine açıklık gibi olumlu nitelikler taşıdığına altı çizilmelidir. Ancak yine de, oryantalistlerin çalışmalarına karşı tutumda ihtiyatı elden bırakmamak adına merhum Mücteba Uğur'un şu sözlerini her Müslüman ilim adamının şiar edinmesi gerekmektedir: “Mü'minlerin oryantizim alanında çalışan ilim adamlarının fikirlerine karşı dikkatli ve uyanık olmaları zorunlu hâle gelmektedir.”<sup>1</sup>

## Dilek ÇALIŞKAN

MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, İSTANBUL

<sup>1</sup> Jabal Muhammad Buaben, *Image of the Prophet Muhammad in the West* ( A Study of Muir, Margoliouth and Watt), Leicester 1996; Zafar Ali Qureshi, *Prophet Muhammad and His Western Critics* (A Critique of W. Montgomery Watt and Others), Lahore 1992; W. Montgomery Watt, *İslâm Nedir* (çev. Elif Rıza), İstanbul 1993; Elisabeth Özdalga, “Modern Bir Haçlının Kusurları: Montgomery Watt ve İslâm'ı Entellektüelizmle Fethetmenin Zorlukları”, (çev. Yasin Aktay), *Tezkire*, s. 11-12, 1997, 24-37; Andreas D'Souza, “Christian Approaches to the Study of Islam: An Analysis of the Writings of Watt and Cragg”, *The Bulletin of Henry Martyn Institute of Islamic Studies*, XI/1-2; Hyderabad 1992, s. 55-87; Lawrence I. Conrad, “Reviews (W. Montgomery Watt, Muhammad's Mecca)”, *Journal of Semitic Studies*, 35/2,1990, Oxford, 330-333; W. L. Treadwell, “Reviews (W. Montgomery Watt, Muhammad's Mecca)”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, no. 2, London 1989, s. 322-323; Ergun Göze, “Köşebaşı (W. Montgomery Watt ile)”, *Tercüman*, 24 Eylül 1985, sayı 8468. Ayrıca bkz.:

<http://education.guardian.co.uk/obituary/story/0,,1947357,00.html> (14 Noveber 2006)

[http://www.alastairmcintosh.com/articles/2000\\_watt.htm](http://www.alastairmcintosh.com/articles/2000_watt.htm)

[http://fr.wikipedia.org/wiki/William\\_Montgomery\\_Watt](http://fr.wikipedia.org/wiki/William_Montgomery_Watt)

<http://www.izyayincilik.com/yazar/w1.html>

<http://www.an karaokulu.net/YazarDetay.aspx?Yazar=W.%20Montgomery%20Watt>

rülmesi hâlinde, ödül tezler arasında eşit olarak dağıtılacaktır. Ödüle lâyık görülen eserler 2008 Kutlu Doğum Haftası kapsamında yapılacak etkinliklerde kamuoyuna ilân edilecektir.

**Ayrıntılı bilgi için:** <http://www.sonpeygamber.info> Tel: 0 216 310 30 39; Fax: 0 216 310 10 92 [info@sonpeygamber.info](mailto:info@sonpeygamber.info)

## Hadis-Sîret Araştırmaları ve Hadis ve Sîret'e Hizmet Onur Ödülü, Meridyen Destek Derneği, İSTANBUL

İstanbul'da faaliyet gösteren Meridyen Destek Derneği tarafından hazırlanan [www.sonpeygamber.info](http://www.sonpeygamber.info) internet sitesinde Hadis-Sîret Araştırmaları alanında 1 Ocak 2000–31 Aralık 2007 tarihleri arasında savunması yapılmış ve başarılı bulunmuş Türkçe veya İngilizce yüksek lisans ve doktora tezlerine ödül verileceği açıklandı. Tezlerin yarışmaya katılabilmesi için yayımlanmamış olması şart koşulmazken bu ödülle ilmî ve akademik çalışmaların gelişimine katkıda bulunulmasının ve ilgili araştırmaların teşvikinin amaçlandığı bildirildi. Ayrıca bu yıl hayatını bu alanlardaki çalışmalara vakfetmiş bir ilim adamına Hadis ve Sîrete Hizmet Onur Ödülü verileceği ve ilgilenenlerin site de yer alan teklif formunu doldurarak ilim adamlarını aday gösterme imkânına sahip olduğu açıklandı.

Siteden ulaşılabilecek başvuru formu, son dönemde çekilmiş iki adet vesikalık fotoğraf, ayrıntılı özgeçmiş, araştırılan konu hakkında ön bilgi içeren ve araştırma sırasında izlenen yöntemi anlatan bir sayfayı geçmeyecek bir sunuş yazısı, tezin kabulüne dair enstitüden alınmış kabul belgesi, yedi nüsha hâlinde varsa görsel malzeme ve belgeleriyle birlikte bir CD'ye kaydedilmiş Microsoft Word biçimindeki tezi içeren başvuru dosyasının en geç 31 Ocak akşamı saat 17:00'ye kadar postayla veya elden "Son Peygamber İnfö Sonpeygamber.info Hadis ve Sîret Araştırmaları Yarışması, Meridyen Destek Derneği, İcadiye Mah. Münecimbaşı Sok. No: 28/3 Üsküdar / İSTANBUL" adresine ulaştırılması gerekmektedir. Altı akademisyenden müteşekkil jüri başvuruları; konunun özgünlüğü, bilimsel çalışma ölçütlerine uygunluk, klâsik kaynaklardan istifade edilmiş olması, araştırma derinliği ve yorum düzeyi gibi kriterleri göz önünde bulundurarak değerlendirecektir. Ödüllerin yüksek lisans ve doktora tezi için sırasıyla 2000 ve 5000 YTL olarak belirlendiği yarışmada aynı kategoride jüri tarafından birden fazla eserin ödüle lâyık gö-



