

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

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Khalid Zafarullah DAUDI (Government Post Graduate College, Faisalabad), Dr. Mehmet EFENDİOĞLU (İSAM, İstanbul), Yrd. Doç. Dr. Özcan HİDİR (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'ZAMÍ (Câmiatü Melik b. Süüd, Riyad), Doç. 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. Yasın DUTTON (Edinburgh Univ., Edinburg), Prof. Dr. Nureddin ITR (Câmiatü Dimaşk, Şam), Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR (McGill University, Montreal), Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK (Marmara Üniv., İstanbul), Doç. Dr. Bedî Seyyid LAHHÂM (Câmiatü Dimaşk, 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 (Uludağ Üniv., Bursa)

Bilişim&İletişim/Correspondence

Dr. Muhammed ABAY (Marmara Üniv., İstanbul), İbrahim ALTAN (Sakarya Üniv., Adapazarı)

Tashih/Proof Reading

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

Düzeltilmeler/Corrections

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

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

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

Yönetim ve Dağıtım/Administration and Distribution

SÜHA Danışmanlık Araştırma Yayıncılık, Toygar Hamza Mah., Hacı Mutlu sok. No: 5
34672 Üsküdar/İSTANBUL/TÜRKİYE, 00 90 (216) 334 82 07, 00 90 (216) 391 89 55 (Fax)

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

© SÜHA Danışmanlık Araştırma Yayıncılık, İstanbul 2006

HADİS TETKİKLERİ DERGİSİ

JOURNAL OF HADITH STUDIES/مجلة بحوث الحديث

IV ✪ 2 ✪ 2006

Hesap No/Bank Account: Akbank Kadıköy Şub.: 170-251-3 (Ataullah ŞAHYAR)
Fiyatı/Price: Türkiye: 10 YTL (2006 Yılı abone/Subscription Rates for 2006 kurumlar: 20 YTL, normal: 17,5 YTL, öğrenci-öğretmen 15 YTL, yurtdışı/abroad: 60 \$ veya 50 €)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS/المحتوى

Editörden/Editorial/من رئيس التحرير

İbrahim HATİBOĞLU, Akademik Geleceğe Küçük Bir Katkı ... ✦ 5-6

Makaleler/Articles/مقالات

Mehmet ÖZŞENEL, *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)* ✦ 7-36

İbrahim HATİBOĞLU, *Western Hadith Critical Methods in Turkey/Batılı Hadis Tenkidi Düşüncesinin Türkiye'ye İntikali: Akademik Hadisçiliğin Geçmişi ve Geleceği Üzerine* ✦ 37-53

İshak Emin AKTEPE, *İmâm Şâfiî'nin Hadisler Arasında Görülen Çelişiklere Bakışı/Shafi'i's Interpretation About Conflicting Traditions* ✦ 55-80

Aynur URALER, *Sünnetin Kaynağı Üzerine Bazı Tespitler/Some Considerations on the Source of Sunnah* ✦ 81-106

Bünyamin ERUL, *Tataristan-Kazan Kütüphanelerindeki Hadise Dair Elyazmaları Üzerine/On The Manuscripts of Hadith Scholarship in Kazan-Tataristan Libraries* ✦ 107-125

Mehmet Sait TOPRAK, *Cemâlî İshâk b. Mehmed el-Karamânî: Hayatı ve Eserleri/Jamâlî Ishâq b. Mehmed al-Qaramânî: His Life and Works* ✦ 127-145

Tercüme/Translation/ترجمة

Wael b. HALLÂQ, *Nebevî Hadislerin Güvenilirliği: Sahte Bir Problem/The Authenticity of Prophetic Hadith: A Pseudo-Problem* (Çev. Rahile KIZILKAYA) ✦ 147-161

Araştırma Notları/Review Articles/ملاحظات دراسية

Muhammed Sâdık Hâmidî, *Hadis İlminde Tashîf, Zabt ve İlgili Eserler Üzerine* ✦ 163-175

Mülâkât/Interview/حوار

İbrahim HATİBOĞLU, Prof. Dr. Jan Just Witkam ile İlmî Hayatı, Çalışmaları ve Şarkiyat Geleneğine Bakışı Üzerine ✦ 177-189

Sempozyum-Konferans/Symposium-Conference/ندوات-مؤتمرات

Hollanda'da Hadis ve Sünnet Rüzgârları: Sünneti İhyâ Günleri, 12-14 Mayıs 2006, Bossen/HOLLANDA (Haz. Fatih OKUMUŞ) ✦ 191-194

V. Hadis Meclisi: "Toplumsal Hayatta Hadis" (Prof. Dr. Ali Yardım'a İthaf), 22-23 Temmuz 2006, Gerede/BOLU (Haz. Suat KOCA) ✦ 195-206

Kitap Tanıtımı/Book Reviews/نقد كتب

Ahmet Yıldırım, *Din Dünyevileşme ve Zühd* (Haz. Yusuf AÇIKEL) ✦ 207-210

Nihat Yatkın, *Günahla İlgili Bir Hadisin Tahlili (Siz Günah İşlemeseydiniz Allah Günah İşleyen Bir Toplum Yaratırdı ...)*, (Haz. Abdulvahap ÖZSOY) ✦ 211-214

Salih Karacabey, *Hız Peygamber'de Nebevî ve Beşerî Bilgi*, (Haz. Ayşenur SOYLU) ✦ 215-218

Ali Pekcan (çev.), *İmam A'zam Ebû Hanîfe Müsned'i -Haskefi Rivâyeti-*, (Haz. Murat ŞİMŞEK) ✦ 219-221

Vefeyât/Obituary/فداء

Martin Lings (Ebû Bekr Sirâcuddîn el-Alevî ed-Darkavî)

(24 Ocak 1909-12 Mayıs 2005), (Haz. Fatma KIZIL) ✦ 223-226

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

İslâmî Yazmalar Birliği'nin (The Islamic Manuscript Association (TIMA)/هيئة

المخطوطات الإسلامية) Kuruluşu Gerçekleşti ✦ 227-228

Kitaplar-Tezler/Books and Thesis/كتب وأطروحات ✦ 229-230

Hadis Tetkikleri Dergisi Hakkında/About Journal of Hadith Studies/حول مجلة بحوث الحديث ✦ 231-232

Akademik Geleceğe Küçük Bir Katkı...

İslâm dünyası uzunca bir dönemden beri siyasi sahada olduğu gibi ilmî sahada da önemli sıkıntılar yaşamış, bu sıkıntıları aşmanın kestirme bir yolunu bulma konusunda ciddi tereddütlerle zaman kaybetmiştir. İlim ehli kimselerin bu sarsıntının ardından kendine gelme ve medeniyet temellerini yeniden inkişâf ettirme çabaları Türkiye'nin akademik düzeydeki ilmî faaliyetlerinde de hissedilmekte, güçlü bir geleneksel birikime dayanan hadis tetkikleri de bu fark edişten payını almaktadır.

Yeniden uyanış ve farkındalığa mütevazı bir katkı ve Türkiye akademik hadisçiliğinin önemli tutanaklarından birisi durumundaki *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* dördüncü yayın yılını da bu sayısıyla birlikte tamamladı. Bu sayımızla da gerek Türkiye gerekse yurt dışından hadise dair önemli bilimsel ürünler ve etkinlik haberleriyle karşınıza çıkmış bulunuyoruz. Sizlere sunduğumuz her yeni sayı, yeni bir heyecanı ve daha büyük bir atılımı sağlamaya, medeniyetler arası sağlıklı iletişim köprülerini bilimsel arenada kurma hedeflerimizi gerçekleştirmeye yönelik küçük bir adım. Farklı düşünce ve yaklaşımların katkılarıyla bu adımlar daha büyük hamlelerin gerçekleşmesine, mütevazı çabaların uluslararası bir koroya dönüşmesine vesile olacaktır.

Dördüncü yılı da geride bırakmamızla birlikte *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* yurt içi ve yurt dışından daha fazla kişinin ilgisine mazhar olmakta, bu da nitelikli sayılarla karşınıza çıkma mesuliyetimizi daha derinden hissetmemizi sağlamaktadır. Bu süreçte, ısrarla savunduğumuz akademik ciddiyeti tavizsiz koruma düşüncesine paralel bir şekilde, meslektaşlarımızdan da büyük ilgi görmemiz bizi ziyadesiyle memnun etmektedir. Her yeni sayımızda ifade ettiğimiz üzere, yayın sürecinin muhtelif basamaklarındaki yazışmalarımız sırasında yazarlarımızın, çalışmalarlarıyla ilgili yakın alâkalarını ve samimi çabalarını da ayrıca şükranla anmamız gerekir. Bu konuda kurduğumuz sağlıklı iletişim her yeni yazarımızın bizi ve çabalarımızı daha iyi anladığını ve destek sağlama arzusunu teyit ettiğini görmemize vesile olmaktadır. Beşinci yılına giren yayın hayatımızla birlikte artan yazı akışı kıymetli yazarlarımızın değerli

ilmî birikimlerini kısa zamanda yayımlamamıza mani olmaktadır. Bu konuda da kendilerinden aynı esnekliği göstermelerini istirham ediyoruz.

Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD) uluslararası açılımı sadece Batı'ya değil, İslâm dünyasına dönük de sürdürmekte, ne var ki, Arap dünyasından 'akademik' nitelikte yazı taleplerimizi karşılayacak evsafa yazı akışındaki problemler dolayısıyla telif ve tercüme olarak bu tür çalışmalara yer verememekteyiz. Dolayısıyla özellikle Arap dünyasındaki dost ve temsilcilerimizin uluslararası açılım konusundaki katkılarını beklediğimizi ifade etmeliyiz.

Kaliteli ve zengin muhteva hassasiyetimizi *Hadis Tetkikleri Dergisi*'nin bu sayısında da sürdürdük. *HTD*'nin makaleler bölümünde ilk olarak oryantalizm, hadis, fıkıh ekseninde önemli tartışmalara vesile olacak bir yazıya yer verdik. Ardından, Türkiye akademik hadisçiliğinin seyrini konu alan ve geleceğe yönelik tespit ve tekliflerde bulunan İngilizce bir makaleye, daha sonra Şâfiî'nin İhtilâfî'l-hadis konusunu ele alan bir tetkike ve kadîm tartışma sünnetin kaynağı konusunu ayet ve hadislerden hareketle ele alan bir makaleye yer verdik. Makaleler bölümünde son olarak da, Türkiye'de ihmâl edilen bir alana; yazma eserler konusuna ve bu konuyla ilgili önemli bir tetkike yer verdik.

Dergimizin ikinci kısmı da ilgi çekeceğini umduğumuz bir muhtevaya sahip. Burada klâsik hadis usûlünün mahiyetine dair mühim bir çeviri, tashîf ve tahrîf konusunda bir tetkik, Hollanda şarkiyat geleneğinin önemli temsilcilerinden olup yakın zamanda Leiden Üniversitesi Kütüphanesi Şarkiyat Tetkikleri Bölümü idareciliği görevinde iken emekli olan G. H. A. Juynboll'un da talebesi Jan Just Witkam ile yapılan bir röportaj ve birisi Hollanda'da diğeri Türkiye'de düzenlenmiş olan iki sempozyum tanıtımı yer almaktadır. Yine hadise dair dört eserin tanıtımı da bu sayımızda sizlere sunduğumuz çalışmalar arasında. Vefeyât bölümümüzü ise özellikle Batı'da pek çok kişinin ihtidâsına vesile olan gelenekselci ekolün önde gelen temsilcilerinden merhum Martin Lings'in biyografisine ayırdık. Son olarak, merkezi Cambridge'de bulunan The Islamic Manuscript Association'ın (İslâmî Yazmalar Birliği) kuruluşuna dair kısa bir haber yazı ile sayımızı tamamladık.

Tekrar, meslektaş ve okuyucularımızın akademik birikimlerini paylaşma hususundaki davetimizi yineleyerek, desteklerini beklediğimizi ifade etmeliyiz.

Bir sonraki sayımızla ve aynı doyurucu içerikle birlikte olmak dileğiyle...

Saygılarımızla...

İbrahim HATİBOĞLU

Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi) Hakkında Bazı Mülâhazalar

Some Considerations on Fiqh, Mazhab and Sunnah (the Authority of the Prophet according to Hanafi School of Law)

Mehmet ÖZŞENEL, Yrd. Doç. Dr.*

Abstract: This article essentially aims to criticise and analyse the work of Dr. Murteza Bedir with the title of *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet* on formation and development of hadith/khabar theory according to the Hanafi School of law. Dr. Bedir claims that the Sunnah means 'common knowledge' or 'heritage' of early Muslim society including the acts and interpretations of the Holy Prophet, his companions (sahāba) and their disciples (tābiün) etc. and, it's an essential source of law at the early period of Islamic religious thought. The hadith according to him is a later development, and was emerged to provide the connection between *Sunnah* and the Prophet by means of the reports and narrations during the compilation period of hadith at second and third century of hijrah. So, according to Dr. Bedir, Hanafi scholars who had seen themselves bound to take the Sunnah as a source of Islamic law had to developed a new hadith/khabar theory after Shāfi'i's efforts towards replacing hadith with sunnah. Although Dr. Bedir's work includes some approaches and opinions open to criticism in historical perspectives, gives us an opinion on the view of Hanafi School of law to hadith and Sunnah in historical process.

Citation: Mehmet Özşenel, "Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi) Hakkında Bazı Mülâhazalar" (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IV/2, 2006, pp. 7-36.

Keywords: Fiqh, usul al-fiqh, hadith, sunnah, ra'y, khabar, Hanafi School of Law, İsa b. Abân, Jassâs, Murteza Bedir.

Giriş

Hanefî Mezhebi'nin hadis hakkındaki tutumu öteden beri tartışma konusu olmuş ve İmam Ebû Hanîfe'den (ö. 150/767) bugüne Hanefîler'in sünnet ve hadise yaklaşımı hep sorgulana gelmiştir. Problemin temelinde yöntem ihtilâfının bulunduğu aşikâr olmakla birlikte, sorgulamalarda çoğu zaman bu husus gözden kaçırılmakta ve eleştiriler anakronik bir bakışla yöneltilmektedir. Söz gelimi mürsel hadisin yaygın olarak kullanıldığı bir dönemde bu tür münkatı haberleri delil kabul eden İmam Ebû Hanîfe'yi zayıf rivayetlere dayanmakla

eleştirmenin anlamsızlığı ortadadır. Aynı dönemde en az Ebû Hanîfe kadar bu tür rivayetlere yer veren ve onları kullanan İmam Mâlik'e (ö. 179/795) böyle bir eleştiri yöneltilmemesi ise ilginçtir. Oysa bunun temelinde Ebû Hanîfe'nin ehl-i re'yin lideri, Mâlik'in de göreceli olarak ehl-i hadisin mümessili konumunda bulunmasının tesirinin olup olmadığını sorgulamak gerekmektedir.

Hanefî Mezhebi'nin hadis anlayışı konusunda birçok çalışma yapılmış olsa da bunlar ya savunmacı tarzda veya klasik kaynaklardaki bilgilerin tekrarı mahiyetindedir. Hatib el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) "Kitap tasnif eden, aklını tabağa koyup insanlara arzetmiş demektir"¹ ifadesine uygun düşecek biçimde; meseleyi hem Hz. Peygamber'in otoritesi çerçevesinde ele alması, hem de öteden beri hadise yaklaşım kriterleri belli çevrelerce şüpheyle karşılanan Hanefî Mezhebi ekseninde incelemesi hasebiyle Murteza Bedir'in *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)* başlıklı eseri² bu alandaki çalışmalardan belirgin bir şekilde ayrılmaktadır. Murteza Bedir, çalışmasında Hanefî Mezhebi'nin temel usul kitaplarından hareketle Hanefîler'in Peygamber otoritesine bakışlarını vuzuha kavuşturmaya ve bu bakışın tarihî süreç içinde nasıl bir gelişim gösterdiğini de ortaya koymaya çalışmaktadır. Konunun bu şekilde ele alınması yanında kitap boyunca kuşatıcı bir perspektifle tahliller yapılması da çalışmayı diğerlerinden ayıran önemli bir özelliktir. Ayrıca eser fıkıh teorilerinin gelişimi ve Hanefî usul geleneğinin bu gelenek içindeki konumu, diğer geleneklerle ilişkisi ve etkileşimi, Hanefî haber teorisinin ortaya çıkışı ve mahiyeti hakkında ihtiva ettiği önemli tesbitlerin yanı sıra, hadis, sünnet ve rey kavramları hakkındaki birtakım değerlendirme ve iddialarıyla da dikkat çekmektedir. Bu çalışmamızda, araştırma ve düşünce ürünü bu eserin daha da olgunlaşması adına bazı mülâhaza ve eleştirilerimizi, kimi zaman da katkılarımızı sunarak kitap hakkında bir değerlendirme yapmak istiyoruz.

Fıkıh, Mezhep ve Sünnet Adlı Eserin Muhteva Analizi

1. Kanaatimizce çalışmaya isim olarak seçilen "Fıkıh, Mezhep ve Sünnet" ana başlığı muhtevayı tam olarak yansıtmaması sebebiyle isabetli bir seçim olarak görünmemektedir. Şöyle ki: Birinci bölümde "fıkıh teorisine giriş" başlığı altında fıkıh usulü gelenekleri, ikinci bölümde Hanefî usulünde haber teorisinin teşekkülü, üçüncü bölümde klasik Hanefî haber teorisinin gelişimi, dördüncü bölümde de Hanefî haber teorisinde klasik sonrası dönemdeki gelişmeler değerlendirilmiştir. Buradan hareketle kitabın 'Hanefî Fıkıh Usulünde Haber Teorisinin Gelişimi'ni incelediği açıktır. Kaldı ki, eserde, başlıkta geçen mezhep terimi üzerinde kavramsal çerçevede durulmamıştır. Nitekim

¹ Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebi, *Tezkiretü'l-huffâz* (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu'allimi), Haydarâbâd 1956, I, 1248.

² İstanbul: Ensar Neşriyat 2004, 275 sayfa.

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Adapazarı. mozsanel@sakarya.edu.tr

isimdeki bu belirsizliği telâfi etmek için bir alt başlık halinde (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi) gibi bir açıklama ihtiyacı hissedilmiştir. Ancak bu iki başlık arasında bile bir irtibatsızlık ya da uyumsuzluk bulunduğu âşikârdır.

Konunun “Peygamber'in Otoritesi” adı altında ele alınmasına gelince, yukarıdaki muhtevadan da anlaşılacağı üzere esasen eserde Hanefî Mezhebi'nin haber teorisi ve hadis anlayışı incelenmektedir. Yani burada Peygamber'in otoritesi değil, ondan gelen haberlerin otoritesi söz konusu edilmektedir. Dolayısıyla meselenin “Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi” şeklinde sunulması hem yanıltıcı hem de yanlış anlamaya müsaittir. Filvaki burada hiçbir ekol (bazı Ehl-i Kur'an grupları dahil) Peygamber'in otoritesini ve dinî kuralların belirlenmesindeki rolünü tartışmıyor. Tartışılan konu, Hz. Peygamber'den gelen bilgiler içinde hangisinin bir değer ifade edip etmediğidir. Hz. Peygamber'in otoritesini kabul etmek başka, ondan gelen bilgilerin hangisinin alınacağına karar vermek başka bir konudur. Bu bakımdan bir rivayetin tenkit ve reddi Peygamber'in otoritesini tanımamak anlamına gelmez. Nitekim İmam Ebû Hanîfe bir soru üzerine zina edenin imanının kendisinden ayrılacağına dair hadisin Kur'an'a aykırı olduğunu belirtmiş, ardından da şu dikkat çekici açıklamayı eklemiştir:

“Hz. Peygamber'den (s.a.v.) Kur'an'a aykırı hadis nakleden kişiyi reddetmek, Hz. Peygamber'i red ve tekzip etmek değildir. Bilakis Hz. Peygamber'den batılı nakledeni reddetmektir. Burada itham nakledene râcidir, Hz. Peygamber'e değil. Biz duyalım veya duymayalım Peygamber'in (s.a.v.) söylediği her şeyin başımız üstünde yeri var. Biz ona inandık ve onun Peygamber'in (s.a.v.) söylediği gibi olduğuna da şahadet ederiz...”³

Şu halde ifadeler arasında dikkatli bir ayırımı gitmek gerekmektedir.

2. İlk fıkıh usulü eserinin kime ait olduğu konusundaki tartışmada, İbnü'n-Nedîm (ö. 380/990) usul kelimesini Bedir'in de belirttiği gibi bugün anladığımız mânada kullanmamaktadır. İbnü'n-Nedîm Hanefî Mezhebi'nin kurucu imamlarından Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/804) eserlerini sayarken usul tabirini bir kitabın ana bölümleri veya temel fikhî konular anlamında kullanmakta ve “Kitâbü's-Salât”, “Kitâbü'z-Zekât” gibi örnekler sıralamaktadır. Bunlar büyük ihtimalle Şeybânî'nin *el-Asl* olarak bilinen *el-Mebsût* adlı meşhur eserinin bölümleridir. Ancak dikkatten kaçırılmaması gerekir ki İbnü'n-Nedîm yine aynı yerde Şeybânî'nin bir nevi fasikül şeklindeki eserlerini sıraladıktan sonra müstakil eserleri meyanında *el-Câmiu's-sagîr*'den sonra *Kitâbu Usûli'l-fıkıh* adında ayrı bir eserden daha bahsetmektedir⁴. Bu da Şeybânî'nin usule dair bir eseri olmadığı konusunda en azından İbnü'n-Nedîm'in *Fihrist*'ine dayanarak kesin bir yargıya varmayı güçleştirmektedir.

³ Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit el-Kûfî, *el-Âlim ve'l-müteallim* (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* [trc. Mustafa Öz] içinde), İstanbul 1992, s. 33.

⁴ Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist* (nşr. Rızâ Teceddüd), Karaçi, ts., s. 258.

Mahiyeti ve muhtevasını bilmesek bile böyle bir eserin ismen de olsa kayda geçmesi bizim için önemli bir husustur. Çünkü İbnü'n-Nedîm'in eserinde Şeybânî'ye nisbet ettiği kitapların hepsi günümüze ulaşmış değildir. Bunlardan bir tanesi de *Kitâbu İctihâdi'r-re'y*'dir ki usule dair bir muhtevaya sahip olduğu isminden anlaşılmaktadır.⁵ Ancak Bedir'in sonraki usul eserlerinde Şeybânî'ye ait bir usul kitabına hiç atıf olmamasını bu kitabın var olmadığına delil göstermesi bu konudaki şüpheyi canlı tutmaktadır (s. 16–17).

3. Bedir, Hanbelîler'in Eş'arîlik'le büyük ölçüde uyuşan ama kendilerine has nitelikleri olan bir kelâm okulu geliştirdiklerinden bahsetmekte, ancak bunun ne olduğunu belirtmemektedir (s. 21).

4. Yine giriş bölümünde “klasik Hanefî fıkıh teorisinin Mu'tezile ile aynı tavrı paylaştığı, ancak onların tavrının emrin tanımında teolojik bir mülahazadan kaynaklanmış görünmediği” kaydedilmektedir (s. 25). Burada Hanefîler'in, Kur'an'ı Allah'ın yaratılmamış kelâmının bir parçası sayan Eş'arîler'in emir kipi konusundaki görüşlerinden ayrıldığı anlatılmak istenmektedir. Ancak Mu'tezile ile aynı görüşte oldukları belirtilirken, onlarla aynı fikirde olmadıklarını gösteren bir ifade kullanılmıştır. Bu durumda ya ifade gözden geçirilmeli veya Hanefîler'in görüşünün nereden kaynaklandığı tavzih edilmelidir.

5. Sayfa 39'da Cessâs (ö. 370/980) ve Debûsî'nin (ö. 430/1038) fıkıh eğilimli usul yazmaya yönelmelerinin sebebinin kelâm bilmemeleri ve fûrû ile çok meşguliyetleri olmadığı belirtilmekte, ancak gerçek sebep açıklanmamaktadır. Ayrıca üç sayfa sonra (s. 42) fıkıhçı usul yöntemi hakkında bir değerlendirme yapılırken bu yöntemin tercih edilmesinde “fıkıh alanının toplumun hukuk ihtiyacını karşılamak gibi çok pratik ve kendi başına doyurucu bir uğraş olmasının da önemli rol oynamış olabileceği” belirtilmektedir. Yukarıysıyla çelişkili gibi görünen bu durumun tavzih edilmesi gerekir.

6. Bedir'in özellikle Hanefî fıkıh usulünün fûrûa dayalı olarak geliştiği yönündeki tesbitlerine katılıyoruz (s. 44–45). Bunu kısaca *tahrîcü'l-usûl ale'l-fûrû'*, kelâmcı nitelikli usulleri de *tahrîcü'l-furû ale'l-usûl* şeklinde formüle etmek mümkündür.

7. Yazarın mezhepler arasındaki görüş ayrılıklarının bir parçalanma riski değil, zenginlik olarak algılanması gerektiği yönündeki görüşlerine katılıyoruz (s. 46–47). Bu bakımdan son bir iki yüzyıldan bu yana İslâm dünyasında etkili olan selefi söylemin mezhepleri dışlayan ve İslâmî yorumlama biçimlerini tek tipe indirgeyen yaklaşımlarının daraltıcı bir etkisi olduğunu düşünüyoruz. Diğer taraftan yazarın modern dönemlerdeki kanunlaştırma faaliyetlerinin de fikhî dar kalıplara sokma sonucunu doğurduğu yönündeki tesbitine katılmakla birlikte, kanunlaştırmalarda farklı görüş ve icthadların tercih edilmesinin

⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 257.

niçin yukarıda sözü edilen fikhî zenginlikten yararlanma anlamına gelmediğini sormadan edemiyoruz. Yani hem fikhî zenginlikten söz edip, hem de bundan yararlanmak istemeyi eleştirmek bize bir çelişki olarak görünmektedir. Burada şu soruları sormak gerekmektedir: Geçmişteki muhtelif görüşlerden birini alabilmek için onun mutlaka test edilmiş olması, işlenmesi, yani bir mezhep haline gelmesi mi gerekiyor? Yazarın burada (s. 48) ifade ettiği “Literatürde kendisine atıf yapılan görüşler çoğu zaman kurgusaldır ve sanaldır.” sözleri bu görüşlerin gerçek olmadığı anlamına mı geliyor? Eğer öyleyse fıkıh kitaplarımızda çeşitli müctehidlere atfedilen görüşleri bir nevi uydurma ya da izâfe edilmiş görüşler olarak mı kabul etmek gerekiyor? Bu konuda yazarın ne demek istediğini daha açık bir şekilde belirtmesi uygun olur.

Fıkıh mirasımızın yeni ulus devletin kanunlarına malzeme yapılması, kanunlaştırmada amacın maksada uyan her görüşü almak olması, ictihad sürecinin tersine çevrilmesi gibi hususlar ayrı bir tartışma konusudur. Ancak fikhî ihtilâflardan yararlanma ve görüşlerin sanallığı konuları tavzih edilmeyi bekleyen iddialardır. Diğer taraftan yazarın modern dönemlerde İslâmî kavramlarda bir dönüşüm ve yozlaşma yaşandığı ve bu yüzden bu dönemin iyi tahlil edilmesi gerektiği (s. 49–50) şeklindeki tesbitlerine katılıyoruz. Ancak yazarın bu konuda yapılmış bir doktora tezine⁶ atıfta bulunması yerinde ve uygun olurdu.

8. Sayfa 54'te Cessâs'ın öğrencisi Saymerî'nin (ö. 436/1044) bir usul eserinden bahsedilmekte, ancak eserin künyesi verilmemektedir. Bu eser hakkında daha sonra s. 120'de dipnotta verilen künyenin ilk geçtiği yere konması uygun olur. Ayrıca yazarın bu eseri inceleyip incelemeyeceği de anlaşılmamaktadır.

9. Sayfa 63'te ikinci bölümün alt başlığı “Hz. Peygamber'in Otoritesinin Alternatif İki Tanımı: Rey ve Hadis Taraftarlığı” şeklinde verilmiş. Ancak bu isabetli bir başlık değildir. Başlığın hemen altında yazarın kendisinin de belirttiği üzere, rey ve hadis taraftarlığı, Peygamber otoritesinin tanımı değil, Peygamber'in rolü (daha doğru ifadeyle ondan gelen rivayetler) konusunda alternatif iki yaklaşımdır.

10. Sayfa 66'da İbnü'n-Nedîm'in ulemâ hakkındaki tasnifi yeterince açık bir şekilde yansıtılmamıştır. İbnü'n-Nedîm, ulemâ ve tasnif ettikleri eserler ana başlığı altında sekiz grup fakihden bahseder. Bunlar sırasıyla Mâlik ve ashâbı, Ebû Hanîfe ve ashâbı -ki bunları ashâb-ı re'y olarak da isimlendirir ve İbn Ebû Leylâ (ö. 148/765), Medineli Rebîa b. Ebû Abdurrahman (Rebîatürre'y) (ö. 136/753) gibi dışarıdan zevatı da bu kapsamda zikreder-, Şâfiî (ö. 204/819) ve ashâbı, Dâvûd b. Ali (ö. 270/883) ve ashâbı, Şîa fukahası, ashâb-ı hadîs fukahası, Taberî (ö. 310/922) ve ashâbı, Şurât fukahasıdır.⁷ Buradan hareketle

⁶ bk. Sami Erdem, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usulü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar*, (doktora tezi, 2003), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 251–295.

İbnü'n-Nedîm'in bu tasnifte daha ziyade mezhep esaslı bir ayırım yaptığı ve kendi zamanına kadar teşekkül edip varlığını sürdüren mezhepleri dikkate aldığı tahmin edilebilir. Dolayısıyla burada, sadece ehl-i re'y ve ehl-i hadîs ana başlıklarını esas alan bir taksimata gidilmediği aşîkârdır. Burada dikkati çeken Ebû Hanîfe ve ashâbını ashâb-ı re'y olarak isimlendirmesi ve Mâlik'in hocası Medineli Rebîa'yı da onlar arasında saymasıdır. Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) gibi Kûfeli bir müctehidi ise muhtemelen mensubu kalmadığı için ashâb-ı hadîs arasında zikretmiştir. Yine Evzâî de (ö. 157/774) muhtemelen tabi olanı kalmadığı için ashâb-ı hadîs arasında sayılmıştır. Nitekim Süfyân es-Sevrî ve Evzâî başka bazı taksimlerde de ehl-i hadîs arasında zikredilmiştir.⁸ Ashâb-ı hadîs arasında saydığı diğer zevat da daha ziyade hadisçi kimlikleri öne çıkan ve belli bir mezhebi olmayan veya Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi mezhebi daha sonra şekillenen şahsiyetlerdir. Şurât fakihleri olarak nitelendirildiği grup ise muhtemelen Hâricîler'dir. Neticede Mâlik, Şâfiî, Dâvûd ez-Zâhirî, hatta Taberî gibi mezhepleri teşekkül etmiş imamlar müstakil bir başlık altında tasnif edilerek ehl-i re'y-ehl-i hadîs sınıflamasının dışında tutulmuş, geriye ehl-i re'y ve ehl-i hadîs ayırımına uygun düşen tâifeler olarak Hanefîlerle ehl-i hadîs fukahası kalmıştır.

11. Sayfa 80'de Şâfiî'nin ehl-i hadîsle ehl-i re'y arasındaki konumuna değinilirken *er-Risâle*'den fıkıh usulü alanında ilk eser olarak bahsedilmektedir (s. 80, 120). Ancak yazarın ilk bölümde yaptığı değerlendirmeler, bugün anladığımız mânada bir usul literatürünün hicrî IV. yüzyılda oluştuğuna işaret etmektedir (s. 17 vd.). Şu halde Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinin yazar tarafından hangi anlamda ilk eser kabul edildiği tavzih edilmelidir.

12. Bedir, rey ve hadis taraftarlığını işlediği ikinci bölümün başlarında Şâfiî döneminde hadislerin sahih mecmualarda toplanması henüz gerçekleşmediği için Hz. Peygamber'in sözlerinin nas olarak algılanmasının da netleşmediğini söylemektedir. Bununla birlikte Şâfiî'nin çabalarının Hz. Peygamber'in hadislerinin nas kapsamına girmesi sonucunu doğurduğundan şüphe etmez (s. 80–81).

O halde burada şu soruyu sormak gerekiyor: Şâfiî zamanında Hz. Peygamber'in sözlerinin nas olarak algılanması netleşmediyse Şâfiî'yi böyle bir algıya götüren neydi? Tam aksine Şâfiî'den önce hadislerin tasnif edilip, nas olgusunun belirginleşmeye başladığını söylemek ve Şâfiî'nin bunu kurala bağladığını tesbit etmek mantıken daha tutarlı olmaz mıydı? Diğer taraftan yazarın Şâfiî döneminde henüz hadislerin sahih mecmualarda derlenmediği düşüncesinin, hadislerin III. yüzyıla kadar sahih eserler halinde tedvîn ve tasnif edilmediği düşüncesine dayandığı anlaşılmaktadır. Hadiste kapsamlı ve sistematik tasnif faaliyetlerinin daha hicrî II. yüzyılın ilk çeyreğinde başladığı mâlumdur. Baş-

⁸ bk. Mehmet Özşenel, *Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey-Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybânî*, (doktora tezi, 1999), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, s. 95–96.

langıçtan itibaren âlimler yoğun bir faaliyet yürüterek merfû, mevkuף, maktû her türlü rivayet malzemesini fıkıh bablarına göre tasnif etmişler ve bunun sonucunda ortaya hadis adına geniş bir literatür çıkmıştır. Bu tasnif faaliyeti kanaatimizce aynı zamanda bir “tashih” faaliyetiydi. İmam Ebû Hanîfe *el-Âsâr*'da kendi nezdinde sahih gördüğü ve istidlâl ettiği hadisleri toplarken Mâlik'in de *el-Muvatta'*ı nasıl “tashih” ve “tenkih” ederek oluşturduğu ehlinin mâlûmudur. Bu yüzden Şâfiî, hocası Mâlik'in kitabı hakkında sonraki hadis usulü eserlerinde tartışmaya sebep olan şu meşhur sözü sarfetmiştir:

“Yeryüzünde Allah'ın kitabından sonra en sahih kitap *el-Muvatta'*dır”.⁹

O dönemden günümüze ulaşmayan diğer musannef eserlerin de aynı mahiyette olduğu konusunda şüphe yoktur. Şu halde Şâfiî döneminde dinde hüccet olarak merfû-muttasil hadislerin önemine vurgu yapmak için yeterince malzeme bulunuyordu ve kanaatimizce İmam Şâfiî'yi merfû hadislerle bu kadar vurgu yapmaya götüren husus da muhtemelen rivayet malzemesindeki bu zenginlikti. Hatta hicrî III. yüzyılda, II. yüzyılda oluşun musannefatta merfû-muttasil hadislerle ağırlık vermek suretiyle en meşhur hadis kitaplarının (özellikle *Kütüb-i Sitte*) tasnif edilmesini dahi Şâfiî'nin bu vurgusunun sonucu olarak okumak mümkündür. Nitekim Buhârî'nin (ö. 256/870) *es-Sahîh*'ini böyle bir gerekçeyle tasnif ettiği kayıtlara geçmiştir. Şu halde III. yüzyıldaki bu eserler tasnifin başlangıcına değil, kemâline işaret etmektedir. Bu yüzden bu dönem hadis tarihinde tasnifin altın çağı olarak görülmüştür. Ancak bütün bunların yani Şâfiî'nin merfû-muttasil hadislerle yaptığı vurgunun hadislerin Kur'an gibi nas olarak algılanması sonucunu doğurduğunu söylemek tartışma götürür. Çünkü merfû hadisin önemine vurgu yapmak ayrı, onu nas olarak algılamak ayrı bir konudur. Kaldı ki Şâfiî'nin hadisler için nas tabirini nadiren kullandığını yazar kendisi de belirtmektedir. Örnek olarak gösterdiği yerde dahi¹⁰ nas tabirinin yazarın anladığı anlamda kullanımı net değildir. Burada nas tabiri sanki lugat mânasıyla “açık bir şekilde beyan etme” anlamında kullanılmış gibidir. Şu halde Şâfiî'nin nas tabirini nadiren kullanmasının yazarın iddia ettiği gibi hadislerin tasnifinin gecikmesinden başka sebepleri olmalıdır. Buna rağmen onun çabalarının merfû hadislerin nas kapsamına alınması sonucunu doğurduğunu söylemek için daha ihtiyatlı olmak gerekmektedir.

13. Sayfa 81'de dile getirilen hicrî II. yüzyılda sünnetle hadisin müterâdifi kullanılmadığı şeklindeki genellemeyi de ihtiyatla karşılamak gerekiyor. Öncelikle sünnetle hadis arasında ayırım gözetilmesi bazı âlimler tarafından dile getirilmiş olup herkesçe kabul edilen bir şey değildir. İkinci olarak Bedir'in bu

⁹ bk. Ebû Amr Osman b. Abdurrahmân İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis* (nşr. Nüreddin 'Itr), Beyrut 1986, s. 18 (dipnot).

¹⁰ bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrut, ts., s. 40.

görüşüne dayanak olmak üzere atıfta bulunduğu tezimizde sünnetin uygulama anlamı, tek anlam olarak sunulmamakta, sünnetin bu dönemde, ahkâm hadisleri mânası yanında bid'at mukabili olarak da kullanıldığı belirtilmektedir.¹¹

Diğer taraftan sünnetle hadis arasında ayırım gözetilen âlimler buradaki sünnetle Bedir veya diğer bazı müslim/gayri müslim araştırmacıların anladıkları gibi toplumsal pratik, örf, âdet, gelenek gibi doğrudan Peygamberle ilgisi olmayan uygulamaları kastetmezler. Sünnetle hadisi ayrı birer olgu kabul eden âlimlerin meselâ İmam Mâlik'in Medine ehlinin amelini Hz. Peygamber'in sünnetinin bir hayat tarzı olarak toplumsal nakli (buna amel-i mütevâris de denebilir) olduğu için hüccet kabul ettiğini gözden kaçırmamak gerekmektedir. Yani sünnet Hz. Peygamber'in yaşama biçiminin topluma intikali ve bunun nesilden nesile aktarılmasını ifade etmekte, hadis de bizzat Hz. Peygamber'den nakledilen söz, fiil, takrir kabilinden rivayetleri ihtiva etmektedir. Haddi zatında bunları birbirinden tamamen bağımsız ve kopuk görmek de isabetli değildir. Bu anlamda sünnet ve hadis iç içe geçmiş ve baştan itibaren birlikte yürüyen süreçlerdir. Bunu şu şekilde açıklamak mümkündür: Bir tâbiî âliminin Medine'de yoğun olarak bulunan sahabenin yaşadığı İslâm'ı görmesi sünnet, onlardan Hz. Peygamber'den işittikleri bir şeyi dinlemesi hadis, haber veya rivayettir. Tabiatıyla böyle bir durumda sünnetle hadis arasında bir çelişki bulunması çoğu zaman mümkün değildir. Rivayetle amel arasında bir çelişki görülürse bu durumda Mâlik, bir ferdin haberi konumunda bulunan haber-i vâhidi mütevâtir derecesinde gördüğü amele yani Peygamber sünnetini yansıttığını düşündüğü uygulamaya tercih etmeyecektir.