## Kitaplar-Tezler/Books and Thesis/كتب و أطروحات

- ✦ Abdurrahman b. Muhammed b. Sâlih Ayzerî Şevbalî, *Cühûdü's-Şeyh el-Elbânî fi'l-hadîs: rivâye ve dirâye*, Riyad: Darü'r-Rüşd 2006/1427.
- ✦ Abdülkâdir Muhammed Mekkî Kettânî, *Safvetü'l-ehâdisi'n-nebeviyyeti's-şerîfe: el-Ehâdis elletî ittefeka alâ sıhhatihâ adedün min eimmeti'l-hadîs*, Dımaşk: Darü'l-Farabi 2006.
- ✦ Abdürrezzâk Mehdî, *Aşretü ehâdis münkere za'ife fi silsileti's-Şeyh el-Elbânî es-sahîha*, Dımaşk: Dârü'l-Belhi 2006.
- ✦ Adil Yavuz, *Hadislerde Mekkîlik Medenîlik*, İstanbul: Ebabil Yayıncılık 2007.
- ✦ Ahmed Abdullah Bacur Ali, *Erba'üne hadîsen fi fezâili'l-Medîneti'l-Münevver*, Kahire: Mektebetü's-sakafiyye 2006.
- ✦ Ahmed Yûsuf, *es-Sûretü'l-fenniyye fi'l-hadîsi'n-Nebeviyyi's-şerîf*, Dımaşk: Dârü'l-Mektebi 2006.
- ✦ Ahmed Zekerıyya Yusuf, *es-Sahâbe: Hurrâsü'l-hadîsi'n-Nebevî*, Dımaşk: Darü'l-Ikra 2006.
- ✦ Al-Hafid İbn Rajab al-Hanbalî, *The Dispute of the Highest Angels*, Massage of Islam 2006.
- ✦ Ali Naif Bikâyi, *el-Menhecü'l-hadîs fi teshîli ulûmi'l-hadîs*, Beyrut: Darü'l-beşâiri'l-İslamiyye 2006.
- ✦ Arif Ulu, *Tabiünun Sünnet Anlayışı* (danışman: Hayri Kırbasoğlu), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2006.
- ✦ Ayetullah el-Uzmâ Muhammed Bakır el-Hakim, *ez-Zehrâ aleyhi's-selam*, Necef: Müessesetu Tûras eş-Şehid el-Hakim 2006.
- ✦ Ayşe Gültekin, *İsmail Ankaravî'nin Mesnevî Şerhi Mecmeatü'l-letâif ve Matmûratü'l-Meârifte Hadis* (danışman: Ali Osman Koçkuzu), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- ✦ Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Aile İsnadları*, İstanbul, İşaret/İham 2007.
- ✦ Cemal Ağırman, *Dünya Ahiret Dengesinde Zenginlik ve Yoksulluk*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- ✦ Cemaleddin Abdullah Sâlim b. Muhammed Basrî, *el-İmdâd bi-ma'rifeti uluvvi'l-isnâd* (thk. Arabi Dâiz Firyâtî) Riyad: Darü't-tevhid 2006.
- ✦ Cemile Abdülkadir Rifâî, Muhammed Râmiz Abdülfettâh Azîzî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fi't-teşri'i'l-İslamî*, Dımaşk: Dârü'l-Me'mun li't-Türâs 2006/1427.
- ✦ Cüneyd Eşref İkbâl Ahmed, *el-Adâle ve'z-zabt ve eseruhuma fi kabuli'l-ehâdis ev reddiha*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd 2006/1427.
- ✦ Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin Sülemi, *Sualatu Ebî Abdurrahman es-Sülemî li'd-Darekutnî fi'l-cerh ve't-ta'dîl ve ileli'l-hadîs* (thk. Ebû Ömer Muhammed b. Ali Ezherî), Kahire: el-Farukü'l-hadise, 2006.
- ✦ Ebu Amr Osman b. Said b. Osman el-Ümevi ed-Dânî, *Cüz'un fi ulumi'l-hadîs fi beyani'l-muttasıl ve'l-mürsel ve'l-mevkıf ve'l-münkati'* (şerh ve tahrir Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Al-ı Selman) ed-Dârü'l-Eseriyye 2006.
- ✦ Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim İbn Ebu Şeybe, *el-Musannef* (tahkik Muhammed Avvame), Cidde: Darü'l-Kible, 2006/1427.
- ✦ Ebu Hamid Ahmed b. Muhammed b. Hasan b. Şarki en-Nisaburi Ebû İshak İbrahim b. Harb el-Askerî es-Simsar, *Müsnedu Ebi Hureyre ve yelîhi Ehadis mine'l-müsnedi's-sahîh* (thk. Amir Hasan Sabri) Beyrut: Darü'l-beşâiri'l-İslamiyye 2006.
- ✦ Ebû Osman Tâlût b. İbâd el-Basrî Sayrafi, *Nüşatu Tâlût ve hiye fi ehâdisi Tâlût b. İbâd el-Basrî es-Sayrafi* (thk. Hamdi Abdülmecîd es-Silefi), Dımaşk: Darü'n-Nevâdir 2006/1427.
- ✦ Ebu'l-Kas Suud b. İd Umeyr es-Sâidî, *el-Ehâdisü'l-vâride fi fedâili's-sahâbe fi'l-kütübî't-tis'a ve müsnevey Ebî Bekr el-Bezzâr ve Ebî Ya'lâ el-Mevsûlî ve'l-me'âcimi's-selâse*, el-Camiatü'l-İslamiyye 2006.
- ✦ Ebü'l-Hasan Tacüddîn Ali b. Abdullah el-Erdebîlî et-Tebrîzî, *el-Mi'yâr fi'l-ehâdisi'd-da'ife ve'l-mevdû'a elletî isteşhede biha'l-fukahâ* (thk. Haldun Bâşa), Dımaşk: Darü'l-İslah 2006.
- ✦ Ebü'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtass*, (nşr. Nizam Muhammed Sâlih Ya'kubî, Muhammed b. Nâsır el-Acmî).Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye 2006/1427.
- ✦ Faruk Hamâde, *Abdullah b. es-Sıddık el-Gumâri: el-hâfiz en-nâkid*, Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2006/1427.
- ✦ Hafız ed-Dimyâtî, *Hadislerle Amellerin Sevâbı* (çev. Beşir Eryarsoy), İstanbul: Risale Yayınları 2006.
- ✦ Hâkim en-Nisâbü'rî, *Sualatu Mes'ûd b. Ali es-Siczi ma'a es'ileti'l-Bagdâdiyyîn an ahvâli'r-ricâl* (thk. Ebû Ömer Muhammed b. Ali Ezherî), Kahire: el-Farukü'l-hadise 2006.
- ✦ Hâlid b. Sâlih b. Muhammed el-İzânî, *Cühûdü's-sahâbe fi'l-luga*, Âlemü'l-kitabî'l-hadis 2006.