Bedir'in tezimize atfen verdiği “sünnet aktarılan bir sözden çok yaşananı anlatırken, hadis nakledilen bir şeydir” ifadesi yazarın muhtevayı doğru yansıtmayan ve maksadı aşan bir çıkarımı olduğunu düşünüyoruz. Burada ‘yaşanan’ın Peygamber sünnetini yansıttığı için muteber sayıldığı gözden kaçırılmıştır. Dolayısıyla yine yazarın yukarıdaki eksik önermeye binaen bu dönemde toplumsal pratikte Peygamber sünneti diye bir bilincin henüz kendini hissettirmede olduğu yolundaki kanaati de (s. 81) temelsiz bir iddiadan ibaret kalmaktadır. İlk iki yüzyıl gibi Peygamber sünnetinin en yoğun yaşandığı, araştırılıp, tesbit edildiği bir dönemde Peygamber sünneti diye bir bilincin bulunmadığını söylemek, toplumsal gerçeklere ve tarihî realiteye uymaz. Bedir'in bu yaklaşımı, J. Schacht'ın (ö. 1969) “Hicri I. asırda Peygamber Sünneti diye bir mefhum yoktu.” şeklindeki görüşünü hatırlatmaktadır.¹² Bunun böyle olmadığını görmek için sadece, daha II. yüzyılın hemen başında hadislerin yok olmasından ve ulemânın göçüp gitmesinden endişeye kapılarak valilerine Peygamber

¹¹ bk. Özşenel, *Ehl-i Rey-Ehl-i Hadis Yaklaşımları*, s. 17 vd.

¹² bk. J. Schacht, “Peygamber'in Sünneti Tabiri Hakkında” (trc. M. Said Hatiboğlu), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII, Ankara 1972, s. 81–84.

hadisini tedvîn etmeleri için tâlimat gönderen Ömer b. Abdülazîz'i (ö. 101/719) hatırlamak yeterlidir.

Kanaatimizce ilk dönem hadis-sünnet derlemelerinde merfû hadislerle birlikte sahabe ve tâbiûn sözlerinin de toplanmasını böyle bir bilincin bulunmadığının delili olarak takdim etmek de aynı yanlış okumanın bir sonucudur. Bize göre tam aksine ilk dönemde âlimlerin çoğu sahabe ve tâbiûn kavillerini de Peygamber sünnetine delâlet ihtimali kuvvetli olduğu için itibara almışlar ve eserlerinde tedvîn etmişlerdir. Zührî (ö. 124/741), hadisleri tedvîne başladığında mesai arkadaşı Sâlih b. Keysân'la (ö. 140/757) yaşadığı diyalogda sadece merfû hadisleri yazmakla yetinen arkadaşına, sünnet kapsamında saydığı sahabe kavillerini de yazmayı teklif etmiş ve çalışmasını bu yönde sürdürmüştür. İmam Ebû Hanîfe'nin ictihad usulünde sahabe kavline ne kadar önem verdiği ve onların görüşlerinden dışarı çıkmadığı yazarın da mâlûmudur. Ebû Hanîfe'nin sahâbî kavlini Peygamber sünnetine delâletindeki kuvvetinden dolayı aldığı ve bunun dışına çıkmadığı açıktır. Aksi takdirde sahâbî kavli ile tâbiî kavli arasında fark gözetmezdi. Nitekim mezhebin daha sonra tedvîn edilen usul doktrininde de bu husus vurgulanmıştır.¹³

Başta İmam Mâlik olmak üzere ilk iki yüzyıldaki pek çok âlim bu gerekçelerden dolayı hadislerin tasnifi esnasında Peygamber sünnetine ait olma ihtimali bulunan en küçük ayrıntıyı bile kaçırmama adına sahabe ve tâbiûn kavillerini de eserlerinde tedvîn ve tasnif etmişlerdir. Bunu başka türlü okumaya çalışmak, kaynakları ve tarihî realiteyi yanlış anlamak olur. Hicrî III. yüzyıldan itibaren ise sahâbî kavline bakışta değişmeler görülmeye başlamıştır. Bunda İmam Şâfiî'nin sahâbî kavlinin sünnet-i nebeviyyeye delâletinden şüphe etmesinin ve doğrudan Peygamber'den gelen muttasıl rivayetlere ağırlık vermesinin rolü olduğu söylenebilir. Ancak bunu bile Şâfiî'den önceki dönemde sahâbî kavlinin sünnete delâlet ettiği kanaatinin mevcudiyetine işaret olarak görmek/okumak mümkündür. Şu halde netice olarak Bedir'in dile getirdiği bu görüşlerin temelde eleştirdiği J. Schacht ve Fazlurrahman (ö. 1988) gibi araştırmacıların görüşleriyle paralellik arzemesi düşündürücüdür.

Yazarın tezimizdeki sünnetle ilgili bazı tesbitleri "Schacht'ın okuma biçimini geleneksel Müslüman algılamalarıyla uzlaştırma yönündeki girişimlerden" saymasına (s. 83) gelince bu da tamamen yazarın kendi çıkarımından ibaret yanlış bir değerlendirmedir. Öncelikle yazarın bu iddiası için tezimizde atıfta bulunduğu s. 123 ve devamında böyle bir şey yoktur. İkinci olarak bizim hiçbir zaman Schacht'ın okuma biçimiyle geleneksel müslüman algılamalarını uzlaştırmak gibi bir niyetimiz, ya da teşebbüsümüz olmamıştır. Aksine ilk dönemde sünnetin bizzat o dönemdeki âlimler tarafından nasıl görüldüğü kendi ifade ve

eserleriyle tasvir edilmeye çalışılmış, Schacht'ın bunları ne derece yanlış okuduğuna sadece işaret edilip geçilmiştir. Yani ortada bir uzlaştırma değil, tamamen red vardır. Zaten Schacht'ın görüşlerinin tutar tarafı olmadığı bir sayfa geride bizzat yazar tarafından da dile getirilmektedir (s. 81–82). Hal böyleyken bizim böyle bir uzlaştırmaya giriştiğimiz sonucuna nasıl varıldığını anlayabilmiş değiliz. Ayrıca sünnet ve hadis kavramları arasındaki farkın sadece bir ıstılah sorunu olduğunu da söylemiş değiliz. Demek istediğimiz yukarıda da izah olunduğu üzere, sünnet ve hadis arasında öz itibarıyla fark olmadığı, farkın nebevî bilgiyi yansıtan verilerin şekil ve naklinden ibaret olduğudur.

14. Bedir, s. 84'te "Hadis uzmanları ve geleneksel İslâm edebiyatı hadis ve sünnet kavramlarının Hz. Peygamber zamanından beri birer ıstılah olarak kullanıldığını söylemektedir." demiş, ancak bu iddiasına mesned olacak ne bir isim, ne de bir kaynak vermiştir. Bu kanaati serdeden veya böyle bir iddiada bulunanın kimliği tasrih edilmemiştir. Bilebildiğimiz kadarıyla hadis ve sünnet kavramlarının Hz. Peygamber zamanından beri bir ıstılah olarak kullanıldığını söyleyen kimse yoktur. Hz. Peygamber'in hadislerinde sünnet ve hadis daha ziyade lughat anlamlarında kullanılmıştır. Fakat asıl ilginç olan yazarın aynı yerde önce bu kavramların ıstılah olarak kullanıldığına karşı çıkıp sonra da bunlara ıstılahî anlamlar yükleyerek baştan beri kullanılıyor olduğunu söylemesidir (s. 84–85). Bu çerçevede Bedir, sahabe ve sonraki nesillerin Kitap'tan sonra müracaat ettikleri maddî veri olarak Sünnet'i, "öncekilerin örfü ve uygulaması" şeklinde tarif etmektedir. Bu tanımın Schacht ve Fazlurrahman'ın tanımlarından çok farklı olmadığına yukarıda işaret olunmuştur.

"Hz. Peygamber'in hadisleri denilen yazılı malzemelerin sahabe arasında yaygın olarak bulunmadığı" iddiasına gelince, elbette o dönemde II. ve III. yüzyıldaki gibi yoğun hadis mecmuaları bulunduğu söylenemez. Ancak Hz. Peygamber'den işittiklerini yazıya geçiren sahâbîlerin sayısı küçümsenemeyecek boyuttadır. Bu konuda tarihî kayıtların yanı sıra Muhammed Hamîdullah (ö. 2002) tarafından neşredilen ve Ebû Hüreyre'nin (ö. 58/677) derlediği hadis sahifesini nakleden Hemmâm b. Münebbih'in (ö. 101/719) *Sahifesi*¹⁴ en önemli belgedir. Ayrıca Muhammed Mustafa el-A'zamî'nin incelemesine göre elli iki sahâbînin Hz. Peygamber'den duyduğu hadisleri kayda geçirdiği de tesbit edilmiştir.¹⁵ Hz. Peygamber'in hadislerinin yazılmasına karşı çıkması ise genel kabule göre ilk dönemlere ait, Kur'an'la karışma ihtimaline binaen söylenmiş bir nehiydir. Böyle bir ihtimal bulunmadığında yazıma karşı çıkmadığı, hatta teşvik ettiği yine hadislerle sabittir. Dolayısıyla nehiy hadisinin sahabenin hadis yazmadığına delil olarak kullanılması yeterli ve yerinde bir istidlâl değildir.

¹³ bk. Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûl* (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgâni), İstanbul 1984, II, 108.

¹⁴ Muhammed Hamîdullah, *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmam ibn Münebbih* (trc. Kemal Kuşçu), İstanbul 1967.

¹⁵ Mustafa el-A'zamî, *Dirâsat fi'l-hadisî'n-nebevî ve târihi tedvînih*, Beyrut 1980, I, 92 vd.

O döneme ait yazılı malzemelerin ise Kur'an gibi kendi başına bir dinî değer taşıdığı için değil, siyasî-hukukî bir belge olduğu için yazıldıklarını söylemek de bize tutarlı, mâkul ve gerçekçi bir yaklaşım gibi görünmüyor. Bir kere bu yargı, bünyesinde seküler bir yaklaşım barındırıyor. Burada dinî ile hukukî olanı birbirinden ayıran nedir? İkinci olarak Hz. Peygamber'in yaptığı hukukî sözleşmeleri acaba sahabe bugün bizim baktığımız gibi salt hukukî-siyasî bir sözleşme olarak mı görüyordu? Üçüncü olarak sahabenin dinî-gayri dinî diye bir ayırım gözetmeden Hz. Peygamber'den işittikleri hadisleri ezberlediklerini, yazma bilenlerin en azından bir kısmını kayda geçirdiklerini tahmin etmek zor değildir.

Büyük sahâbilerin Hz. Peygamber'in sözlerini aktarma konusunda Bedir'in ifadesiyle 'mütereddit' davranmaları hadise önem vermemelerinden değil, tam aksine ona verdikleri büyük değerden dolayı naklinde fazla titizlik ve ihtiyat göstermelerindedir. Dolayısıyla bazı sahabenin hadis naklinde 'mütereddit' veya 'çekimsen' davranması, ilk dönemde hadisten ziyade 'toplumsal pratik' anlamında sünnetin ön planda olduğuna delil ve mesned teşkil etmez. Sahabenin hadis naklindeki muhtelif tavırları, sebepleriyle birlikte hadis usulü kitaplarında incelenmektedir. Gerek hadislerin yazımı, gerekse sahabenin nakildeki farklı tavırları konusunda birtakım iddialar ortaya atan yazarın literatürü yeterince incelemeyen bazı genellemelere gittiği anlaşılıyor. Ayrıca yazarın bütün bunları "O halde bizim ilk müslüman toplumun dinî bilgisi olarak varlığını söyleyebileceğimiz şeyler toplumsal pratik anlamında sünnetler ve bir de yeri ve zamanı geldikçe aktarılan Hz. Peygamber'in sözleridir." şeklindeki hükmünü verebilmek için söylediği yönünde bir intiba edindik. Sonuçta kendi çizdiği sünnet portresinin doğruluğunu ispatlamak için diğer delil ve kayıtları yadsımaya ya da görmezden gelmeye çalışarak, sünneti toplumsal pratiğe, Hz. Peygamber'in hadislerini de "yeri ve zamanı geldikçe aktarılan bir haber" konumuna indirgemenin ne kadar isabetli olduğu üzerinde de düşünmek gerekir.

Sayfa 86'da aynı iddialar tekrarlanıyor. Hatta "İlk İslâm toplumunun pratik bilgisi olan sünnet zamanla yorumlarla gelişerek fıkıhı oluşturmuştur". Ona göre "Fıkıhın dinî bilginin beşerî formülasyonu niteliği, sünnet kavramından gelmektedir. Sünnet de başlangıçta dinî bilginin insanların hayatına yansıyan formunun adıdır." Fıkıhın ilk İslâm toplumunun pratiğinin yorumlanması sonucunda ortaya çıktığı hükmünü "fıkıh uzmanları" nasıl değerlendireceklerdir, bilinmez, ama sünnetin neredeyse tamamen beşerî bir yorum faaliyetine büründürülmesi kabul edilebilir bir şey değildir. Yazarın sünnet kavramına yüklediği bu anlam ile Schacht ve Fazlurrahman'ın görüşleri arasında paralellik bulunması dikkat çekicidir. Fazlurrahman'ın sünneti ilk İslâm toplumunun

sürekli gelişen yorumu şeklinde tanımladığı bilinmektedir.¹⁶ Bedir'in fıkıhı getirdiği açıklama ile bunu daha da ileri götürdüğü dahi söylenebilir.

Yazar aynı söylemi hadisin gelişimi konusunda da sürdürüyor. Ona göre "hadis kavramı sünnetlerin belirli bir tarihten sonra Hz. Peygamber'le ilişkilendirilmesi ihtiyacından doğmuş görünüyor" (s. 86). Hâlbuki yukarıda da işaret edildiği üzere kanaatimizce hadis ve sünnet iç içe olup baştan beri birlikte yürüyen bir süreçtir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'le irtibatı olmayan bir sünnet anlayışı bulunduğunu var sayıp sonra hadis yoluyla arada irtibat kurulduğunu iddia etmek ve hadisin doğuşunu böyle bir gelişmeye bağlamak gerçekçi değil, belki kurgusal bir yaklaşım olur. Ancak Fazlurrahman ve diğerlerinde görüldüğü üzere sünnet konusunda hadis-sünnet arasındaki ayrımı esas alarak ve bu ayrıma farklı anlamlar yükleyerek fikir yürütüldüğü zaman böyle bir sonuca varmak kaçınılmaz olacaktır. Ayrıca sünnetin sonradan hadis yoluyla Hz. Peygamber'le irtibatının sağlandığı iddiası da hadisin mevsukiyeti konusunda ciddi imalar/tereddütler içermektedir.

Yazarın Hz. Ömer (ö. 23/643) ve Hz. Ali (ö. 40/660) gibi sahâbilerin hadislerle ilgili bazı sorgulayıcı tavırlarını sünnetin yani ilk dönem İslâm toplumunun örf, âdet ve geleneklerinin sorgulanması olarak yorumlaması da tartışılır. Kanaatimizce onların ve diğer sahâbilerin yaptıkları tesbit-tesebbüt çalışmaları sünnet sorgulaması değil, doğrudan kendilerine gelen haberlerle ilgilidir ve esasen bu da hadisin mevsukiyetinin baştan itibaren dikkatle tetkik edildiğini gösterir. Dolayısıyla sahabenin bu yöndeki faaliyetlerinin "kökeninden uzaklaştıkça sıhhati sorun olan uygulamaların sorgulanmasına" delil getirilmesinin yerinde ve isabetli bir istidlâl olduğunu düşünmüyoruz. Ayrıca sahâbilerin kendilerine ulaşan Hz. Peygamber'in hadisinin sıhhati konusundaki sorgulayıcı tavırları, hadisin baştan beri mevcut olduğu yönündeki tezimizi de teyit etmektedir. Nitekim yazarın da işaret ettiği üzere, bu yöndeki tetkik ve araştırma çabaları isnad tetkiklerinin de nüvesini teşkil etmiştir. Dolayısıyla burada hadis ve sünnet kavramları konusunda bir kavram kargaşası yaşandığı anlaşılıyor. Ayrıca hem hadis kavramının belli bir tarihten sonra ortaya çıktığını söyleyip, hem de delil olarak Hz. Ömer gibi hayli erken bir dönemdeki hadis tetkik faaliyetlerine atıfta bulunmak, sonra da 'Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin toplanması ilmi' olan 'hadis'in sünnetten bağımsız geliştiğinin söylenemeyeceğini beyan etmek bize göre aynı paragraf içinde çelişki ve tutarsızlığa düşmek olarak görünüyor. Nitekim aynı paragrafta hadisle ilgili olarak hicrî II. yüzyıldaki ilk hadis derlemelerine atıfta bulunulması da tekrar hadisin geç teşekkül ettiği fikrine dönüşü ima ediyor.

¹⁶ bk. Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu* (trc. Salih Akdemir), Ankara 1997, s. 82-83, 87.

Murteza Bedir'in tezimize atıfla verdiği 'ilk hadis derlemelerinde Hz. Peygamber'in hadisleri yanında sahabe ve tâbiûn sözlerinin de toplanması olgusunun, sünnetlerin hadis şeklinde yazılması olarak okunabileceği' iddiasına gelince, bunun da yazarın sünnete yüklediği anlama hizmet eden bir okuma olduğunu söyleyebiliriz. Bedir'in burada sünneti ilk İslâm toplumunun yorumlarıyla gelişen gelenek, dolayısıyla sahabe ve tâbiûn kavillerini de tamamen onların görüş ve yorumlarından ibaret kabul ettiği düşünülürse, söz konusu derlemeleri bu anlamda 'sünnet'in kayda geçmiş hali olarak kabul etmek gerekir. Oysa yukarıda da işaret edildiği üzere, ilk musannef eserlerde Hz. Peygamber'in hadisleri yanında sahabe ve tâbiûn kavillerinin de toplanması bunların Resûlullah'ın sünnetine delâlet etme ihtimaline dayanmaktadır. Hz. Peygamber'in sünnetine dair en küçük ayrıntıyı dahi zayi etmeme hassasiyetine istinad eden bu tedvîn ve tasnif faaliyetini böyle bir okumaya tabi tutmak herhalde o dönemi yanlış anlamaya yol açacaktır.

Diğer taraftan yazarın, hadislerin nakli ve mânen rivayeti konusundaki ifadeleri de Hz. Peygamber'in sözünün doğru nakledilmediği yönünde imalar içermektedir. Yazar II. yüzyılın başında sistematik tedvîn başlayıncaya kadar hadislerin genel olarak şifahi nakledildiğini, dolayısıyla hadisin aynen korunmadığını söylüyor. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki hadislerin şifahi olarak nakli onun korunmadığı anlamına gelmez. Çünkü şifahi nakil bazan kitabî nakilden daha güvenli olabilmektedir. Ayrıca ilk asırda kitabî nakil olduğuna dair tarihî kayıtlar da mevcuttur. Hadislerin lafzen değil mânen nakledilmiş olması da Hz. Peygamber'in sözünün doğru nakledilmediği anlamına gelmez. Yazarın bu konudaki ifadeleri "mâna rivayeti hadisi tahrif eden bir olgu mudur?" sorusunu akla getiriyor. Dolayısıyla burada yazarın mânen rivayetten ne anladığını tavzih etmesi gerekir. Mâna ile rivayet etmekle hadisin Hz. Peygamber'in ağızından çıktığı şekilde ulaşmadığı kastediliyorsa, bu kaçınılmaz bir durumdur, ancak bu Hz. Peygamber'in hadisinin muhtevasının doğru olarak nakledilmediği anlamına gelir mi? Ya da bütün rivayetler için böyle bir genellemeye gitmek ve mâna ile rivayet edilmesi sebebiyle hadisin naklinde güvensizlik bulunduğunu ima etmek abartılı bir yaklaşım olmaz mı?

15. Bedir sayfa 88'de Hanefîler'in 'ma'rûf sünnet' kavramını da ilk İslâm toplumunun sünnet yorumu olarak değerlendiriyor ve İmam Mâlik'in *el-Muvatta'* gibi Şeybânî'nin *el-Asl*'ını da bu sünnetin kayda geçmiş hali olarak görüyor. Başka bir ifadeyle "ilk toplumun sünneti yorum ve katkılarla birlikte fıkıh eserlerinde derlenmiştir". Fıkıhın ve ilk dönem fikhî literatürün böyle yorumlanması da tartışmaya açıktır. İlk dönem Hanefî imamlarının 'ma'rûf sünnet' anlayışının Mâlik'in Medine ehlinin ameli kavramından çok farklı olduğunu düşünmüyoruz. Mâlik Medine ehlinin amelini nasıl Hz. Peygamber'in sünnetinin mütevâtir nakli olarak görüyorsa, Hanefîler de 'ma'rûf sünnet'i' aştığı yukarı aynı görüyorlardı. Ve bundan dolayı buna aykırı gelen

haber-i vâhidin muâraza edemeyeceğine vurgu yapılmaktaydı. Ancak Şeybânî'nin başta *el-Asl* olmak üzere eserlerine bakıldığında binlerce hadis naklettiği ve meseleleri hocası Ebû Hanîfe'ye nisbetle işlediği görülür. Bu çerçevede Hanefîler'in 'ma'rûf sünnet' kavramını da ilk dönemin fikhî birikim ve gelenekleri olarak yorumlamak, Mâlik'in *el-Muvatta'* gibi *el-Asl* ve benzeri eserleri de bunların derlendiği eserler olarak görmek bize çok isabetli görünmüyor.

16. Bedir, Hanefî literatürünü değerlendirirken de (s. 93) önce fikhî birikimin ortaya çıktığı, sonra bunun hadisler vasıtasıyla Hz. Peygamber'le ilişkilendirildiği varsayımından hareket ettiği anlaşılıyor. Burada eğer müsteşriklerin iddia ettiği gibi fukahânın, görüşlerini temellendirmek için hadis uydurdıkları kastedilmiyorsa şu temel soruyu sormak gerekiyor: Hadis mi fikhî şekillendiriyor, fikhî mi hadis? Daha açık ifadeyle önce fikhî önermeler konup bunun hadisten delilleri mi bulunuyor, yoksa fikhî baştan beri İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet ile mi şekilleniyor?

Diğer taraftan yazarın ilk döneme ait eserler üzerinde yapılacak çok çalışma bulunduğu yönündeki tesbitine katılıyoruz ve bu eserlerin satır aralarından önemli sonuçlara varılabileceği kanaatindeyiz. İlk dönem Hanefî âlimlerinin teorik eserleri mevcut olmasa da özellikle Şeybânî ve Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) fûrû eserlerinin incelenmesiyle Hanefî usulünün yeniden inşa edilmesi ve sonraki usul eserleriyle bunların karşılaştırılarak test edilmesi imkân dâhilindedir. Yazarın da tesbit ettiği gibi Hanefî usul literatürü fukaha metoduyla yani usulün fûrûdan çıkarılması yöntemiyle oluşturulmuştur. Bunu yeniden yapmak da mümkündür.

Ayrıca yazar tarafından satır aralarından çıkarımda bulunmanın ihtiyatla karşılanması gerektiği vurgulanırken (s. 93), bir sayfa sonra kendisinin de metinlerde zaman zaman bu yönüme başvuracağı bildirilmektedir ki çelişik gibi görünen bu durumun da tavzih edilmesi gerekmektedir.

17. Bedir eserinin temel mihverini teşkil eden Hanefî haber teorisini anlatmaya, teorinin temeli olarak gördüğü İsa b. Ebân'la (ö. 221/836) başlamaktadır. Burada yazarın İsa b. Ebân'la ilgili tesbitlerinde tenkide açık bazı konular söz konusu edilecektir.

Yazar İsa b. Ebân'ın görüşlerinden hareketle Hanefî haber teorisinde râvinin fakih olma şartının arandığını ve fakih olmayan râvinin sahâbi bile olsa tenkit edilebileceğini belirtmektedir. Buna mukabil ehl-i hadîsin sahabeyi hem adâlet, hem zabt açısından tenkit dışı tuttuğunu söylemektedir (s. 102). Adâlet açısından sahabenin genellikle tenkit dışı bırakıldığı doğru olmakla birlikte, bilebildiğimiz kadarıyla zabt açısından böyle bir istisna yapılmamaktadır. Bedir'in ehl-i hadîse nisbet ettiği bu görüşü hangi kaynak veya şahsa dayandığı belli değildir. Nitekim sahabenin birbirlerine yönelttikleri tenkitler ehl-i

hadîs tarafından da bilinmekte olup bunlardan Hz. Âişe'nin (ö. 58/678) tenkitleri müstakîl bir çalışmaya konu olmuştur.¹⁷ Ayrıca bu tenkitler incelendiğinde bunların adâlete değil, zabta yönelik oldukları görülecektir. Yazar, İsâ b. Ebân'ın Ebû Hüreyre hakkındaki sahabe ve tâbiûn eleştirilerini sıralamasını onun sahabeyi zorunlu olarak adâlet vasfını haiz görmediğine delil olarak sunmaktadır (s. 102–103). Ancak bunu söyleyebilmek için İsâ'nın sıraladığı tenkitlerin adâlete yönelik mi, yoksa zabta dönük mü olduğunu tekrar tahkik ve tavzih etmek gerekmektedir. Ancak kitapta bu yönde bir açıklık bulunmamaktadır.

18. Yazarın mürsel hadislerle ilgili tesbitlerine katılıyoruz. İsâ b. Ebân'ın 'mürsel hadis müsnedden daha kuvvetlidir' görüşünü destekleyen ilk döneme ait bazı tarihî kayıtlar da mevcuttur. Bunlardan birinde ehl-i re'y geleneğinin temel figürlerinden İbrâhim en-Nehâ'î'ye (ö. 96/714) ehl-i hadîs mensubu öğrencisi A'meş (ö. 148/765), "İbn Mes'ûd'dan (ö. 32/652) naklettiğinde isnadını belirt", deyince, Nehâ'î şöyle cevap vermiştir. "Sana falandan, o da Abdullah'tan diye naklettiğimde, o rivayet sadece ismini verdiğim kişiden gelmiştir. Abdullah şöyle dedi, diye söylediğim zaman, o rivayet birçok tarikten gelmiş demektir."¹⁸ Aynı meâlde bir söz Hasan-ı Basrî'den de (ö. 110/728) nakledilmektedir,¹⁹

19. Bedir'in metin analizi çerçevesinde İsâ b. Ebân'ın görüşlerinden çıkarıldığı şu sonuçlar da kesin yargılar ve belki maksadı aşan ifadeler ihtiva etmektedir:

"İsnad tek başına güvenli bir yöntem değildir. Haberlerin aktarılmasında haberin biçim değiştirmesi, anlamının bozulması, değişime uğraması kaçınılmazdır... İsnadın yeterli olmadığını söylerken onun dayanağı bu sistemin hâlihazırda çok çelişkili rivayetler üretmesi ve bunların çoğu kez Kitab, sünnet ve bunlardan çıkarılan genel ilkelere (usûl, kıyas) aykırı olmasıdır" (s. 105).

Öncelikle kitabın genelinde de görülen bir noktaya dikkat çekmek gerekiyor. Bedir kitap boyunca daha ziyade batılı yazarların kullandığı dil ve üslûbu kullanmaktadır. Faydalı yönleri olmakla birlikte bu üslûp birçok noktada yanlış anlamalara da yol açabilir. Yukarıdaki "sistemin çelişkili rivayetler üretmesi" böyle bir ifade biçimidir. Bu ifadeden ne anlaşılması gerektiği, bu tesbitte ne kastedildiği yeterince açık bir şekilde anlaşılmamaktadır. Ayrıca çelişik rivayetleri üreten sistem midir? Yine "rivayet üretmek" hangi anlamda kullanılmaktadır? Yukarıdaki ifadelerle bakılırsa İsâ b. Ebân isnada hemen hemen hiç güvenmemekte, iki sayfa sonra da tekrar edildiği üzere (s. 107) isnada karşı çıkmaktadır. Ancak realite gerçekten böyle midir? Anlayabildiği-

miz kadarıyla ve yazarın verdiği bilgiler çerçevesinde İsâ b. Ebân'ın söylemek istediği isnada karşı olmak değil, herhalde haberleri değerlendirmede sadece isnadla yetinmenin her zaman doğru sonuç vermeyebileceği olmalıdır. Dolayısıyla yazarın onun sözlerinden çıkardığı sonuçların biraz maksadı aştığı ve kesin yargılar taşıdığı anlaşılıyor. Meselâ "Haberlerin aktarılmasında haberin biçim değiştirmesi, anlamının bozulması, değişime uğraması kaçınılmazdır." deniyor. Böyle bir genellemeye gidilebilir mi? Böyle bir hüküm ve genelleme bütün bir rivayet literatürünü ve isnad sistemini itham altında bırakmakta, tamamen Kur'an ve Sünnet'e aykırı, çelişik rivayetler üreten bir yapıya irca etmektedir. Kanaatimizce bu tür genellemelere gidilirken daha ihtiyatlı ifadeler kullanılmalı ya da daha dikkatli bir tavır takınılmalıdır.

20. Bedir, Tahâvî'nin (ö. 321/933) İsâ b. Ebân'dan farklı olarak hadisçi söylemi benimseyip rey ehlinin fikhî doktrinini hadislerle temellendirmeye çalıştığını tesbit etmektedir (s. 107). Burada da yukarıda işaret edilen temel soruyu hatırlatmak ve üzerinde düşünmek gerekiyor. Acaba yapılan bu faaliyet önce fikhî ortaya koyup sonra onu hadislerle temellendirmek midir, yoksa hadislerin fikhî yani özelde Hanefî fikhını şekillendirmede hadislerin önemli bir rolü olduğunu ispatlamaya çalışmak mıdır? Kanaatimizce Tahâvî'nin yaptığı ikincisidir. Ayrıca Tahâvî'nin yapmaya çalıştığı hicri III. yüzyılda ortaya çıkan büyük hadis külliyatıyla Hanefî geleneğinin bir hesaplaşması olarak da değerlendirilebilir. Ancak bu hesaplaşmayı Tahâvî, Bedir'in işaret ettiği *Müşkilü'l-âsâr*'da değil, *Şerhu Meâni'l-âsâr*'da yapmaktadır. Yazarın konuyla doğrudan ilgili olduğu halde bu esere herhangi bir atıfta bulunmaması şaşırtıcıdır.

Ayrıca Tahâvî'nin hadis taraftarlarının söylemine tamamıyla dahil olduğu tesbitine tam olarak katılmıyoruz. Tahâvî her ne kadar ehl-i hadîs geleneğinden gelse de onun temelde Hanefî söylemini benimsediği âşikârdır. Yöntem olarak ehl-i hadîs metodunu kullanmakta, ancak Hanefî bakış açısı hâkim konumda bulunmaktadır. Nitekim Beyhakî (ö. 458/1066) tarafından yöneltilen eleştirilerde de buna işaret edilmiştir.²⁰ Ayrıca yazarın İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1327) atfen verdiği bilgiye göre de (s. 106) o, hadis taraftarlarının kıstaslarına tam olarak uymaz. Buna rağmen çelişkiye düşerek onun tamamen hadisçi söylemi benimsediğini söylemek isabetli olmasa gerektir (s. 108).

21. Bedir ikinci bölümün sonunda yaptığı değerlendirmede de bölüm içinde dile getirdiği görüşlerini daha iddialı biçimde tekrarlamaktadır. Hadis taraftarları dediği ehl-i hadîsin, hadisin baştan beri şuurlu bir şekilde ve lafzen nakledildiği izlenimi vermeye çalıştığını söyler. Bu noktada Ebû Hüreyre'ye ve onun hâfızası için Hz. Peygamber'in yaptığı duaya işaretle ehl-i hadîsin bir hâfız portresi çizmeye çalıştığı iddia edilir (s. 109–110). Daha önce de işaret edildiği üzere hadis müdevvenâtının oluşmasını şursuz bir hareket olarak

¹⁷ bk. Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-İcâbe li-irâdi mâ istedrakethu Âişe ale's-sahâbe* (nşr. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib), Kahire 2001.

¹⁸ bk. Özşenel, *Ehl-i Rey-Ehl-i Hadis*, s. 88.

¹⁹ bk. Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler*, Ankara 1985, s. 65.

²⁰ bk. Abdülmecid Mahmûd, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî ve eserühû fi'l-hadîs*, Karaçi 1412, s. 163–164.

nitelemek tarihî kayıtlar bir tarafa gerçekçi ve mâkul bir izah tarzı değildir. Bu yüzden sahabe tarafından oluşturulan mecmualara ve hadisleri kayıt altına alma çalışmalarına küçümseyici bir edayla bakmak ve bunları hadislerin lafzen nakledildiği izlenimi verme gayreti olarak yorumlamak bize insafli ve objektif bir yaklaşım gibi gelmiyor.

Buna karşılık rey taraftarları dediği ehl-i re'yin ehl-i hadis gibi sözün gücüne değil, cemaat haberi, ma'rûf sünnet, meşhur haber, amel gibi isimler altında toplumun müşterek bilgisine, ortak paydasına dayandıklarını tekrar iddia eder. Böylesine bir genellemeye gitmenin doğru olmadığını biz de tekrar edelim. İkinci yüzyılda ehl-i hadis temsilcisi olarak nitelenen İmam Mâlik Medine ehlinin amelini itibar ederken, ehl-i re'yin lideri Ebû Hanîfe de icihadlarında pek çok hadise istinad ediyor ve onun dayandığı bu hadisler *el-Âsâr* adıyla öğrencileri tarafından rivayet ediliyordu. Kanaatimizce her ikisinin de amacı Hz. Peygamber'in sünnetine ulaşmaktı ve ister Medine ehlinin ameli olsun, ister ma'rûf sünnet ya da hadis olsun buna ulaştırdığını düşündükleri her türlü mâlûmatı değerlendiriyorlardı. Bu konuda dikkate aldıkları hususun, sünnet-i nebeviyenin kaynakları arasında sıhhat açısından bir hiyerarşi gözetmeleri olduğu söylenebilir. Bu da son derece tabii ve mâkul bir değerlendirmedir. Dolayısıyla burada bu gruplar hakkında genellemeye giderken daha dikkatli olmak gerektiğini ve onları zihnimizde şekillendirdiğimiz kalıplar çerçevesinde değerlendirmenin isabetli olmadığını belirtmek istiyoruz. Ancak sayın Bedir'in daha önce eleştirdiği (s. 81–82) Schacht'ın sünnet anlayışına atıfta bulunarak burada onu benimsiyor görünmesi dikkat çekicidir (s. 110).

Diğer taraftan Hz. Peygamber zamanında Kur'an dışında hiçbir bilginin yazılı metinlerle kayıt altına alınmadığı şeklindeki hüküm keskin ve iddialı bir şekilde tekrarlanır. Ancak burada dikkat çeken başka bir husus Hz. Peygamber'den Kur'an dışında gelen bütün bilgilerin mâna rivayetiyle nakledildiği ve dolayısıyla bunların insanların onlardan anladıklarıyla sınırlı olduğunun ifade edilmesidir. Burada mâna rivayetindeki bazı problemlerin biraz abartıldığı ve nakil faaliyetinin hafife alındığı gibi bir izlenim doğmaktadır. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki mâna rivayeti klasik literatürde hadis değiştirilerek ya da tahrif edilerek nakli anlamında tanımlanmaz. Mâna rivayeti özetle, nakilde râvinin aynı anlamı ifade eden müterâdif iki kelimeden birini diğerinin yerine kullanmasıdır. Bu konuda yanlışla düşmemek için mâna ile nakleden râvinin Arapça ve diğer dinî ilimler konusunda bilgili olması şart koşulmuştur. Şu halde mâna rivayetiyle nakledilen hadislere güvenilemeyeceğini, çünkü bunların râvilerin anladıklarıyla sınırlı olduğunu ima etmek de isabetli bir tesbit değildir. Burada rivayet faaliyeti sanki bir anlama ve yorumlama faaliyeti ya da râvilerin hadisten anlayıp yorumladıklarını ve bir anlamda yorumun rivayetleşmesini işaret eder şekilde takdim edilmektedir. Ancak realitenin buna ne kadar uygun olduğu tartışılır.

Yine Bedir, çok belirgin olmasa da, bölüm değerlendirmesi yaptığı bu bahiste İsa b. Ebân'ın haberleri sünnete arz etmesinden kastının, toplumun müşterek bilgisi dediği sünnete arz olduğunu iddia etmektedir (s. 111). Biz İsa b. Ebân'ın haberleri sünnete arz etmek gerektiğini söylerken Schacht ve yazarın anladığı anlamda bir sünneti kastettiğini sanmıyoruz. İsa b. Ebân'ın yaptığı yazarın da tesbit ettiği gibi, haberlerin geliş yolları ve râvi sayısına göre mütevâtir, meşhur ve âhâd şeklinde tasnifinden ibarettir ve genel kabul gören taksimden farklı değildir. Onun mütevâtir ve meşhur dışındaki haberlerin yani haber-i vâhidlerin kabulünü müctehidin rey ve tasarrufuna havale ettiği yolundaki tesbitini doğru kabul etmekle birlikte, mütevâtir ve meşhur sünnetle yazarın anladığı anlamda (s. 110–111) toplumun müşterek bilgisini kastettiğini düşünmüyoruz. Yazarın burada, sahip olduğu ilk döneme ait sünnet algısını İsa b. Ebân'ın görüşleri ile temellendirmeye çalıştığı anlaşılıyor. Ancak bunun doğruyu ne kadar yansıttığı tartışılır. Ayrıca yazarın “sünnet” ve “amel” gibi belli bir anlam yüklediği ve kitabında önem atfettiği kavramları işlerken İsa b. Ebân ve Cessâs'ın konuya ilişkin görüşlerine çok az yer vermesi ve konuyu açıklanmaya muhkac bırakması da ayrı bir eleştiri konusudur.

Diğer taraftan yazar İsa b. Ebân'ın râvilerin fakih olmasını şart koşmasını yorumlarken de mâna rivayeti olgusundan hareketle fakih râvinin bir haber-i vâhidi nakletmesinin aynı zamanda kendi hükmünü nakletmek anlamına geldiğini söylemektedir. “Ve bir söz Hz. Peygamber'den aynen nakledilmediğine göre söz konusu hadisin o fıkıh bilgisine sahip âlim tarafından aktarılması Hz. Peygamber olsaydı bu konuda ancak bu şekilde hüküm verirdi, yargısını içinde barındırır” demektedir (s. 111). Fakih yani müctehid bir râvinin bir hadisi rivayeti ve onunla amel etmesi onu kabul ettiği ve sahih saydığı anlamına gelirse de, o konuda Hz. Peygamber'in maksadına vâkıf olup onun adına hüküm verdiği söylenebilir mi? Ya da haber-i vâhidi müctehidin rey ve tasarrufuna havale etmenin anlamı bu mudur? Hadislerin mâna ile rivayet edilmesi fakih râvilerin böyle bir tasarruf yetkisine sahip oldukları anlamına mı gelir? Yoksa bazı hadis ehlinin de kabul ettiği gibi rivayette râvinin fakih olması râvinin hadisin mânasını daha iyi kavrayıp daha iyi zapt etmesine vesile olduğu için mi tercih edilmektedir? Bize bu ikincisi daha isabetli bir izah tarzı gibi geliyor. Nitekim İmam Mâlik'ten nakledilen bazı sözlerde onun, sika oldukları halde bütün gün hadis nakleden, fakat naklettiğinin farkında olmayan hadis şeyhlerinden rivayeti terkettiği kaydedilmektedir. Yine Vekî' (ö. 197/812) “Fukahânın alıp kullandığı hadis, hadis şeyhlerinin alıp kullandıklarından daha iyidir”, demektedir.²¹ Özetlemek gerekirse yazarın bu konudaki hükümleri de farklı şekillerde anlaşılmasına müsait ifadeler ihtiva etmektedir.

²¹ bk. Özşenel, *Ehl-i Rey-Ehl-i Hadis*, s. 62–62.

22. Bedir klasik Hanefî haber teorisini işlemeye geçtiği üçüncü bölümde, hadis usulü ve bu alana dair eserleri değerlendirirken, usul kavramını “tamamen beşerî bir yorum olması gereken bir alan” olarak tanımlamakta ve hadisçilerin böyle bir alanda bile senedli bilgi nakletme yöntemini kullanmalarını ‘rivayet tutkusu’nun uzantısı olarak görmektedir (121). Bu hüküm yazarın usulden ne anladığına bağlı bir husustur. Eğer usul, yazarın da benimsediği gibi sadece yorumlama yönteminden ibaretse, buna diyecek bir şey yok. Bu kısmen usûl-i fıkıh için geçerli olabilir. Ancak usul aynı zamanda bir yöntem olarak görülüyorsa o takdirde hadis usulünü garipselemek yerine, takdir etmek gerekir. Çünkü her ilim dalı mutlaka bir anlama yöntemine sahip olmak zorunda olmadığı gibi, her birinin kendine has bir sistematığı, terminolojisi ve de metodolojisi vardır ve hadis usulü de bu anlamda en zengin metodolojilerden biridir. Hadisçilerin hadis usulü eserlerinde bile senedli bilgi nakletmesine gelince, yazarın anladığı şekilde bunu ilginç bulmak mümkündür. Ancak bunu isnad sisteminin bütün İslâmî ilimlere, hatta tarihî ve edebî ilimlere tesirinin bir sonucu olarak okumak da mümkündür. İsnadlı bilgi nakletmek esasında İslâm düşüncesinde gelişen ilmî bir zihniyetin yansıması olarak değerlendirilebilir. Naklettiği bilgilerin kaynağını vermek ve onları belgelendirmek gelişmiş bir ilmî zihniyetin göstergesi olarak görülmelidir.

Kaldı ki, temelde bir sayfa sonra yazarın yukarıyla çelişme pahasına tesbit ettiği gibi, hadis usulünün hadisleri anlamak gibi bir hedefi de yoktur. Temel hedefi hadisin sahihini sakiminden ayırmak, doğru bir şekilde naklini sağlamak, nakil yöntemlerini ve rivayet ve râvilerle ilgili kuralları belirlemektir. Dolayısıyla her ilmin kendine has yöntemi olduğunu dikkate alarak ifadeleri yerli yerine koymak gerekmektedir. Ayrıca yazarın İbnü’s-Salâh’ın (ö. 642/1244) eserinden hareketle hadis usulünün temel konularını tesbit ederken, ona atıfta bulunmak yerine *Encyclopedia of Islam*’ın “Usûl-i hadîs” maddesine referansta bulunmasının teknik olarak yerinde olmadığını da kaydedelim.

23. Yazar klasik Hanefî haber teorisinin ilk ürünü olarak gördüğü Cessâs’ın usulünü incelemeye geçmeden önce yaptığı değerlendirmede Hanefî fıkıhının kaynağının yazıyla tesbit edilmiş hadisler olmayıp, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî’nin dilinde ifadesini bulan fetvalar olduğunu söylüyor. Bunun sebebini de Hanefî fıkıhının tedvîninin hadislerin tedvîninden önce gerçekleşmesine bağlıyor. Ona göre Hanefiler fıkıh doktrinlerini “sünnet”i yani toplumun müşterek bilgisini işlemek suretiyle oluşturmuşlardır ve bundan dolayı sünnetin kalıba dökülmüş hali olan “hadis”in sınırlayıcı kalıplarına sahip değillerdir (s. 126).

Bu ifadeler de yazarın hayli iddialı ve keskin yargılarını ihtiva ediyor. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki hadislerin tedvîni yazarın iddia ettiği gibi Hanefî fıkıhının tedvîninden sonra gerçekleşmiş değildir. Kaynaklarımızda tedvînin daha I. asrın ikinci yarısında başladığını gösteren birçok tarihî kayıt bulun-

maktadır. Ebân b. Osman’ın (ö. 105/723) siyer ve megâzî rivayetlerini derlemesi, Urve b. Zübeyr’in (ö. 97/712) siyer ve fıkıh dair yazılı çalışmaları, Mekhûl (ö. 112/730) ve Şa’bî’nin (ö. 103/721) belli konudaki hadisleri bir başlık altında toplamaları, Zührî’nin tedvîn faaliyetleri ve benzeri birçok ferdî gayret hadis tedvîninin çok erken bir dönemde başladığını göstermektedir. Ömer b. Abdülazîz’in yaptığı sadece bütün bu ferdî çabalara resmiyet ve yaygınlık kazandırmak olmuştur. Diğer taraftan Ömer b. Abdülazîz’in çabası hadislerin hem korunmasına, hem de daha sistematik bir şekilde tedvîn edilmesine hizmet etmiş, ayrıca tasnif olgusuna da zemin hazırlamıştır. Hadiste tasnif faaliyetinin başlangıcı da yaklaşık 120–130 yıllarına tarihlenmektedir. Yazar tarafından da bilinen bu gerçek (bk. s. 243) nedense burada göz ardı edilmiştir. Hadiste ilk musanniflerin vefat tarihleri de bu tarihi teyit eder. Hanefî fıkıhının tedvîni de Ebû Hanîfe’nin ders halkasında ve özellikle 189’da vefat eden Şeybânî’nin çalışmalarıyla gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Hanefî fıkıhının tedvîninin hadislerin tedvîninden önce tamamlandığı söylenemez. Tam aksine hadislerin tedvîni ile Hanefî fıkıhının tedvîninin paralel giden faaliyetler olduğunu, bunları birbirini destekleyen ve etkileyen çalışmalar olarak görmenin mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim yazar da sonuç bölümünde yukarıyla çelişik biçimde Ebû Hanîfe’nin öğretisinin hadislerin derlendiği bir çağda oluştuğunu tesbit etmektedir (s. 260).

Esasen hicrî 120 yılında hocası Hammâd’ın (ö. 120/738) yerine geçerek Kûfe’deki ders halkasında adeta bir fıkıh akademisi kuran Ebû Hanîfe’nin faaliyetlerini temelde fıkıh mantığıyla gerçekleştirilen hadisteki tasnif faaliyetiyle ilişkili görmemek için bir sebep bulunmamaktadır. Ebû Hanîfe öğrencileriyle birlikte fıkıhî ve fikhî meseleleri tedvîn ederken, aynı tarihte muhaddisler de hadisleri fıkıh bablarına göre tasnif ediyorlardı. Şu halde II. yüzyılın ilk çeyreğindeki bu tasnif faaliyetini hadis ve fıkıh da dâhil olmak üzere topyekün bir dinî ilimler tedvîn seferberliği olarak okumak niye mümkün olmasın? En azından bu faaliyetlerde fıkıhla hadisin iç içe olduğu açıktır ve Ebû Hanîfe gibi fıkıh mantalitesine sahip bir fakihin Kûfe gibi merkezî bir bölgede tasnif faaliyetinden habersiz olması düşünülemez. Bu sebeple Ebû Hanîfe’nin icthadlarında istinad ettiği hadisleri ihtiva eden ve öğrencileri tarafından nakledilen *el-Âsâr*’ları onun bu tedvîn ve tasnif faaliyetinin hadisteki bir yansıması olarak okumak bile mümkündür. Şu halde Hanefî fıkıh doktrininin kaynağını muhayyel bir “sünnet” anlayışına irca edip, mezhebin temellerini üç kurucu imamın fetvaları olarak takdim etmek ve bunu hadislerin tedvîninden önce derlenmiş olmasına bağlamak gerçeği yansıtmayan tutarsız yorumlar olmaktan öteye geçemez. Gerek Ebû Hanîfe ve öğrencilerinden nakledilen sözler ve gerekse *el-Âsâr* tarzındaki musannefler, bunların yanı sıra mezhebin doktrinini yansıtan Şeybânî’nin başta *el-Asl* olmak üzere *el-Hücce* ve *Muvatta*’ gibi eserleri hadislerle dolu olup bunlar mezhebin teşekkülünde hadislerin

önemli bir ağırlığı olduğunu göstermektedir. Kaldı ki hadisle istidlâl etmek için onların yazılı olması da gerekmemektedir. Acaba yazara göre yazıya dökülmeden önce şifahi olarak nakledilen hadislerin 'sınırlayıcı' bir karakteri bulunmuyordu? Ebû Hanîfe'den nakledilen onun icthad usulüne dair sözler açık bir şekilde Kur'an'dan sonra Hz. Peygamber'in sünneti ve sahâbi kavliyle kendini bağlı gördüğünü ortaya koymaktadır. Onun ve öğrencilerinin eserleri de bunu teyit eden örneklerle doludur. Ebû Hanîfe'nin Şeybânî tarafından *el-Asl* ve diğer eserlerinde derlenen görüşleri de onun naslardan istinbat ettiği fikhî hükümlerin zaman zaman delillerine de işaret edilen kayıtlarından ibarettir. Asıl ilginç olan Şeybânî'nin mezhebin görüşlerini yansıtan eserlerinin çoğunda bunlar fıkıh kitapları olmasına rağmen dayandıkları hadisleri rivayet tekniği içinde –yazarın rivayet tutkusu dediği– senedli bilgilerle nakletmesidir. Bu da senedli bilgi naklinin sadece hadis ehline mahsus bir şey olmayıp, İslâm'ın ilk yüzyıllarında isnad sisteminin ne kadar yaygınlaştığını göstermesi bakımından dikkat çekici bir noktadır. Ayrıca yazar burada Hanefî fıkıhının kaynağı olarak üç kurucu imamın fetvalarını gösterirken, sayfa 88'de bunların eserlerini kurucu şahısların görüşleri olmaktan çok nesilden nesle aktarılan bilgi birikiminin olgunlaşmış ürünleri olarak nitelemek suretiyle çelişkiye düşmektedir. Şu halde Hanefî fıkıhının temel kitaplarını oluşturan bu eserleri, toplumun müşterek bilgisi anlamında sünnetin kaydı, hadislerin sınırlayıcı kalıplarından uzak, kurucu imamların fetvaları gibi birbiriyle çelişik nitelemelere tabi tutmak ve bunları muhayyel sünnet anlayışına oturtmaya çalışmak onları doğru okumamak olur. Ayrıca burada şunu da belirtmek gerekir ki Hanefî Mezhebi'nin teşekkülünün işlendiği ve fıkhî tedvînin söz konusu edildiği böyle bir çalışmada doğrudan konuyla ilgili bir doktora tezinden²² yararlanılmadığı anlaşılmaktadır.

24. Sayfa 127'de Cessâs'ın konuya dair görüşlerinin incelendiği bahsin başlığı olan "Hanefî Haber Teorisinin Ortaya Çıkışı" ile s. 95'te İsâ b. Ebân'la ilgili bahsin başlığı aynıdır. Yazarın hangisinin "ortaya çıkış" olduğuna karar vermesi gerekiyor. Çünkü İsâ ile Cessâs arasında yaklaşık 150 yıllık bir zaman dilimi bulunduğunu yazar kendisi söylüyor (s. 128). Diğer taraftan bu iki âlim arasındaki dönemde Hanefî fıkıh usulüne dair başka bir eserin günümüze ulaşmamış olmasından üzüntüyle bahsediliyor. Ancak bildiğimiz kadarıyla Ebû'l-Hasan el-Kerhî'nin (ö. 340/951) öğrencisi olan ve 344'te (955) vefat eden Ebû Ali eş-Şâşî'nin *Usûl*'ü günümüze ulaşmış ve neşredilmiştir.²³

25. Bedir, Cessâs'ın hadisle ilgili görüşlerini incelediği bölümün başında yine usûl-i fıkıhla ilgili bazı yargılarda bulunmaktadır. Ona göre fıkıh usulü bir temellendirme ve savunma bilimidir ve argümantasyonunu rasyonel öncüllere

²² Eyyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal* (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

²³ Beyrut 1982 ve 2000.

dayandırmaktadır. Yazar, Cessâs'ın konuyla ilgili görüşlerini açıklarken hadis/sünnet gibi dinî terimleri değil, daha profan (dünyevî, dinî olmayan) bir terimi tercih etmesini de bunun bir delili olarak sunmaktadır (s. 129).

Burada ve eser boyunca dikkat çeken husus yazarın, rasyonel, profan gibi çağdaş batılı kavramları çok rahat bir şekilde İslâmî ilimler ve usûl-i fıkıh konularında kullanmasıdır. Bu kavramların nasıl bir arka plana sahip olduğunu ve günümüzde neleri çağrıştırdığını yazarın çok iyi bildiğinden eminiz. Bununla birlikte bunun kitabına yansımamış olması şaşırtıcıdır. Dolayısıyla yazarın hem içerik, hem de kavramsal çerçevede usûl-i fıkıha atfettiği/yüklediği "rasyonellik" sıfatının ne derece isabetli olduğu ve ne ölçüde gerçeğe tekabül ettiği ya da rasyonellikten neyi anladığı tartışılmalı ve sorgulanmalıdır. Yazarın Cessâs'a atfettiği rasyonel-dünyevî tavır da aynı şekilde değerlendirilebilir. Nitekim s. 130'da da bir ifadesinden (usûlül-ahbâr/haberlerin kökleri) hareketle Cessâs'ın usulle "rasyonel-teorik temel"i kastettiğini söylemektedir.

26. Yazar Cessâs'ın haber konusundaki taksimini özetledikten sonra, onun mütevâtir haberleri İslâm'ın ana ilkelerinin ispatında, birey haberleri dediği haber-i vâhidleri de ayrıntıda işlevsel kıldığını tesbit etmektedir (s. 136–137). Yazarın farklı bir bakış gibi sunduğu bu anlayışın pratikte nasıl bir sonuç doğurduğunu, daha doğrusu genel kabul gören Sünnî yaklaşımdan ne gibi bir farkı bulunduğunu görebilmiş değiliz. Bilindiği gibi Sünnî telakkide mütevâtir haber kesin bilgi ifade etmekte ve başta itikadî konular olmak üzere temel ilkelerin belirlenmesinde esas alınmakta, haber-i vâhidler de zan ifade etmekte olup, amelî konularda istidlâl etmek için sahih bir şekilde gelmeleri yeterli görülmektedir.

Ayrıca Cessâs'ın haber-i vâhidlerde aradığı şartlardan biri olan toplumdaki uygulamaya (amel) aykırı olmama şartı bir cümleyle geçirilmiştir (s. 138). Müphem bırakılan bu amelden kasıt nedir? İçeriği neyle doludur? Niçin böyle bir şart getirilmiştir? Böyle bir kriter getirmenin mantığı nedir, neye dayanmaktadır? Yazarın önemle üzerinde durduğu ve "ilk dönem müslüman toplumunun müşterek bilgisi" diye tanımladığı "sünnet"le aynı şeye tekabül etmekte midir? Bütün bunların vuzuha kavuşturulması gerekmektedir. Amel kavramına vurgu yapılan bir çalışmada Cessâs'ın bundan ne anladığı üzerinde herhalde daha fazla durulmalıydı.

27. Yazar, Cessâs'ın Ebû Hüreyre ile ilgili değerlendirmelerini aktarırken, hadisçilerin sahabeyi adâlet ve zabt açısından tenkit dışı tuttıkları yolundaki iddiasını tekrarlar. Hadisçilerin sahabeyi adâlet açısından tenkit dışı tuttıkları, ancak zabt açısından böyle bir şeyin söz konusu olmadığı yukarıda geçmişti. Yazar, Cessâs'ın sahabeyi adâlet ve zabt açısından tenkit dışı tutma görüşünü paylaşmadığını söyledikten sonra Ebû Hüreyre örneğini vermektedir (s. 141). Ancak kendisinin de belirttiği gibi Cessâs Ebû Hüreyre'yi adâlet açısından

değil, zabt açısından tenkit etmektedir. Dolayısıyla burada onun adâlet açısından eleştirdiği bir sahâbiyi örnek vermesi beklenirdi.

Diğer taraftan Bedir, sahâbenin adâlet ve zabt açısından tenkit dışı olduğu yönünde hadisçilere attığı görüşü İbnü's-Salâh'ın sahâbî mürseli konusundaki bir ifadesine dayandırır (s. 145). Ancak atıfta bulunduğu yerdede²⁴ İbnü's-Salâh'ın sahâbenin adâlet vasfına işaret ettiği, zabtla ilgili herhangi bir açıklama yapmadığı görülür. İbnü's-Salâh, burada bir sahâbinin diğer bir sahâbîden duyduğu hadisi doğrudan Hz. Peygamber'den nakledebileceğini, aradaki sahâbiyi bilmemenin problem teşkil etmeyeceğini, çünkü sahâbenin hepsinin âdil olduğunu belirtir. Görüldüğü üzere burada İbnü's-Salâh sahâbenin adâletine atıfta bulunmakta, sahâbî mürseli için mevsul-müsned (merfû) hükmü verirken de inkitâ açısından değerlendirme yapmakta, zabta dair beyanda bulunmamaktadır. Çünkü bir hadisin merfû muttasıl olması onun sahih olmasını gerektirmez. Sihatle alâkalı zabt dahil başka şartların da bulunması gerektiği mâlûmdur. Dolayısıyla yazarın İbnü's-Salâh'a ve ondan teşmil ederek ehl-i hadîse isnad ettiği görüşün tam olarak gerçeği yansıtmadığını düşünüyoruz. Ayrıca Ömer b. Abdülazîz'in halifelik döneminin yazarın belirttiği gibi (s. 145), 87–93 yılları değil, 99–101 yılları olduğunu da bu arada kaydedelim.

Diğer taraftan Bedir, ilgili bölümde Cessâs'ın, Ebû Hüreyre'nin hâfızası hakkında Hz. Peygamber'den nakledilen ve Buhârî tarafından da kaydedilen hadisi çeşitli açılardan tenkit ettiğini belirtmektedir. Ancak Debûsî ile ilgili bölümde mukayese yaparken yazar, Cessâs'ın bu rivayeti “saçma” olduğu gerekçesiyle reddettiğini söylemektedir (s. 163). Cessâs'ın sadece bu gerekçeyle hadisi reddetmediğini, ayrıca böyle bir ifade kullanmanın uygun olmadığını düşünüyoruz. Yine söz konusu hadisi yazarın ifadesiyle “tutarsızlık” pahasına kabul eden Debûsî'nin (s. 164) Ebû Hüreyre'nin bazı zabt hatalarını nasıl izah ettiğinin de burada açıklanması uygun olurdu.

28. Bedir, mürsel hadisle ilgili değerlendirme yaptığı bir bölümde sünnet kavramına tekrar vurgu yapmakta, sonuçta da Cessâs'ın görüşlerine atfen “Burada formel anlamda hadis aktarımına karşı toplumun yaşantısında var olan uygulamalara (sünnet) öncelik verme eğilimi gayet açık bir şekilde görülmektedir” demektedir (s. 148–149). Ancak biz Cessâs'ın yazar tarafından aktarılan görüşlerinde böylesine “açık bir eğilim” göremedik. Aksine Cessâs'ın görüşlerinde yazarın da tesbit ettiği gibi “sabit sünnet”ten kastettiği, Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarından mütevâtir veya ona yakın derecedeki meşhur tarikte nakledilen haberlerdir (bk. s. 148). Bunlar dışında kalan haberler de –ki haber-i vâhidlerdir– belli şartlarda makbul sayılmıştır. Şu halde Cessâs'ın sünnet anlayışıyla yazarın dile getirdiği sünnet anlayışının tam olarak örtüşmediği açıktır. Burada problem, Sünnet konusunda sahip olduğumuz bazı

yaklaşımları Cessâs ya da başka bir Hanefî fakihinin yaklaşımıyla temellendirmeye çalışmak veya onların yaklaşımlarını zihnimizde oluşturduğumuz sünnet anlayışı çerçevesinde yorumlama anakronizmine düşmektir. Görebildiğimiz kadarıyla yazar Hanefî usul kaynaklarını belli bir perspektiften okumaya tabi tutmuş. Ancak bu okumanın yazarın kendi tabirini kullanacak olursak “aşırı bir okuma” olduğu söylenebilir. Ayrıca “sünnet” kavramı konusunda yazarla Cessâs'ın aynı dili konuştuğu hususunda da ciddi şüphelerimiz bulunmaktadır. Nitekim bu okumanın yanılıcılığını farketmiş olmalı ki, yazarın kendisi de Cessâs'ın rivayetlerin bağlayıcılığına vurgu yaptığı yerler bulunduğunu söyleme ihtiyacı duymuştur (s. 149).

Ayrıca sahabe ve tâbiûn kavillerinin “sünnetin” bir parçası olma ihtimali taşıdığı için ayrıcalıklı bir konum elde etmesi, hadis aktarımına karşı toplum yaşantısında var olan uygulamaların öncelenmesine bir delil olarak sunulmaktadır. Burada sahabe ve tâbiûn kavillerinin sünnete delaletinden kasıt Hz. Peygamber'in sünneti ise, varılan sonuç çelişiktir. Eğer toplum sünneti ise bu da gerçeği yansıtmayan bir tesbittir. Çünkü daha önce de geçtiği gibi Hanefî yaklaşımında sahabe ve tâbiûn kavillerinin önem kazanması, onların Hz. Peygamber'in sünnetine delâlet ihtimalinden kaynaklanmaktadır. Burada da görüldüğü gibi kitapta yer yer sünnet kavramı konusunda belirsizlikler ve kavram kargaşası bulunmaktadır. Yazarın bu çıkarım ve yorumlarından hadisin, sünnete yani toplumsal uygulamaya karşı olduğu sonucu çıkmaktadır. Böyle bir karşıtlığın ve böyle bir sonuca varmanın ne kadar gerçekçi ve tarihî realiteye uygun olduğu üzerinde düşünülmelidir. Sahabe ve tâbiûn kavillerinin Hz. Peygamber'in sünnetine delâleti, hadis nakliyle çelişen değil, aksine birbirini teyit eden bir durum ortaya çıkarır.

Diğer taraftan yazar çalışmanın başından beri hadislerin başta Şâfiî olmak üzere ehl-i hadîs tarafından nas olarak kabul ettirildiğini ve bunun Ehl-i sünnet'in de genel kanaati haline geldiğini savunurken s. 152'de şaşırtıcı biçimde bunun tam tersi bir sonuca varmaktadır. Burada hadis konusunda mezheplerin getirdikleri şartlarla bu gelişmenin önemli ölçüde sınırlandığı söylenmektedir. Bu tesbit doğru olabilir, ancak kitap boyunca sergilenen yaklaşımla çelişki arz etmektedir. Bu durumda şu soruyu sormak kaçınılmaz olmaktadır: O takdirde kitabının çeşitli bölümlerinde kendisinin de beyan ettiği gibi Hanefîler hadis konusunda neden genel Sünnî anlayışla uzlaşma arayışına girmişlerdir?

29. Yazarın kaydettiğine göre Debûsî rivayetin belirli bir dönemde ilim meclislerinde yer almamasını haberin sonradan uydurulduğunun delili olarak görmektedir. Bedir onun bu yaklaşımını **argumentum e silentio** (sessizlik delili) olarak isimlendirir. Ancak J. Schacht'ın da kullandığı bu delille Debûsî'nin yaklaşımının tam olarak birbirine tekabül edip etmediği üzerinde düşünülmelidir. Ayrıca yazarın Debûsî'den yaptığı tercümede (s. 167) “ya da

²⁴ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 56.

sürekliliğe dayanmıştır” ifadesi, “ne olursa olsun herhangi bir delile temessük etmiştir” şeklinde olmalıdır.

30. Bedir, Serahsî'ye (ö. 490/1097) ayırdığı bölümde inkitâ kavramını inceleyen, Serahsî'nin mürsel haberi işlediğini, hadisçilerin kullandığı münkati' ve mu'dal hadislerin onun gündeminde olmadığını söylemektedir (s. 173). Ancak bildiğimiz kadarıyla fukaha zaten mürsel kavramını sahabe tabakasındaki düşme dahil olmak üzere mutlak olarak inkitâ anlamında kullanmaktadır. Dolayısıyla bu geniş mânadaki mürsel kavramı içerisine, hadisçilerin kullandığı mürsel, münkati', mu'dal, muallak, belâğ türünden rivayetler de dahil olmaktadır. Nitekim Serahsî söz konusu yerde, ilk üç nesilden sonraki zevatin “irsal”lerini de tartışmaktadır.²⁵ Ayrıca yazar Serahsî çerçevesinde sahâbî mürseli ve sahabenin adâleti konularını gündeme getirmese de, onun bu konularda genel Sünnî telakkiyi kabul ettiği anlaşılmaktadır. Serahsî, sahâbî mürselinin hücciyeti konusunda ulemâ arasında ihtilâf bulunmadığını, onların adâlet vasfına sahip olduklarını beyan etmektedir.²⁶ Bu bakımdan daha önce Cessa'sta söz konusu edilen bu konunun Serahsî'de nasıl işlendiğine kısaca temas etmek uygun olurdu.

Yine Serahsî'nin tedlîsi irsal olarak değerlendirmesine işaret edilirken hem Serahsî'nin ibaresi, hem de tedlîs kavramı yanlış anlaşılmıştır. Yazar, tedlîsi parantez içinde Serahsî'den alarak “isim vermeden filan bana filandan alarak aktardı şeklinde rivayette bulunmak” diye tarif etmektedir (s. 175). Halbuki Serahsî ibaresinde “isim vermeden” diye bir kayıt getirmez. Ayrıca burada “falan” tabirinin kullanılması isim vermemek anlamında değildir. Tedlîste aslolan râvinin hadis aldığı hocasından işitmediği bir rivayeti ondan işitmiş gibi nakletmesidir ki burada görünürde bir kopukluk yoktur, ama gerçekte arada başka bir râvi bulunmaktadır. Burada kusur, râvinin bunu doğrudan işittiğini düşündüren bir lafızla nakletmesidir ki bu da en çok “an” lafızıyla yapılır. Bu yüzden “an” lafzının semâa delâleti şüpheli sayılmış ve özellikle tedlîs yaptığı bilinen râvilerin “an”lı rivayetleri ihtiyatla karşılanmıştır. Ayrıca asıl problem teşkil eden, arada düşen râvinin sika olup olmadığının belirsizliğidir. Serahsî'nin işaret ettiği de hadisçilerin tedlîs-i isnad dediği bu tedlîs çeşididir. Serahsî bunu ifade ederken râvinin “haddesenî fülân/falan bana tahdis etti” şeklinde açıkça semâa delâlet eden bir ibare kullanmaksızın “haddesenî fülân an fülân/falan bana falandan tahdis etti” şeklinde “an”la rivayette bulunması olarak tanımlamakta ve haklı olarak bunu irsâle yani inkitâa benzetmektedir. İrsâl ise ona göre zaten bir ta'n sebebi teşkil etmemektedir.²⁷

²⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 363.

²⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 359.

²⁷ Serahsî, *Usûl*, II, 9.

Diğer taraftan Serahsî, Süfyân es-Sevrî ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'yi yazarın söylediği gibi tedlise değil, telbîse örnek olarak vermektedir. Bunu da Serahsî, Süfyân es-Sevrî örneğinden hareketle râvinin, sika olup olmadığını beyan etmeksizin hocasının ismini ve nesebini belirtmeden, sadece künyesini zikretmesi olarak açıklamaktadır ki esasen bu da hadisçilerin tedlîs-i şüyûh dedikleri şeydir. Muhammed eş-Şeybânî'nin râvi hakkında açıklama yapmaksızın ve isim yerine “sika” tabirini kullanarak “bize sika haber verdi” şeklindeki uygulamasını da buna katmaktadır. Senedde isim yerine “recül”, “şeyh”, “sika/güvenilir bir râvi” gibi tabirler kullanılmasına ise hadis usulünde tedlîs değil, ibham denmektedir ve işaret ettiği kişinin adâleti hakkında belirsizlik taşıdığı için böyle rivayetler zayıf sayılır. Ancak Serahsî'nin de belirttiği gibi Şeybânî gibi otorite imamların ismini belirtmese de “sika/güvenilir râvi bize haber verdi/tahdis etti” şeklindeki nakilleri ta'dil anlamına geldiğinden bu bir ta'n teşkil etmez.²⁸ Ayrıca Serahsî söz konusu yerde yazarın iddia ettiği gibi tedlîsin ilk nesilde yaygın olduğuna dair herhangi bir atıfta bulunmaz. Şu halde burada her ne kadar “telbîs” sonuçta hadisçilerin “tedlîs”iyle aynı kapıya çıkıyorsa da ifadeler arasındaki ayırımı dikkat etmek gerekmektedir.

31. Pezdevî ile ilgili bölümde Bedir, Pezdevî'nin (ö. 482/1089) hadisi Kur'an gibi nas kabul ettiğini tesbit etmekte ve Kur'an için geçerli olan dil tahlillerini sünnet için de geçerli saydığını kaydetmektedir. Ancak Pezdevî'nin mâna rivayeti ile nakledilen hadislere nasıl lafzî dil tahlilleri yaptığı konusu açıklanamamaktadır. Yani Pezdevî, hem mâna rivayetini benimseme, hem de haber-i vâhidi nas kabul etmenin çelişkisini nasıl izah ediyor? Bu konuda bir açıklık getirilmemiştir. Gerçi Bedir bu soruları sormanın anlamsız olduğuna işaret etmektedir. Ancak Pezdevî'nin kendi içinde tutarlılık adına bu probleme nasıl bir çözüm getirdiği akıllarda bir soru işareti olarak durmaktadır.

32. Sayfa 192'de Sem'ânî'den (ö. 489/1096) yapılan uzun bir alıntıda bazı âlimlerin nisbeleri tercüme edilmiş, Şeybanlı Ahmed b. Hanbel, Hanzalî İshak b. İbrahim (ö. 238/852) gibi. Özel ismin bir parçası haline gelmiş olması hasebiyle nisbelerin tercüme edilmesi doğru değildir. Nitekim aynı yerde başka isimlerin nisbeleri tercüme edilmemiştir. Ayrıca yazarın “Hanzalî” olarak çevirdiği nisbenin doğrusu kendisinin de başka bir isimde tercüme etmeden kaydettiği gibi “el-Hanzalî”dir. Bu da Hanzala'ya nisbet olup, tercüme edilecekse “Hanzalalı” şeklinde çevrilmelidir.

33. Bedir Hanefî haber teorisinde klasik sonrası gelişmeleri ele aldığı dördüncü bölümde rivayet açısından Ebû Hüreyre prototipinin baştan beri adâlet yönüyle değil, zabtla ilgili olarak problemliliği görüldüğünü kaydetmektedir (s. 236). Ancak teorinin temellerini atan İsâ b. Ebân'ın görüşlerini işlediği bölümde yaptığı tesbitler sanki adâlet açısından da problemliliği gördüğünü ima etmek-

²⁸ Serahsî, *Usûl*, II, 9-10.

te, en azından bu konuda bir belirsizlik bulunmaktadır (s. 102–103). Nitekim daha sonra Cessâs'ın İsâ'yı savunmak zorunda kaldığına ve onun sahabeden fakih olmayanların adâlet açısından değil, zabt yönüyle problemliliğini söylediğine işaret olunmuştur (s. 139). Görebildiğimiz kadarıyla rivayette fakih olma şartı râvinin zabt şartını taşımasını temin etmek için getirilmektedir. Bu durumda Hanefîler'in bu şartı, hadisçilerin zabt şartına ilâve bir şart mıdır, yoksa, onların zabt şartına tekabül eden bir kriter midir? Öncelikle bu sorunun cevaplanması gerekmektedir. Ardından Hanefîler'in Ebû Hüreyre örneğinde olduğu gibi fakih olmayan sahâbî râvileri, adâlet açısından değil, zabt yönüyle problemliliği gördükleri tesbiti yapıldıktan sonra aynı paragraf içinde hadis uzmanlarının adâlet ve zabtı konusunda tereddüt bulunmadığı, asıl tereddütün fıkıh sahibi olunmamasında yaşandığı sonucuna nasıl varıldığını da izah etmek faydalı olacaktır.

34. Sayfa 237-238'de *Keşfü'l-esrâr*'dan yapılan iktibasta adı geçen Ebü'l-Yüsr'ün, şerhe konu olan metnin sahibi fıkıhçı Fahrülislâm Ebü'l-Usr el-Pezdevî mi (ö. 482/1089), yoksa kardeşi kelâmcı Sadrülislâm Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî mi (ö. 493/1100) olduğu konusunda istifham bulunmaktadır. Bu hususun da yeniden tetkik edilmesi yerinde olur.

35. Sayfa 244-245'te Abdülazîz el-Buhârî'nin (ö. 730/1330) arz hadisini Buhârî'ye nisbet ettiği kaydedilmektedir. Bilebildiğimiz kadarıyla arz hadisi aynı lafızlarla değil, biraz farklı lafızlarla Buhârî'nin *et-Târihu'l-kebir*'inde geçmektedir.²⁹ Hatta bunu arz hadisinin bir versiyonu olarak görmemek bile mümkündür.³⁰ Bu hususu da bir katkı olarak kaydetmek istiyoruz.

36. Sayfa 246'da Hanefîler'in eklektik usul kitapları yazmaya başladığı dönem olarak anlatılan hicrî yedinci yüzyılda değinilmeyen iki yazara dikkat çekmek istiyoruz. Bunlar her ne kadar usule dair eser vermeseler de kaleme aldıkları eserler ve bunları yazış gayeleri, dönemlerinde Hanefîler aleyhinde gelişen polemiklere işaret etmektedir. Bunlardan birincisi Sıbt İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1256), diğeri Muhammed b. Mahmûd el-Hârizmî'dir (ö. 665/1266). Sıbt İbnü'l-Cevzî olarak tanınan Ebü'l-Muzaffer Cemâleddin Yûsuf b. Fergal el-Bağdâdî, meşhur Hanbelî âlim İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1200) torunu olup, Hanefî Mezhebi'ni tercih etmiş ve bunu savunan eserler kaleme almıştır. Bunlardan biri Eyyûbî hükümdarı el-Melikü'l-Muazzam'a (ö. 624/1227) ithaf ettiği *el-İntisâr ve't-tercîh li'l-mezhebi's-sahîh* adını taşımaktadır.³¹ Müellif burada Ebû Hanîfe'nin üstünlüklerinin yanı sıra, onun Kitap ve Sünnet'e

²⁹ bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târihu'l-kebir* (nşr. Seyyid Hâşim en-Nedvî), Beyrut, ts., III, 474.

وقال بن طهمان عن بن أبي ذئب عن سعيد المقبري عن النبي صلى الله عليه وسلم ما سمعتم عني من حديث تعرفونه فصدقوه

³⁰ bk. Kâsım b. Kutluboğa, *Tahrîcî ehâdisi Usûli'l-Bezdevî*, Karaçi, ts. (*Usûlü'l-Bezdevî*'nin kenarında), s. 173–174.

³¹ nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Karaçi, ts.

bağlılığını gösteren fer'î meselelerden örnekler sıralamaktadır. Ayrıca Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin adı geçen hükümdarın da Şâfi Mezhebi'nden Hanefî Mezhebi'ne geçmesine vesile olduğu kaydedilmektedir. Söz konusu hükümdarın da Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Târih*'inde Ebû Hanîfe aleyhinde serrettiği rivayetlere *es-Sehmü'l-musîb fi kebidi'l-Hatîb* adıyla bir reddiye yazması ilginçtir.³² Hayatının büyük bölümünü Dımaşk'ta geçiren Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin ayrıca Şeybânî'nin *el-Câmiu'l-kebir*'i üzerine bir şerh yazdığı da kaydedilmektedir.³³

Diğer yazar Hârizmî de Şam'da bazı cahillerin Ebû Hanîfe'nin az hadis bildiği yolunda sözler sarfettiklerini duyunca gayrete gelip Ebû Hanîfe'nin on beş müsnedini bir araya getirmiştir. Eser *Câmiu'l-mesânid* adıyla iki cilt halinde neşredilmiştir.³⁴ Yine aynı dönemde Şemsülemme el-Kerderî'nin de (ö. 642/1244) Ebû Hanîfe'yi savunma amacıyla *er-Red ve'l-intisâr li-Ebî Hanîfe* adlı bir eser kaleme aldığı anlaşılıyor.³⁵ Şu halde uzlaşma yaşandığı söylenen bir dönemde bu tür eserler ve gayretler nasıl yorumlanmalı ya da "okunmalı"? VIII ve IX. yüzyıllarda yaşayan İbnü't-Türkmânî (ö. 750/1349), Aynî (ö. 855/1451), İbn Kutluboğa (ö. 879/1474) gibi Hanefî fakihlerin savunma amaçlı çalışmalarını nasıl değerlendirmeli? Yine uzlaşmanın arttığı IX. yüzyılda İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1448) Hanefî aleyhtarlığını ne şekilde yorumlamalıdır?

37. Kitap boyunca dikkat çeken diğer bir konu özellikle Şâfi'den sonraki dönemde Hanefîler'in konuları ehl-i hadîs ve Şâfiiler'le ve kısmen Hanbelî yaklaşımlarıyla mukayeseli bir şekilde değerlendirilirken Mâlikî ekolünün söz konusu edilmemesidir. Aynı dönemde Mâlikîler'in konumu, yeri ve duruşu konusunda bir açıklama yapılmamaktadır. Bunu da bir istifham olarak kaydetmek istiyoruz.

38. Bir diğer konu kitap boyunca ve özellikle dördüncü bölümde Moğol istilâsı ve etkileri dikkate alınarak tahliller yapılırken, aynı dönemde özellikle Ortadoğu bölgesinde uzun süre varlığını hissettiren Haçlı seferleri söz konusu edilmemektedir. Siyasî ve belli ölçüde sosyal gelişmeleri dikkate alan böyle bir çalışmada böylesine önemli bir siyasî ve sosyal hadisenin dikkate alınması uygun olurdu diye düşünüyoruz.

39. Kitabın sonuç bölümünde güzel bir değerlendirme yapılmakla birlikte, kitap içinde serdedilen görüş ve tesbitlerle yer yer çelişen bazı tahliller de bulunmaktadır. Meselâ burada Hz. Peygamber'den gelen bilgilerin Ebû Hanîfe

³² bk. M. Zâhid el-Kevserî, *Te'nibü'l-Hatîb*, Quetta, ts., s. 20.

³³ bk. Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr*, Kevserî'nin takdimi, s. 4.

³⁴ Beyrut, ts. Ayrıca bk. İmam Azam, *Ebû Hanîfe Müsnedi -Haskefi Rivayeti-* (trc. Ali Pekcan), Konya: Armağan Kitaplar 2005, s. ۱۳–۱۴.

³⁵ bk. Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 1990, s. 65.

ve ashabı tarafından fıkıh konularını ilgilendirdiği ölçüde yani ilgilendikleri ahkâm hadisleri çerçevesinde tesbit edilip yorumlandığı kaydedilirken (s. 259), yukarıda Hanefî fıkıhının ilk dönem müslüman toplumun müşterek bilgisinin kaydından ibaret olduğu vurgulanmıştı. Yine aynı şekilde Hanefî fıkıhı için “adına fıkıh denilen ve daha sonra fıkıhın fūrū kısmı şeklinde adlandırılan bu öğretiler, Hz. Peygamber’in öğrettiği İslâmî yaşam biçiminin Hanefî okuyuşunu temsil etmektedir” denilirken (s. 259) bir sayfa sonra çelişik bir biçimde “fūrū-ı fıkıh, bu nebevî haberleri de içinde barındıran ama ayrıca ilk müslüman toplumların bu bilgileri yorum, uygulama ve uyarılma şeklinde okumasını da içeren bir ilimdir” (s. 260) tarzındaki kitap içinde de vurgulanan tarife dönülmektedir. Her halükârda sonuç bölümü Hanefî haber teorisi ve Hanefî Mezhebi hakkında daha soğukkanlı değerlendirmeler ihtiva etmektedir.