- ✦ Hasan Cirit, *İman ibadet ahlak ve muhtelif mevzulara dair sevimli Peygamberimiz ve Ehl-i beytinden hayat nûmuneleri*, Bakü: Qismet 2006.
- ✦ Ibn Salah Al-Shahrazûrî, *An introduction to the Science of Hadith: Kitab Ma'rifat Anwa' 'ilmi'l-Hadith*, Garnet Publishing Ltd. The Center for Muslim Contribution to Civilization, 2006.
- ✦ İbnü'l-Cârûd, *Efendimizin Dilinden Ahkâm-ı İslâm İbnü'l-Cârûd'un Ahkam Hadisleri*, İstanbul: İz Yayıncılık 2006.
- ✦ İlyas Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis: Sünni Hadis Literatüründe Hilafet Problemi*, İstanbul: Medreese Yayınları 2006.
- ✦ İsâ Mahmûd Tâhâ, *Tesmînü'l-gasîs ve takvîmü'l-enîs bimâ ersahu İbn Hazm min kavâidi ulûmi'l-hadîs*, Kahire: Mektebetü's-sakafeti'd-diniyye 2006.
- ✦ Juynboll, G. H. A., *Encyclopedia of the Canonical Hadith*, Brill 2007.
- ✦ Mahmut Yeşil, *Va'z Edebiyatında Zayıf Hadisler Tenbîhü'l-Gâfilîn Örneği*, Konya: Adal Ofset 2006.
- ✦ Mecid Halef Münşid, *Cühûdü'l-Hafız İbn Abdülber fi dirâseti's-sahâbe*, Beyrut: Daru İbn Hazm 2006/1427.
- ✦ Muhammed Abdulkerim Abdurrahman, *Ehadisü'l-me'âzif ve'l-ginâ: Dirâse hadisiyye nakdiyye*, Beyrut, Dârü İbn Hazm 2006.
- ✦ Muhammed b. Alevî Abbas el-Mâlikî, *el-Menhelü'l-latîf fi usûli'l-hadîsi's-şerîf*, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye 2006.
- ✦ Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *el-Vasît fi ulûm ve mustalahi'l-hadîs*, Kahire: Mektebetü's-sünne, 2006.
- ✦ Muhammed b. Said b. Abdullah el-Kesîri, *Beraetu ehli'l-hadîs ve's-sünne min bid'ati'l-mürjîe: Dirase ta'siliyye tafsiliyye an muradi's-selef bi-duhuli'l-amel fi müsemma'l-îmân*, Riyad: Dârü'l-muhaddis 2006.
- ✦ Muhammed b. Saîd b. Ma'n Kurayzi Lahci, *el-Müstesfâ fi süneni'l-Mustafâ*, (nşr. Abdüllatif Ahmed Abdüllatif, Kâsım Muhammed Saîd el-Halebiyye), Beyrut: Dârü'l-Minhac 2006/1426.
- ✦ Muhammed Ebû Zehv, *Hadis ve Hadisçiler* (çev. Selman Başaran-Mehmet Ali Sönmez), İstanbul: Ensar Neşriyat 2007.
- ✦ Muhammed Mutî el-Hâfız, *Darü'l-hadîsi'z-ziyâiyye ve mektebetuhâ bi-sâlihiyyeti Dımaşk, Dârü'l-Beyruti/Dımaşk* 2006.
- ✦ Muhammed Mutî' Hâfız, *el-Mehâasinü's-sultâniyye fi dâri'l-hadîsi'n-nuriyye: evvele dârin hadîsi'n-nebeviyyi's-şerîf*, Dımaşk: Dârü'l-Baruti 2006/1427.
- ✦ Mustafa Ertürk, *Filozof Tabib Muhaddisler*, İstanbul: Ensar Neşriyat 2007.
- ✦ Mustafa Ertürk, *Hadis Çözümlemeleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat 2007.

- ✦ Mustafa Karataş, Hz. *Peygamberin Beden Dili ve Davranış Modelleri*, İstanbul: İşaret/İham 2007.
- ✦ Mustafa Sa'îd el-Hınn Bedi Seyyid el-Lehhâm, *el-İzâh fi ulûmi'l-hadis ve'l-ıstılâh*, Dımaşk: Darü'l-Kelimi't-tayyib 2006.
- ✦ Mübarek b. Seyf Haciri, *et-Tâbiune's-sikât: el-mütekellim fi semâihim mine's-sahâbe mimmen rivâye anhum fi'l-kütübi's-sitte (min harfi's-sîn ilâ âhiri harfi'l-ayn)*, Kuveyt: Mektebetu İbni'l-Kayyim 2006/1427.
- ✦ Münib Engin Noyan, *Hadis Günlüğü*, İstanbul: Mim Yayıncılık 2007.
- ✦ Nayif Münir Faris, *el-İ'cazü'l-ilm fi'l-Kur'an ve's-sünne*, Kuveyt: Mektebetu İbn Kesir; Beyrut: Daru İbn Hazm 2006/1427.
- ✦ Nevzat Tartı, *Hadisçilerin Zaman/Tarih Tasavvuru*, Samsun: Din ve Bilim Kitapları 2007.
- ✦ Nihat Yatkın, *Günahla ilgili bir hadisin tahlili: tesbit-tenkid-anlama*, Ankara: İlahiyat 2006.
- ✦ Okçuzade Mehmed Şahi Bey, 1038/1629, *el-Makâmu'l-Mahmûd* (Tercüme Hür Mahmud Yücer, Mehmet Ruzi), İstanbul: Darulhadis 2006.
- ✦ Ramazan Balcı, *Ebu Hureyre*, İstanbul: Nesil Yayınları 2006.
- ✦ Sâlih Muhammed b. Ahmed Ahsâsî *Erbe'üne hadîsen fi fezâili'l-Medîneti'l-Münevvere* (thk. Ahmed abdullah Bacur Ali), Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye 2006/1426.
- ✦ Salih Özer, *Endülüslü İbn Battal ve Buhari şerhi*, Ankara: Araştırma Yayınları 2007.
- ✦ Sami Garîri Garravî, *ez-Zeydiyye beyne'l-İmâmiyye ve ehli's-sünne: Dirâse târihiyye tahliliyye fi neş'etihâ ve zuhûriha ve akâdihâ ve fırakihâ*, Tahran: Darü'l-kitâbi'l-İslami 2006.
- ✦ Selman Ünlü, *Adını kalplere yazmak: değişik bir açıdan cihad, tebliğ ve irşad*, İstanbul: Rehber Yayınları 2006.
- ✦ Yavuz Ünal, Hz. *Muhammed'in Vasiyyeti: Veda Hutbesi*, Çorum: İlke-Der 2006.
- ✦ Yusuf Ziya Keskin, *Hadis ve Hayat*, Şanlıurfa: Elif Matbaası 2007.

## KONU BAŞLIKLARI/TITLES/موضوعات

## Editörden/Editorial/من رئيس التحرير

1. **Akademik Dergiciliğin Köşe Taşları ...**  
İbrahim HATİBOĞLU  
HTD, II/1 (2006), 5-6
2. **Akademik Geleceğe Küçük Bir Katkı ...**  
İbrahim HATİBOĞLU  
HTD, II/2 (2006), 5-6
3. **Beşinci Yayın Yılına Girerken ...**  
İbrahim HATİBOĞLU  
HTD, II/1 (2007), 5-6
4. **Düzeyle, Akademik İhtisas Dergiciliği...**  
İbrahim HATİBOĞLU  
HTD, II/2 (2007), 5-6

## Makaleler/Articles/مقالات

5. **'Abd al-Razzâq b. Hammâm (126–211/744–827) Etait-il Chi'it?**  
'Abdürrazzâk b. Hammâm (126–211/744–827) Şi'i mi?  
Mirza TOKPINAR  
HTD, II/1 (2006), 61-67
6. **A Short Glimpse to The Attitude of Some Sunnî Muslim Traditionists**  
Bazı Muhaddislerin Felsefeye ve Felsefî İlimlere Bakışı Üzerine  
Mustafa ERTÜRK  
HTD, II/1 (2007), 49-62
7. **Cemâlî İshâk b. Mehmed el-Karamânî: Hayatı ve Eserleri**  
Jamâlî Ishâq b. Mehmed al-Qaramânî: His Life and Works  
Mehmet Sait TOPRAK  
HTD, II/2 (2006), 127-145
8. **Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi) Hakkında Bazı Mülâhazalar**  
Some Considerations on Fiqh, Mazhab and Sunnah (the Authority of the Prophet according to Hanafî School of Law)  
Mehmet ÖZŞENEL  
HTD, II/2 (2006), 7-36
9. **Fırat Hadisi Üzerine Bir İnceleme**  
Critical Analysis of the Hadiths About The Euphrates  
Yusuf Ziya KESKİN  
HTD, II/1 (2006), 39-60