39. Bütün bunların yanı sıra kitapta şekil açısından da birçok eksiklik bulunmaktadır. Yazarın da farkında olduğunu düşündüğümüz bu tür teknik noksanlıkları burada saymayı gereksiz görüyoruz.

Sonuç

Murteza Bedir'in *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet* başlıklı bu çalışması, Hanefî ulemâsının hadis ve sünnete bakışı konusunda dikkate değer tesbitler ihtiva etmektedir. Bu bakımdan çalışmayı Hanefî Mezhebi'nin hadis anlayışını tahlil etmeyi ve bir anlamda modern bir üslûp ve mantıkla savunmayı amaçlayan çağdaş bir açıklama ve yorumlama çabası olarak tanımlayabiliriz. Ancak bu anlama ve açıklama çabasında yazarın özellikle sünnet anlayışında ve Hanefî Mezhebi'nin teşekkülünü temellendirmede dile getirdiği kimi görüş ve tesbitlerinin tartışmaya açık olduğunu belirtmeliyiz.

Diğer taraftan selefi söylem karşısında gittikçe zayıflayan mezhep kavramının günümüz için ne anlam ifade ettiğini ve geçmişte ve günümüzde nasıl bir rol icra ettiğini/edeceğini gündeme getirmesi bakımından da bu çalışmanın ciddiye alınarak geliştirilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Her ne kadar şekil ve muhteva açısından bazı eksikleri bulunsun da, yapıcı tenkitler ve katkılarla bu çabanın olgunlaşacağı ve yeni araştırmalara vesile olacağı kanaatini taşımaktayız.

“Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi) Hakkında Bazı Mülâhazalar”

Özet: Bu yazıda temelde Hanefî Mezhebi'nin haber teorisini ele alarak tarihî gelişim ve perspektif içinde inceleyen Murteza Bedir'in *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet* başlıklı çalışmasının geniş bir tahlil ve eleştirisi hedeflenmektedir. Yazarın bu çalışmasında sünneti ilk dönem müslüman toplumunun müşterek bilgisi olarak gördüğü, hadisin de bu bilginin Hz. Peygamber'le irtibatlandırılması faaliyetinden ibaret olduğunu savunduğu görülmektedir. Ona göre Hanefî Mezhebi de bu olgudan hareketle kendini daha sonra Şâfiî tarafından naslaştırılmış hadisle değil, müşterek bilgi anlamındaki “sünnet”le bağlı görmüştür. Dolayısıyla Şâfiî'den sonraki dönemde hadisin öne çıkmasıyla Hanefî âlimler mezhebin Haber teorisini oluştur-

urken ehl-i hadisten farklı bir yol izleyerek bu toplumsal birikime uygunluk, râvinin fakih olması gibi hadislerin kabulünde bazı farklı yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Murteza Bedir'in çalışması, tarihi açıdan eleştiriye açık bazı yaklaşımlar içerirse de Hanefî Mezhebi'nin tarih boyunca hadis ve sünnete bakışında görülen değişimler hakkında bir fikir vermektedir.

Atıf: Mehmet Özşenel, “Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi) Hakkında Bazı Mülâhazalar”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IV/2, 2006, ss. 7-36.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, fıkıh usulü, sünnet, hadis, rey, haber, Hanefî Mezhebi, İsâ b. Ebân, Cessâs, Murteza Bedir.

Transmission of Western *Hadīth* Critique to Turkey: On the Past and the Future of Academic *Hadīth* Studies

İbrahim HATİBOĞLU, Assoc. Prof.*

“Batılı Hadis Tenkidi
Düşüncesinin Türkiye’ye
İntikali: Akademik Hadisçiliğin
Geçmişi ve Geleceği Üzerine”

Özet: Hadis ilmine *dışardan ve eleştirel* bakış esasen Batı kaynaklı bir yaklaşımdır. *İçerden ve eleştirel* bakışı ise kısaca cerh ve ta’dil ilmi sayesinde hadis ehli temsil eder. Batılı İslâm araştırmacılarının hadise yönelik ‘dışardan ve nesneleştirici’ yaklaşımları, özellikle Avrupa aydınlanma hareketinden itibaren İslâm ülkelerinde yaygınlık kazanmaya başlamış, bilimsel objektiflik anlayışı çerçevesinde, son iki yüzyıl boyunca önemli bir mesafe kat etmiştir. Tanzimat sonrası Türkiye’de İzmirli İsmâil Hakkı ve Babanzâde Ahmed Na’im ile başlayan, M. Tayyib Okıç, Muhammed Hamidullah, Fuad Sezgin ve Mehmet Said Hatiboğlu ile günümüze kadar devam eden ve akademik hadisçilik olarak nitelendirilen bu anlayış, Türk düşünce tarihinin önemli kazanımlar elde etmesine vesile olmuştur. Klâsik dönemdeki ‘içerden’ ve ‘uygulama’ amaçlı ilmi faaliyetin ‘dışardan’ ve ‘meslek’ kaygısıyla yapılan bilimsel faaliyetlere dönüşmesini doğuran akademik hadisçilik, bilimsel birikimin dil ve ülke sınırı olmaksızın, ortak kullanımını temin etmesi açısından ise Türkiye ilim hayatına önemli katkılar sağlamıştır.

Atıf: İbrahim Hatiboğlu, “Transmission of Western *Hadīth* Critique to Turkey: on the Past and the Future of Academic *Hadīth* Studies”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IV/2, 2006, ss. 37-53.

Anahtar kelimeler: Hadis, Sünnet, Oryantalizm, Türkiye, Eleştirel düşünce, Çağdaşlaşma ve hadis.

I. Introduction

Hadīth stood at the center of many political and intellectual debates in the history of Islam. These debates gained a great dynamism during the last two centuries. Muslim scholars began using the methods originally developed by Western academics in the study of *hadīth* which produced serious research works both in the Muslim and the Western worlds.¹ These studies reflect the

* Associate Professor of *Hadīth* Studies, Uludağ University, BURSA/TURKEY, ihatiboglu@uludag.edu.tr

¹ Examples include G. H. A. Juynboll’s *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt* (Leiden 1969) and Daniel Brown’s *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge 1999). These authors compare Muslim and Western approaches to hadith. For a re-

preoccupation of researchers with the question of certainty in proving whether words actually belong to the one who is claimed to have said it. Both Western and Islamic civilizations are in constant search for its authentic cultural and religious roots. To this end, both civilizations developed coherent and systematic methods. However, if these methods, which have been developed to research the authenticity of religious texts either in the Muslim or in the Western worlds, were applied to the religious texts from another civilization, it would expectedly give rise to serious debates.

Following the age of Enlightenment, the communication between Muslim and Western worlds took place in an environment in which the balance of power changed in favor of the West. The transmission of the Western critical thought to the Muslim world took place during this period of colonization and struggle with the support of Western powers. Therefore, it would be wrong to see this process as a spontaneous and natural transmission of knowledge from one civilization to another.

The essential relationship between knowledge and practice in the Muslim tradition of scholarship impelled the Ulemâ to emphasize the practical implications of knowledge. For this reason, it would be impossible, especially in the early Islamic history, to talk about a system of knowledge which is isolated within the narrow walls of academia on the Western model. Consequently, “academic study of *hadīth*” as a term indicates the new perspective on *hadīth* which gained shape through the relations with the West following the Tanzimat era. This new perspective represents an “external,” “top-down” and “critical”³ approach to *hadīth*. It also indicates the institutional base on this new approach which was provided first by Dârulfunûn (formerly Istanbul University during the late Ottoman State) and presently by Council of Higher Education in Turkey. Yet, most importantly, in this article, “academic study of *hadīth*” as a term is used to indicate a particular research method which I will elaborate on later.

Academic studies are conducted to produce scientific works which goes beyond the limits of a particular country, language, style, perspective, the level of knowledge and perception. This is true at least for the successful products of academic research. In this article, the changes and shifts in the study of *hadīth* during the era of modernization in Turkey will be analyzed from this perspective. The word “Turkey” is used in the title of the article yet the focus will not be limited only with the modern Turkey. Instead, the developments since the

view on Brown’s book see, İbrahim Hatiboğlu, “*Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought Üzerine*”, (yaz. Daniel Brown), *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1998, no 2, pp. 225–232.

² Mehmet Emin Özafşar, “Hadisin Neliği Sorunu ve Akademik Hadisçilik”, *İslâmiyât*, III (2000), sayı 1, 33–53.

³ M. Hayri Kırbazoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet: Yeni Bir Yaklaşım*, Ankara 1993.

Tanzimat era which falls in the late Ottoman history will also be explored by analyzing the works of the first generation of the Ottoman Ulemā who conducted academic studies on hadīth. Following, the works of scholars who lived until the present day and made contributions to the field of *hadīth* studies will be introduced and analyzed.

The non-academic *hadīth* studies, which concentrate on the implementation of *hadīth* by Muslims in daily life, fall outside the focus of this article. Academic publications will be the exclusive focus of this paper including conference proceedings. The purpose of this endeavor is to analyze the content and the methods of the academic literature on *hadīth*.

II. Turning Points of Academic *Hadīth* Studies in Turkey

Beginning with the Tanzimat era, the impact of modernization was strongly felt on Islamic scholarship as in the bureaucratic, political and social domains. This development prompted the leading Ottoman Ulemā of the time, who are also labeled as “Islamists” or “reformist scholars,” to come to terms with the encounter with the West. They undertook endeavors which require a great determination and effort such as learning a European language, despite their mature age, with the purpose of reading the works of Western authors in their original language. Following the intense encounter with the Western literature, the first generation of academically oriented Ulemā learned French efficiently the high level of which can be seen as a mirror for their stance towards changing notions in culture and scholarship.⁴

It is expected that social developments which follow an unnatural course will inescapably face difficulties and challenges. For instance, since the works of Western scholars of Islam are characterized by an external approach, academic study of *hadīth* does not reflect the relationship between knowledge and practice as well as knowledge and morality. This is one of the great challenges academic *hadīth* studies face. In other words, the knowledge which is the subject matter of study is not part of the value system of the academics who conduct research on it. Therefore, the academics do not feel obliged to practice and follow it. In this sense, the academic perspective has first entered Turkey with Dārulfunūn and initiated a process of change to produce the desired outcomes.⁵ There is no doubt that this drastic and swift change is directly related with the sweeping changes in other parts of life in Turkey. Dārulfunūn was set up as an alternative to the traditional structure of education. It was

⁴ Scholars such as İzmirli, Babanzāde, Elmalılı, Manastırlı, Ākif decided to learn Western languages after their forties and their private libraries contained a significant number of books by Western authors.

⁵ Ekmeleddin İhsanoğlu, “Dārulfunūn”, *TDV İslām Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1993, VIII, 521–525.

planned as a symbol of institutional change. The Ulemā on whom this study will focus worked for the establishment of Dārulfunūn. This institution was established on the model of its Western counterparts which initiated a process during which Muslims tried to learn the critical thinking, which was the guiding element of the Enlightenment movement, and also looking at Islamic issues as “outsiders”. Scholars reacted differently to these developments which took place in that period.

1. Remnants of Traditional *Hadīth* Scholarship in Turkey (1876–1949)

The first generation of academically oriented Ulemā combined the traditional and modern knowledge. Therefore it is possible to see *hadīth* studies in that period as still being dominated by a traditional perspective. In this period, there are two leading scholars in Turkish *hadīth* scholarship: Babanzāde Ahmed Naīm and İzmirli İsmail Hakki.⁶ Both scholars were prolific writers with a solid philosophical foundation. Likewise both scholars were receptive to Western thought. Yet Babanzāde was closer to the conservative line of thought while İzmirli was closer to Islamist camp. In addition, both scholars carried on their research from an academic perspective owing to their familiarity with the Western thought. Both intellectuals are among the leading Ottoman intellectuals from the era of quest for change. Since they had both traditional and modern education, they were aware of the differences between Eastern and Western thoughts. They shouldered the heavy responsibility of being Muslim scholars in such a period of conflict and transition. In particular, İzmirli saw Western and Eastern thought compatible with each other and tried to combine elements from both civilizations. This stance shaped his approach to *hadīth* studies also. Therefore, it is possible to see him as the forerunner of the academic *hadīth* studies in Turkey.

One of the elements which contributed to the deep familiarity of İzmirli with the Western thought was his efficiency in several Western languages including French, Russian, Greek and Latin—in addition to Arabic and Persian. He was a respectable scholar at the international level also which is testified by his membership in the L'Académie des Sciences in France. In 05.09.1912 the French state conferred him a medal of honor for his academic achievements. His participation in the efforts of reforming the traditional Ottoman *madrassa* system—based on the conviction that the traditional educa-

⁶ For the hadīth studies from the era of the first encounter with the Western approaches, see, İsmail L. Çakan, “1876–1976 Arası Türkiye’de Hadis Çalışmaları Bibliyografyası (Kitaplar)”, *İslām Medeniyet Mecmuası*, IV, 3, 33–55.

tion and approach were no longer sufficient in the encounter with the Western civilization—is directly related to the academic transformation he underwent.⁷

In that period, Western researchers were just beginning to subject Islam to critical study in the Western academic and educational institutions. This approach was yet to be adopted by Muslim researchers in the Muslim world. In his book on the *History of Hadīth*, İzmirli claims to be the first to use the term “history of *hadīth*” which reflects a deliberate stance.⁸ This attitude reflects the external, top-down and critical approach to *hadīth* which are characteristics of the academic *hadīth* studies in the recent historical period. Yet there is no concrete evidence that İzmirli was influenced by the Western academics and Orientalists in that conjecture. Yet it is possible that he might have interacted with them during his visit to Paris and their visit to Istanbul which started in 1913 when Western academics were first brought to Istanbul to help reform Dārulfunūn which continued until the end of WWII. However, the fact that Western scholars who came to Istanbul taught only History of Civilization makes difficult to arrive at a conclusive connection between İzmirli and them. It is also possible that İzmirli was indirectly influenced by the Western academics through their impact on Arab scholars with whom İzmirli was in touch. Taking all these into consideration, it is possible to conclude that the most important factor in prompting İzmirli to incorporate a critical approach to *hadīth* studies was the impact of the people and works which represented the Western academic approaches.⁹

İzmirli was appointed as a professor to the School of Theology at Dārulfunūn in Istanbul which was set up on the model of Western universities on 21 April 1924. His book *History of Hadīth*, which was printed in limited number through lithography in 1924, may be seen as an indication that he taught *hadīth* from the beginning of his career there and authored that book as a text book. İzmirli was also part of the commission which worked to transform

Dārulfunūn to Istanbul University. In this process, on August 1, 1933, the School of Theology was closed and in its place the Institute for Islamic Studies was opened where İzmirli was appointed as “Emeritus professor of History of *Hadīth*” and the director of the Institute.¹⁰

In his book *History of Hadīth*, İzmirli adopted a broader perspective to the history of *hadīth* including *hadīth*, methodology of *hadīth*, the sub-branches of *hadīth* discipline as well the history of *hadīth*. He also discussed the views of different Islamic Schools of thought on *hadīth* other than the *Ahl al-Sunnah*. Given the period in which İzmirli authored his book, this is a novel academic approach. Likewise, his book *Fenni Menāhic: Méthodologie* includes important comparisons between Islamic and Western concepts and demonstrates its author’s well-grounded familiarity with the Western thought.¹¹ His interest in the methodological issues must have played a role in starting to teach under the title of “History of *Hadīth*,” which used to be traditionally taught as “*Hadīth-i Sharīf*”. This change is a first step in the direction of studying *hadīth* as part of culture and as an historical phenomenon rather than the second source of religion after the Qur’an in Islam.

On the other hand, there is a relationship between the attempts for critical examination of traditional Islamic disciplines and the efforts of reforming Islam. In the traditional period, the critical examination of Islamic disciplines used to be carried on within the tradition but in the period of westernization, which reflects the impact of modernization, Islamic disciplines have been approached as an “historical phenomenon” and criticized from the perspective of an outsider. Implicit in this approach is that the subject matter is not to be learned as it is but to be seen as suffering from weaknesses that must be subjected to critical scrutiny.¹²

In the School of Theology at Dārulfunūn, the Islamic disciplines as a whole were studied in ‘their historical reality’.¹³ This approach was also reflected in its journal, *Dārulfunūn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, which focused on the academic study of Islam and did not include any article about *hadīth* or Sunnah. One of the important and long articles by Zâkir Kâdirî Ugan deals with

⁷ Because of his waste experience and knowledge, as efforts continued to reform *madrasas*, İzmirli was appointed to the council of Suleymaniye *Madrasa* which was the highest institution of education in that period. He was also appointed as inspector when *madrasas* were united under the common name of Dârü’l-Hilâfeti’l-Âliyye. See (“Dârü’l-Hilâfeti’l-Âliyye Medresesi’ne Mütte’alılık Tevcihât”, *Ceride-i İlmiye*, I, Islâh-ı Medâris Özel Sayısı, 27 Eylül 1330 (20 Zilka’de 1332/10 Ekim 1914), p. 369.

⁸ He uses this expression for the first time in his manuscript titled *History of Hadīth* where he states in a footnote in page 479 that he is the first to use the term “history of *hadīth*.” See, İzmirli İsmâil Hakkî, *Hadis Tarihi* (nşr. İbrahim Hatiboğlu), İstanbul 2002, s. 283.

⁹ The first book to be remembered in that connection was *the History of Islam* by Reinhart Dozy which was translated by Abdullah Cevdet (*Târîh-i İslâmiyyet*, I-II, Kahire 1908). Translation of this book and its wide dissemination among general public caused a great debate (See, İbrahim Hatiboğlu, “Osmanlı Aydınlarınca Dozy’nin *Târîh-i İslâmiyyet*’ine Yöneltilen Tenkitler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 3, 1999, s. 197–213). A similar book by Leone Caetani on Islamic history was translated by Huseyin Cahit (Leone Caetani, *İslâm Târîhi*, (tr. Hüseyin Cahit), İstanbul 1924-1927).

¹⁰ İzmirli İsmâil Hakkî worked for the institute for three years until 1936 at the age of sixty six. He died in Ankara where he went for a visit on February 2, 1946.

¹¹ See İzmirli İsmâil Hakkî, *Hadis Tarihi* (nşr. İbrahim Hatiboğlu), İstanbul 2002, p. 281–282.

¹² İzmirli, *Târîh-i Hadis*, s. 479.

¹³ The courses offered by the School of Theology included history of theology, history of Islamic law, history of Islamic mysticism and history of Islamic religion. The emphasis on history is striking. Around the same time when İzmirli authored *History of Hadīth* (*Târîh-i Hadis*, İstanbul 1340) other scholars also produced similar works dealing with the history of their disciplines. See Mehmed Ali Aynî *Tasavvuf Tarihi* (İstanbul 1341), Mehmed Şerâfeddîn *Kelam Tarihi* (İstanbul 1341), Bergamalî Ahmed Cevdet *Tefsir Tarihi* (İstanbul 1343), Sa’îd Bey *Fıkıh Tarihi* (İstanbul 1340), M. Şemseddin *İslâm Dini Tarihi* (İstanbul 1340).

“Religious and non-Religious Narratives.”¹⁴ The article, which has the size of a book, reflects the academic approach to *hadīth*. The academic study of *hadīth* which was initiated by İzmirli and Ugan was later transferred to Institute for Islamic Studies when they retired.

Whether Western researchers had an impact on the academic approach of İzmirli still remains as a seriously debated problem. However, soon after the death of İzmirli, the Turkish academics in the Institute for Islamic Studies were introduced to Alfred Guillaume who gave a series of conferences at the Institute where he explained and zealously advocated the Western critical approach to *hadīth* as formulated by Ignaz Goldziher.¹⁵ Yet the questions asked by the Turkish audience in this encounter were so superficial that they reflected that the Turkish academics were still at the beginning on this issue.

Another important figure from this period is Babanzade whose Introduction to *Tajrīd al-Sarīkh*, a concise edition of Bukhārī’s *hadīth* collection, where he explored the issues of *hadīth* methodology, is an outcome of great intellectual and philosophical effort. He demonstrated his excellence in explaining the methodology of *hadīth* critique even though it is not related with the Western philosophy. Babanzade followed developments in Western science with great eager and skillfully found or coined Turkish terms to correspond to French terms used in Philosophy.¹⁶ In particular, he seriously followed the level Westerners reached in methodological discussions. He tried to facilitate understanding of classical methods which had been used by classical scholars of history and *hadīth* by comparing them to modern methods. These issues which he explored in his Introduction to *Tajrīd* are still a useful reference points for the contemporary researchers.¹⁷ As the time passed, the representatives of the period, which I characterized as the study of *hadīth* under the impact of traditional approach, passed away after the closure of the School of Theology at Dārulfunūn. Consequently, in the field of *hadīth*, academics with self-confidence were no longer raised in Turkey.

Briefly put, the process of transition from Tanzimat era to Republican period brought serious changes and transformations in the scholarly traditions.

¹⁴ Zâkir Kâdirî Ugan, “Dinî ve Gayr-i Dinî Rivayetler”, *Dâdü’l-Fünûn İlâhiyat Fakültesi Dergisi (DFİFD)*, 1926, I-IV, sene 1, sayı 4, 132-210.

¹⁵ These conferences had been translated to Turkish and published in the *Journal of the Institute for Islamic Studies*. See, “Profesör A. Guillaume’un İstanbul Üniversitesi’nde ‘Garpte İslâm Tetkikleri’ Mevzuuna Dair Verdiği Konferanslar”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, I/1-4, 1953, İstanbul 1954, s. 119-145.

¹⁶ İsmâil L. Çakan, “Babanzâde Ahmed Naim”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1991, IV, s. 375-376.

¹⁷ See, Babanzâde, “Metodoloji’den Bir Bahis”, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Muhtasarı*, Ankara 1982, 7th edition, I, p. 82-100.

Yet, the encounter with the West caused great distress on the part of Ulemâ, which may be comparable to the contemporary situation. However, the Ulemâ of that time managed to face the challenges posed by the Western thought in that period with the help of the traditional *madrasa* education.¹⁸ The tradition of scholarship with a long history, in which they were educated, coupled with the scholarly responsibility, helped them to establish close relationship with the centers of learning at their time and to produce scholarly works with a fascinating style and content. Again with their efforts the traditional *hadīth* education continued until the Dārulfunūn was closed. The Institute for Islamic Studies which was opened to take the place of the School of Theology at Dārulfunūn which hosted German scholars beginning with WWII prepared the ground for a healthy interaction between the two traditions. Therefore it is not an accident that the articles and books originating from that period and the level of debates are admirable even today.

2. Departure from the Tradition in the Hadīth Studies (1949-1983)

Muhammad Hamīdullah served as a cornerstone in the rise of academic *hadīth* studies in Turkey.¹⁹ His arrival to İstanbul in 1951 coincided with Guillaume’s trip to İstanbul to give a series of conferences on *hadīth*. Hamīdullah did a great service to Turkish intellectuals and academics who felt helpless in the face of critiques leveled against *hadīth* by Western Orientalists.²⁰ In this period, the Institute for Islamic Studies at İstanbul University raised such scholars as Fuad Sezgin and Salih Tug who made significant contributions to the field of *hadīth*. Sezgin wrote his doctoral dissertation in 1956 on the origins of Bukhārī’s *hadīth* collection (*Buhârî’nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*) as a response to Goldziher’s claims with respect to oral traditions.²¹ One of the important aspects of Sezgin’s work was that he studied Bukhārī’s *hadīth* collection, which is considered by Muslims the second source of Islam after the Qur’an, regarding its own value but not its value as a theological source. On

¹⁸ For *hadīth* scholars from that period, see. Emin Aşıkcutlu, “el-Mesîratü’t-târîhiyye li’d-dirâsâti’l-hadîse el-akâdimiyye fi Turkiye ve mevkufuhâ mine’t-tahaddiyâti’l-mu’âsira”, *el-Hadisü’ş-şerîf ve tehaddiyâti’l-asr nedve ‘ilmiyye devliyye sâniye*, I-III, Dubai 2006, s. 1017-1037.

¹⁹ For the contributions Hamdillah made to the *hadīth* studies in Turkey, see İbrahim Hatiboğlu, “Bir İslâm Araştırmacısı ve Hadisçi Olarak Muhammed Hamīdullah”, *Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleriyle Muhammed Hamīdullah Sempozyumu*, Bursa 18-19 Kasım 2005, (unpublished paper).

²⁰ There was an enormous interest in Hamīdullah work against Orientalist claims on *hadīth*. His work on the *Sahîfe-i Hemmâm b. Münebbih* was translated in Turkish by three independent translators. All three of these translations were published in the same year. See, *İlk Hadis Mecmualarından Hemmâm b. Münebbih’in Hadis Mecmuası* (tr. Râgıb İmamoğlu, Ankara 1967), *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahîfe-i Hemmâm b. Münebbih* (tr. Kemal Kuşçu, İstanbul 1967) and *Hemmâm b. Münebbih’in Sahîfesi* (tr. Talat Koçyiğit, Ankara 1967).

²¹ The thesis was published later. See, Fuad Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, İstanbul 1956.

the other hand, the library of the Institute for Islamic Studies had an excellent collection of books including the works of Muslim and Western authors which may be seen as an indication of the high level of scholarship carried on by its members. Unfortunately, the Institute did not offer courses to the general student population of the university. Therefore its production was limited only to a small number of graduate students which crippled the efforts to lay the foundations of a solid academic system for the study of *hadīth*.

Another important figure in that conjecture was the Bosnian scholar Muhammed Tayyib Okiç who came to Istanbul in April 10, 1945 from Germany and never returned to homeland i.e. Bosnia. Okiç filled an important gap at a time when academic tradition suffered a great weakness. His service to academic *hadīth* studies as a professor of *hadīth* is comparable to the service of İzmirli in founding departments of *hadīth*. Following the opening of the School of Theology at Ankara University, Okiç made his contributions as a member of the Department of *Hadīth* where he played a key role in raising a new generation of *hadīth* students and future scholars of *hadīth*.

His Western style education in Bosnia, coupled with his doctoral work in Paris and his interactions with French Orientalists, gave him a solid academic foundation and a wide ranging experience which prepared him to fill a crucial gap in the Turkish academia in that transitional period. His book, *Studies on Some Hadīth Problems (Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler* [Istanbul 1959] and his valuable articles in the *Journal of the School of Theology* at Ankara University (*AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*) opened new horizons in the minds of students and scholars during this transitional period. In this period, two prominent future scholars of *hadīth*, Talat Koçyiğit and Mehmet Said Hatiboğlu, have been raised in the Department of *Hadīth*.²² The influence of Okiç can be observed in the works of Hatiboğlu who authored two important yet unpublished works. The first one is *The Rise of Critical Thinking in Islam and Hadīth Critique (İslâmî Tenkit Zihniyetinin Doğuşu ve Hadis Tenkitçiliği* [1963] which is his Ph.D. thesis. The second one is titled *The Relationship between Hadīth and Social and Political Event until the End of Umayyads (Emevilerin Sonunu Kadar Siyâsî-İçtimâî Hadiselerle Hadis Münâsebeti)* which presents a summary of Goldziher's thesis to the effect that the corpus of *hadīth* is a product of social and political events of following periods of Islam.²³ In addition, on Okiç's advice, a well-known work of Goldziher, *Muhammedanische Studien* (I-II, Halle 1889–1890), was translated to Turkish by Hatiboğlu (*Hadis Tedkikleri*,

Ankara 1966) which was an important step in the rise of a Western style critical approach on *hadīth*.²⁴

Yet the classical Ulemâ of *hadīth* disappeared in this period leaving a vacuum behind them as some of them died due to old age, some of them were forced to leave the country while the new institutions of religious learning got involved in transforming the society and focusing on practical issues. It was impossible to continue scholarly activities only with the support of some foreign scholars mentioned above. This resulted in adopting the findings of Western thought rather than their methods. The lack of depth and choosing the easy path to success decreased interest in learning Eastern and Western languages and producing globally respectable works, instead it led academics to focusing on changing people, gaining social prestige and proving legitimacy. Consequently, apart from the works of a few guest scholars, academic study of *hadīth* in Turkey did not produce serious works but oscillated between life and death. The literature from this period was aimed at meeting the needs of the larger population rather than scholarly community. As a result there was a vacuum. Academics who were not familiar with the traditional *hadīth* education and alienated from it tried to fill this vacuum by translations from the Western languages.

3. *Hadīth* Studies without Tradition in Turkey (1983-Present)

Recently, all Schools of Theology in Turkey was unified under the umbrella of Council for Higher Education which brought about superficial divisions and specializations. The faculty was divided into small units, depending on their area of specialization, such as major branches, branches and departments which inadvertently undermined depth and breath of academic studies. Consequently, the academic articles have remained within the narrow boundaries of the academic department the author belongs to. These divisions had an undeniable impact on the weakening awareness about social and academic responsibilities of scholars. According to the above categorization, the academics who specialize on *hadīth* constitute the third generation of scholars who conducted academic study of *hadīth*, yet, academically speaking, they are below the level of their predecessors who lived almost a century ago. This is because they are not aware of their responsibilities as scholars in the face of changes and developments. Escaping from the heavy burden of being a scholar

²² Salahattin Polat, "Modern Dönemde Hadis İlminin Temel Meseleleri", *Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri -İlmi Toplantı-*, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 14–17 Nisan 2005 (unpublished paper).

²³ Mehmet Emin Özafşar, "'Hadisin Neliği' Sorunu ve Akademik Hadisçilik", *İslâmiyât*, III (2000), sayı 1, s. 33–53.

²⁴ The translation of Goldziher's book was completed in 1966. Photocopies of the translation were distributed to the interested academics. Other books by Western authors which were translated in this period include: *Die Zahiriten: ihr Lehrsystem und ihre geschichte (Zâhirîler: Sistem ve Tarihleri*, trc. Cihat Tunç, Ankara 1982), *A Short History of Classical Arabic Literature (Klâsik Arap Literatürü)*, trc. Rahmi Er-Azmi Yüksel, Ankara 1993), *De richtungen der Islamischen koranauslegung (İslâm Tefsir Ekolleri)*, trc. Mustafa İslamoğlu, İstanbul 1997), *Le dogme et la loi de l'Islam (İslâm'da Fıkıh ve Akâid)*, trc. İlhan Başgöz, Ankara 2004).

or remoteness from representing the Ulemā tradition, whatever the reason is, there is a problem of competence at the social level. For this reason, conducting academic studies based on the principle of “broad interest but narrow specialization” may serve as an important step in peacefully integrating neighboring disciplines and preventing the break in the tradition of scholarship.

Hatiboğlu has occupied a central place in the academic study of *hadīth* with a critical approach since the ties with the tradition were severed especially after the death of Okiç in 1977. His works advocate modern critical study of *hadīth*, on the one hand, and tracing this approach to the tradition, on the other. In particular it is possible to say that under his editorship, the journals of *İslâmî Araştırmalar* (Ankara 1886–1997) ve *İslâmiyât* (Ankara 1998–) have gained the identity of a school. Yet it is unclear how and by whom his legacy will be carried on further. Furthermore, since 1983, with the rapid increase in the number of the Schools of Theology and the involvement of a large number of students in the study of *hadīth*, the academic study of *hadīth* with high quality research gave way to quick and low quality translations and citations from the Western authors due to the lack of familiarity with the literature and Western languages. This poses a serious problem before academic study of *hadīth* in Turkey which strives to form a tradition of its own.

Among the scholars who did not live in Turkey but had a significant impact on the academic study of *hadīth* in Turkey through the translations of their works are Dozy, Caetani, Goldziher,²⁵ Schacht, Sibā‘î, el-A‘zamî, Fazlurrahman, G. H. A. Juynboll, Motzki and Daniel Brown.²⁶ Numerous articles have been written dealing with the claims of these authors while orientalism has been the subject matter for symposiums, special issues of academic journals.²⁷

Although they do not have a long history, the following journals frequently publish articles related to *hadīth*. *İslâm Araştırmaları Dergisi* (Istanbul 1997-), *Marife* (Konya 2001-), *Hadis Tetkikleri Dergisi* (Istanbul 2003-), *Usûl İslâm Araştırmaları* (Adapazarı 2004). A significant number of these articles introduce and discuss Western methods of critique. In particular *Hadis Tetkikleri Dergisi* persistently publishes an article largely on methodology which was

written by a leading Orientalist and have an international effect at each issue. These journals with the line of academic thought they adopt may serve to a mutual understanding between Islamic and Western civilizations. It is evident that continuity of a journal is very much related with formation of a school of thought around it. The continuity of academic journals in the West owes their existence to such a function.

During the last twenty years it is possible to observe that there has been a gradual explosion in the *hadīth* publications in Turkey. However a very limited number of these publications are comparable to the classical *hadīth* works or the modern academic works originating from the West. Consequently, compared to the works of the first generation of the academically oriented Ulemā, the works of the present generation have a limited impact, despite their great volume, concerning translations to Western languages and references made to them in the international literature.

III. The Content and the Problems of Academic *Hadīth* Literature

If we analyze the *hadīth* literature after the Age of Enlightenment, we see that editions of classical works constituted the majority of the publications in the Arab world while in the non-Arab Muslim countries majority of the *hadīth* literature focused on analysis. In contrast, it is possible to say that the works by Orientalists had a solid structure regarding method, construction and originality. Needless to say those contemporary researchers of *hadīth* must be equipped with a solid foundation in *hadīth* scholarship for their analysis to reflect the reality. Yet, it is a fact that non-Arab scholars of *hadīth* suffer from a relative deficiency of knowledge.

In the present period, unlike the previous periods, the most fundamental problem with the Turkish *hadīth* scholarship is the lack of awareness about axiomatic principles of Islamic civilization. The lack of having a “reference point” and adopting an “academic stance,” owing to the insufficient relationship with the *hadīth* literature, escapes from the eye because it has been seen for many years as a prerequisite. However, this approach which looks innocent in the guise of scientific objectivity (!) led to ignoring traditional values during research which caused disconnecting the researcher from the civilization he belonged to. Consequently, the aspects of Islamic civilization which apparently conflicted with the Western civilization have been represented as its negative features and used against it. Using the discipline of *hadīth* as an example, one can say that it is a prerequisite for the researcher to accept the possibility of *hadīth* belonging to the Prophet Muhammad and the reliability of the isnad system and the narrators. Yet, Western researchers carry on their discussions based on the conviction that isnad system, the narrators and the *hadīth* literature in general as a corpus have been constructed on lies and fabricated net-

²⁵ See for his ideological background and approach to *hadīth*: İbrahim Hatiboğlu, “Goldziher ve Kullandığı Metodun Hadise Yaklaşımına Etkisi”, *Oryantalistlerin Gözüyle İslâm Yaklaşımlar-Örnek Metinler* (ed. Ahmet Yücel), Istanbul 2003, s. 15–50.

²⁶ The impact of each one of these figures on the Turkish *hadīth* scholarship requires independent study. .

²⁷ Examples include *Oryantalizmi Yeniden Okumak Batı'da İslam Çalışmaları Sempozyumu* (Ankara 2003), *Oryantalistlerin Gözüyle İslâm Yaklaşımlar-Örnek Metinler* (ed. Ahmet Yücel, Istanbul 2003), special Orientalism issue of the *Ma'rife* Journal (II/3, Konya 2002).

works of relations. Accepting these assumptions without questioning reflects the external approach to the literature. In contrast, critically examining violations in the isnad system, while accepting its reliability as a system, reflects the internal approach. Therefore, it is necessary to clarify the approach to *hadīth* at the outset whether it should be looked upon as a “construction” as Orientalists do or as a “possible condition” as *muhaddiths* do. And the research should be conducted accordingly.

This is the goal in explaining the subject, purpose, originality and findings of a research in an article. However, in Turkey, the research on *hadīth* in the recent past has been conducted without reflecting a standpoint based on a concept of civilization. Consequently, these issues occupy a limited space in the papers. Furthermore, the lack of this mental background which is not clearly expressed in the writings has a significant impact on the value and the life of the academic articles. The absence of this element would also lead to searching for supportive evidence from the classical literature for an advocated idea without considering the system as a whole. Such a narrow perspective may somehow make each time finding some supportive evidence possible.

It is true that the academic value and life of an article are commensurate with the number of references made to it in the literature. Looked from this perspective, the articles from the last quarter of the century are heavily information loaded. In other words, the information relevant to a particular issue is gathered together, categorized and presented. This observation is true for all branches of *hadīth* studies including methodology, history, biography, book reviews and the analysis of single narratives. This approach which gives priority to gathering information undermined interpretive research and critical thinking.

Looking at the structure of *hadīth* transmission, it is possible to determine the most important interest of the discipline of *hadīth* as to assess whether a statement or an action which is ascribed to a person really belong to him. From this perspective, it becomes a necessity for the contemporary academics to comparatively analyze the methods used in different civilizations to achieve this goal. The efforts of Western Orientalists in determining the origins of *hadīth* have been based on the assumption that the *hadīth* corpus does not belong to the Prophet Muhammad. Likewise, the textual criticism method as used by Orientalists is an attempt to disprove the claim that *hadīth* belongs to the Prophet Muhammad. Accepting the works of Orientalists at the face value without taking into account their philosophical and conceptual background prepared the ground in Turkey for the production of a literature which is nothing more than a commentary on the Orientalist literature. For this reason, the research problem and methods used in these articles may not be compara-

ble to their Western counterparts but the conclusions they arrive are frequently the same.

For the reasons some of which I have already mentioned above, during the period of break from tradition (from 1983 onward) most of the research is not well-grounded in the classical literature. In addition, these works are not known in the commonly used international languages. Consequently, one can say without exaggeration that this literature has no impact on the Arab world. Nor do they have an impact on the Western academic world due to the lack of depth and methodological problems.

IV. Orientalism: Building a Tradition in Language and Style

It is possible to say that the goal of Orientalism, particularly during colonialism, has been to convince the East to accept Western values. Since then, it gained an immense experience in conveying its convictions about Islam and its Prophet, which it refuses to, accept that they have a divine origin, in an undisturbing manner to the societies which it aims to transform. A long time experience was needed for Orientalism to learn how to use language without revealing its real intentions, present the topic to its audience in an understandable and coherent manner yet never ignoring its own historical tradition regarding method and approach. It was clear that the most important obstacle before fulfilling this mission successfully was the high level of prestige the identity of “*ālim*” enjoyed in Muslim societies.²⁸ The present author also agrees with this observation. This is where lays the greatest obstacle for Orientalist projects, on the one hand, and the key for the revival of Islamic civilization and culture, on the other.

The above assessment of the West should not lead to think that Orientalist tradition is homogeneous. Western academic literature on *hadīth* can be classified into two categories which reflect two different approaches, giving rise to their own literature. Since this differentiation can be realized only with great attention, there is a chaos in the approach to each category. Consequently, academic circles are hesitant about how to refer to them.

Of these two trends in the *hadīth* studies emanating from the West the first and the dominant one employs Western style research methods. The second one follows the traditional style of *hadīth* scholarship. It is possible to characterize the first one as “modern historical critique method” while the latter can be characterized as “traditional *muhaddith* approach”. The number of Muslims who adopt the Western style supersedes, in particular owing to the familiarity of Muslims with the Western languages at the age of colonization, the number

²⁸ G. H. A. Juynboll, “The ‘Ulamā and Western Scholarship”, *Israel Oriental Society*, X, Tel-Aviv 1980, s. 173–181.

of Westerners who are using the methods of traditional Muslim *hadīth* scholars. Furthermore, the Westerners in this group constitute a very tiny minority in the West compared to the dominant Orientalist approach. Yet, ironically, among the Muslims, those who adopt the Western approach in their studies are very influential both in the West and in the Muslim countries.