10. **Günümüz Medine Toplumunun Kültürel Yapısında Hadisin Yeri**  
The Place of Hadith in the Cultural Construction of the Community Madina  
Mustafa DÖNMEZ  
HTD, II/2 (2007), 105-122
11. **Hadis Rivayet Sisteminde Râvi Modelleri**  
Narrator Models in the Transmission Systematic of Hadith  
Halis AYDEMİR  
HTD, II/1 (2007), 85-100
12. **Hadislerde Metin ve Muhteva Tahlilinin Tarihi Boyutu**  
Historical Aspects of Textual and Content Analysis in Ahâdith  
Süleyman DOĞANAY  
HTD, II/1 (2007), 63-84
13. **Hadislere Göre Avcılık Ve Avlanma Esasları**  
Hunting and Hunting Rules According To Hadiths  
Yusuf Ziya KESKİN  
HTD, II/1 (2007), 33-48
14. **Hadislerin Anlaşılmasında Eğitsel Yorumun Önemi**  
The Importance of Educational Interpretation in the Understanding of Ahâdith  
Muhiddin OKUMUŞLAR  
HTD, II/2 (2007), 123-134
15. **Hadith of Man Kadhaba 'Alayya and Argumentum e Silentio**  
Men Kezebe 'Aleyye Hadisi ve e Silentio Delili  
Bekir KUZUDİŞLİ  
HTD, II/2 (2007), 47-71
16. **Hanefilerin Kur'ân ve Sünnet Bütünlüğüne Yaklaşımı Üzerine**  
On the Hanafî Approaches to the Interpretation of Qur'ân vis-à-vis Sunnah  
Mehmet Ali YARGI  
HTD, II/1 (2006), 91-112
17. **Hızır Peygamber'in Evren Tasavvuru**  
The Imagination of the Prophet on the Universe  
Enbiya YILDIRIM  
HTD, II/1 (2006), 69-90
18. **İmâm Şâfiî'nin Hadisler Arasında Görülen Çelişkilere Bakışı**  
Shafi'i's Interpretation About Conflicting Traditions  
İshak Emin AKTEPE  
HTD, II/2 (2006), 55-80
19. **İstisrâk ile İstishâd Edilir mi? –Eleştirel Bir Bakış–**  
Can Oriental Studies be Cited or Used as an Evidence? –A Critical Approach–  
Tahir DAYHAN  
HTD, II/2 (2007), 7-45
20. **Mevâlî Râviler ve Geçmiş Kültürlerin Hadislere Etkisi: Hicrî İlk İki Asır**  
Mawâlî narrators of Hadith and the Influence of pre-Islamic Cultures on the Hadith:  
The First Two Century of Hijrah  
Mustafa ÖZTÜRK  
HTD, II/1 (2006), 7-38

21. **Oryantalizme Karşı Oksidentalizm: Hadis Oksidentalizmi -Fuat Sezgin ve M. Mustafa el-A'zamî Örneği-**  
*Occidentalism Versus Orientalism: Occidentalism on Hadîth–Fuad Sezgin and M. Mustafa al-A'zamî*  
Özcan HIDIR  
HTD, II/1 (2007), 7-31
22. **Rivayetlerde İşârî Yorum**  
*Symbolic Interpretation in Narrations (Rîwāyahs)*  
Fikret KARAPINAR  
HTD, II/2 (2007), 89-104
23. **Sünnetin Kaynağı Üzerine Bazı Tespitler**  
*Some Considerations on the Source of Sunnah*  
Aynur URALER  
HTD, II/2 (2006), 81-106
24. **Tataristan-Kazan Kütüphanelerindeki Hadise Dair Elyazmaları Üzerine**  
*On The Manuscripts of Hadîth Scholarship in Kazan-Tataristan Libraries*  
Bünyamin ERUL  
HTD, II/2 (2006), 107-125
25. **Western Hadith Critical Methods in Turkey**  
*Batılı Hadis Tenkidi Düşüncesinin Türkiye'ye İntikali: Akademik Hadisçiliğin Geçmişi ve Geleceği Üzerine*  
İbrahim HATİBOĞLU  
HTD, II/2 (2006), 37-53
26. **محتوى موطأ الإمام مالك ومنهجه في الحديث**  
*Muvatta'im Hadis Muhtevası ve İmam Mâlik'in Muvatta'daki Hadis Metodu*  
Smain KHALIDI  
HTD, II/1 (2007), 101-116
27. **مراتب الفئة الأولى من المحدثين الثقات**  
*The Ranks of Category of Idioms for the First Class of the Trustworthy Relaters*  
Hasan Muzaffer er-RİZZO  
HTD, II/2 (2007), 73-88
- ترجمة/Translation/Tercüme**
28. **Hadislerin Yeniden Değerlendirilmesi**  
*A Revaluation of Islamic Traditions*  
Joseph SCHACHT; (Çev. İshak Emin AKTEPE)  
HTD, II/2 (2007), 135-144
29. **Hicrî I. Asırdaki Sahîh Hadislerin Kaynağı Olarak Abdürrezzâk es-San'ânî'nin Musannef'i**  
*The Musannaf of 'Abd al-Razzâq al-San'ânî as a source of Authentic ahâdîth of the First Islamic Century*  
Harald MOTZKI; (Çev. Bekir KUZUDİŞLİ)  
HTD, II/1 (2007), 117-141

30. **Nebevî Hadislerin Güvenilirliği: Sahte Bir Problem**  
*The Authenticity of Prophetic Hadîth: A Pseudo-Problem*  
Wael b. HALLAQ; (Çev. Rahile KIZILKAYA)  
HTD, II/2 (2006), 147-161
31. **Sünnet ve Hadis**  
*Sunnah and Hadîth*  
Seyyed Hossain NASR; (Çev. İbrahim HATİBOĞLU)  
HTD, II/1 (2006), 113-125
- ملاحظات دراسية/Review Articles/Araştırma Notları**
32. **el-Mektebetü'l-Elfiyye 3.0 CD'si İlâve Eserlerine Dair Bir Kronoloji**  
Yusuf Sami SAMANCI  
HTD, II/1 (2006), 135-150
33. **Hadis İlminde Metin Eksenli Birikimin Mahiyeti ve Güncelleştirilmesi**  
Yavuz KÖKTAŞ  
HTD, II/2 (2007), 145-156
34. **Hadis İlminde Tashîf, Zabt ve İlgili Eserler Üzerine**  
Muhammed Sâdık HÂMİDÎ  
HTD, II/2 (2006), 163-175
35. **Hadis Tarihinde Metin Merkezli Düşüncenin Diyalektik Yapısı Üzerine**  
Burhanettin TATAR  
HTD, II/1 (2006), 127-133
36. **Oryantalizm Sempozyumu, Edward W. Said ve Düşündürdükleri**  
Fatma KIZIL  
HTD, II/1 (2007), 143-156

**نقد المقالات/Article Reviews/Makale Tahlili**

37. **Bir Terimin Etimolojisi: 'Hadis Oksidentalizmi' Oksimoronu**  
Fatma KIZIL  
HTD, II/2 (2007), 157-160
38. **"Hadis ve Tarih: Metodolojik bir Karşılaştırma" Adlı Makale Üzerine**  
Tuba Nur SARAÇOĞLU  
HTD, II/1 (2007), 157-161
39. **"Ref Problemi" Başlıklı Makale Üzerine**  
Sabri ÇAP  
HTD, II/2 (2007), 161-168

**حوار/Interview/Mülâkât**

40. **Çağdaş Zeydî Âlimlerle Zeydiyye ve Hadis Üzerine**  
Kadir DEMİRCİ  
HTD, II/1 (2006), 151-165
41. **M. Said Hatiboğlu İle Tayyib Okıç'ın İlmî Kişiliği ve Tesirleri Üzerine**  
İbrahim HATİBOĞLU  
HTD, II/2 (2007), 169-182
42. **M. Tayyib Okıç'ın İlmî Kişiliği ve Tesirleri Üzerine Ali Osman Koçkuzu İle**  
İbrahim HATİBOĞLU  
HTD, II/1 (2007), 163-171

43. **Prof. Dr. Jan Just WITKAM ile İlmî Hayatı, Çalışmaları ve Şarkiyat Geleneğine Bakışı Üzerine**  
İbrahim HATİBOĞLU  
HTD, II/2 (2006), 177-189
- Sempozyum-Konferans/Symposium-Conference/ ندوات-مؤتمرات*
44. **Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleri ile Muhammed Hamîdullah Sempozyumu, 18-19 Kasım 2005, Bursa, TÜRKİYE**  
Salih KUMAŞ  
HTD, II/1 (2006), 187-194
45. **Hollanda'da Hadis ve Sünnet Rüzgârları: Sünneti İhyâ Günleri, 12-14 Mayıs 2006, Bossen/HOLLANDA**  
Fatih OKUMUŞ  
HTD, II/2 (2006), 191-194
46. **II. Uluslararası Hadis ve Günümüzde Hadise Yönelik Saldırıları Sempozyumu, 28-30 Mart 2005, Dubai, BİRLEŞİK ARAP EMİRLİKLERİ**  
Emin AŞIKKUTLU  
HTD, II/1 (2006), 167-185
47. **III. Uluslararası Hz. Peygamber'in Sünnetinde Medeniyet Değerleri, 22-25 Nisan 2007, Dubai, BİRLEŞİK ARAP EMİRLİKLERİ**  
Abdullah AYDINLI  
HTD, II/2 (2007), 183-184
48. **John Esposito, Milyarlarca Müslüman'ın Sesine Kulak Vermek, 11 Kasım 2006, İSTANBUL**  
Saliha KIZILKAYA  
HTD, II/1 (2007), 191-194
49. **Muhammed Mustafa el-A'zamî, "Günümüzde Hz. Muhammed'i (s.a.v.) Nasıl Anlamalıyız? Konferansı", İSTANBUL, 12 Aralık 2006, İSTANBUL**  
Rahile YILMAZ  
HTD, II/1 (2007), 185-187
50. **Muhammed Mustafa el-A'zamî, "İslâm Âlimi Kimdir, Nasıl Yetişir?", 15 Aralık 2006, BURSA**  
Sarenur EREL  
HTD, II/1 (2007), 189-190
51. **Muhammed Mustafa el-A'zamî, "Kitâb-ı Mukaddes, Kur'ân-ı Kerim ve Oryantalizm Konferansı", 14 Aralık 2006, İSTANBUL**  
Dilek ÇALIŞKAN  
HTD, II/1 (2007), 181-183
52. **Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü Sempozyumu, 11-12 Mayıs 2007**  
Huriye MARTI  
HTD, II/2 (2007), 185-194
53. **Uluslararası Muhammed Hamîdullah Sempozyumu, 16-17 Aralık 2006, İSTANBUL**  
Hale ÇERÇİBAŞI  
HTD, II/1 (2007), 173-180