Newly developed methods, coupled with the continuity in the ideology, terminology and the research questions, contributed to building a dominant Orientalist tradition during the last two centuries. These efforts resulted in the rise of a new community of Western scholars specializing on Islam, which is analogous to the Ottoman Ilmiyye class. Yet in the Muslim world the rise of this tradition is not well understood. Muslims adopted a distant approach to Orientalists and their works. They either submissively accepted all its findings and claims or they adamantly refused everything superficially. Consequently, the Orientalist literature on *hadīth* has not been taken seriously and ignored or, in contrast, it was introduced as “objective, unbiased and away from generalizations.”²⁹

Another area which needs to be studied to enrich the present era with lasting and comprehensive works is the history of *hadīth*. It is necessary to study the same topics and with the same seriousness as Orientalists in a manner that they would take it seriously. To this end, qualified researchers with a broad vision are needed.

Determining the research topic is yet another problem in the academic study of *hadīth*. It is not clear today which type research should be valued as original and promising. There are not even commonly accepted standards to be used in the footnotes and references. Academic studies look like repetition of the same information, away from depth and creativity because research is conducted without pursuing the goal of scientific originality, inventing new methods or implementing a new method to the field—which are also emphasized by the Commission of Higher Learning. These studies can still be qualified as academic because the existing knowledge always needs to be revisited and reinterpreted in the light new developments and needs.

What contributes to the success of an article is its theoretical framework, philosophical background, be it explicit or implicit, a language and style which would allow a solid construction of the subject in writing, and employing modern technology which would facilitate using new means and techniques of presentation. Although it is impossible to be innovative in the mental background, it is possible to be innovative in the construction and methods of research. Due to this concern, *hadīth* studies which followed Western thought

²⁹ For instance, these and similar expressions are frequently used in the prefaces for the Turkish translations of Junybol's works.

adopted an approach which took into consideration all these three issues. For instance, the presentation of the chain of *isnad* in a Turkish article is perceived as an ordinary practice but in the research by Westerners it is made a subject for serious study and analysis.

One should pay attention that the articles written in the Western tradition reflect a particular intellectual, philosophical and sociological background. Such an approach adds strength to the article which is commensurate with the power of the background in concern. Yet this background is not always expressed explicitly in the articles although they have an impact on the methods of contextual analysis, methods of literary critique, text-centered or *isnad*-centered analyses which are employed in these articles. For instance, after accepting a social theory which assumes that narrative reflects social reality, it becomes possible to research the social events which caused the fabrication of individual narratives.

Today, the language and the style of academic *hadīth* studies, which limits its audience, is one of the most important problems. The issues discussed above are clearly not a concern for every one because the targeted audience is the academic community. It becomes necessary to use an academic style due to our focused interests which are narrowly defined. The result is a language that is difficult to understand by the laymen. It is expected that academic studies have a specialized language which is difficult for non-specialists to penetrate. However, not representing the Muslim tradition of scholarship, coupled with failure to reshape academic *hadīth* study in such a way that it becomes compatible with the Islamic tradition of knowledge, constitutes a shortcoming and an obstacle before the present day *hadīth* studies.

V. Conclusion

Western method of critique has gradually entered Turkey after Tanzimat era and significantly contributed the development of academic study of *hadīth*. In this process from İzmirli to M. Said Hatiboğlu, many native and foreign scholars made important contributions to the development of academic study of *hadīth*. Among these scholars are Babanzāde, Fuad Sezgin, Salih Tuğ, Hamīdullah and Okiç. The last two are not Turkish as mentioned above.

The history of academic study of *hadīth* in Turkey dates back to a century ago. The first generations of scholars who conducted academic studies on *hadīth* produced serious works because they were well-trained in the traditional Islamic style and also were very familiar with the Western thought. After the first generation, it is possible to say that the incompetence of Turkish scholars in required languages was compensated by the foreign scholars who worked in Turkey. It is possible to say that the works of the recent generation of academic *hadīth* researchers reflect the lack of a well-grounded knowledge

in Islamic and Orientalist traditions and the hasty conclusions in research. Such a hasty approach in research has resulted in a chaotic perception concerning Western and Islamic civilizations. New research is underway in recent years to diagnose and analyze this chaos. In particular, the works of Muslims in the West which are characterized by originality contribute greatly to the efforts with this goal.

“Transmission of Western *Hadīth* Critique to Turkey: On the Past and the Future of Academic *Hadīth* Studies”

Abstract: The external critical approach to *hadīth* originates from the West while the internal critical approach to *hadīth* originates from *Ahl al-Hadīth*. The latter is embodied in the methods used for the *jarh and ta’dil*. The Western approach to *hadīth* is external. It also turns *hadīth* into a subject. This approach gained prominence after the Enlightenment in the Muslim world as part of the notion of scientific objectivity for the last two centuries. In Turkey, since the era of Tanzimat until today, the academic study of *hadīth* has been first carried on by scholars like İzmirli İsmail Hakki and Babanzāde Ahmed Na’im, M. Tayyib Okiç, Muhammed Hamīdullah, Fuad Sezgin and Mehmet Said Hatiboğlu who made significant contributions to the field of *hadīth*. The traditional study of *hadīth* was characterized by being internal and practice-oriented while the academic study of *hadīth* is characterized by being external and career-oriented. The methods academic study of *hadīth* employs transcends geographical and cultural borders and thus makes possible significant contributions to the field of *hadīth* in Turkey.

Citation: İbrahim Hatiboğlu, “Transmission of Western *Hadīth* Critique to Turkey: on the Past and the Future of Academic *Hadīth* Studies” *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IV/2, 2006, pp. 37-53.

Key words: Hadīth, Sunnah, Orientalism, Turkey, Critical Thought, Modernism and Hadīth.

İmam Şâfi‘î’nin Hadisler Arasında Görülen Çelişiklere Bakışı

İshak Emin AKTEPE, Dr.*

“Şâfi‘î’s Interpretation About
Conflicting Traditions”

Abstract: Imam Shâfi‘î gave first extensive information about the science of İhtilâfu’l-hadith interested in conflicts among hadiths. This paper deals with his opinions about the Sunnah. We saw that Imam Shâfi‘î acknowledged each and every one of hadith script as the genesis of a different Sunnah, and he had attempted to put every hadith text into practice. Moreover, he intended to base everything on a rule, and thus he wanted to limit the interpretation of the hadith. However in our opinion if he had used a flexible method open to interpretation in terms of Sunnah, he could have solved the ihtilâfu’l-hadith issue.

Citation: İshak Emin Aktepe, “İmam Şâfi‘î’nin Hadisler Arasında Görülen Çelişiklere Bakışı”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IV/2, 2006, pp. 55-80.

Key words: İhtilâfu’l-hadith, Shafi‘i, Hadith, Sunnah, Nesh

Giriş

İhtilâfu’l-hadîs hakkında ilk kitabı İmâm Şâfi‘î’nin (150–204/767–820) telif ettiği konusunda görüş birliği vardır.¹ Şâfi‘î, hadisler arasında görülen çelişiklerle ilgili kanaatlerini *İhtilâfü’l-hadîs* adlı eserinde toplayıp örneklendirmiştir.² Dolayısıyla Şâfi‘î’nin ihtilâfu’l-hadîs ilminin kurallarını ilk defa ortaya koyan ve ilgili hadisleri toplayıp haklarında hüküm veren ilk kişi olduğu söylenilebilir.

Şâfi‘î’ye göre ihtilâfu’l-hadîs, aynı konuda birbirine tamamen zıt (helâl-haram) hüküm içeren iki hadisin bulunması ve hadislerden biriyle amel

edebilmek için, diğerinin reddedilmesi gerektiği zaman geçerlidir.³ İhtilâf, ancak birbirinin tam zıddı olan, iki ayrı hüküm içeren, iki hadis (veya hadis grubu) arasında söz konusu olur. Bu itibarla Şâfi‘î, “ihtilâf min ciheti’l-mubâh” başlığı altında, çelişkili zannedilen, fakat aslında her iki hadisle de amel etme imkânı bulunan pek çok rivayete yer vermektedir.⁴ Ona göre, hadisler arasında gerçekten ihtilâf olduğu zaman, yani hadislerden biriyle amel edebilmek için diğerini reddetmek gerektiği, cem ve telif yapılmadığı durumlarda, öncelikle hadisler arasında nesih ilişkisi olup olmadığına bakılır. Eğer nesih ilişkisi tesbit edilemiyorsa tercih sebeplerinden birine dayanılarak daha üstün görünen hadis tercih edilir.⁵

I. Hadisler Arasındaki İhtilâfa Etki Eden Faktörler

Şâfi‘î’ye göre hadisler arasındaki ihtilâf, hadisin Hz. Peygamber’den sadır olduğu ilk anda vuku bulan birtakım olaylardan veya râvilerin yaptığı yanlışlardan ya da Arapça’nın bazı özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Bilindiği kadarıyla ihtilâfu’l-hadîse yol açan bu durumlar hakkındaki ilk bilgiyi de Şâfi‘î vermektedir.⁶

a) Hadisin Ortaya Çıkışında Meydana Gelen Birtakım Olaylar

1. Hz. Peygamber kimi zaman kendisine yöneltilen sorulara, onların bağlamını dikkate alarak cevaplar vermeyi yeterli gördü. Hz. Peygamber’in sözünü işiten sahâbiler ise, bazan hadisin bağlamından bahsetmeksizin, sadece Resûlullah’ın cevabını nakletmekle yetinirlerdi. Söz konusu hadisin sahâbe sonrası râvileri ise, hadisin bağlamını bilmedikleri için sahâbilerden duydukları kısmı naklederlerdi.⁷ Böylece hadis yalnızca ilgili soru çerçevesinde değerlendirilecek iken, genel bir hüküm koyuyormuş izlenimi ortaya çıkmakta ve böylece söz konusu mesele ile ilgili hadislerin birbiriyle çeliştiği düşünülmektedir. Meselâ Budâa Kuyusu ile ilgili bir soruya Resûlullah “Su hiçbir şey ile pislenmez”⁸ cevabını vermiştir. Bir başka hadislerinde ise “İki kulle miktarı su pislik

* Dr., Türkiye Finans Katılım Bankası. ishakemin@yahoo.com

¹ İsmail L. Çakan, *Hadisler’de Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları*, İstanbul 1982, s. 31, 229. Hatta Celâleddin es-Süyûtî’ye (ö.911/1505) göre Şâfi‘î, bu konuda ilk defa görüş açıklayan kişidir (bk. Süyûtî, *Tedribü’r-râvi* [nşr. Ahmed Ömer Hâşim], I-II, Beyrut: Dârü’l-kitabi’l-Arabî, 1993, II, 175). Hâlbuki Şeybânî (ö. 189/804) eserlerinin değişik yerlerinde ihtilâfu’l-hadîs konusunda açıklamalarda bulunmuştur. Bu konuda bk. İshak Emin Aktepe, *Şâfi‘î Öncesinde ve Şâfi‘î’de Sünnet* (doktora tezi, 2005), MÜSBE, s. 123–126.

² Şâfi‘î’nin *İhtilâfü’l-hadîs* adlı eseri biri Muhammed Ahmed Abdülazîz’in (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, 1986), diğeri Âmir Ahmed Haydar’ın tahkikiyle (Beyrut: Müessesetü’l-kütübî’s-sekâfiyye, 1993) iki kere yayımlanmıştır.

³ Şâfi‘î, *er-Risâle* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye), s. 342. Şâfi‘î, benzer bir tanımla *ihtilâfü’l-ahkâm* için de yapmaktadır: “Bir hâkimin helâl dediğine, bir başka hâkim haram demedikçe, kesinlikle hükümlerin ihtilâflı olduğu söylenemez. Serbestlik bulunan konuların ise mubah olduğu söylenilir. Bunlardan herhangi birini yapan, her ne kadar başkasının fiiline aykırı davranmış olsa da, aslında kendisine mubah olan davranışı yapmış olmaktadır. Meselâ ayakta olan oturandan, yürüyen de ayakta durandan farklı bir fiil gerçekleştirilmektedir. Bunların hepsi de mubahtır. Yürüyenin ayakta durması, ayakta duranın da oturması farz değildir” (Şâfi‘î, *İhtilâfü’l-hadîs*, s. 59).

⁴ Şâfi‘î, *İhtilâfü’l-hadîs*, s. 41.

⁵ Şâfi‘î, bir başka yerde *nâsîh ve mensuh* ilişkisi olduğu tesbit edilemeyen hadislerin hiçbirinin muhtelif kabul edilemeyeceğini, hepsinin sahih olduğunu belirtir (Şâfi‘î, *Risâle*, s. 213).

⁶ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar*, s. 109–110.

⁷ Şâfi‘î, *Risâle*, s. 213.

⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (nşr. Muhammed Selim İbrâhim Semâre v.dğr.), I-VIII, Beyrut: el-

taşımaz"⁹ buyurmuştur. Bir başka hadiste ise köpek tarafından yalanan kabın yedi kez yıkanması gerektiği ifade edilmektedir.¹⁰ Şâfi'î, "Su hiçbir şey ile pislenmez" hadisinin, ilk bakışta az ya da çok hiçbir suyun pislenmeyeceği anlamına geldiğini; ancak köpek tarafından yalanan kabın yedi kez yıkanmasının istenmesi sebebiyle bu cevabın sadece Budâa Kuyusu ve ondan daha fazla su bulunan yerler hakkında olduğunun anlaşıldığını bildirmektedir.¹¹ İncelediğimiz bu hadisin İbn Abbas tarafından gelen bazı rivayetlerinde, Şâfi'î'nin yukarıda işaret ettiği üzere Budâa Kuyusu'ndan hiç bahsedilmemekte, sadece nebevî beyan aktarılmaktadır.¹²

2- Hz. Peygamber'in herhangi bir konuda, daha önce koyduğu bir sünnete aykırı gibi görünen ikinci bir sünnet koyması mümkündür. Aslında bunlar iki farklı durum için konulmuş iki ayrı sünnettir. Ancak bu iki sünnetin bağlamları arasındaki farkı bilmeyenler, ayrı ayrı konulmuş sünnetleri ihtilâflı zannedebilirler.¹³ Meselâ rivayete göre Resûlullah şöyle buyurmuştur: "Biriniz kardeşinin tâlip olduğu kadına evlilik teklifinde bulunmasın".¹⁴ Bu hadise göre birisinin evlenme teklifinde bulunduğu kadına, bir başkası tâlip olmamalıdır. Ancak Şâfi'î, bu hükmün özel bir anlam ve sebebinin bulunduğunu ve bu yasağın bir suale ya da özel bir sebebe binaen ortaya çıkmış olabileceğini belirtmiştir. Ona göre, kendisine evlenme teklifinde bulunulmuş ve bunu kabul etmiş bir kadına, başkasının tâlip olması durumunda, kadının ilk teklifi reddederek ikinci teklifi kabul etmesi mümkün olduğundan, Resûlullah, bu durumdaki bir

kadına tâlip olunmasını yasaklamıştır.¹⁵ Çünkü bir başka rivayette, aynı anda bir kadına iki kişinin tâlip olduğu ve Resûlullah'ın, kadına, bir üçüncü şahısla evlenmesini tavsiye ettiği kayıtlıdır. Rivayete göre Fâtıma bnt Kays'ı kocası boşamıştı. Resûlullah da ona İbn Ümmü Mektûm'un evinde iddet beklemesini emredip, "Süre dolunca bana haber ver" buyurmuştu. Fâtıma bnt Kays iddeti bittiğinde, Resûlullah'a, Muâviye b. Ebû Süfyân ve Ebû Cehm'in kendisine tâlip olduklarını haber verdi. Hz. Peygamber, Ebû Cehm'in eli sopalı, Muâviye'nin ise yoksul olduğunu söylemiş ve Üsâme b. Zeyd ile evlenmesini tavsiye etmiştir. Fâtıma bint Kays bunu istemeyince Resûlullah, "Üsâme ile evlen" diye tekrar tavsiyede bulunmuştur. Bunun üzerine Fâtıma bnt Kays onunla mutlu ve hayırlı bir evlilik yapmıştır.¹⁶ Şâfi'î buradan hareketle, mümin kardeşinin tâlip olduğu bir kadına, başkasının tâlip olmasını yasaklayan hadis ile ikinci hadisin sebeplerinin farklı olduğu sonucuna varmaktadır.¹⁷

3- Resûlullah, umumî ve mücmel lafızlar kullanarak bir şeyin helâl ya da haram olduğunu açıkladıktan sonra, bir başka yerde, bu mücmel hükmü tahsis eden ikinci bir sünnet ortaya koyabilir. Böylece helâl olanlar ile haram olanlar arasındaki fark anlaşılmış olur.¹⁸ Sünnetin mücmel âyetleri açıklaması mümkün olduğu gibi, sünnetteki mücmel ifadeleri de yine kendisi açıklığa kavuşturabilmektedir. Meselâ Resûlullah, mescidlere gitmek isteyen kadınların bundan alıkonulmasını yasaklamıştır.¹⁹ Şâfi'î, bu hadisin ilk bakışta bütün mescidleri kapsıyor görüldüğünü, aslında sadece farz olan hac için Kâbe'ye gitmek isteyen kadının alıkonulmasının yasaklandığını düşünmektedir. Ona göre nâfile hac yapacak kadın ile diğer mescidlere gitmek isteyen kadınları eşleri alıkoyabilir. Çünkü Kur'an'da Kâbe'ye yol bulan herkese hac yapmanın farz olduğu bildirilmiş,²⁰ Resûlullah da yol bulmaktan kastın, yiyecek ve binek olduğunu haber vermiştir.²¹ Dolayısıyla herhangi bir kadın yiyecek ve binek bulabiliyor ise, hac vazifesini yerine getirmesine kimse engel olmamalıdır. Şâfi'î'ye göre kadının namaz ve orucuna engel olunamadığı gibi, farz olan hac ibadetini yapmasına da mâni olunamaz.²²

4- Resûlullah'ın âmm (genel) bir ifade kullanarak âmm veya hâss (özel) bir mânâyı kastetmesi mümkündür.²³ Meselâ Ebû Hüreyre (ö. 58/678) tarafından nakledilen bir hadiste "İnsanlar Allah'tan başka ilah yoktur deyinceye kadar

Mektebül-İslâmî, 1993, III, 16; İbn Mâce, *es-Sünen (el-Kütübü's-sitte)*, Riyad: Dârü's-selâm, 2000, "Tahâret", 76; Ebû Dâvûd, *es-Sünen (el-Kütübü's-sitte)*, Riyad: Dârü's-selâm, 2000, "Tahâret", 34; Tirmizî, *es-Sünen (el-Kütübü's-sitte)*, Riyad: Dârü's-selâm, 2000, "Tahâret", 49; Nesâî, *es-Sünen (el-Kütübü's-sitte)*, Riyad: Dârü's-selâm, 2000, "Miyâh", 1.

⁹ Ahmed, *Müsned*, II, 12, 23, 27, 38, 107; Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî* (nşr. Mustafa Dîb Bugâ), I-II, Dımaşk: Dârü'l-kalem, 1991, "Vudû", 55; İbn Mâce, "Tahâret", 75; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 33; Tirmizî, "Tahâret", 50; Nesâî, "Tahâret", 44, "Miyâh", 2. Şâfi'î hadisin zâhirî anlamıyla amel etme düşüncesiyle bu rivayet hakkında şöyle bir yorum yapmaktadır: Ona göre iki kuleden (beş kırba) az su pislenmiş ise, üzerine temiz su takviye edilerek beş kırba su miktarına tamamlanır. Böylece su, temiz hale gelir. Ya da iki kuleden az su başka bir suya katılarak beş kırba miktarı su elde edilirse yine su temizlenir (Şâfi'î, *el-Üm* (nşr. Ahmed Bedreddin Hassûn), I-XV, Beyrut: Dâru Kuteybe, 1416/1996, I, 14).

¹⁰ Şâfi'î, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 71-72. Ayrıca bk. Dârimî, "Vudû", 59; Buhârî *el-Câmiu's-sahih (el-Kütübü's-sitte)*, Riyad: Dârü's-selâm, 2000, "Vudû", 33; Müslim, *el-Müsnedü's-sahih (el-Kütübü's-sitte)*, Riyad: Dârü's-selâm, 2000, "Tahâret", 89, 91, 92; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 37; Tirmizî, "Tahâret", 68; Nesâî, "Tahâret", 50-52.

¹¹ Şâfi'î, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 72. Şâfi'î'nin ihtilâflı olduğu zannedilen bir başka hadis grubu hakkında yaptığı benzer değerlendirme için bk. *İhtilâfü'l-hadis*, s. 181-182.

¹² Ahmed, *Müsned*, I, 308.

¹³ Şâfi'î, *Risâle*, s. 214; a.mlf., *Üm*, XV, 100.

¹⁴ Mâlik, *el-Muvatta'* (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), I-II, [baskı yeri ve tarihi yok]: Dâru İhyâ'ül-kütübü'l-Arabîyye, "Nikâh", 1; Buhârî, "Nikâh", 45; Müslim, "Nikâh", 38; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 17; Tirmizî, "Nikâh", 38; Nesâî, "Büyû", 19.

¹⁵ İmam Mâlik de bu konuda aynı açıklamayı yapmaktadır (Mâlik, "Nikâh", 2).

¹⁶ Mâlik, "Talâk", 67; Müslim, "Talâk", 47.

¹⁷ Şâfi'î, *Risâle*, s. 307-313. Ayrıca bk. *Üm*, XV, 100-102; *İhtilâfü'l-hadis*, s. 179-182.

¹⁸ Şâfi'î, *Risâle*, s. 214.

¹⁹ bk. Ahmed, *Müsned*, II, 16, 36, 76, 90, 151, V, 192-193.

²⁰ Âli İmrân 3/97.

²¹ Şâfi'î, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 105.

²² Geniş açıklama için bk. Şâfi'î, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 102-108.

²³ Şâfi'î, *Risâle*, s. 213; a.mlf., *İhtilâfü'l-hadis*, s. 39.

onlarla savaşacağım...” buyurulmaktadır.²⁴ Hz. Ebû Bekir döneminde (10-12/632-634) zekât vermeyen insanlarla savaş yapılması gerektiğini düşünen Hz. Ebû Bekir (ö. 12/634) ve Hz. Ömer (ö. 23/643) bu hadise dayanmışlardır. Bu hadise göre insanlarla savaşmanın tek koşulu, onların müslüman olmaları gibi görünmektedir. Yani hadis, umumî bir ifade taşımaktadır. İbn Büreyde tarafından nakledilen bir başka hadiste ise Resûlullah'ın seriyye kumandanlarına müşriklerle karşılaştıklarında onları sırasıyla üç şeye (İslâm'a girmeye, buldukları beldeyi terketmeye, cizye vermeye) davet etmelerini emrettiği nakledilmektedir.²⁵ Bu iki rivayetin çeliştiği izlenimi doğsa da, Şâfi'ye göre bunlar arasında çelişki yoktur. Allah İman etmedikleri sürece putperestlerle savaşılmasını emretmiştir.²⁶ Ebû Hüreyre tarafından nakledilen hadis ile Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hadisi yorumlamalarından anlaşıldığı kadarıyla söz konusu hadis putperestlerle ilgilidir. İbn Büreyde hadisi ise Ehl-i kitap ile ilgili hükmü açıklamaktadır.²⁷ Mecûsiler'den de Ehl-i kitâp gibi cizye alınması Hz. Peygamber'in Hecer Mecûsileri'nden cizye almasına dayanmaktadır. Ayrıca onların da Ehl-i kitâp sayılması gerektiği ifade edilmiştir.²⁸ Sonuç olarak hadisler umumî anlam içerseler de özel mânalar taşıyabilirler.

b) Râviden Kaynaklanan Sebepler

1- Kimi zaman hadis râvileri, hadisin bağlamını açıklayan ilk kısmını ezberlemez, hadisin hüküm bildiren son kısmını ezberlemekle yetinirler. Böylece bu hadisler diğer birtakım naslara muhalif hususları içinde taşımış olabilir. Hâl-buki hadis bir bütün olarak nakledilmiş olsa ihtilâf söz konusu olmayacaktır. Meselâ Abdullah b. Ömer'den (ö. 73/692) şöyle bir hadis nakledilmiştir: “Resûlullah kurban etlerinin üç günden fazla saklanarak yenmesini yasakladı”²⁹. Bu hadise göre kurban etlerinin üç günlük kısmından fazlasının kurbanı kesenler tarafından yenilmesi câiz değildir. Ancak Hz. Âişe'den (ö. 57/676)

nakledilen bir başka rivayet, buradaki yasağın amacını şu şekilde göstermekte ve gerçekte amaçlanan hükmü ortaya koymaktadır:

“Resûlullah zamanında çölden bazı kimseler gelmişti. Kurban bayramı zamanıydı. Resûlullah: “Üç günlük yiyecek ayırıp, gerisini sadaka olarak dağıtın” diye emir verdi. Bir zaman sonra Resûlullah'a gelip, “Ya Resûlullah! İnsanlar artık kurbanlarından faydalanıyor, yağlarını eritip derilerinden kırba yapıyorlar” dediler. Resûlullah, “Bunda ne var?” dedi. Bunun üzerine insanlar, “Ya Resûlullah! Sen kurban etlerinin üç günden fazla saklanmasını yasaklamıştın” dediler. Resûlullah da: “Ben kurban bayramı sırasında gelen misafirler sebebiyle böyle bir istekte bulundum. Artık yiyin, sadaka verin ve biriktirin” dedi.³⁰

Şâfi'ye göre bu rivayet, bir kısım haberlerde, özel bazı durumların olabileceğini gösterir. Hadisin bir kısmı ezberlenip nakledilirken diğer bir kısmı ezberlenmemiş olabilmektedir. Herkes ezberlediği kısmı rivayet ettiği için ihtilâf ortaya çıkmaktadır.³¹

2- İhtilâf'î-hadîs, Resûlullah'ın vazettiği bir sünneti daha sonra neshettiği halde, sahâbinin ilk sünnetin neshedildiğini bilmemesi ve bu iki sünnetten sadece birini öğrenip hıfzından kaynaklanabilmektedir. Şâfi'ye göre daha önce vaz edilen bir sünnet neshedilmiş ise bu mutlaka Resûlullah tarafından açıklanmış olmalıdır. Sahâbilerin tamamının herhangi bir konudaki nâsih ve mensuh ilişkisi hakkında bilgisiz olması imkânsızdır.³² Mutlaka bir sahâbî nâsih ve mensuh ilişkisinden haberdardır. Meselâ Enes b. Mâlik'ten (ö. 93/711) nakledildiğine göre Hz. Peygamber bindiği attan düşmüş ve bu olaydan sonra bir süre namazları oturarak kıldırmıştır. Bu dönemde kendisine tâbi olan cemaatin de oturarak namaz kıldığı nakledilmiştir. Bu rivayete göre namaz bittiği zaman Resûlullah, cemaatin imama uyması gerektiğini ve imam ayakta namaz kılsa cemaatin de ayakta namaz kılması, eğer oturarak namaz kılsa, onların da oturması lazım geldiğini haber vermiştir.³³ Hz. Âişe'den gelen bir başka rivayette de Resûlullah'ın hastalığı sebebiyle rahatsız olarak kıldığı bir namazda oturarak imamlık yaptığı ve ayaktaki cemaate oturmalarını işaret ettiği ifade edilmektedir.³⁴ Bu rivayetlerden imamın oturarak namaz kıldırması durumunda cemaatin de oturması gerektiği anlaşılmaktadır. Ancak Hz. Âişe'den gelen bir başka rivayette ise Resûlullah'ın vefatından önceki rahatsızlığı sebebiyle Hz. Ebû Bekir'den namaz kıldırmasını istediği, daha sonra biraz rahatlayınca mescide geldiği, Ebû Bekir'in yanına oturup, ona imam olduğu,

²⁴ Şâfi'î, *İhtilâf'î'l-hadîs*, s. 92-93; Ahmed, *Müsned*, I, 35, II, 475; Buhârî, “İmân”, 17, 28, “Salât”, 28, “Zekât”, 1, “İtisâm”, 2, 28; Müslim, “İmân”, 32-36.

²⁵ Şâfi'î, *İhtilâf'î'l-hadîs*, s. 93; Ahmed, *Müsned*, V, 352; Müslim, “Cihâd”, 2.

²⁶ Şâfi'î'nin dayandığı âyetler şunlardır: el-Bakara 2/193; et-Tevbe 9/5, 29.

²⁷ Hadis metninde açıkça müşrikler ifadesi geçtiği halde Şâfi'î'nin bu hadisi Ehl-i kitap ile ilgili olarak anlaması bizce zorlama görünmektedir.

²⁸ Şâfi'î, *İhtilâf'î'l-hadîs*, s. 92-93.

²⁹ Mâlik, “Dahâyâ”, 6; Ahmed, *Müsned*, III, 23; Müslim, “Cenâiz”, 106. İbn Ömer rivayet ettiği bu hadisle amelî sürdürmüş ancak Hz. Âişe sebep-i vürûdu bildiği için bunun bağlayıcı bir emir olmadığını ve yalnızca yoksullara et verilsin diye vaz edildiğini haber vermiştir (bk. Şâfi'î, *İhtilâf'î'l-hadîs*, s. 150; Buhârî, “Edâhi”, 16). İbn Ömer'in genel eğilimi müslümanların menfaatine olan konularda azimle amel edip ruhsatları terketmektir. Burada İbn Ömer kurban etlerinin üç günlük kısmı dışındaki bölümünün saklanmaması emrini azimet, buna izin veren hadisi ruhsat olarak değerlendirmiş ve azimeti tercih ederek kurban etlerinin saklanmamasını istemiştir. Burada babası Hz. Ömer'in fikrini taklit etmiş de olabilir (bk. Kal'acî, *Mevsûatu fihki Abdillâh b. Ömer*, Beyrut: Dârü'n-nefâis, 1995, s. 90-91. Ayrıca bk. Kal'acî, *Mevsûatu fihki Ömer b. Hattâb*, Beyrut: Dârü'n-nefâis, 1989, s. 40).

³⁰ Mâlik, “Dahâyâ”, 7; Şâfi'î, *İhtilâf'î'l-hadîs*, s. 150; Tirmizî, “Edâhi”, 14; Nesâî, “Dahâyâ”, 37. Bu haber, ibadetlerle ilgili meselelerde bile Resûlullah'ın sünneti ve hadisleri anlaşılırken *taabbudî* bir bakış açısı yerine, zaman zaman *ta'liî* bir yaklaşım tercih edildiğinde daha isabetli sonuçlara varılabileceğini göstermektedir.

³¹ Şâfi'î, *Risâle*, s. 239.

³² Şâfi'î, *Risâle*, s. 214-215.

³³ Mâlik, “Salâtü'l-cemâa”, 16; Şâfi'î, *İhtilâf'î'l-hadîs*, s. 66-67; Müslim, “Salât”, 77.

³⁴ Mâlik, “Salâtü'l-cemâa”, 17; Şâfi'î, *Risâle*, s. 252; a.mlf., *İhtilâf'î'l-hadîs*, s. 67.

Hız. Ebû Bekir ve cemaatin ise ayakta durarak Hız. Peygamber'e tâbi oldukları kaydedilmiştir.³⁵

Şâfiî'ye göre olayların meydana geliş zamanlarının gösterdiği üzere³⁶ ikinci rivayetdeki hüküm, birincisini neshetmiştir. Ancak bu hususu bilmeyen bir kimse bu iki hadis arasında ihtilâf olduğunu zannedebilir.

Bir başka misal ise şöyledir: Üsâme b. Zeyd'den (ö. 54/673) ribânın sadece veresiyede (nesie) olacağına dair bir hadis nakledilmiştir.³⁷ Başka bazı rivayetlerde de İbn Abbas'ın (ö. 68/687) peşin alım satımlarda bir dinarın iki dinar ile bir dirhemini de iki dirhemle alışverişinde sakınca görmediği nakledilir.³⁸ Ancak bir başka rivayette bazı malların alışverişindeki ziyadenin faiz olacağı bildirilmektedir.³⁹ Böylece yukarıda, faizi nesieye hasreden hadisten ayrı olarak, bazı mallarda yapılan ziyadeli değiş tokuşun da faiz olacağı anlaşılmıştır. Rivayete göre Resûlullah, "Altını altınla, gümüşü gümüşle, buğdayı buğdayla, arpayı arpayla, hurmayı hurmayla ve tuzu tuzla tartıları eşit ve peşin değiş tokuş olmadıkça satmayın..."⁴⁰ buyurmuştur. Buna göre İbn Abbas, bu ikinci rivayetten habersizdir. Sadece bildiği hususu, yani faizin vadede olacağını rivayet etmekte ve öylece hükmetmektedir. Üsâme b. Zeyd'in, Resûlullah'a farklı iki tür malın (altın-gümüş, hurma-buğday vb.) alım satımıyla ilgili sorulan bir soruya Resûlullah tarafından verilen cevabı duyduğu için sadece onu nakletmiş olabileceği de muhtemeldir.⁴¹

3- Resûlullah, sorulara, soruya uygun cevaplar verebilir ve râvi de bu cevabı uzun ya da kısa olarak nakledebilir. Ayrıca râvi tarafından haberin ifade ettiği anlamın bir kısmı nakledilirken, diğer kısmı aktarılmayabilir.⁴² Bazan da hadisin râvileri, hadis metninde birtakım değişiklikler yapmış olabilirler. Bir başka deyişle hadisi, mânen rivayet ettiklerinde aynı mânayı ifade edeceğini düşündükleri farklı kelimelerle hadisi nakletmiş olabilirler. Meselâ Tahiyat duası hakkında pek çok rivayet vardır. Bunların bir kısmında Resûlullah'ın Tahiyat duasını Kur'an'dan bir sûre öğretirmiş gibi sahâbîlere öğrettiği belirtilmekle birlikte,⁴³ bu duanın rivayet olunan değişik metinleri bulunmaktadır.⁴⁴ Şâfiî, İbn Abbas'ın bildiği Tahiyat duasını okuduğunu, Câbir b. Abdullah'ın (ö. 78/697) biraz daha farklı bir Tahiyat duası naklettiğini, Basralılar'ın

Resûlullah'a isnad edilen, değişik bir Tahiyat duası okuduklarını ve Kûfeliler'in de İbn Mes'ûd'dan nakledilen ve bunların hepsinden farklı bir Tahiyat duasını aktardıklarını belirtmektedir. Ona göre bunların hepsi birbirine yakın mânalar taşıyan benzer hadislerdir. Bunların hepsinin sahih olma ihtimali mevcuttur. Bu durumda Resûlullah'ın, cemaat halinde veya tek tek sahâbîlere Tahiyat duasını öğrettiğini söyleyebiliriz. Herkes farklı bir dua metnini ezberlemiş olabilir. Ancak bunların hepsi aynı mânayı ifade etmektedir. Tahiyat duasıyla Allah'ı tâzim, teşehhüd ve Resûlullah'a dua kastedilmekte olduğundan, her ne kadar lafızlarda ve bazı kelimelerde değişiklik olsa bile Resûlullah herkesin ezberleyip okuduğu duayı kabul etmiştir.⁴⁵

4- Râvinin zabtıyla ilgili ta'n noktalarından biri olan vehm hadisler arasında görülen ihtilâfın sebeplerinden biridir. Vehm şöyle tanımlanmaktadır: Râvinin mürsel bir hadisi muttasıl olarak rivayet etmesi, hadisleri birbirine katarak nakletmesi gibi hadisin sened veya metninde birtakım hatalar yapmasıdır.⁴⁶ Şâfiî, vehmin hadisler arasında görülen ihtilâfın bir sebebi olabileceğini şöyle açıklamaktadır: "Muhtelif oldukları kesin olan sünnete gelince, belirttiğim üzere bunlar tam olarak ezberlenmemiştir. Başka hadislerde gördüğümüz açıklama sebebinin (sebeb-i vürûd) yokluğu veya muhaddisin vehmi sebebiyle bu hadisler ihtilâflı sayılmışlardır."⁴⁷

c) Arapça

Arapça geniş kelime hazinesine sahip köklü bir dil olup, birtakım özellikleri vardır. Lafızların **âmm** (genel) veya **hâss** (özel) gibi niteliklerinin bulunması, özellikle dinî metinlerdeki bu tür lafızların dikkatle incelenmesini gerekli kılmaktadır. İnsanlar arasındaki iletişim dil ile sağlandığına ve dinî metinler de insanların kullandığı lisan üzere ortaya çıktığına göre, ilgili dilin hususiyetlerinin en ince ayrıntısına kadar tetkiki önem arz etmektedir.⁴⁸ Şâfiî'nin meseleye bakışını şu sözlerinden anlamaktayız:

"Resûlullah Arap diyarında doğmuştur ve Arapça konuşur. Bazan âmm bir söz söyler ve bununla umumî bir mânayı kasteder. Bazan âmm bir söz söyler ama hususî bir mânayı kasteder."⁴⁹

Böyle hadislerde, gerçekte neyin kastedildiği ya Resûlullah'ın, ya âlimlerin çoğunluğunun ya da sahâbîlerin açıklamalarıyla anlaşılır.⁵⁰

³⁵ Mâlik, "Salâtü'l-cemâa", 18; Şâfiî, *Risâle*, s. 253; a.mlf., *İhtilâfü'l-hadis*, s. 67.

³⁶ Şâfiî, *Risâle*, s. 254; a.mlf., *İhtilâfü'l-hadis*, s. 67.

³⁷ Şâfiî, *Risâle*, s. 278; Ahmed, *Müsned*, V, 200; Buhârî, "Büyü", 79; Müslim, "Müsâkât", 101. Hadisi Üsâme'den nakleden İbn Abbas'tır.

³⁸ Şâfiî, *Risâle*, s. 279; a.mlf., *İhtilâfü'l-hadis*, s. 146.

³⁹ Mâlik, "Büyü", 29-30, 32.

⁴⁰ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 147; Buhârî, "Büyü", 77-78; Tirmizî, "Büyü", 24.

⁴¹ Şâfiî, *Risâle*, s. 279-280; a.mlf., *İhtilâfü'l-hadis*, s. 148.

⁴² Şâfiî, *Risâle*, s. 213.

⁴³ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 43; İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 24.

⁴⁴ Buhârî, "Ezân", 148; Müslim, "Salât", 55, 60-62; Ebû Dâvûd, "Salât", 178; Tirmizî, "Salât", 100.

⁴⁵ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 43-44.

⁴⁶ İbn Hacer, *Nüzheti'n-nazar şerhu Nuhbeti'l-fiker*, Dımaşk: Mektebetü'l-Gazâlî, 1992, s. 82.

⁴⁷ Şâfiî, *Risâle*, s. 216.

⁴⁸ Şâfiî'ye göre, her müslümanın şahâdet getirecek, Kur'an okuyabilecek, farz olan tekbirleri getirebilecek, tesbih, teşehhüd ve diğer duaları okuyabilecek kadar -imkânı ölçüsünde- Arapça öğrenmesi gerekir (bk. *Risâle*, s. 48-49).

⁴⁹ Şâfiî, *Risâle*, s. 213, 214; a.mlf., *İhtilâfü'l-hadis*, s. 39.

⁵⁰ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 39.