54. **V. Hadis Meclisi: "Toplumsal Hayatta Hadis" (Prof. Dr. Ali Yardım'a İthaf), 22-23 Temmuz 2006, Gerede/BOLU**  
Suat KOCA  
HTD, II/2 (2006), 195-206
55. **VI. Hadis Meclisi: "Hadiste Şerh Geleneği", 28-29 Temmuz 2007, Gerede/BOLU**  
Salih ŞENGEZER  
HTD, II/2 (2007), 195-204
- Kitap Tanıtımı/Book Reviews/نقد كتب*
56. **A. Osman Koçkuzu, Paşadaresi (Fahrettin Kulu ve Haciveyiszâde Mustafa Kurucu Hoca Efendilerin Hayatı)**  
Mustafa ÖCAL  
HTD, II/1 (2006), 195-200
57. **Abdullah Hasan el-Hadîsî, أثر الحديث النبوي الشريف في اختلاف الفقهاء**  
Arafat AYDIN  
HTD, II/2 (2007), 205-210
58. **Abdullah Karahan, Hadis Râvilerinin Güvenilirliği (Tespiti, İmkânı, Hadisin Sıhhatine Etkisi)**  
Ayşenur SOYLU  
HTD, II/1 (2006), 201-204
59. **Ahmet Yıldırım, Din Dünyevileşme ve Zühd**  
Yusuf AÇIKEL  
HTD, II/2 (2006), 207-210
60. **Ali Pekcan (çev.), İmam A'zam Ebû Hanîfe Müsned'i -Haskefi Rivâyeti-**  
Murat ŞİMŞEK  
HTD, II/2 (2006), 219-221
61. **Ayhan Tekineş, Geleneğin Altın Zinciri Bilgi Aktarım Yöntemi Olarak İsnad**  
Rahile YILMAZ  
HTD, II/2 (2007), 211-216
62. **Aynur Uraler, Sünnete Uymanın Engelleri**  
Arafat AYDIN  
HTD, II/1 (2007), 213-217
63. **Bekir Kuzudişli, Hadis Rivâyetlerinde Aile İsnadları**  
Fatma KIZIL  
HTD, II/1 (2007), 195-198
64. **Huriye Martı, Birgili Mehmed Efendi'nin Hadisçiliği ve et-Tarikatü'l-Muhammediyye (Tahkik ve Tahlil)**  
Ahmed ÜRKMEZ  
HTD, II/1 (2006), 205-208
65. **İbrahim Hatiboğlu, İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni**  
Zeynep ORHAN  
HTD, II/1 (2007), 199-206
66. **Muhammed Salih İkinci, Hüccet Değeri ve Tedvin Açısından Sünnet**  
Ayşenur ÇİFTÇİ  
HTD, II/1 (2006), 213-216

67. **Mustafa Karataş, Rivayet Tekniği Açısından Hadislerin Artması ve Sayısı**  
Ayşe Vildan YILMAZ  
HTD, II/1 (2007), 207-211
68. **Nihat Yatkin, Günahla İlgili Bir Hadisin Tahlili (Siz Günah İşlemeseydiniz Allah Günah İşleyen Bir Toplum Yarattırdı ...)**  
Abdulvahap ÖZSOY  
HTD, II/2 (2006), 211-214
69. **Osman Güner, Sünnetten Topluma: Toplum ve Kültür Yazıları**  
Muhittin DÜZENLİ  
HTD, II/1 (2006), 209-211
70. **Salih Karacabey, Hz. Peygamber'de Nebvî ve Beşerî Bilgi**  
Ayşenur SOYLU  
HTD, II/2 (2006), 215-218

**Vefeyât/Obituary/فداء**

71. **Abdullâh Sirâcuddîn el-Hüseynî (1342–20 Zilhicce 1422/1924–4 Mart 2002)**  
İbrahim HATİBOĞLU  
HTD, II/1 (2006), 225-229
72. **Ali Yardım (1939/2 Ocak 2006)**  
Mehmet Sait TOPRAK  
HTD, II/1 (2006), 217-224
73. **Franz Rosenthal (31 Ağustos 1914–8 Nisan 2003)**  
Emine YELBEY  
HTD, II/1 (2007), 219-222
74. **Martin Lings (Ebû Bekr Sirâcuddîn el-Alevî ed-Darkavî) (24 Ocak 1909–12 Mayıs 2005)**  
Fatma KIZIL  
HTD, II/2 (2006), 223-226
75. **William Montgomery Watt (14 Mart 1909–24 Ekim 2006)**  
Dilek ÇALIŞKAN  
HTD, II/2 (2007), 217-222

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

76. **Cum'a el-Mâcid Kültür ve Miras Merkezi (Juma al Majid Culture and Heritage Cender) Dubai, BİRLEŞİK ARAP EMİRLİKLERİ**  
HTD, II/1 (2006), 231-232
77. **Hadis-Sîret Araştırmaları ve Hadis ve Sîret'e Hizmet Onur Ödülü, Meridyen Destek Derneği, İSTANBUL**  
HTD, II/2 (2007), 223-224
78. **Hz. Muhammed (sav) Web Portalı www.sonpeygamber.info Açıldı**  
HTD, II/1 (2007), 223-224
79. **İslâmî Yazmalar Birliği'nin (The Islamic Manuscript Association (TIMA)/هيئة (المخطوطات الإسلامية) Kuruluşu Gerçekleşti**  
HTD, II/2 (2006), 227-228
80. **Muhammed Mustafa el-A'zamî ile Bursa'da Yirmi Dört Saat**  
HTD, II/1 (2007), 225-226