II. Hadisler Arasındaki İhtilâfı Giderme Yolları

İhtilâf halinde görülen hadisler arasında gerçekten bir çelişkinin var olup olmadığının öncelikle tesbit edilmesi gerekir. Eğer her iki hadisle de amel etme imkânı varsa, bu hadislerin muhtelif olduğu söylenemez. İhtilâftan bahsedebilmek için ihtilâflı olduğu farzedilen hadisler arasında, birisinin helâl kıldığı bir hususu, diğerinin haram kılması gibi tam bir karşıtlık bulunmalıdır.⁵¹ Dolayısıyla Şâfiî'ye göre ihtilâflı sanılan hadislerin aralarında bir ihtilâfın mevcut olup olmadığına bakılması, ihtilâfı giderme yollarının ilkinin oluşturmaktadır. Bu ilk yol **cem' ve te'lif** adını alır.⁵²

İhtilâf halinde görülen hadislerin her ikisi de aynı derecede sâbit ise, ihtilâfı gidermek için cem' ve te'lif işlemi geçerlidir. Eğer cem' ve te'lif yapılamıyor ise yani hadisler arasındaki ihtilâf gerçek bir ihtilâf ise aralarında **nesh** ilişkisi olup olmadığına bakılır. Nesh ilişkisi tesbit edilirse nâsih hadisle amel edilir. Eğer hadisler arasında nesh ilişkisi tesbit edilemiyor ise, bu durumda hadislerden biri, tercih sebeplerinden birine dayanılarak tercih edilir. Hadislerden birisi diğerinden daha sahih ise, bu durumda daha sağlam olan rivayet diğerine tercih edilir ve ikinci rivayete iltifat edilmez. Ona göre Kur'an'dan, sünnetten veya başka delillerden birinin delâletiyle, daha sağlam olan hadis belirlenebilir. Böylece daha sağlam ve karinelerle kullanılması daha uygun görülen hadis tercih edilir.⁵³

Şâfiî'ye göre, eğer hadisler sübût itibarıyla eşit ve araları da te'lif edilemiyor ise, bu durumda hadisler arasında nesihten bahsedilebilir.⁵⁴ Yani artık hadislerden birinin taşıdığı hüküm, bir diğer hadis tarafından kaldırılmış olmaktadır.

Şâfiî'ye göre hadis, eğer sika râviler tarafından nakledilmek suretiyle Resûlullah'a kadar ulaştırılıyorsa, sabit olur. Bir hadis, ancak yine Resûlullah'tan rivayet edilen ve birinciye muhâlif olan başka bir hadise dayanılarak terkedilebilir. Ona göre, Hz. Peygamber'den nakledilen hadisler eğer muhtelif iseler, bunların ihtilâfında iki yön vardır: Bu hadisler arasında nâsih ve mensuh ilişkisi söz konusu olabilir. Bu durumda nâsih ile amel edilip mensuh bırakılır. İhtilâflı hadislerle ilgili ikinci yön ise şudur: İhtilâflı hadislerden hangisinin nâsih, hangisinin mensuh olduğuna dair bir işaret bulunamazsa, bu durumda rivayetlerden daha sağlam olanına uyulur. Bu hadisler sağlam-

lık konusunda eşit seviyede iseler hadislerden Kur'an'a ve Sünnet'e أشبه بكتاب الله و أشبه سنة نبيه daha benzer olana tâbi olunur.⁵⁵

a) Cem' ve te'lif

İhtilâfı'l-hadîste ilk bakılacak nokta, bu hadislerin hepsiyle birden amel imkânı olup olmadığıdır. Eğer her ikisiyle de amel imkânı varsa, ikisiyle de amel edilir ve hadisler ihtilâflı sayılmaz.⁵⁶ Şâfiî'ye göre cem' ve te'lif (a) hadislerin her ikisinin de aynı konuda mubah olan farklı durumları bildirdiğinin tesbiti, (b) hadislerden birinin mücmel iken, diğerinin müfesser hadis olduğunun belirlenmesi şeklinde iki yolla yapılır.

İhtilâflı gibi gördüğümüz hadisler, aynı konuda farklı uygulamalara ait hükümler taşıyor olabilir. Ancak her iki farklı uygulama da mubah olduğundan, hadislerin ihtilâflı olduğu söylenemez. Şâfiî bu tür hadisler için "mubahlık yönünden ihtilâf" başlığını kullanmaktadır.⁵⁷ Mücmel ve onu açıklayan müfesser hadis arasındaki ilişki ise aynen Kur'an'da olduğu gibi âmm ifadeleri tahsis şeklinde ortaya çıkabilir.⁵⁸

(1) İhtilâfı'l-hadîse konu olan hadislerin her ikisinin de mubah hükümler içermesi meselesini şöylece örneklendirebiliriz: İbn Abbas'tan (ö. 68/687) nakledildiğine göre Resûlullah abdest alırken yüzünü ve ellerini birer kere yıkamış ve başını bir kere meshetmiştir.⁵⁹ Osman b. Affân'ın mevlâsı Humrân'dan gelen bir habere göre ise Resûlullah abdest uzuvlarını üçer kere yıkamıştır.⁶⁰ Bu hadislerin birincisine göre, Resûlullah, abdest uzuvlarını birer kere yıkarken, ikincisine göre üçer kere yıkamıştır. Buradan hareketle bu hadislerin ihtilâflı olduğu düşünülebilir. Halbuki Şâfiî'ye göre bunlar ihtilâflı değildir. Zira bu hadislerden birincisi abdest uzuvlarının **en az** birer kere yıkanması gerektiğini gösterirken, ikincisi ise tam bir abdest için bu uzuvların üçer kere yıkanması gereğine işaret etmektedir. Yani her iki şekilde alınan abdest doğru olmakla birlikte, ikinci hadiste bildirilen şekilde alınan abdest daha faziletlidir.⁶¹

Konuyu açıklayacak bir başka örnek de şöyledir: Rivayete göre Resûlullah, Necm sûresini okumuş ve tilâvet secdesi yapmıştır. Diğer bir rivayette ise Zeyd b. Sâbit'in (ö. 42/662) Resûlullah'ın huzurunda Necm sûresini okuduğu ama tilâvet secdesi yapmadığı kayıtlıdır. Dolayısıyla bu iki rivayet arasında bir ihtilâf olduğu sanılabilir. Şâfiî bu hadisler hakkında özetle şu değerlendirmeyi

⁵¹ Şâfiî, *Risâle*, s. 342.

⁵² Meselâ Şâfiî bir tartışmada muhalifine şöyle der: Resûlullah'tan gelen iki hadisin her ikisini de kullanabildiğin sürece bunların ihtilâflı olduğunu söyleme. Onlardan hiçbirini amel dışı bırakmamalıyız. Onların hepsi hakkında bize düşen görev aynıdır. Biz ancak ikisinden birini amelden düşürmedikçe kendileriyle amel edemediğimiz hadisleri ihtilâflı addederiz (*İhtilâfı'l-hadîs*, s. 199; ayrıca bk. s. 209).

⁵³ Şâfiî, *Risâle*, s. 216.

⁵⁴ Şâfiî, *İhtilâfı'l-hadîs*, s. 40.

⁵⁵ Şâfiî, *Üm*, XIV, 341.

⁵⁶ Şâfiî, *Risâle*, s. 341.

⁵⁷ Şâfiî, *İhtilâfı'l-hadîs*, s. 41.

⁵⁸ Şâfiî, *İhtilâfı'l-hadîs*, s. 40, 92.

⁵⁹ bk. İbn Mâce, "Tahâret", 45; Tirmizî, "Vudû", 32.

⁶⁰ İbn Mâce, "Tahâret", 46.

⁶¹ Şâfiî, *İhtilâfı'l-hadîs*, s. 41-42.

yapmaktadır: Bu hadisler bize tilâvet secdelerinin farz değil, mubah olduğunu göstermektedir. Ancak Resûlullah okuduğunda secde ettiğinden, secdeyi terketmek mekruhtur. Farz olmadığından secdeyi terkedenin kazâ etmesi gerektiği söylenemez. Bunlardan birinin diğerini neshettiği de söylenemez. Zira secde etmenin nesh edildiği söylense, secdeyi terketmenin mensuh olduğu da söylenebilir. Zira Resûlullah bu sûreyi okuduğunda secde etmiştir. Dolayısıyla bunlara nâsîh ve mensuh hükmü verilemez, her iki şekilde davranışın da mubah olduğu söylenir.⁶²

Şâfiî'nin her iki hadisteki hükmü de mubah sayarak hadisleri cem' ve te'lif ettiği bir başka misal ise şöyledir: Rivayete göre sahâbîler Benî Ukayl kabilesine mensup birini, Sakîf kabilesi de iki sahâbîyi esir almıştı. Resûlullah Sakîf kabilesinin elinde bulunan sahâbîlerle kendi ellerindeki esiri değiş tokuş yapmıştır.⁶³ Bir başka rivayete göre ise bir müşrik esir alınıp üç gün boyunca mescidde bağlı tutulmuştur. Müşrik olmasına rağmen bir müddet sonra serbest bırakılmıştır.⁶⁴ Bir başka hadiste ise Resûlullah'ın Bedir Gazvesi'nde ele geçirilen bir müşriği çölde öldürttüğü kayıtlıdır.⁶⁵ Bu üç hadis, esirler hakkında değişik hükümler taşımaktadır. Şâfiî'ye göre bunların ihtilâflı olduğu söylenebilir. Zira bu hadisler devlet başkanının müşrik esirler hakkında nasıl davranacağını göstermektedir. Devlet başkanı bunlar hakkında ölüm, serbest bırakma, mal veya esir karşılığında salıverme gibi seçenekler arasından maslahata uygun olanı seçebilir. Yani tüm bu davranışlar devlet başkanının yetkisi altındadır. Dolayısıyla bu hadisler arasında neshten bahsedilemez.⁶⁶

(2) İhtilâfü'l-hadîsi mücmel-müfesser ilişkisinin tesbiti ile cem' ve te'lif ederek gidermeye gelince, Şâfiî'nin savaş hukukuyla ilgili muhtelif görünen hadisleri böyle çözümlendiğini görmekteyiz. Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) rivayet edilen bir hadiste Resûlullah insanlar Allah'tan başka ilâh olmadığını söyleyinceye kadar onlarla savaşacağını ve ancak bunu kabul etmeleri durumunda kanlarını ve mallarını kendisinden korumuş olacaklarını belirtmektedir.⁶⁷ Bir başka hadiste ise Resûlullah'ın bir yere ordu gönderdiğinde onlara şu tâlimatı verdiği ifade edilmektedir:

“Eğer müşriklerle karşılaşırsanız onları üç şeye davet edin. Önce onlara İslâmiyet'i kabul etmeyi teklif edin. Eğer müslüman olurlarsa onlarla savaşmayın. Onlara yurtlarını bırakıp muhacirlerin yaşadığı yere gitmelerini söyleyin. Giderluse muhacirlere verilen hakları onlara da verileceğini, muhacirlere yüklenen sorumluluğun onlara da yükleneceğini söyleyin. Müslümanlara uygulanan Allah'ın hükümleri aynı şekilde onlara da tatbik edilecektir. Yurtlarını terketmezlerse, müslüman bedevilere uygulanacak hükme tâbi

olduklarını söyleyin. Müslümanlarla beraber savaşmadıkça feyden bir pay alamayacaklarını da bildirin. Eğer İslâm'a girmeyi kabul etmez iseler, cizye vermeleri gerektiğini söyleyin, cizye verilerse onu alın ve savaşmayın. Bunu da kabul etmezlerse Allah'a güvenin ve onlarla savaşın!”⁶⁸

Ebû Hüreyre'den nakledilen hadis ile ikinci hadis arasında ihtilâf var gibi görünmektedir. Zira birinci hadiste müslüman olmak savaşı durduracak yegâne şart iken, ikinci hadiste cizye vermekten bahsedilmektedir. Ancak Şâfiî'ye göre her ne kadar âmm ifadeler kullanılmış olsa bile, birinci hadisin puta tapanlara, ikinci hadisin ise Ehl-i kitâb'a hâs olduğu bilinince ihtilâf olmadığı ortaya çıkmaktadır.⁶⁹

Konuyu açıklayacak bir başka örnek de namazda konuşma meselesiyle ilgilidir. Rivayete göre Habeşistan hicreti öncesinde namaz kılanlara selâm vermek namaza zarar veriyorken, İbn Mes'ûd (ö. 32/652), Habeşistan dönüşünde namazda bulunan Resûlullah'a selâm verince Hz. Peygamber namazda konuşulmaması gerektiğini haber vermiştir.⁷⁰ Halbuki bir başka hadiste dört rek'atlı bir namazın ikinci rek'atında selâm vererek namazı bitiren Resûlullah'a Zülyedeyn adlı bir sahâbî tarafından namazı eksik kıldırıldığı hatırlanmış, Resûlullah da bunu diğer sahâbîlerden tevsik ettikten sonra kalan iki rek'atı kıldırması ve sehiv secdesi yaparak namazı tamamlamıştır.⁷¹ Şâfiî'ye göre birinci hadis namazda kasten konuşmanın yasaklandığını gösteren genel bir hüküm, ikinci hadis ise namazın eksik kılındığını gören birisinin bunu hatırlatabileceğine delâlet eden özel bir mâna taşımaktadır. Buna göre böyle bir konuşma olsa bile geri kalanının kılınarak namazın tamamlanması mümkündür.⁷²

b) Gerçek İhtilâfü'l-Hadîsi Çözüm Yolları

aa) Nesh

Şer'î bir hükmün başka bir şer'î hüküm tarafından kaldırılmasına **nesh** denir. Âyetler ve hadisler arasında nesh ilişkisi olup olmadığı ya da nesh sözü konusu ise hangi âyetler ve hadisler arasında nesh ilişkisinin bulunduğu tarih boyunca tartışılmış, günümüzde de tartışılmaktadır.⁷³ Şâfiî de *er-Risâle*'de

⁶² Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadîs*, s. 45-46.

⁶³ bk. Ahmed, *Müsned*, IV, 430; Müslim, “Nezr”, 9.

⁶⁴ bk. Ahmed, *Müsned*, II, 452; Buhârî, “Megâzi”, 70.

⁶⁵ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadîs*, s. 59.

⁶⁶ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadîs*, s. 58-59.

⁶⁷ Buhârî, “İmân”, 17; Müslim, “İmân”, 34; Tirmizî, “İmân”, 1.

⁶⁸ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadîs*, s. 93. Müslim, “Cihâd”, 2.

⁶⁹ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadîs*, s. 92-93.

⁷⁰ bk. Ahmed, *Müsned*, I, 415.

⁷¹ bk. Mâlik, “Salât”, 58-60; Abdürrezzâk, *el-Musannef* (nşr. Habiburrahman el-A'zamî), I-XII, Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1983, II, 296; Buhârî, “Sehv”, 4; Müslim, “Mesâcid”, 97-102; Tirmizî, “Salât”, 292.

⁷² Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadîs*, s. 167-169.

⁷³ Geniş bilgi için bk. Ali Osman Koçkuzu, *Hadiste Nâsîh-Mensuh Meselesi*, İstanbul: MÜİFAV Yay., 1985, s. 89-102; Süleyman Ateş, *Kur'an'da Nesh Meselesi*, İstanbul 1996; Remzi Kaya, *Kur'an-ı Kerim'de Nâsîh-Mensuh Ayetlerin Tesbiti*, (yüksek lisans tezi, 1986), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

nâsih ve mensuh konusuna uzun bir bölüm ayırmıştır.⁷⁴ Tarih boyunca İslâm âlimlerini en çok yoran ve meşgul eden problemlerden birisi de nâsih ve mensuh konusudur. İbn Haldûn'un da (ö. 808/1405) belirttiği üzere Şâfiî, bu konuda önemli bir otoritedir.⁷⁵ Şâfiî'ye göre hadisler arasında **nesh**, iki hadis **cem** edilemeyecek kadar muhtelif ise söz konusu olmaktadır.⁷⁶ Eğer iki hadis birbirine zıt hükümler taşıyor, aralarında cem' ve te'lif de mümkün değilse, bazı delillere dayanılarak bu iki hadis arasında nesh ilişkisi olduğu sonucuna varılabilir. Şâfiî'ye göre şer'î deliller arasında neshin vuku bulup bulmadığına ancak sünnet, sahâbî sözü, vürûd vakti ve kıyas gibi birtakım karînelere bakılarak karar verilebilir.

1- Hz. Peygamber'in bazı hadislerinde önceden vazettiği bir sünneti neshettiğini açıklaması, sünnetin delâletiyle neshin tesbit edilebileceğini göstermektedir. Meselâ, Resûlullah kurban etlerinin üç günden fazla saklanmasını yasaklamıştı.⁷⁷ Ancak daha sonra bunu kurban bayramı günlerinde çölden gelen bazı kimselere yiyecek verilsin diye yasakladığını ve artık kurban etlerinin yenilebileceğini, sadaka olarak verilebileceğini ve biriktirilebileceğini haber vermiştir.⁷⁸ Böylece de önceki hükmünü kaldırmıştır.⁷⁹ Bir başka rivayete göre ise Resûlullah önceleri kabir ziyaretini yasaklamışken daha sonra buna izin vermiş, hatta tavsiye etmiştir.⁸⁰

2- Sahâbîlerin şer'î hükümler arasında vuku bulan neshe dair yaptıkları açıklamalar da nâsih ve mensuh konusuna açıklık getirmektedir. Meselâ Übey b. Kâ'b (ö.22/643), guslün ancak inzâl olması durumunda vâcip olacağını düşünmekteydi. Zira Resûlullah'ın cinsel birleşmeyi inzâl olmadan bırakan kişi hakkında "Uzunu yıkasın, abdest alıp namaz kılsın" buyurduğunu işmişti.⁸¹ Bir başka rivayette ise Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693), Resûlullah'ın "Su (gusül) inzâl olan su sebebiyle vâcip olur" buyurduğunu nakletmiştir.⁸² Hz. Âişe (ö.

58/677) ise Resûlullah'ın şöyle buyurduğunu söylemektedir: "Sünnet yerleri birleşince gusül gerekir."⁸³ Hz. Âişe'nin rivayetinin önceki hükmü neshettiğini Sehl b. Sa'd'ın şu sözünden anlamaktayız: "Önceleri inzâl olmadıkça gusül gerekmezdi, ancak sonra bu terkedildi. Sünnet yerleri birleşince guslün gerekeceği hükmü açıklandı."⁸⁴

3- Çelişen iki hadis arasında nesh vuku buluyorsa, elbette ki zaman itibarıyla daha sonra olan nâsih, önce bildirilen hüküm mensuh olacaktır. Meselâ Enes b. Malik'ten (ö. 93/711) gelen bir rivayete göre Resûlullah atından düşüp yaralandığı zaman namazları oturarak kıldırılmış, sahâbîler de onunla birlikte oturarak namaz kılmışlardı.⁸⁵ Ancak Hz. Âişe'den şöyle bir rivayet gelmektedir: "Resûlullah ömrünün son günlerinde Ebû Bekir'e namazları kıldırmasını emretti. Ebû Bekir namaz kıldırırken, Resûlullah gelip yanına oturdu ve Ebû Bekir'e imam oldu. O da (Allah Resûlü'nün tekbirlerini duyurmak suretiyle) cemaate ayakta imam oldu."⁸⁶ Şâfiî'ye göre bu namazlardan ikincisi Resûlullah'ın vefatına sebep olan hastalığı sırasında kıldırıldığı bir namaz olduğundan birincisini neshettiği söylenebilir.⁸⁷

4- Şâfiî'ye göre kıyasa uygunluk da nâsih ve mensuh ilişkisi tesbit edilirken göz önünde tutulması gereken bir kriterdir. Daha doğrusu bir hadisin diğerini neshettiğine dair yukarıda arzedilen esaslarla bir sonuca varılırken, kıyasa uygunluk prensibi de nazarı itibara alınabilir. Meselâ "Hacamat yapmanın da yaptırmanın da orucu bozulmuştur"⁸⁸ hadisinin "Resûlullah oruçlu ve ihramlı iken hacamat yaptırırdı" hadisiyle (eğer hadisler sabit iseler) neshedildiğini söyleyen Şâfiî, orucun vücuda giren şeyler sebebiyle bozulacağını, vücuttan çıkan şeylerin orucu bozmayacağını söyleyerek ikinci hadisin kıyasa daha uygun olduğunu belirtmiştir.⁸⁹

Şâfiî âyetler arasında neshin vuku bulabileceğini düşünmektedir. Ona göre "Biz bir âyeti nesheder veya unutturursak ondan daha iyisini veya benzerini getiririz...."⁹⁰ âyeti buna delâlet etmektedir. Yine "Biz bir âyeti bir âyetle değiştirdiğimiz zaman, Allah ne indirdiğini iyi bilir. Onlar "sen uyduruyorsun" derler"⁹¹ âyetinin de bu hususu açıkladığını düşünmektedir.⁹² Meselâ, Şâfiî'ye

⁷⁴ Şâfiî, *Risâle*, s. 106 vd.

⁷⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime* (nşr. Derviş el-Cüveydi), Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1995, s. 411.

⁷⁶ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 40.

⁷⁷ Mâlik, "Dahâyâ", 6; Ahmed, *Müsned*, III, 23; Müslim, "Cenâiz", 106.

⁷⁸ Mâlik, "Dahâyâ", 7; İbn Mâce, "Dahâyâ", 37; Tirmizî, "Edâhî", 14.

⁷⁹ bk. Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 150. Kanaatimizce Şâfiî'nin bu meseleyi nesh ile açıklaması düşünce yapısından kaynaklanmaktadır. Resûlullah'ın her kararını vahiy kaynaklı ve kıyamete kadar geçerli sayan bir metoda sahip olduğundan, iki hükümden birinin diğerini mutlaka neshedip ortadan kaldırdığı sonucuna varmaktadır. Hâlbuki her iki hükümler de gerektiğinde amel edilebileceğini söylemek, hatta gerekirse bir başka karar verilebileceğine hükmetmek daha mâkul görünmektedir. Meselâ bu hadisede Hz. Peygamber'in uygulamasına dayanarak ihtiyaç olduğu zaman gerekirse bir günlük bile et almadan aç durumdaki insanlara yardım için kurban etlerinin verilmesi gerektiği söylenebilir.

⁸⁰ Müslim, "Cenâiz", 106.

⁸¹ Ahmed, *Müsned*, V, 113; Buhârî, "Gusül", 29.

⁸² Geniş bilgi için bk. San'ânî, *Sübülüs-selâm şerhu Bulûgî'l-merâm* (nşr. Fevz Ahmed Zemerli), I-V, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1997, I, 174 vd.

⁸³ Mâlik, "Tahâret", 71; Tirmizî, "Tahâret", 80.

⁸⁴ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 60.

⁸⁵ Mâlik, "Salâtü'l-cemâa", 16; Müslim, "Salât", 77.

⁸⁶ Mâlik, "Salâtü'l-cemâa", 18; Buhârî, "Ezân", 47; Müslim, "Salât", 97; İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 142.

⁸⁷ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 66-67, 85.

⁸⁸ Buhârî, "Savm", 32; Tirmizî, "Savm", 60. Ancak yine de Şâfiî oruçlunun ihtiyaten hacamat yaptırmamasının daha iyi olacağını belirtmektedir. Zira bu güç kaybına sebep olur ve orucunu bozmak zorunda kalabilir.

⁸⁹ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 144.

⁹⁰ el-Bakara 2/106.

⁹¹ en-Nahl 16/101.

göre “Sizden sabırlı yirmi kişi onlardan iki yüz kişiyi yener”⁹³ âyeti “Şimdi Allah yükünüzü hafifletti; çünkü içinizde zaaf bulunduğunu biliyordu...Sizden yüz kişi iki yüz kişiyi yener...”⁹⁴ âyetiyle neshedilmiştir.⁹⁵

Şâfiî'ye göre bir sünnetin bir başka sünneti neshetmesi de mümkündür. Buna dair pek çok örnek yukarıda zikredilmiştir. Kurban etlerinin üç günden fazla saklanması nehyedilmesi⁹⁶ ve oturarak namaz kırdıran imama uyan cemaatin de oturarak namaz kılması gerektiği⁹⁷ gibi hükümler, sünnetin sünneti neshettiğine örnek olarak gösterilebilir.

Şâfiî'ye göre, sünnet Kur'an'a tâbidir, dolayısıyla ona muhalif olamaz. Sünnet ancak Kur'an'ı beyan eden bir unsurdur. Şâfiî, sünnetin beyan mevkiinde olmasına ve Kur'an'da âyetlerin yalnızca âyetler tarafından neshedilebileceğini belirtilmesine dayanarak sünnetin Kur'an'ı neshedemeyeceğini düşünmektedir. Bu konudaki değerlendirmesi şöyledir:

“Allah Kur'an'ın ancak Kur'an tarafından neshedilebileceğini ve sünnetin Kur'an'ı neshedemeyeceğini açıklamıştır. Zira sünnet, hakkında Kur'anî delil bulunan konularda Kur'an'a tâbidir. Allah'ın mücmel olarak indirdiği hususları ise sünnet açıklar. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Âyetler onlara açık açık okununca, bizimle karşılaşmayı ummayanlar, ‘Bundan başka bir Kur'an getir veya onu değiştir’ dediler. De ki O'nu kendiliğimden değiştiremem. Ben ancak bana vahyolunana uyarım. Ben rabbime karşı gelirim büyük bir günün azabına uğramaktan korkarım.”⁹⁸

Burada Allah, peygamberine, kendisine indirilene uymayı farz kıldığını ve onu kendiliğinden değiştiremeyeceğini haber vermiştir⁹⁹. Şâfiî'ye göre sünnet, Kur'an'ı neshedemez, ancak iki âyetten hangisinin nâsih olduğunu gösterebilir. Meselâ yakın akrabaya vasiyet etmeyi bildiren âyetin¹⁰⁰ miras âyetleriyle¹⁰¹ neshedildiğini, “Vârise vasiyet olmaz”¹⁰² hadisine dayanarak anlamaktayız.¹⁰³

Nesh konusunda Şâfiî'nin en önemli tesbiti, Kur'an'ın sünneti neshedip edememesi meselesiyle ilgilidir. Ona göre Kur'an tek başına sünneti neshedemez. Kur'an âyetinin bir sünneti neshedebilmesi için ikinci bir sünnetin, âyetin sünneti neshettiğine dair bir bilgi sunması gerekir. Dolayısıyla sünnet yine sünnet tarafından neshedilmiş olur. Burada Kur'an, sünneti şartlı

olarak neshedebilir de diyebiliriz. Şâfiî bu konuda şunları söylemektedir: “Eğer sünnet, Kur'an'la neshedilecek olursa, birinci sünnetin sonraki sünnetle neshedildiğini bildiren bir başka sünnet daha bulunmalıdır”¹⁰⁴. Bu ikinci sünnetin konulmama ve Resûlullah tarafından açıklanmama ihtimali de yoktur.¹⁰⁵ Yine bu nâsih sünnetin rivayet edilmeme ihtimali de bulunmamaktadır.¹⁰⁶ Mensuh rivayet edilmiş olup da nâsihin nakledilmemesi imkânsızdır. Resûlullah bu ikinci sünnetle insanların nâsih hükmü anlayarak ona göre davranmalarını, mensuh hükmü tatbik etmemelerini amaçlamaktadır.¹⁰⁷

Şâfiî, Kur'an'ın sünneti neshedebileceğini düşünmenin ne gibi sonuçlar doğurabileceğini, muarızıyla arasında geçen bir konuşmayı aktararak şöyle açıklamaktadır:

“Şâfiî: Kur'an'ın sünneti neshetmesi, ikinci bir sünnetin, birinci sünneti neshetmesi dışında câiz olmaz.”¹⁰⁸

Muarız: Bu konuyu açıklamamı istiyorum.

Şâfiî: Farzet ki Resûlullah bizim uymamız gereken bir sünnet koysun. O'nun tarafından, bu sünnetin neshedildiğini açıklayan bir ikinci sünnet gelmedikçe, Kur'an'ın, birinci sünneti neshettiği söylenebilir mi? Meselâ: “Resûlullah “Allah alım satımı helâl, faizi haram kılmıştır”¹⁰⁹ ve “karşılıklı rızaya dayanan ticaret olması hali müstesna”¹¹⁰ âyetlerinden önce bazı alım satım akidlerini yasaklamıştır,¹¹¹ yine Resûlullah “Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız...haram kılınmıştır”¹¹² ve “Bunlardan başkasını namuslu olmak ve zina etmemek üzere mallarınızla istemeniz size helâl kılındı”¹¹³ âyetlerinden önce bir kadının halasıyla veya teyzesiyle aynı anda aynı kocanın nikâhına girmesini yasakladı,¹¹⁴ o halde rıza ile yapılan her alım satım akdi¹¹⁵ ve bir kadının halası ve teyzesiyle aynı kocanın nikâhında bulunması câizdir” demek doğru olur mu? Yine “Resûlullah köpek dişli yırtıcı hayvanların yenilmesini “De ki: Bana vahyolunanda, leş veya aktılmış kan yahut domuz eti -ki pislğin kendisidir- ya da günah işlenerek Allah'tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, yiyecek kimseye haram kılınmış bir şey bulamıyorum”¹¹⁶ âyetinden önce yasakladı, o halde insan eti ve bu yasaklananlar dışında her canlının etini yemek helâldir” diyebilir miyiz? Aynı şey mestler konusunda da

⁹² Şâfiî, *Risâle*, s. 106–108.

⁹³ el-Enfâl 8/65.

⁹⁴ el-Enfâl 8/66.

⁹⁵ Şâfiî, *Risâle*, s. 127–128.

⁹⁶ Şâfiî, *Risâle*, s. 235.

⁹⁷ Şâfiî, *Risâle*, s. 251 vd.

⁹⁸ Yûnus 10/15.

⁹⁹ Şâfiî, *Risâle*, s. 106–107.

¹⁰⁰ el-Bakara 2/180.

¹⁰¹ en-Nisâ 4/11, 12.

¹⁰² Buhârî, “Vesâyâ”, 6; Ebû Dâvûd, “Vesâyâ”, 6.

¹⁰³ Şâfiî, *Risâle*, s. 137–142. İmam Malik de bu iki âyetin birbirini neshettiği kanaatindedir (Mâlik, “Vasiyyet”, 4).

¹⁰⁴ Şâfiî, *Risâle*, s. 110.

¹⁰⁵ Şâfiî, *Risâle*, s. 221.

¹⁰⁶ Şâfiî, *Risâle*, s. 109.

¹⁰⁷ Şâfiî, *Risâle*, s. 220–221.

¹⁰⁸ bk. Şâfiî, *Risâle*, s. 108, 111, 222.

¹⁰⁹ el-Bakara 2/275.

¹¹⁰ en-Nisâ 4/29.

¹¹¹ Şâfiî, *Risâle*, s. 232.

¹¹² en-Nisâ 4/23.

¹¹³ en-Nisâ 4/24.

¹¹⁴ Mâlik, “Nikâh”, 20.

¹¹⁵ bk. *Risâle*, s. 111, 232.

¹¹⁶ el-En'âm 6/145.

câiz olur mu? Yine “Onların mallarından sadaka al”¹¹⁷ âyeti gereğince beş veskten az olan mallardan da zekât alınması gerekmez mi?¹¹⁸

Dolayısıyla Şâfiî, sünnetin Kur’an’ı beyan edebileceği düşüncesinden hareketle, umumî ifadeli Kur’an âyetlerine dayanılarak bunları tahsis ve tebyîn eden sünneti ortadan kaldırmaya yönelik düşünceleri engellemek maksadıyla Kur’an’ın sünneti neshini, bir başka sünnetin bu neshin vuku bulduğunu açıklamasına bağlamıştır.

bb) Tercih

Hadisler arasında görülen ihtilâfî giderme yollarından biri de rivayetler arasında tercih sebeplerinden birine dayanarak tercihte bulunmaktır. Böylece hadislerden biri tercihe daha lâyük olduğundan kendisiyle amel edilir. Diğerisi ise amel edilmemekle birlikte zayıf bir hadis olarak kabul edilmez. Ancak tercih edilen hadisin bir üstünlüğü var demektir.¹¹⁹

Tercihin keyfî olmayacağı açıktır. Tercih edilen hadisin mutlaka birtakım yönlerden, diğer rivayetten üstün olması gerekmektedir. Meselâ sabah namazının ortalık aydınlanınca kılınmasının daha faziletli bir davranış olacağını bildiren ve Râfi‘ b. Hadîc’den nakledilen bir hadis¹²⁰ ile sabah namazının Resûlullah döneminde karanlıkta kılındığını (vaktin evvelinde) gösteren ve Hz. Âişe’den gelen bir hadis¹²¹ arasında görülen ihtilâf hakkında Şâfiî muhatabıyla arasında geçen bir konuşmayı şöyle nakleder: “Bana biri şöyle dedi: Bizler Râfi‘ b. Hadîc’in hadisine dayanarak sabah namazını ortalık aydınlanınca kılarız. Bunun daha faziletli olduğunu düşünmekteyiz. Sen de zaten, iki hadis birbiriy-le çelişirse birini almamızın câiz olduğunu düşünmekteyiz. Bizler bu hadisin Hz. Âişe’nin hadisine muhalif olduğu fikrindeyiz. Ben de ona şöyle dedim: Eğer bunlar birbiriy-le ihtilâflı ise bize ve size düşen diğerine değil, Hz. Âişe’nin hadisine uymaktır. Çünkü kabul ettiğimiz kural şudur: Hadisler eğer ihtilâflı olursa bunlardan birini, ancak onun diğerinden güçlü olduğunu gösteren bir sebebe binaen tercih etmek gerekir. O da bana “Nedir o sebep?” dedi. Ben de şöyle dedim: Hadislerden birinin, Kur’an’a daha çok benzemesidir (uygun olmasıdır). Eğer Kur’an’a benzerse onda delil olma özelliği var demektir. O, “Biz de aynı şeyi söylüyoruz” dedi. Ben de şöyle dedim: Eğer Kur’an’da bu tercihi sağlayacak bir nas yoksa bize göre uygun olan en sabit olanı tercih etmektir. Bu da, hadisi rivayet edenin daha mâruf, meşhur ve hâfız olmasıyla

¹¹⁷ et-Tevbe 9/103.

¹¹⁸ Zekâtın beş veskten fazla miktardaki mallara gerekeceğine dair rivayet için bk. Mâlik, “Zekât”, 1; Şâfiî, *Üm*, XIV, 448; Ahmed, *Müsned*, III, 44, 97; Dârimî, “Zekât”, 11; Buhârî, “Zekât”, 4, 32, 42; Müslim, “Zekât”, 1-3; İbn Mâce, “Zekât”, 6; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 2; Tirmizî, “Zekât”, 7; Nesâî, “Zekât”, 5, 18, 24.

¹¹⁹ Çakan, *Hadisler’de Görülen İhtilaflar*, s. 209.

¹²⁰ bk. Tirmizî, “Salât”, 3.

¹²¹ bk. Buhârî, “Salât”, 13; Müslim, “Mesâcid”, 230-232.

olur. Ya da tercih ettiğimiz hadis iki veya daha fazla isnadla rivayet edilirken, diğerinin tek isnadla rivayet edilmesiyle gerçekleşir. Daha fazla tarikten rivayet edilen hadis, hıfz bakımından az isnadlı hadisten daha üstündür. Yahut da tercih ettiğimiz, Allah’ın Kitabı’ndaki mânaya daha benzer olmasıdır. Veya diğer hadislerle benzer olmasıdır. Âlimlerin daha iyi bildiği veya kıyasa ya da bu iki hadis dışındaki sünnete daha uygun olan ve sahâbilerin çoğu tarafından benimsenen rivayet daha üstündür.¹²²

Şâfiî bu sözleriyle kendisine göre tercih sebebi olabilecek hususların hemen hemen tamamını zikretmiş olmaktadır. Buna göre Kur’an’a uygunluk, râvinin şöhreti ve ilmî durumu, râvilerin çokluğu, sünnete uygunluk, âlimlerin çoğunun benimsemesi, kıyasa uygunluk ve sahâbilerin çoğunun benimsemesi Şâfiî için ihtilâflı görülen hadisler arasında tercih sebebidir. Bunlar dışında şu üç hususun da Şâfiî tarafından tercih sebebi olarak zikredildiğini görmekteyiz: İcmâya uygunluk,¹²³ muttasıl sened¹²⁴ ve rivayetin ek bilgi taşıması.¹²⁵

1- Şâfiî’nin ihtilâflı hadisler arasında yapacağı tercihte ilk araştırdığı hususlardan birisi, bu iki hadisten birinin delil olmasının daha uygun olacağına dair Kur’an’da bir delâlet olup olmadığıdır. Ona göre Kur’an’a uygun düşen rivayet tercih edilmeye daha lâyuktur¹²⁶. Meselâ Hz. Âişe’ye, İbn Ömer’in “Ölü, kendisi için ağlanması sebebiyle azap görür”¹²⁷ diye bir rivayette bulunduğu haber verilmiştir. Bunun üzerine o şöyle demiştir: “Abdullah yanılmış ya da unutmuş. Yalan söylediğine inanmıyorum. Resûlullah bir yahudi kadının mezarının yanından geçmişti. O sırada kadının ailesi ağlamaktaydı. Bunun üzerine Resûlullah, “Onlar ağlıyorlar. Kadınsa azap görüyor” dedi.¹²⁸ Şâfiî bu rivayetlerden Hz. Âişe’nin naklettiğinin Kur’an’a daha uygun olduğunu söylemektedir. Zira Kur’an’da “İnsan için ancak çalıştığı kadarının karşılığı verilir,”¹²⁹ “Kimse kimsenin günahını yüklenmez”¹³⁰ buyurulmaktadır. Bu âyetlerin delâletiyle Hz. Âişe’nin naklettiği hadisin, kabule daha lâyük olduğu anlaşıl-maktadır.¹³¹

2- Şâfiî’ye göre râvinin ilmî durumu ve şöhreti de tercih sebeplerindedir. Aralarında ihtilâf olduğu görülen ve her ikisiyle amel imkânı bulunmayan hadislerden, râvisi daha iyi derecede bilgiye sahip olanın rivayeti tercih edilir.

¹²² Şâfiî, *Risâle*, s. 282-285.

¹²³ Şâfiî, *Risâle*, s. 373.

¹²⁴ Şâfiî, *İhtilâfî’l-hadis*, s. 145-146.

¹²⁵ Şâfiî, *İhtilâfî’l-hadis*, s. 137.

¹²⁶ Şâfiî, *Risâle*, s. 284.

¹²⁷ Buhârî, “Cenâiz”, 33; Müslim, “Cenâiz”, 16, 18, 19.

¹²⁸ Mâlik, “Cenâiz”, 37; Şâfiî, *İhtilâfî’l-hadis*, s. 162.

¹²⁹ en-Necm 53/39.

¹³⁰ el-En’âm 6/164.

¹³¹ İhtilâflı hadislerden Kur’an’a daha uygun olanının tercih edileceği yolunda Şâfiî’nin diğer açıklamaları için bk. Şâfiî, *İhtilâfî’l-hadis*, s. 70, 109, 124, 125, 132, 163, 190, 191.

Şâfiî'ye göre ehl-i hadis içerisinde hadis ilmiyle gerçekten meşgul olduğu bilinenler vardır. Bunlar babalarından, amcalarından, akrabalarından ya da arkadaşlarından hadis öğrenip tahammül ettikleri ve yine hadis meselelerini müzakere edenlerle (ehlü't-tenâzu') çokça buldukları bilinmektedir. Bunlar hadislerin iyi ezberlenmesi ve korunması konusunda üst seviyededirler. Daha alt seviyedekilerin hadisleriyle ihtilâf halinde bunların rivayetlerini kabul etmek daha evlâdır.¹³² Meselâ Ebû Hüreyre'den gelen bir rivayette cünüp olarak sabahlayan kişinin artık o gün oruç tutmayacağı¹³³ bildirilirken, Hz. Âişe'den gelen bir haberde ise Resûlullah'ın cünüp olarak sabahladığı ve o gün oruç tuttuğu kayıtlıdır.¹³⁴ Bu iki rivayet arasında ihtilâf olduğu açıktır. Ümmü Seleme'den de Hz. Âişe'yi destekleyen bir söz nakledilmiştir. Şâfiî, hem Hz. Âişe'nin hem de Hz. Ümmü Seleme'nin zabt bakımından üst derecelerde olduklarını ve Hz. Peygamber'in hanımlarının böyle bir durumu daha iyi bileceklerini belirterek, onların rivayetini tercih etmiştir.¹³⁵

3- Şâfiî bir diğer tercih sebebini şöyle açıklar: İki kişi tarafından rivayet edilen hadis hıfz bakımından ve yanlış olmasından dolayı, bir kişinin naklettiği hadisten daha üstün sayılır. Beş kişi tarafından rivayet edilen hadis bir kişinin naklettiği hadisten daha üstündür.¹³⁶ Bu sözleriyle Şâfiî râvi çokluğunun ihtilâflı rivayetler arasında yapılacak bir tercihte, tercih sebebi olduğunu açıkça belirtmektedir. *İhtilâfü'l-hadis*'inde ise bu konuya dair birkaç örnek sunmaktadır: Meselâ, İbn Ömer ve Vâil b. Hucr'dan Resûlullah'ın namazda rükûa giderken ve rükûdan doğrulurken ellerini kaldırdığı nakledilmiştir. Yine Ebû Hâmid es-Saîdî benzer bir rivayeti, on kadar sahâbinin yanında yapmış, onların hepsi onu tasdik etmişlerdir.¹³⁷ Başka birtakım rivayetlerde ise bunların aksine, Resûlullah'ın namazda rükûya varırken ve rükûdan doğrulurken ellerini kaldırmadığı nakledilmiştir. Şâfiî birinci gruptaki hadisleri, *râvilerinin çokluğuna* dayanarak tercih etmiş ve namazda rükûa varırken ve rükûdan doğrulurken elleri kaldırmanın sünnet olduğuna hükmetmiştir.¹³⁸

Bir başka örnek de şudur: İbn Abbas'ın güneş tutulduğunda kûsûf namazını altı rükû ve dört secdeyle kıldırıldığı rivayet edilmiştir. Hz. Âişe, Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve Kesîr b. Abbas'tan ise Resûlullah'ın dört rükû ve dört secde ile kûsûf namazı kıldırıldığı nakledilmiştir.¹³⁹ Şâfiî ikinci rivayeti yapan sahâbilerin

daha fazla olmasına dayanarak, kûsûf namazının dört rükû ve dört secde ile kılınacağı kanaatine varmıştır.¹⁴⁰

Tercih sebebi olarak râvi çokluğunun kullanıldığı bir misal de şudur: Rivayete göre İbn Abbas, Üsâme b. Zeyd vasıtasıyla Resûlullah'ın "Faiz sadece veresiyede olur"¹⁴¹ buyurduğunu nakletmiştir. Ancak pek çok sahâbiden bazı malların satışında bir tarafın vereceği fazlalığın faiz olacağı bildirilmiştir. Yani altın altınla, gümüş gümüşle vb. satılırken eşitlik olmalı, fazlalık bulunmamalıdır. Zira bu tür mallarda fazlalık faiz olur.¹⁴² Şâfiî bu rivayetlerden ikinci grubu tercih etmektedir. Zira bunların râvileri daha çoktur.¹⁴³

4- Muhalif iki hadisten birini tercih etme konusunda diğer sünnetlere uygun olan ve hadisler arasında daha çok benzer rivayeti bulunan hadis tercih edilir. Zira o hadisin delil olması daha uygun görünmektedir. Meselâ yukarıda da incelediğimiz üzere sabah namazının vaktin ilk zamanlarında mı yoksa sonlarına doğru mu kılınmasının daha faziletli olacağı tartışılmış ve her iki yönde de rivayetler serdedilmiştir. Şâfiî, Resûlullah'tan namazın ilk vakitlerinde kılınmasının faziletli amellerden olacağı yolunda nakledilen hadislerle dayanarak, sabah namazının vaktin başında kılınmasını daha faziletli bulmuştur.¹⁴⁴ Şâfiî, akrabalarının ağlamasının ölünün azabını artıracığı yolundaki rivayete buna muhalif rivayet arasındaki ihtilâfı çözerken âyetlerden istifade etmekle birlikte sünnetin delâletine de dayanmaktadır. Şâfiî'nin bu konudaki delili şudur: Rivayete göre Resûlullah bir sahâbiye "Bu oğlun mu?" diye sormuş. Sahâbi "Evet" deyince, "Ne sen onun yaptıklarından ne de o senin yaptıklarından sorumludur" buyurmuştur.¹⁴⁵

5- Şâfiî'ye göre ihtilâfü'l-hadiste âlimlerin çoğunluğu tarafından benimse-nip, amel edilen hadis tercih edilmelidir. Bu düşünceden hareketle hacamat yapanın da yaptırmanın da orucunun bozulduğunu bildiren hadis¹⁴⁶ ile Resûlullah'ın oruçlu iken hacamat yaptırdığını ifade eden hadis¹⁴⁷ arasındaki ihtilâfı çözmeye çalışan Şâfiî, Medineliler'in çoğunluğunun hacamat sebebiyle orucun bozulmadığı fikrinde olmalarına dayanmak suretiyle ikinci rivayeti tercih etmiştir.¹⁴⁸

¹³² Şâfiî, *Risâle*, s. 382.

¹³³ Müslim, "Sıyâm", 75.

¹³⁴ Müslim, "Sıyâm", 76.

¹³⁵ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 142. Şâfiî'ye göre Hz. Âişe'nin ve Ümmü Seleme'nin rivayeti ayrıca çok râvili olduğu, akla ve sünnete uygun düştüğü için tercih edilmiştir. Bu konuyu açıklayan bir başka örnek için bk. *İhtilâfü'l-hadis*, s. 148.

¹³⁶ Şâfiî, *Risâle*, s. 281.

¹³⁷ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 126–127; Müslim, "Salât", 21–25; Tirmizî, "Salât", 76.

¹³⁸ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 126–130.

¹³⁹ Müslim, "Kûsûf", 4, 5, 6; Tirmizî, "Vitr", 44.

¹⁴⁰ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 139–140.

¹⁴¹ Buhârî, "Büyü", 79; Müslim, "Müsâkât", 101.

¹⁴² Buhârî, "Büyü", 77–78; Tirmizî, "Büyü", 24.

¹⁴³ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 148.

¹⁴⁴ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 124–125. Şâfiî'ye göre tercih ettiği hadis ayrıca Kur'an'ın mânâsına daha uygundur ve ehl-i hadis tarafından daha sağlam görülmektedir. Ayrıca ona göre bu hadis âlimler tarafından daha fazla bilinmektedir.

¹⁴⁵ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 163. Hadis için ayrıca bk. Ahmed, *Müsned*, II, 226–227.

¹⁴⁶ Buhârî, "Savm", 32; Tirmizî, "Savm", 60.

¹⁴⁷ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 144. Hadis için bk. Ahmed, *Müsned*, I, 286.

¹⁴⁸ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 144.

6- İhtilâfî'l-hadiste tercih için ana dayanak noktaları arasında kullanmasa da Şâfiî'ye göre kıyasa uygun hadisin tercih edilmesi gerekmektedir.¹⁴⁹ Meselâ Şâfiî hacamatın orucu bozup bozmaması meselesindeki ihtilâfı çözerken kıyasa da başvurmuştur. Şöyle ki kıyasa göre oruç vücuda bir şeylerin girme-siyle bozulur, çıkmasıyla değil.¹⁵⁰ Halbuki hacamat yaptırmanın vücuduna bir şey girmemekte, bilakis kan çıkmaktadır. O halde hacamat yapan ve yaptırmanın orucunun bozulmadığını bildiren hadisi tercih daha uygundur.¹⁵¹

Kıyasa uygun olduğu için tercih edilen bir başka rivayet ise Resûlullah'ın ellerini bir duvara sürüp, yüz ve dirseklere kadar kollarını meshederek teyemmüm ettiğini bildiren hadistir.¹⁵² Bu hadiste kolların dirseklere kadar meshedileceği kayıtlıdır. Halbuki Ammâr b. Yâsir'den gelen diğer bir rivayette kolların omuza kadar meshedileceği zikredilmektedir.¹⁵³ Şâfiî kıyasa göre teyemmümün abdest yerine geçen bir amel olduğu için abdeste benzemesi gerektiği düşüncesinden hareketle teyemmümde ellerin dirseklere kadar meshedileceğini bildiren rivayeti tercih etmiştir.¹⁵⁴

7- Tercih, esasen, hemen hemen eşit derecede sabit olan hadisler arasındaki ihtilâflarda söz konusu olması gerekirken, muttasıl bir isnada sahip olduğunda kuşku bulunmayan bir rivayetle, muttasıl olduğunda şüphe bulunan bir rivayetin ihtilâfını tercih ile çözmekten bahsedilmektedir. Elbette böyle bir durumda muttasıl isnada sahip olan hadis diğerine tercih edilecektir. Meselâ Şâfiî, Hz. Peygamber'in ihramlı kişinin evlenemeyeceği şeklindeki emriyle, Hz. Meymûne'yi ihramlı iken nikâhladığını bildiren rivayet arasında tercih yapma durumunda kaldığında, birinci rivayeti senedinin ittisaline dayanarak tercih etmiştir.¹⁵⁵

8- İhtilâf halindeki iki hadisten hangisi ek bilgiler sunuyorsa, o tercihe daha layıktır. Meselâ küsûf namazının, iki rek'at ve her rek'atta ikişer rükû ile kılı-

nacağına dair gelen rivayetle, normal iki rek'atlık bir namaz şeklinde kılınacağı hükmü arasındaki ihtilâfı, Şâfiî birinci rivayetin ek bilgi içermesi -bir rek'atta iki rükû edilmesi- sebebiyle onu tercih ederek çözmektedir.¹⁵⁶ Aynı şekilde Resûlullah'ın Tebük Seferi'nde öğle ile ikindiye, akşam ile de yatsıyı cem' ederek kıldığına dair gelen rivayeti, İbn Mes'ûd'dan gelen ve sadece Müzdelife'de namazların cem' edildiğini bildiren habere, öncekinin ek bilgi taşıması sebebiyle tercih etmiştir.¹⁵⁷

Bunlardan başka tercihte Şâfiî'nin güçlendirici unsur gibi algılayıp kullandığı deliller de vardır. Meselâ, rivayetin âlimler arasında daha çok bilinmesi¹⁵⁸ ve amel edilmesi¹⁵⁹ bir tercih sebebidir. Yine Şâfiî'ye göre daha genç ve önce sahâbe olanların rivayetleri, diğerlerinin hadislerine tercih edilir.¹⁶⁰ Ayrıca lafzın açıklığı ve konuya açıklık getirmesi¹⁶¹ ile müslümanların maslahatına daha uygun hüküm içermesi¹⁶² de ilgili hadisin tercihinin yardımcı unsurlarıdır.

Şu nokta kesindir ki sünnetin Kur'an dışında delil sayılan hususlarla ihtilâflı olması durumunda Şâfiî'ye göre sünnet dışındakilere iltifat edilmez.¹⁶³ Sünnetin Kur'an ile ihtilâflı olabileceğini ise Şâfiî mümkün görmemektedir. Ona göre nebevî sünnet hiçbir zaman Kur'an'a muhalif olamaz.¹⁶⁴ Şâfiî'ye göre Allah, insanlara hüccetini iki şekilde bildirmiştir. Bu yolların her ikisinin esası da Kur'an'da bulunmaktadır. Bunların birincisi Kur'an-ı Kerim'dir. İkincisi ise Allah'ın tâbi olmamızı emrettiği sünnettir. (...) Allah, kendisine indirilene uymasını Resûlullah'a emretmiş ve insanlara da Resûlullah'a itaat etmeyi farz kılmıştır. Arapça ise pek çok mânaya gelmesi mümkün lafızlarla doludur. Kur'an'da bazı âyetler genel lafızlarla gelir, ancak özel bir hüküm kastedilir. Bazan âyette mücmel olarak bildirilen bir hükmü sünnet açıklar. Sünnet Kur'an'ın yanında böyle bir mevkiye sahiptir. Dolayısıyla sünnetin Kur'an'a muhalif olması düşünülemez. Sünnet Kur'an'da bildirilen hususlara aynen tâbidir. O, Allah'ın muradını açıklayıcıdır ama her hâlükârda Kur'an'a tâbidir.¹⁶⁵

¹⁴⁹ Bu ilke Şâfiî'nin sünnet konusundaki genel sistematiğine aykırı görülebilir. Ancak dikkat edilmesi gereken nokta şudur. Kıyasa uygunluk tercih için asıl sebep değil her zaman yardımcı unsurdur. Halbuki Ahmed Hasan, Şâfiî'nin kıyasa dayanarak muhaliflerinin hadislerini reddettiğini söyleyerek onu hadise her zaman bağlı kalmayabilmekle itham etmektedir (Hasan, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi* (trc. Haluk Songur), İstanbul: Rağbet Yay., 1999, s. 221). Şâfiî'nin maksadının Ahmed Hasan'ın ileri sürdüğü gibi olmadığı açıktır.

¹⁵⁰ Kusmak istisnadır.

¹⁵¹ Şâfiî, *İhtilâfî'l-hadis*, s. 144. Buradaki tercihte asıl etken isnad sağlamlığıdır, kıyas yardımcı unsurdur.

¹⁵² Şâfiî, *İhtilâfî'l-hadis*, s. 65.

¹⁵³ Şâfiî, *İhtilâfî'l-hadis*, s. 65.

¹⁵⁴ Şâfiî, *İhtilâfî'l-hadis*, s. 64-66. Buradaki tercihte asıl etken Kur'an'a uygunluktur, kıyas yardımcı unsurdur. Âlimlerin çoğunluğu tarafından kabul edilmesine ve kıyasa uygun olmasına dayanılarak tercih edilen bir başka rivayet için bk. *İhtilâfî'l-hadis*, s. 131.

¹⁵⁵ Şâfiî, *İhtilâfî'l-hadis*, s. 144-146. Bu hadisin tercih edilmesinde diğer hadislerle uygunluk ve hadisin üst seviyede bulunan sahâbiler tarafından nakledilmiş olması ve böylece daha sağlam görülmesi asıl etkenlerdir.

¹⁵⁶ Şâfiî, *İhtilâfî'l-hadis*, s. 137. Benzer bir delili namazda rükûya giderken ve rükûdan doğrulurken ellerin kaldırılması meselesinde de ileri sürmektedir (bk. *İhtilâfî'l-hadis*, s. 128). Yine Resûlullah'ın Kâbe içinde namaz kıldığına dair bildiren hadisi, aksini haber veren hadise tercih etmektedir (bk. *Üm*, XIV, 382-383).

¹⁵⁷ Şâfiî, *Üm*, XIV, 347-348. Elbette Şâfiî'nin bu rivayeti tercihinde namazların cem' edilmesi konusundaki diğer hadisler asıl etkindir.

¹⁵⁸ Şâfiî, *İhtilâfî'l-hadis*, s. 125.

¹⁵⁹ Şâfiî, *İhtilâfî'l-hadis*, s. 124; 131; 200;

¹⁶⁰ Şâfiî, *İhtilâfî'l-hadis*, s. 148.

¹⁶¹ Şâfiî, *İhtilâfî'l-hadis*, s. 162.

¹⁶² Şâfiî, *Risâle*, s. 245.

¹⁶³ Şâfiî, *Üm*, XIV, 342.

¹⁶⁴ Şâfiî, *Risâle*, s. 173, 228.

¹⁶⁵ Şâfiî, *Risâle*, s. 221-223.

Şâfiî'ye göre sünnet Kur'an'ı açıklarken, mücmel âyetleri beyan, âmm âyetleri tahsis eder. Bu durum sünnetin Kur'an'a muhalefeti olarak görülemez. Kur'an'da nas bulunan konularda Resûlullah'ın koyduğu sünnetin Kur'an gibi bir nas olması ve mücmeli Allah adına açıklaması bakımından Kur'an'a muvâfıktır.¹⁶⁶ Meselâ, Kur'an'da nikâhlanması haram olanlar arasında¹⁶⁷ bir kadın ile teyzesi veya halasının aynı nikâh altında toplanmasının haram olduğu bildirilmemektedir. Bu durum sünnetle sabittir.¹⁶⁸ Şâfiî bunun muhalefet sayılamayacağını, sünnetin Kur'an'ın âmm ve hâs yönlerini açıkladığını söylemektedir.¹⁶⁹

Arz hadisi olarak bilinen “Size benden bir şey ulaşırsa onu Allah'ın kitabına arzedin. Eğer ona muvâfıkça onu söylemişimdir. Yok, eğer muhalif olursa onu ben söylememişimdir”¹⁷⁰ şeklindeki rivayeti râvisinin mechullüğü sebebiyle kabul etmemiştir. Dolayısıyla sünnet asla Kur'an'a muhalif olamaz. Kur'an asıl, sünnet ise ona tâbidir.¹⁷¹ Ancak sünnetin Kur'an'ı beyan yetkisi vardır ve bu durum asla ihtilâf olarak kabul edilemez.¹⁷²

Sonuç

İmam Şâfiî'nin temel ilke olarak her sünnetle amel etmeyi hedeflediği anlaşılmaktadır. Bu ilkedен hareketle ihtilâfî'l-hadîsi, her iki hadis grubuyla amel imkânı kalmayan durumlara hasretmektedir. Ona göre ihtilâflı zannedilen hadislerin her ikisiyle de bir şekilde amel etme imkânı var ise bunların muhtelif olduğu söylenemez ve her iki hadisle de amel edilir. Bunun için çelişkili zannedilen hadisler hakkında yapılacak ilk işlem cem' ve te'lîftir. Şâfiî'ye göre ancak cem' ve te'lîf edilemeyen hadisler arasında nesh ilişkisinden söz edilebilir.

İmam Şâfiî hadisler arasında görülen çelişiklerin ağırlıklı olarak râvilerden kaynaklandığı düşüncesindedir. Bir anlamda râvi tasarruflarının rivayetleri etkilediğinin ve bunun da yanlış anlaşılmalara sebep olduğunun farkındadır. O halde bir haber-i vâhîde dayanarak sünneti tesbit etme konusunda Şâfiî'den daha çekimser davranan ve haberi Kur'an, mâruf sünnet ve amel gibi diğer

¹⁶⁶ Şâfiî, *Risâle*, s. 212.

¹⁶⁷ en-Nisâ 4/22–24.

¹⁶⁸ Mâlik, “Nikâh”, 20; Buhârî, “Nikâh”, 27; Müslim, “Nikâh”, 33.

¹⁶⁹ Şâfiî, *Risâle*, s. 227–228.

¹⁷⁰ Ebü Yüsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi* (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgâni), Haydarâbâd, ts. (Lecnetü ihyâi'l-maârifî'n-Nu'mâniyye), s. 24–25; Şâfiî, *Risâle*, s. 225. Bu hadis hakkında geniş bilgi için bk. Kamil Çakın, “Hadisin Kuran'a Arzı Meselesi”, *AÜİFD*, XXXIV (1993), s. 247–251; Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, İstanbul: İnsan Yayınları 1998.

¹⁷¹ İmam Şâfiî her ne kadar sünnetin Kur'an'a tabi olduğunu ifade etse de sünnetin vahiy kaynaklı olduğunu savunması ve sünneti haber-i vâhidin lafzı ve zâhirine kadar indirilmesi bir anlamda Kur'an ile haber-i vâhidin amel açısından eşdeğer hale gelmesine sebep olmuştur.

¹⁷² bk. Şâfiî, *İhtilâfî'l-hadîs*, s. 97; a.mlf., *Risâle*, s. 198.

delillere arz ederek değerlendiren Hanefî ve Mâlikîler'in metodu daha isabetli görünmektedir.

Şâfiî'ye göre Allah ve resulü dilediğini emreder, dilediğini yasaklar. Onların emir ve yasakları sorgulanamaz. Müslüman bütün benliğiyle bunlara tâbi olmalıdır. Bu bağlamda Allah ve resulü, herhangi bir emir ya da yasağı dilediği zaman kaldırabilir. Şer'î bir hükmün daha sonra kaldırılması yani neshedilmesi İslam âlimlerinin neredeyse ittifakla kabul ettikleri bir olgudur. Bu yaklaşım her bir âyet ya da hadis metnini başlı başına bir delil olarak algılamaktan kaynaklanmaktadır. Hâlbuki Kur'an'ın nâzil olduğu ortam ile Hz. Peygamber'in hayatı göz önünde tutulduğunda; ayrıca tarihsel ve çevresel faktörlere dikkat edildiğinde âlimlerin mensuh saydıkları pek çok hükmün uygulanabilir olduğunu görmekteyiz.

İmam Şâfiî'ye göre Kur'an asıl, sünnet ona tâbidir. Dolayısıyla sünnet asla Kur'an'a muhalif olamaz. Çünkü sünnet, Kur'an'ın tefsiridir ve Kur'an'la çelişmesi mümkün değildir. Bu noktaya kadar kendisinden önceki Irak ve Medine ekollerıyla anlaşılan Şâfiî, burada onlardan ayrılır ve sünnetin (haber-i vâhidle bile sabit olsa) Kur'an'ın genel hükümlerini sınırlama, kapalı lafızlarını açıklama yetkisinin olduğunu ifade eder. Ona göre bu durum, sünnetin Kur'an'a muhalefeti olarak değerlendirilemez. Halbuki Irak ve Medine ekolleri Şâfiî kadar haber-i vâhidlere güvenmemekte ve onlara dayanarak Kur'an'ın âmm lafızlarını tahsis, mutlak ifadelerini takyid etmemekteydiler. Hatta Kur'an'ın zâhirini haber-i vâhîde takdim etmekteydiler. Aralarındaki düşünce farklılığını Serahsî'nin şu sözleri tam olarak ortaya koymaktadır:

“Bid'at ve sapıklıklar, haber-i vâhîdi Kitap ve sahih sünnete arz etmemekten çıkmıştır. Çünkü bazı kimseler, Resûlullah'tan sâdir olduğuna dair taşıdığı şüpheye ve kesin bilgi ifade etmesine rağmen, haber-i vâhîdi bir asıl olarak telakki etmişlerdir. Bunlar, Kitap ve sahih sünneti, haber-i vâhîde göre te'vil etmek suretiyle kendisine tâbi olunması gerekeni, başkasına tâbi olan haline getirmişlerdir. Böylece bunlar, kesin olmayana asıl haline getirerek sapıklık ve bid'at içine düşmüşlerdir. Bu noktada Hanefî âlimlerinin usulü en doğrusudur. Onlar, Kitap ve sahih sünneti asıl yapıp doğruluğu konusunda şüphe içeren ve meşhur düzeyine ulaşmamış haber-i vâhidleri onlara arz etmişlerdir.¹⁷³ Bunlardan Kitap ve meşhur sünnete uygun olanı ve onlarda bahsi geçmeyen konulardaki haber-i vâhidleri kabul etmişlerdir. Kitap ve sahih sünnete muhalif olan haber-i vâhidleri ise reddetmişlerdir. Çünkü onlara göre Kitap ve meşhur sünnet ile amel etmek garîb bir haberle amel etmekten daha doğru olacaktır.”¹⁷⁴

İmam Şâfiî sünnetin, Kur'an dışındaki bütün delillerden (icmâ, sahâbe kavli, amel-i ehl-i Medîne vb.) üstün olduğu kanaatindedir. Onun anlayışına

¹⁷³ Joseph Schacht (ö. 1969), Hanefîler'in âhâd haberleri Kur'an'a arz ederek ona aykırı gördüklerini reddetmelerini, Kur'an'ın haber-i vâhidler ışığında açıklanması şeklindeki Şâfiî'nin görüşünün aksi olduğunu söyler (Schacht, “Eski Hukuk Mekteplerinde Hadisler”, *AÜİFD*, XXVIII (1986), s. 151).

¹⁷⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgâni), I-II, Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1372, I, 367–368.

göre Hz. Peygamber'in sünneti de bir nevi vahiy olduğundan, sabit (senedi sağlam) bir sünnet (haber-i vâhidle bile sabit olsa), Kur'an'ın bizzat kendisi dışındaki bütün delillerden üstündür. Bu sebeple sünnet, kendisine muhalif diğer deliller sebebiyle asla terkedilemez. Merfû bir hadis, sağlam bir isnada sahip ise, başka hiçbir kimsenin sözüne bakılmadan, o hadisin ifade ettiği sünnete tâbi olunmalıdır. Şâfiî'ye göre hadisin râvileri sika olduktan sonra, hadisin yanlış olabileceğini söylemek bütün hadislerin yanlış olabileceğini söylemek kadar tehlikelidir. Bu sebeple hadis **sika** râviler tarafından nakledilmişse artık delil olma vasfını kazanmıştır; bize düşen ona tâbi olmaktır. Meselâ tenasül organına dokunmanın abdesti bozup bozmayacağı meselesinde, birçok sahâbînin isimlerini vererek, bunların tenasül uzvuna dokunmakla abdestin bozulmadığına hükmettiklerini söyleyen muarızına Şâfiî, "Resûlullah'tan (sika râvilerce nakledildiği için) sabit olmuş bir hadis varken kimsenin sözü delil olmaz" der.¹⁷⁵ Şâfiî'nin sika râvilerce nakledilmiş hadisleri kabul ettirme arzusu, anlaşılıyor ki bir anda onlarca sahâbîyi, abdesti bozan şeylerden bile habersiz saydığını farketmesine engel olmaktadır.

İmam Şâfiî'ye göre ihtilâfü'l-hadis konusunda her şey bir kurala tâbidir. İhtilâfa karar verirken, ihtilâflı hadisler arasında tercih yaparken, nesih ilişkisini belirlerken vb. sürekli bir *delil* aranmalıdır. Bu gibi konularda delilsiz ya da kuvvetli olmayan bir delile dayanılarak yapılan tercihler, Şâfiî tarafından tenkit edilmektedir. Bu yaklaşım Şâfiî'nin genel tavrıdır. Meselâ o, hem Kur'an'da hem de sünnette umumî lafızların, hususî bir mâna ifa ettiklerini gösteren bir delil bulunmadıkça, tahsis edilemeyeceklerini ifade etmektedir.¹⁷⁶ Yine icthadı, kıyas ile eş tutması da her şey için bir delil arama mantığına dayanmaktadır. Şâfiî'ye göre icthad, fakihin istihsanına bırakılacak kadar basit değildir.¹⁷⁷ İctihadı, ilgili konuyu Kur'an, sünnet gibi delillere kıyas etmek şeklinde algılar. Hatta icthad ile kıyasın aynı anlama geldiklerini özenle vurgular.¹⁷⁸ Şâfiî'nin tavrı verdiği her hükmün İslâmî olduğu ve mutlaka naslara dayanması ya da onlardaki bir hükümden istinbat edilmesi gerektiği düşüncesinden kaynaklanmaktadır.

"İmam Şâfiî'nin Hadisler Arasında Görülen Çelişiklere Bakışı"

Özet: Hadisler arasında görülen çelişikleri konu edinen İhtilâfü'l-hadis ilmi hakkında ilk derli toplu mâlûmatı İmam Şâfiî vermiştir. Konu hakkındaki görüşlerinden hareketle sünnet anlayışı ile ilgili tesbitler yapmaya çalıştığımız bu makalede İmam Şâfiî'nin imkân dâhilinde bütün hadis metinleriyle amel etmeye çalıştığı ve her bir hadis metnini ayrı bir sünnetin kaynağı gibi algıladığı görülmüştür. Ayrıca sünnet konusunda her şeyi belli bir kurala bağlamayı amaçladığı ve böylece hadislerin yorumlanabilmesini mümkün olduğunca sınırlamak istediği anlaşılmıştır. Hâlbuki sünnet konusunda daha esnek ve yoruma açık bir metot takip etse idi kanaatimizce İhtilâfü'l-hadis konusunu daha kolay çözebilirdi.

Atıf: İshak Emin Aktepe, "İmam Şâfiî'nin Hadisler Arasında Görülen Çelişiklere Bakışı" *Hadis Tetkikleri Dergisi*, (HTD), IV/2, 2006, ss. 55-80.

Anahtar kelimeler: İhtilâfü'l-hadis, Şâfiî, Hadis, Sünnet, Nesh

¹⁷⁵ Şâfiî, *Üm*, XIV, 345-346.

¹⁷⁶ bk. Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 103.

¹⁷⁷ Şâfiî'nin istihsana bakışını şöylece özetleyebiliriz: İstihsan ancak telettüzdür (*Risâle*, s. 507). İstihsana dayanarak hüküm vermek geçmiş bir misal olmaksızın kişinin kendisinin bir şeyler ihdas etmesidir (*Risâle*, s. 25). İstihsanla hükmeden kendi başına din koymuş olur (*Gazzâlî, el-Müstasfâ* [nşr. Muhammed Süleyman el-Aşkar], I-II, Beyrut: Risâle, 1997, I, 409; İbnü's-Sübki, *Cem'u'l-cevâmi'* (*Hâşiyetü'l-Bennâni alâ Şerhi Celâl*), I-II, Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1995, II, 354). Anlaşılmaktadır ki Şâfiî'ye göre istihsan şer'î delillere dayanmaksızın, şahsî isteklere uyarak dinî hüküm vermektir.

¹⁷⁸ Şâfiî, *Risâle*, s. 477.

Sünnetin Kaynağı Üzerine Bazı Tesbitler

Aynur URALER, Yrd. Doç. Dr.*

“Some Considerations on the Source of Sunnah”

Abstract: The Qur’an and the Sunnah, in Islam, have been acknowledged as mutual sources. Many verses and Hadiths bear testimony to that Sunnah stems from revelation. The Sunnah, accordingly, has either derived from revelation or has been approved by it. Well renowned is the fact that the promulgation of Islam has not exclusively been through the Qur’an, and that God has revealed the religion to His Prophet by virtue of more ways than one. Predicating Sunnah upon divine revelation is thus a necessary and moreover a natural outcome of various incentives, such as the actualization of the Qur’an and as a consequence of the duty of prophethood.

Citation: Aynur Uraler, “Sünnetin Kaynağı Üzerine Bazı Tesbitler” (in Turkish) *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IV/2, 2006, pp. 81-106.

Key words: Gabriel, judgment, the language of the Prophet, Qur’an, non-Qur’anic revelation, Revelation, Sunnah, wisdom.

Giriş

İslâm dininde, başlangıçtan itibaren Kur’an ve Sünnet ayrılmaz iki kaynak kabul edilmiş, uygulamada birlikte esas alınmıştır. Sünnetin dindeki bu konumu, her devirde onun kaynağı tartışmalarını sıcak gündemde tutmuştur.¹ Sünnete olan ihtiyaç yanında diğer pek çok sebep, sünnetin gerekliliğini ortaya koymaktadır. Ancak bütün bunların temeli sünnetin kaynağına dayanmaktadır. Aşağıda bir kısmını zikredeceğimiz çok sayıdaki âyet ve hadis, sünnetin vahiyle doğrudan irtibatı bulunduğunu, kaynağının vahiy olduğunu, Hz. Peygamber’in sünnetin bilgisini vahiy yoluyla elde ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla bu tesbit, aynı zamanda sünnetin, başlı başına bir bilgi kaynağı olduğunu da göstermektedir. Öte yandan, sünnetin menşeinin vahiyle irtibatlı olması, başta sünnetin bağlayıcı ve dinde **asıl** (kaynak) kabul edilmesini, netice olarak da sünnete uymayı zorunlu kılmaktadır.

I. Hz. Peygamber’in Bilgilendirilmesi

İlâhî vahyin beşer olarak ilk muhatapları peygamberlerin Allah Teâlâ tarafından bilgilendirilmesi nübüvvetin bir gereğidir. Sünnetin kaynağı tartışmaları da, Hz. Peygamber’in bilgilendirilmesi ile doğrudan alakalıdır. O diğer insanlardan farklı olarak ilâhî denetim altında bulundurulmuş ve bunun gereği olarak da bazı muamelelere tâbi tutulmuştur.

A. Hz. Peygamber’in Eğitim ve Öğretime Tâbi Tutulması

Peygamberlerin bilgilendirilmesinin en belirgin vasıtası kendilerine vahiy gelmesidir. Ancak her peygamber **kitap** getirmemiş, bazıları yazılı dinî bir metin olmadan da tebliğ vazifesini ifa etmiştir. Hz. Peygamber ise kendisine kitap verilmiş peygamberlerdendir ve gelen vahyin en açık olanı da Kur’ân-ı Kerîm’dir.

Dini tebliğ ederek onu insanlara öğretip aynı zamanda onları eğitecek kişi olan peygamberin, önce kendisinin eğitim ve öğretime tâbi tutulması gerekmektedir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Peygamber’e ‘öğretildiğine’ dair âyetler bulunmaktadır. “Allah, sana Kitab’ı ve hikmeti indirdi, sana bilmediğini **öğretti**” (en-Nisâ 4/113) âyetinde ‘öğretmek’ten söz edilmektedir. Aynı şekilde “Böylece biz âyetleri geniş geniş açıklıyoruz ki sen ‘ders almışsın’ desinler de biz de anlayan toplum için Kur’an’ı iyice açıklayalım” (el-En’âm 6/105) âyetinde açıkça ‘ders almak’ ifadesi kullanılmıştır.

Hz. Peygamber, tabiatıyla bu öğretim ile diğer insanlardan farklı olacaktır. “Size Rabbimin vahyettiklerini haber veriyorum. Size samimi olarak nasihat ediyorum, ben sizin bilmediklerinizi Allah’tan (gelen vahiy) ile bilirim” (el-A’râf 7/62) âyeti, Resûlullah’ın aldığı bilgi sebebiyle ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğunu gösterir. Çünkü Hz. Mûsâ ve Hızır kıssasında da anlatıldığı üzere peygamberlere verilen bilgi ilâhîdir.² Bunların yanında Kur’ân-ı Kerîm’de hüküm (el-Enbiyâ 21/74), hikmet (el-Bakara 2/151), şerh-i sadr (el-İnşirâh 94/1), tefhîm (el-Enbiyâ 21/79), ta’lîm (el-Bakara 2/251), irâe (en-Nisâ 4/105) gibi kelimelerle peygamberlerin bilgilendirildiğine ve nübüvvet ilmine işaret edilmektedir.³

Hz. Peygamber’e ‘öğretildiği’ bir gerçektir ve sahâbe arasında bu gayet tabii karşılanıyordu. Nitekim bir sahâbî hanım, Hz. Peygamber’e gelerek “Allah’ın sana öğrettiğinden bize öğret’ demişti. Allah’ın, resulüne öğrettiği ve onun da hanımlara aktardığı bilgiler, Kur’an’da yer alan bilgiler değildi. Resûlullah’ın,

* MÜ İlahiyat Fakültesi, Hadis Öğretim Üyesi, İstanbul. auraler@hotmail.com

¹ Sünnet konusuna tahsis edilmiş hemen her çalışmada bu mesele ele alınmaktadır. Sadece sünnetin kaynağı konusuna hasredilmiş makale düzeyinde bir çalışma için bk. Abdullah Aydınlı, “Sünnetin Kaynağı Hakkında” *Din Öğretimi Dergisi*, sy. 37, Ankara 1992.

² Buhârî, “İlim”, 44.

³ Seyyid Süleyman Nedvî, *Asr-ı Saadet* (trc. Ali Genceli), İstanbul 1985, IV, 154; İsmail L. Çakan, “Sünnete Yönelik Tartışmalar”, *Bilgi ve Hikmet*, sy. 6, İstanbul 1994, s. 117.

hanımlara hitaben söylediklerinin Kur'ân'da yer almaması,⁴ ona öğretilenlerin sadece Kur'ân-ı Kerim'den ibaret olmadığını gösterir.

Hız. Peygamber, sadece öğretilmekle kalmamış, aynı zamanda eğitilmiştir. Resûlullah'ın dinin hayata geçirilmesine müteallik tebligatının icthadı değil bir 'eğitim'le olacağı açıktır. Kur'ân'ı Kerim'in açıklamasından bahseden "Onu beyan da bize aittir" (el-Kıyâme 75/19) âyetindeki 'açıklama'nın kapsamına sözlü tebliğin yanı sıra fiili tebliğ de girer. Dolayısıyla Hız. Peygamber, Kur'an dışında gelen vahiy ile de eğitimden geçirilmiştir.

B. Vahyin Geliş Şekilleri

Hız. Peygamber'in bilgilendirilmesinin mahiyetini daha iyi anlayabilmek için vahyin geliş şekillerine temas etmek gerekmektedir. "Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder" (eş-Şûra 42/51) âyetinde ifade edilenlerin dışında vahiy, rüyada,⁵ vahiy meleği Cebrâil'i bizzat görmesi,⁶ meleğin bir insan şeklinde gelmesi,⁷ meleği rüyasında görmesi, kalbine ilkâ edilmesi veya namazın farz kılınışında görüldüğü üzere, doğrudan Allah Teâlâ'nın konuşması gibi yollarla da geliyordu.⁸

Olağanüstü bazı özellikleri de Resûlullah için bilgi edinme yollarından biriydi.⁹ Onun "Ben sizin görmediğinizi görür, duymadığınızı duyurum"¹⁰ sözü farklı algılama özelliklerine sahip olduğunu gösterir.

Öte yandan Resûlullah'ın bazı meselelerle ilgili olarak "Allah bana mutlaka haber verir"¹¹ ifadesi de bilmek istediği konularda veya gerektiği zamanlarda bilgilendirildiğini göstermektedir. "Bana istediğinizi sorun, cevap vereceğim"¹² hadisinde de istediği anda bilgilendirilmesinin yanı sıra dikkat çeken bir nokta da sorulacak konuya Hız. Peygamber'in hiçbir sınır getirmemesidir. Bu sebeple sahâbiler, vahiyyle desteklendiğini bildikleri için, Hız. Peygamber'e yalan söylemelerinin mümkün olmadığını belirtmişlerdir. Nitekim Kâ'b b. Mâlik, savaştan geri kalması ile ilgili olarak "Ben, inanacağınız bir yalan söylersem, Allah (yalanımı bildirerek) seni hakkımda öfkelenendir" demiştir.¹³

⁴ Müslim, "Birr", 152.

⁵ Buhârî, "Bed'ül-vahy", 3.

⁶ Müslim, "İmân", 255-257.

⁷ Buhârî, "Fezâilül-Kur'ân", 1.

⁸ Hız. Peygamber'e vahyin geliş şekilleri için bk. Abdüsselâm Mukbil el-Mecidi, *Telakki'n-Nebi elfâze'l-Kur'âni'l-Kerim*, Beyrut 1421 s. 52-89.

⁹ Nesâî, "İmâmet", 63.

¹⁰ Ahmed b. Hanbel, V, 173.

¹¹ Müslim, "Cenâiz", 103.

¹² Buhârî, "Mevâkit", 11.

¹³ Buhârî, "Megâzi" 79.