81. **Sünnet ve Siyer-i Nebî Hizmet Merkezi ( مركز خدمة السنة والسيرة النبوية بالجامعة الإسلامية), el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, Medine, SUUDİ ARABİSTAN**  
HTD, II/1 (2007), 227-228

**Kitaplar-Tezler/Books and Thesis/كتب وأطروحات**

- HTD, II/1 (2006), 233-234  
HTD, II/2 (2006), 229-230  
HTD, II/1 (2007), 229-231  
HTD, II/2 (2007), 225-228

**YAZARLAR/AUTHORS/مؤلفون**

- AÇIKEL, Yusuf, 59  
AKTEPE, İshak Emin, 18  
AŞIKKUTLU, Emin, 46  
AYDEMİR, Halis, 11  
AYDIN, Arafat, 57, 62  
AYDINLI, Abdullah, 47  
ÇALIŞKAN, Dilek, 51, 75  
ÇAP, Sabri, 39  
ÇERÇİBAŞI, Hale, 53  
ÇİFTÇİ, Ayşenur, 66  
DAYHAN, Tahir, 19  
DEMİRCİ, Kadir, 40  
DOĞANAY, Süleyman, 12  
DÖNMEZ, Mustafa, 10  
DÜZENLİ, Muhittin, 69  
EREL, Sarenur, 50  
ERTÜRK, Mustafa, 6  
ERUL, Bünyamin, 24  
HALLAQ, Wael b., 30  
HÂMİDÎ, Muhammed Sâdık, 34  
HATİBOĞLU, İbrahim, 1, 2, 3, 4, 25, 41, 42, 43, 71  
HIDIR, Özcan, 21  
KARAPINAR, Fikret, 22  
KESKİN, Yusuf Ziya, 9, 13  
KHALIDI, Smain, 26  
KIZIL, Fatma, 36, 37, 63, 74  
KIZILKAYA, Saliha, 48  
KOCA, Suat, 54  
KÖKTAŞ, Yavuz, 33  
KUMAŞ, Salih, 44  
KUZUDİŞLİ, Bekir, 15  
MARTI, Huriye, 52  
MOTZKI, Harald, 29  
NASR, Seyyed Hossain, 31  
OKUMUŞ, Fatih, 45  
OKUMUŞLAR, Muhiddin, 14  
ORHAN, Zeynep, 65  
ÖCAL, Mustafa, 56  
ÖZSOY, Abdulvahap, 68  
ÖZŞENEL, Mehmet, 8  
ÖZTÜRK, Mustafa, 20  
RİZZO, Hasan Muzaffer, 27  
SAMANCI, Yusuf Sami, 32  
SARAÇOĞLU, Tuba Nur, 38  
SCHACHT, Joseph, 28  
SOYLU, Ayşenur, 58, 70  
ŞENGEZER, Salih, 55  
ŞİMŞEK, Murat, 60  
TATAR, Burhanettin, 35  
TOKPINAR, Mirza, 5  
TOPRAK, Mehmet Sait, 7, 72  
URALER, Aynur, 23  
ÜRKMEZ, Ahmed, 64  
YARGI, Mehmet Ali, 16  
YELBEY, Emine, 73  
YILDIRIM, Enbiya, 17  
YILMAZ, Ayşe Vildan, 67  
YILMAZ, Rahile, 49, 6

**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 disketi ile birlikte veya e-maile derginin yazışma adresine/editöre gönderilmelidir. Çeviriler orijinal metni ile birlikte iki nüsha halinde gönderilmelidir. ✦ Makaleler dört ayrı hakeme, diğer yazılar iki ayrı hakeme gönderilir, makaleler için iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yazının yayınlanmasına yayın kurulu karar verir. ✦ Yayın kurulu, hakem raporlarını yazarlara bildirip dil, üslup ve muhteva açısından düzeltme isteyebilir. ✦ Yayınlanmak üzere yönetim ve dağıtım bürosuna gönderilecek yazıların şekil şartları ve formatı konusunda öncelikle mevcut sayılara veya [www.hadisevi.com](http://www.hadisevi.com) web sayfasındaki örneklerle müracaat edilmelidir. ✦ Makalesi yayınlanan yazarlara 20 adet ayrı basım gönderilir ve telif ücreti ödenir. Yayınlanmayan yazılar iade edilmez.

**About the Journal of Hadith Studies**

✦ *Journal of Hadith Studies (HTD)* is an academic and peer-reviewed international journal published twice a year. ✦ Although it is published in Turkish language, manuscripts written in English, Arabic and other international languages are welcome. ✦ The Journal is concerned with the discussion and analysis of hadith studies. The main areas of interests are as follows: hadiths studies concerning both early and modern periods; essays on the history, methodology and literature of hadith; modern debates about the authenticity of hadith literature, and traditional and modern approaches to the related issues; the contribution and effects of modern methodologies to hadith studies. ✦ *HTD*, in addition to previously unpublished articles, also publishes translations, review articles, interviews, book reviews, manuscript assessments, symposium and conference reviews, obituaries and reports about dissertations, recently published books, and other academic activities related to hadith.

**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](http://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 عنونها، 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 بواسطة 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 ويب [www.hadisevi.com](http://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 HIDİR: 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