Hız. Peygamber, namazda dahi vahiy alıyordu. O "Size vaat edilen her şeyi şu namazımda gördüm. Bana cehennem gösterildi. Bu da kıvılcımı bana dokunur korkusu ile geri çekildiğimi gördüğünüz sırada oldu" buyurmuştur.¹⁴ Peygamberliğin bir gereği olarak Resûlullah, bildirdiğinden daha fazla bilgiye sahipti. "Siz benim bildiğimi bilerseniz, muhakkak az güler çok ağlardınız"¹⁵ hadisi bu farklılığı haber vermektedir. Kudsi hadisler de Kur'an'ın dışında vahiy geldiğinin belirtilerindedir. Pek çok örnek, Hız. Peygamber'e vahiy geldiğini göstermektedir. Ancak o, bütün bu bilgilendirmelerin vahiy yollarından hangisiyle olduğunu bildirmemiştir.¹⁶

C. Cebrâil'in Gelişi ve Sebepleri

Kur'ân-ı Kerim'in vahiy başta olmak üzere Hız. Peygamber'in bilgilendirilmesinin bir kısmı Cebrâil vasıtasıyla olmaktadır. Resûlullah, Cebrâil tarafından eğitim ve öğretime tâbi tutulmuştur. "Onu güçlü kuvvetli ve üstün yaratılışlı biri öğretti" (en-Necm 53/5) âyetinde açıkça öğretimden bahsedilir. Cibril hadisi,¹⁷ Hız. Peygamber ile Cebrâil'in derslerinin bir yönüne örnek gösterilebilir. Vahiy getirmekle görevli Cebrâil'in, Hız. Peygamber'i ziyaretlerinden hiçbir kendiliğinden değildi. Allah Teâlâ'nın izni olmadıkça onun Hız. Peygamber'le görüşmesi mümkün olmuyordu.¹⁸

Hız. Peygamber'in, başka meleklerle de görüştüğü oluyordu.¹⁹ Bazan Cebrâil ve Mikâil birlikte geliyorlardı.²⁰ Ancak en çok görüştüğü melek olması itibarıyla Hız. Peygamber ile Cebrâil dost,²¹ Resûlullah'ın kendi ifadesi ile 'arkadaş' idiler.²² Öyle ki Resûlullah, hastalandığı vakit Cebrâil ona dua okurdu.²³

Cebrâil'in gelişinin sözleşerek²⁴ önceden belirlendiği gibi, çoğu zaman o habersiz de geliyordu. Aslı şekliyle görüldüğü gibi, insan şeklinde de gelirdi.²⁵ Hız. Peygamber, bazan insanlardan uzaklaşarak onunla görüşüyor²⁶, bazan da insanlar arasında iken Cebrâil geliyor, Hız. Peygamber'den başka onu duyan ve gören olmuyordu.²⁷ Bazan da Hız. Peygamber'in konuşması duyuluyor, Cebrâ-

¹⁴ Müslim, "Küsûf", 10.

¹⁵ Müslim, "Fezâil", 134.

¹⁶ Cemâleddin el-Kâsımî, *Kavâidü't-tahsis* (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Beyrut 1414/1993, s. 65.

¹⁷ Buhârî, "İmân", 37.

¹⁸ el-Bakara 2/97; Meryem 19/64; Ahmed b. Hanbel, I, 231, 233-234; 357; Buhârî, "Tefsir", 19/2.

¹⁹ Ahmed b. Hanbel, I, 354; Tirmizî, "Tıb", 12.

²⁰ Ebû Dâvûd, "Vitr", 22.

²¹ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, I-XI, Beyrut 1390, XI, 430.

²² Ahmed b. Hanbel, VI, 433.

²³ Müslim, "Selâm", 39, 40.

²⁴ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 37.

²⁵ Abdürrezzâk, *Musannef*, XI, 282; Ahmed b. Hanbel, V, 433.

²⁶ Buhârî, "İstikrâz", 3.

²⁷ Müslim, "Cenâiz", 103.

il'inki duyulmuyordu.²⁸ Cibrîl hadisinde olduğu gibi sahâbilerin de eğitim ve öğretime şahit oldukları oluyordu. Başka bir örnekte ise Cibrâil, Resûlullah'a imam olmuş, Resûlullah onun arkasında sahâbiler de Hz. Peygamber'in arkasında olmak üzere, öğle namazı edâ edilmişti. O gün diğer namazlar da vakti gelince aynı şekilde Cebrâil'in herkese imam olması ile kılınıyordu.²⁹

Cebrâil'in geliş sebepleri gruplandırılmayacak kadar farklı idi. Hz. Peygamber'in konu ile ilgili açıklamalarından hareket ederek Cebrâil'in geliş sebeplerinden bazılarına işaret edilebilir. Cebrâil; ibadetleri,³⁰ çeşitli duaları öğretmek,³¹ cenazenin nasıl yıkanacağını göstermek veya³² kabristanda yatanlara nasıl istiğfarda bulunulacağını tebliğ etmek için geliyordu.³³ Hz. Peygamber'e resim yasağını bildirirken evde bulunan resimli örtülerin nasıl değerlendirileceğini öğretiyordu.³⁴ Cebrâil, Hz. Peygamber'in bulunmadığı yerlerdeki olayları,³⁵ savaşlarda düşmanlarla ilgili durumu haber veriyordu.³⁶ Hz. Peygamber'in savaş kararı alması, Cebrâil'in tebliği ile oluyordu.³⁷

Cebrâil, bazan ashâbın Allah Teâlâ'nın tasvip ettiği davranışlarını da haber veriyordu.³⁸ Resûlullah'ın bazı hükümlerini tamamliyordu.³⁹ Meclisten kalktığı zaman ne diyeceğini,⁴⁰ komşu hukukunu,⁴¹ mübârek yerleri,⁴² kadir gecesinin vaktini⁴³ öğretiyordu.

Resûlullah, Cebrâil ile istişare ediyordu.⁴⁴ Hassân b. Atıyye'nin (ö. 130/748[?]) "Cebrâil, Hz. Peygamber'e Kur'an'ı indirdiği gibi sünneti de indirirdi"⁴⁵ ifadesi onun geliş sebeplerinin ne kadar kapsamlı olduğunu göstermektedir.

Cebrâil'in ashâba ilham vermesi de söz konusu idi. Resûlullah, Kureyza gününde Hassân b. Sâbit'e "Şu Kureyzaoğulları'nı hicvet yahut onların hicivlerine

²⁸ Ahmed b. Hanbel, V, 152, 161; Buhârî, "Cenâiz", 1.

²⁹ Nesâî, "Mevâkit", 10.

³⁰ Dârimî, "Salât", 2; Buhârî, "Mevâkit", 1.

³¹ *el-Muvatta'*, "Şa'r", 10.

³² Abdürrezzâk, *Musannef*, III, 400, 401.

³³ Müslim, "Cenâiz", 103.

³⁴ Abdürrezzâk, *Musannef*, X, 399; Tirmizî, "Edeb", 44.

³⁵ Ahmed b. Hanbel, III, 289; Buhârî, "Cihâd", 9.

³⁶ Tirmizî, "Tefsîr", 4/21.

³⁷ Müslim, "Cihâd", 65.

³⁸ Nesâî, "Âdâbu'l-kudât", 37.

³⁹ Müslim, "İmâre", 117.

⁴⁰ Abdürrezzâk, *Musannef* XI, 24.

⁴¹ Buhârî, "Edeb", 28; Ebû Dâvûd, "Edeb", 123.

⁴² Ahmed b. Hanbel, I, 24; Buhârî, "Hac", 16, "Hars ve'l-müzâraa", 16, "İ'tisâm", 16.

⁴³ Buhârî, "Ezân", 135.

⁴⁴ Buhârî, "Tevhîd", 37.

⁴⁵ Dârimî, "Mukaddime", 49.

karşılık ver, Cibrîl seninle beraberdir" buyurmuştur.⁴⁶ Cebrâil'in, bir sahâbiye dahi ilham vermesi, Hz. Peygamber'in ne ölçüde desteklendiğini gösteren bir başka delildir.

II. Kur'an Dışı Vahiy

Peygamberlerin, metluv vahiy dışında da vahiy almaları, peygamberliğin bir gereğidi. Din, sadece ilândan ibaret değildi. Dini getiren kimsenin onu uygulamaya koyması da meselenin tabii bir icabı ve sonucudur.

A. Peygamberlere İndirilen Emirlerin Dışında da Vahyin Gelmesi

Kur'an-ı Kerim'de, kitap getirsin getirmesin peygamberlere tebliğine memur oldukları dinin ve kendilerine gönderilen kitapların dışında da vahiy geldiğine dair deliller vardır. "Allah Mûsâ'ya hitap ederek onunla sözleşti" (en-Nisâ 4/164) âyeti, peygamberlerin bilgilendirilmesinde farklı metotlar uygulandığını göstermektedir. Peygamberlere tebliğ ettikleri dinin emirleri dışında vahiy gelmekteydi. Hz. İbrâhim'e çocuğu olacağı müjdesi (el-Ankebût 29/31; el-Hicr 15/53-54), Hz. Lût'a kavminin helâk edileceği (el-Ankebût 29/33), Hz. Yûsuf'a seçileceğinin ve rüya yorumunun öğretilmesi (Yûsuf 12/6, 21, 101), Hz. Süleyman'a bir davanın çözümünün bildirilmesi (el-Enbiyâ 21/79), Hz. İsâ'nın, Allah Teâlâ'nın izniyle mucizeler göstermesi (el-Mâide 5/110) konuyla ilgili örneklerden birkaçıdır. Hz. Peygamber'e de Kur'an'ın dışında da vahiy geldiğine delâlet eden âyetler bulunmaktadır. Meselâ, Hz. Peygamber'e, Zeyneb ile evleneceği Kur'an vahiy dışında daha önceden bildirilmişti.⁴⁷

Peygamber olmayan bazı kimselere de ilâhî hitap gelmişti. Bu mânada Kur'an'da en fazla zikredilen kimselerden biri Hz. Meryem'dir (Âl-i İmrân 3/42, 43, 45). Hz. Mûsâ'nın annesi de (el-Kasas 28/7) ilâhî yönlendirmeye muhatap olan kimselerdendi. Binaenaleyh peygamberlerin aldıkları vahyin tebliğ ettikleri din ile sınırlı olmadığı ortadadır.

B. Kitap ve Sünnet'te Kur'an Dışı Vahye Delâlet Eden İfadeler

Âyet ve hadislerde, Hz. Peygamber'e Kur'an'ın dışında başka şeylerin de farklı yollarla vahyedildiğine delil olabilecek çok sayıda ifade bulunmaktadır. Bunlar, aşağıda zikredeceğimizden daha fazladır ve onları daha değişik şekilde sınıflandırmak da mümkündür.

⁴⁶ Buhârî, "Megâzi", 30; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 153. Bu ifadeleri mecazen Hassân'ın mânevi olarak desteklenmesi düşüncesiyle söylemesi de mümkündür.

⁴⁷ Hz. Peygamber'in azatlı kölesi Zeyd, eşi Zeyneb'i Hz. Peygamber'e şikâyet etti. Zeyd, Zeyneb'i boşamak istedikçe, Resûlullah ona "Allah'tan kork, zevcenin boşama" diyordu. "Sen zevcenin uhden-de tut, Allah'tan kork diyordun da Allah'ın açığa çıkaracağı şeyi insanlardan çekinerek gizliyordun. Oysa asıl korkmana lâyık olan Allah'tır" el-Ahzâb 33/37) âyeti nâzil oldu. Ahmed b. Hanbel, III, 150; VI, 241, 266; Buhârî, "Tevhîd", 22; Müslim, "İmân", 288; Tirmizî, "Tefsîr", 33/9-11.

1. Hikmet

Bizzat Kur'an-ı Kerim'de, Kur'an dışında vahyin bulunduğu delâlet eden ifadelerin başında 'hikmet' kelimesi gelmektedir. "Allah sana Kitab'ı ve hikmeti indirdi, sana bilmediğin şeyleri öğretti" (en-Nisâ 4/113) âyetinde Hz. Peygamber'e Kur'an'ın yanında 'hikmet'in indirildiğinden bahsedilmektedir. Buna göre hikmet, Kur'an-ı Kerim'den ayrı olarak nâzil olmuş başka bir şeydir. Diğer bir âyette de Allah Teâlâ, Kitab ile beraber 'hikmet'i öğreten bir peygamber gönderdiğini zikretmektedir (Âl-i İmrân 3/164). Demek ki Hz. Peygamber'in vazifesi içinde, kendisine bildirilen hikmeti öğretmek de bulunmaktadır. "Evlerinizde okunan Allah'ın âyetlerini ve hikmeti hatırdâ tutun" (el-Ahzâb 33/34) âyetinde de yine Kur'an dışında başka bir şeyden daha bahsedilmektedir. İmam Şâfi'nin de belirttiği üzere, söz konusu 'hikmet', 'sünnet' olmalıdır. Çünkü âyetlerde zaten Kur'an'dan bahsedilmektedir. "Haberiniz olsun, bana Kitap ve onunla birlikte misli verildi"⁴⁸ hadisi de yukarıdaki âyetlerin açıklaması niteliğindedir. Nitekim Resûlullah'ın bu sözle Cebrâil'in sünnet olarak getirdiklerini kastettiği ifade edilmiştir.⁴⁹

2. Resul'ün Lisanı

Allah Teâlâ'nın, dini "Resulünün diliyle/على لسان نبيه محمد" bildirmiş olduğuna dair rivayetler, Kur'an dışı vahyin varlığının delillerindedir. Dinin tebliğ yollarından biri de Allah Teâlâ'nın, Resûlullah'ın lisanını vasıta kılması, peygamberinin dili ile hükümler, sünnetler koymasıdır.⁵⁰ "Siz sevap kazanmak için aracı olunuz; ancak Allah, peygamberinin dilinden dilediği hükmü verecektir"⁵¹ hadisinde bu durum açıkça belirtilmiştir. "على لسان نبيه محمد" ifadesinin kullanıldığı hükümler, Hz. Peygamber'in koyduğu hükümlerin varlığını gösterdiği gibi, Allah Teâlâ'nın emir ve yasalarını açıklaması anlamına da gelir. Resûlullah "Allah Teâlâ, nebisinin diliyle 'سمع الله لمن حمده' buyurmuştur" dedikten sonra müslümanların namazda yapması gerekenleri bildirmiştir.⁵² Burada Allah Teâlâ'nın nebisinin dili ile dini öğretmesi mânası vardır. Sahâbilerin ifadelerinde de Allah Teâlâ'nın peygamberi vasıtasıyla koyduğu hükümler mânası bulunmaktadır. Kâdî Şüreyh (ö. 80/699[?]), mükâtebe konusunda bir kimseye "Allah'ın şartı, senin şartından daha geçerlidir. Allah, elli sene önce nebîsi Muhammed'in lisanı ile onu şart kılmıştı" demiştir.⁵³

3. Hz. Peygamber'in 'Allah'ın Resulüyüm' İfadesini Kullanması

Hz. Peygamber, mucizelerden sonra "Allah'ın elçisi olduğuma şahâdet ederim" buyurarak⁵⁴ kendi kendisine şahâdette bulunmuştur. Sözlerinin doğru çıkması halinde de aynı sözleri kullanmıştır.⁵⁵ Bu ifadeden, yaptıklarında ve söylediklerinde şaşılacak bir şey olmadığı, peygamberliğinin tabii bir gereği olduğu anlamını çıkarmak mümkündür. Hz. Peygamber, Hudeybiye'de Allah'ın resülü olduğunu kabul etmedikleri için imza kısmına Resûlullah yazılmasını istemeyen müşriklerin bu isteğini yerine getirmiştir. "Sana şahit olarak Allah yeter" (en-Nisâ 4/79) buyrulduğu için başkasının şahâdetine ihtiyaç duymamıştır. Sahâbiler de Hz. Peygamber'in söyledikleri doğru çıktığında "Gerçekten senin Allah'ın resülü olduğuna şahâdet ederim" diye aynı ifadeyi kullanmışlardır.⁵⁶ Ebû Hüreyre'nin hadis rivayet ederken söylediği, "Ben size doğru söyleyen, kendisine de (vahiyle) doğru söylenen kimsenin sözünü haber veriyorum"⁵⁷ ifadesi de Hz. Peygamber'in sözlerinin kesin olarak doğruluğunu göstermektedir. Aynı şekilde Enes b. Mâlik'in Sâbit el-Bünânî'ye söylediği "Yâ Sâbit, benden al. Benden daha sağlam bir kimseden alamazsın. Çünkü ben onu, Resûlullah'tan aldım. Resûlullah onu, Cebrâil'den, o da Allah'tan aldı"⁵⁸ ifadesi, sünnetin kaynağına işaret etmektedir.

Hz. Peygamber'in beşer oluşu, sözlerinin gerçekliğine mâni değildir. Nitekim Abdullah b. Amr'a "Resûlullah'tan işittiğin her şeyi yazıyorsun. Halbuki o da bir beşerdir; kızgınken de neşeliyken de konuşur" denilince Abdullah b. Amr, bunu Resûl-i Ekrem'e anlatmış, o da ağzını işaret ederek şöyle buyurmuştur: "Yaz, Allah'a yemin olsun ki buradan başkası değil ancak hak çıkar."⁵⁹ Bu hadiste Hz. Peygamber aralarında ayırım yapmaksızın bütün sözlerinin gerçek olduğunu belirtmiştir.

Hz. Peygamber'in sözlerinin gerçek oluşu, sünnetin doğruluğunu ortaya koymaktadır. Sözlerinin gerçek olduğunun delili, Resûlullah'ın Allah Teâlâ tarafından teyit veya tashih edilmesidir. Kısas olarak **müsle** cezası vermesinin ardından, "Allah ve resulüne karşı savaşanların ve yeryüzünde hak düzeni bozmaya çalışanların cezası ancak ya öldürülmeleri, ya asılmaları yahut el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesidir" (el-Mâide 5/33) âyetinin nâzil olması⁶⁰,

⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, IV 131; İbn Mâce, "Mukaddime", 2; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 5.

⁴⁹ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, Kahire 1336, s. 314.

⁵⁰ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, I-XXXVII, Kahire 1404, III, 367.

⁵¹ Tirmizî, "İlim", 14.

⁵² Müslim, "Salât", 62.

⁵³ Abdürrezzâk, *Musannef*, VIII, 378.

⁵⁴ Buhârî, "Et'ime", 41, "Sulh", 13; Müslim, "İmân", 44, 45.

⁵⁵ Konuya şu hadisi örnek göstermek mümkündür: "Bir kimse Hz. Peygamber'e, 'Bir câriyem var, azil yapıyorum' dedi. Bunun üzerine Resûlullah: 'Şüphesiz ki, bu yaptığın Allah'ın irade ettiği bir şeye mâni olmaz' buyurdu. Bir zaman sonra o kimse 'Yâ Resûlellah! Sana anlattığım câriye hamile kaldı' dedi. O zaman Resûlullah, 'Ben Allah'ın kulu ve resulüyüm' buyurdu." Müslim, "Nikâh", 135.

⁵⁶ *el-Muvatta'*, "Vukûtü's-salât", 26.

⁵⁷ Buhârî, "Cizye", 17.

⁵⁸ Tirmizî, "Menâkıb", 45.

⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, II, 162, 192; Dârimî, "Mukaddime", 43.

⁶⁰ Abdürrezzâk, *Musannef*, X, 106-107.

Hız. Peygamber'in teyit edilmesi mânâsı taşımaktadır. Resûlullah'ın bal şerbeti içmemeye yemin etmesi üzerine Tahrim Süresi'nin ilk beş âyetinin inişi⁶¹ de verdiği kararın tashih edilmesi anlamına gelmektedir. Bu sebeple Hız. Peygamber'in bazan tevakkuf ettiği de oluyordu. Ganimet malları arasında bulunan bir kılıcın kendisine verilmesi için ısrar eden Sa'd b. Ebû Vakkâs'ı her seferinde geri çevirmiş, bu konuda bir tasarrufta bulunmaktan kaçınmış ve ardından da "Sana enfâlin hükmünü soruyorlar! De ki: enfâl, Allah ve resulüne aittir" âyeti nâzil olmuştur.⁶²

C. Hadislerde Bildirilen Kur'an Dışı Vahiy Örnekleri

Hadislerde, Hız. Peygamber'e Kur'an-ı Kerim dışında başka vahiylerin geldiğini bildiren pek çok ifade ve örneğin bulunması, dinin Resûlullah'a ne kadar farklı yollarla tebliğ edildiğini, onun öğretim ve eğitimi için değişik usullerin kullanıldığını göstermektedir.

1. Hız. Peygamber'in Allah Teâlâ'dan Vahiy Geldiğini Bildirmesi

"Ben ancak bana vahyolunana uyuyorum" (el-En'âm 6/50) ve benzeri âyetler (el-Ahkâf 46/9), Hız. Peygamber'in bilgisinin kaynağını açıklamak olarak anlaşılabilir gibi sünnetinin vahiy kaynaklı olduğu veya sünnetinin vahiy bir esasa dayandığı şeklinde de anlaşılabilir. Nitekim Resûlullah bazan, Kur'an dışı vahiy aldığını söylemiştir. Meselâ, Resûl-i Ekrem âhiret âlemiyle,⁶³ gelecekle,⁶⁴ imanla,⁶⁵ ibadetlerle⁶⁶ ilgili konularda verdiği bazı bilgiler konusunda 'vahiy aldığı' açıkça belirtmiştir.

Bunların dışında da vahiy aldığını gösteren işler veya bilgiler vardı. Bakî Mezarlığı'nı ziyaretinin ve orada dua etmesinin Allah'ın emri ile olduğunu belirtmiştir.⁶⁷ Bir başka hadiste ise, "Bu gece at konusunda dikkatim çekildi" buyurmuştur.⁶⁸ Daha pek çok farklı konuda, meselâ, geçmiş kavimler,⁶⁹ kılık-kıyafet hakkında⁷⁰ Kur'an'da olmayan bilgiler alıyor ve bunları duyuruyordu.

2. Kudsi Hadisler

Kur'an-ı Kerim'de yer almadığı halde Hız. Peygamber'in Allah Teâlâ'ya izâfe ederek naklettiği sözleri ve hükümleri, Kur'an dışı vahyin varlığını göstermektedir. Kudsi hadisler bunun örneğidir.

Hız. Peygamber'e gelen bu tür vahyin bir belirtisi de Allah Teâlâ ile irtibatını gösteren ifadeleridir. Resûlullah'ın, "Allah'ım tebliğ ettim mi?"⁷¹ şeklindeki sözleri, daha önce bildirileni, Allah Teâlâ'dan naklettiğini göstermektedir ki tebliğ görevini yerine getirip getirmediğini sormaktadır. Hız. Peygamber'in, Allah Teâlâ'nın memnun olduğu şeyleri haber verdiğine dair O'ndan yaptığı nakiller⁷² de aynı çerçevede değerlendirilebilir. "Anneme istiğfar etmek için babbimden izin istedim, vermedi. Kabrini ziyaret etmek için izin istedim, verdi"⁷³ hadisi ise Hız. Peygamber'in Allah Teâlâ ile vahiy ilgisini gösterdiği gibi onun fiillerinin, ilâhî irâdeye uygun olduğunun açık bir örneğidir.

3. Emrolunması-Nehyolunması

Pek çok hadiste geçen "Allah Teâlâ, şunu emretti, şunu yasakladı" gibi Allah'a nisbet edilen bilgiler, açıkça bu tür sünnetlerin vahiy kaynaklı olduğunu gösterir. Meselâ, Resûlullah'ın "Dikkat edin, rabbim bana, bugün öğrettiklerimden bilmediklerinizi size öğretmemi emretti"⁷⁴ ifadeleri, müslümanların hangi konuda bilgilendirileceğinin de vahiyle belirlendiğini göstermektedir. Emirler, farklı birçok konuda idi. Hız. Peygamber'e bildirilen konular ibadet,⁷⁵ kılık kıyafet,⁷⁶ sahâbilerin fazileti,⁷⁷ mescidlerin yapılış biçimi⁷⁸ gibi farklı konularla ilgiliydi. Sonuç itibarıyla bunlar, dini tebliğ etmenin uzantısı niteliğindedir. Resûlullah'ın, Übey b. Kâ'b'a söylediği "Allah, sana Kur'an okumamı bana emretti" hadisi⁷⁹ de bu vahiylerin bir hikmete binaen geldiğini göstermektedir. Nitekim Übey, kıraat konusunda sahâbenin önde gelenlerinden olmuştur.

Öte yandan, Hız. Peygamber'in, bazı hadislerde geçen 'nehyolundum' şeklindeki ifadesi de sünnetin vahiy kaynaklı olduğunun delillerindedir. Hız. Peygamber'e bildirilen nehiyeler, ibadetlerin ifasından⁸⁰ hediyelemlerin kabulüne⁸¹ kadar pek çok konuyla alakalı idi. Sahâbilerden de Hız. Peygamber'in emir veya

⁶¹ Buhârî, "Eymân ve'n-nüzûr", 25, "Tefsîr", 66/1.

⁶² Müslim, "Cihâd", 34; Tirmizî, "Tefsîr", 8/1.

⁶³ Nesâî, "Cenâiz", 115.

⁶⁴ Nesâî, "Hayl", 1.

⁶⁵ Buhârî, "Ezân", 156, "İstiskâ", 28.

⁶⁶ Abdürrezzâk, *Musannef*, III, 7; Ahmed b. Hanbel, IV, 244; Dârimî, "Salât", 24.

⁶⁷ *el-Muvatta'*, "Cenâiz", 55.

⁶⁸ *el-Muvatta'*, "Cihâd", 47.

⁶⁹ Müslim, "Sayd", 50.

⁷⁰ Buhârî, "Salât", 16, "Libâs", 12; Müslim, "Libâs", 23.

⁷¹ Ebû Dâvûd, "Harâc", 10, 16.

⁷² Ebû Dâvûd, "Cihâd", 74.

⁷³ Müslim, "Cenâiz", 105.

⁷⁴ Abdürrezzâk, *Musannef*, XI, 120; Ahmed b. Hanbel, IV, 266; Müslim, "Cennet", 63.

⁷⁵ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 57, 60.

⁷⁶ İbn Mâce, "İkâme", 19, 67; Ebû Dâvûd, "Salât", 150.

⁷⁷ Buhârî, "Tefsîr", 98/1.

⁷⁸ Ebû Dâvûd, "Salât", 12.

⁷⁹ Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 121.

⁸⁰ Nesâî, "Tatbik", 8.

⁸¹ Tirmizî, "Siyer", 24.

nehiy aldığı ifade eden rivayetler bulunmaktadır.⁸² Onlar, Resûlullah'ın ancak ve ancak kendine emredilene yaptığını ifade etmişlerdir.⁸³ İbn Abbas'ın, "Resûlullah, kendisine gönderilene tebliğle memur idi"⁸⁴ sözü de aynı çerçevededir. Resûlullah'ın, "Ben size ne bir şeyi verebilirim ne de onu menedebilirim. Ben (sadece) bir koruyucuyum (bekçiyim), emrolduğum şekilde yerleştiririm, (إن أنا إلا خازن أضع حيث أمرت)"⁸⁵ hadisi konuyu özetlemektedir.

D. Kur'an Dışı Vahyin Varlığını Gösteren Nebevî Uygulamalar

Hz. Peygamber'in bazı uygulamaları, açıkça Kur'an dışında vahiy aldığı gösteren örneklik anlamı taşımaktadır. İlk verilecek misâllerden biri Kur'an'la ilgili faaliyetleridir. Kur'an âyetlerinin tertibi, onların açıklanması ve sûrelerin sırası gibi hususların bilinmesi ancak vahiyle mümkündür. Bir kişinin, öğretilmeksizin âyetleri izah etmesi mümkün değildir. "Şüphesiz onu, toplamak ve okumak bize aittir" (el-Kıyâme 75/17) âyetinden sonra "Onu açıklamak bize aittir" (el-Kıyâme 75/19) ifadesindeki 'açıklama', Kur'an'ın müşkil mânalarını ve ahkâmını, hadleri, helâl ve haramları açıklamak başta olmak üzere her mânayı içermektedir. Ancak böylece âyetler uygulanabilir. Bu, Kur'an'ı Hz. Peygamber'in lisanıyla açıklamaktır. Hadis kitaplarındaki tefsire dair pek çok hadis bu tesbitleri doğrulamaktadır. Sahâbîler de Kur'an'ı en iyi anlayanın Hz. Peygamber olduğunda şüphe edilmemesi konusunda uyarılarda bulunurlardı. Abdullah b. Ömer'e, Allah Teâlâ "Korkarsanız, namazı kısaltmanızda günah yoktur" (en-Nisâ 4/101) buyurduğu halde korkulacak bir şey yokken de seferde hâlâ namazı nasıl kısaltıyorsunuz? deyince o, "Resûlullah geldiğinde biz sapsamıştık. O bize her şeyi öğretti. Allah'ın seferde namazı iki rekât kılmamızı emrettiği de bu öğrettikleri arasında idi" diye cevap vermiştir.⁸⁶

Hz. Peygamber'in dini tebliği vahye dayanmaktaydı. "De ki: Ben, sadece vahiy ile sizi ikaz ediyorum" (el-Enbiyâ 21/45) ve "Ben size kendiliğimden bir şey iddia edenlerden değilim" (Sâd 38/86) âyetleri bunun delilidir. Nitekim Hz. Peygamber'in başta ibadetlerin uygulanış şekli olmak üzere pek çok konuda vahiy aldığı aşikârdır. Beytülmakdis'in müslümanların ilk kibleesi oluşu,⁸⁷ vahiy ile tesbit edilmişti. Resûlullah'a âşûrâ orucunun emrolunması⁸⁸ da ibadetlerle ilgili başka bir vahiy örneğidir. Hac yaptığı esnasında, bu ibadetin yapılışı ile ilgili olarak Hz. Peygamber'e sürekli vahiy geliyordu.⁸⁹

Hz. Peygamber'in koyduğu cezalar vahye dayanıyordu.⁹⁰ "Allah ve resulü, zinaya üç, iki ve bir kişinin şehâdetini kabul etmez"⁹¹ hadisinde, cezanın gerçekleşmesiyle ilgili konunun Allah Teâlâ'dan alınan bilgiye dayandığı açıkça görülmektedir.

Resûlullah'ın devlet yönetimi ve takip ettiği siyasette de vahyin yönlendirmesi bulunuyordu. Meselâ, Hz. Peygamber ile ashâbı, Allah'ın kendilerine emrettiği gibi müşriklerin ve Ehl-i kitab'ın kusurlarını affedip sabrediyorlardı (el-Bakara 2/27, 109; Âl-i İmrân 3/186). Nihayet Allah, onlarla harbe izin verdi.⁹² Buna göre Resûlullah'ın, takip ettiği siyaset Allah'ın emri ile idi. Nadiroğulları ile yapılan savaşta, İslâm ordusu, gerek düşmanı teslim olmaya zorlamak, gerekse hücum esnasında kendilerine kolaylık sağlamak için Resûlullah'ın emriyle çevredeki hurma ağaçlarını tahrip etmişti. "Hurma ağaçlarından herhangi birini kesmeniz veya olduğu gibi bırakmanız hep Allah'ın izniyledir" (el-Haşr 59/5) âyetinde savaşta bir hareketin Allah Teâlâ'nın yönlendirmesi ile olduğu belirtilir. Âyetteki 'Allah'ın izniyle' ifadesinden, Kur'an'da zikredilmeyen bir iznin bulunduğu Resûlullah'ın da bu izinle hareket ettiği anlaşılmaktadır.

Akaid veya ibadet ile ilgili olmayan, muâmelâtla alakalı konularda da vahiy geliyordu. Borçlunun borcu ödenmeden cennete giremeyeceği⁹³ hadisindeki bu bilgi şüphesiz vahiyle bilinebilecek şeylerden idi. Aynı çerçevede Resûlullah'a misvakın fazileti ve büyüklere öncelik tanınması hakkında dahi vahiy gelmiştir.⁹⁴ Hz. Âişe'nin "O'nun ahlâkı Kur'an'dan ibaretti"⁹⁵ sözü Resûlullah'ın ahlâkının Kur'an'a uygunluğunu göstermektedir.

Sonuç itibarıyla "Onların yüz çevirmeleri sana ağır geliyorsa yeri delerek veya göğe merdiven dayayarak bir mucize getirmeye gücün yeterse (yap). Allah dileseydi hepsini hidayet üzere toplardı" (el-En'âm 6/35) âyetinden de anlaşıldığı gibi Hz. Peygamber'in fiilleri, ilâhî iradenin dışına taşmamaktadır. "De ki: Benim namazım, kurbanım (ibadetim), hayatım ve ölümüm hepsi âlemlerin rabbi Allah içindir" (el-En'âm 6/162) âyeti ise Resûlullah'ın, uygulamada doğruya iletildiğine delâlet etmektedir. Yaptığı işlerin Allah'ın emri ile olduğunu belirtmesi⁹⁶ Hz. Peygamber'in fiillerinde ilâhî yönlendirme olduğunu göstermektedir. Öyle ki Zeyneb bint Cahş'la evlenmesi bile Allah Teâlâ'nın emri ile olmuştur (el-Ahzâb 33/37).

⁸² Abdürrezzâk, *Musannef*, III, 459; Müslim, "İmâre", 30.

⁸³ Abdürrezzâk, *Musannef*, II, 429.

⁸⁴ Ebû Dâvûd, "Salât", 126.

⁸⁵ Hemmâm b. Münebbih, *es-Sahîfe*, Beyrut 1407/1987, s. 38; Ebû Dâvûd, "Harâc", 12.

⁸⁶ Nesâî, "Salât", 3.

⁸⁷ Buhârî, "Ahbârü'l-âhâd", 1; Tirmizî, "Mevâkit", 138, "Tefsîr", 2/9.

⁸⁸ Müslim, "Sıyâm", 116.

⁸⁹ Nesâî, "Menâsik", 51.

⁹⁰ Abdürrezzâk, *Musannef*, VII, 380-381.

⁹¹ Abdürrezzâk, *Musannef*, VII, 387.

⁹² Buhârî, "Edeb", 115.

⁹³ Nesâî, "Büyü", 98.

⁹⁴ Buhârî, "Vudû", 74; Müslim, "Rü'yâ", 19.

⁹⁵ Müslim, "Müsâfirin", 139.

⁹⁶ Abdürrezzâk, *Musannef*, XI, 109.

E. Konu İtibariyle Vahiy Olduğu Açıkça Bilinenler

Hiz. Peygamber'in verdiği bazı bilgilerin Allah'ın bildirmesiyle öğrenilecek konularda olması bu sözlerin vahiy kaynaklı olduğunu gösterir. Resûl-i Ekrem'in bazı emirlerin hikmetini açıklaması, gayb âlemi ile ilgili konuları bilmesi bu kabil konulardandır. Meselâ, "Namaz, ümmül-kitabda elli vakittir, ümmetime beş vakittir"⁹⁷ hadisi, Hiz. Peygamber'in kendi kendine bilmesi mümkün olmayan bilgilerdendir.

Hiz. Peygamber'in gaybla ilgili konulardaki sözleri vahiy aldığı açık delillerindedir. Gaybî konuların bir kısmı geçmişe aittir. Hiz. Peygamber, önceki peygamberlerin işlerini naklediyor⁹⁸ veya peygamberlere kitap dışı vahiy geldiğini gösteren misalleri anlatıyor,⁹⁹ asırlar öncesinin bilgisini veriyordu. Meselâ, "Hz. Mûsâ'nın gömüldüğü yerde olsaydım, kızıl kum tepesinin yanındaki kabrini gösterirdim" buyurmuştur.¹⁰⁰

Hiz. Peygamber, gelecekte olacak şeyler hakkında da bilgi vermiştir ve bunların bir kısmı gerçekleşmiştir. Hadis kitaplarında bu haberleri ihtiva eden 'fiten' bölümlerinde anlatıldığına göre Hiz. Peygamber, kıyameti ve kıyamet kopmadan önce olacak büyük olayları anlatmış ve "bana bir şey sormak isteyen sorsun, burada oturduğum müddetçe vallahi sorduğunuz her soruya cevap vereceğim" buyurmuştur. Kendisine geleceğe dair sorular sorulmuş ve Resûlullah bunlara cevap vermiştir.¹⁰¹

Hiz. Peygamber'in gayb âleminden verdiği haberlerin en belirgin olanı âhirete dair haberlerdir. Çünkü âhiretle ilgili meseleler, peygamber de olsa bir kimsenin kendi kendine bilmesi mümkün olmayan konulardır. Kendisine cennet¹⁰² ve cehennem gösteriliyor,¹⁰³ o bir kimsenin âhiretteki yerini haber verebiliyordu.¹⁰⁴ Bazan Hiz. Peygamber, gayb âlemi ile ilgili kıyamet, cennet gibi konularda sorulan soruları Cebrâil'in bildirmesi ile cevapladığını söyleyerek bilgisinin kaynağını da belirtiyordu.¹⁰⁵

Hiz. Peygamber'in bazı kimselerin mânevî durumlarına, iç âlemine dair verdiği bilgiler de gaybî haber aldığı göstermektedir. Münafıkları tanıması¹⁰⁶ bunlardan biridir. "Çevrenizdeki bedevî Araplardan ve Medine halkından münafıklıkta maharet kazanmış birtakım kimseler vardır. Sen onları bilmezsin

⁹⁷ Buhârî, "Tevhîd", 37.

⁹⁸ Buhârî, "Enbiyâ", 9.

⁹⁹ Buhârî, "Cihâd", 153; Müslim, "Selâm", 148-150.

¹⁰⁰ Buhârî, "Cenâiz", 69, "Enbiyâ", 31.

¹⁰¹ Buhârî, "İlim", 29, "İ'tisâm", 3.

¹⁰² Buhârî, "Cenâiz", 73, "Megâzi", 17, 27.

¹⁰³ Buhârî, "Mûsâkât", 9.

¹⁰⁴ Buhârî, "İlim", 29, "Mevâkîf", 11.

¹⁰⁵ Buhârî, "Menâkıbü'l-ensâr", 51.

¹⁰⁶ Muhammed 47/30.

biz biliyoruz onları" (et-Tevbe 9/101) âyetine göre Hiz. Peygamber, münafıkların bilgisini Allah'tan almıştır. Ayrıca kendinden gizlenenleri de biliyordu. Hiz. Peygamber'in hanımlarından birine sır olarak söylediği bir şeyi onun diğer eşlere haber vermesi üzerine Allah'ın, sırrının ifşa edildiğini Hiz. Peygamber'e bildirmesi ve onun da bu durumu hanımına söylemesi (et-Tahrîm 66/3) örnek gösterilebilir.

Gaybla ilgili konularda bilgilendirilmesinin bir başka belirtisi, Hiz. Peygamber'in bulunmadığı yerlerdeki olayların kendisine haber verilmesidir. Bi'rîmaûne olayında Cebrâil durumu Resûlullah'a ulaştırmış ve o da kelimesi kelimesine ashâbına anlatmıştır.¹⁰⁷ Bir hırsızlık olayında hırsızın kim olduğunu biliyor,¹⁰⁸ sahâbilerin güzel davranışlarının Allah Teâlâ tarafından beğenildiğini kendisine haber veriliyordu.¹⁰⁹ Aynı şekilde münafıkların tutumları (et-Tevbe 9/64-65) ve müşriklerin sözleri¹¹⁰ kendisine bildiriliyordu. Sahâbiler de Hiz. Peygamber'e her konuda haber verildiğini gayet tabii karşılıyorlardı. Meselâ, hac esnasında Hiz. Peygamber, sahâbilerin ihramdan çıkıp önce umre yapmalarını emretmiş, Câhiliye'den kalma anlayışla hac için gelmişken umre yapılmasını yadırgayan sahâbilere ihramdan çıkmak ağır gelmiş ve içleri sıkılmış. Bu olayı anlatan râvi Câbir b. Abdullah, sahâbilerin bu halini Hiz. Peygamber'in duyduğunu söyledikten sonra "bu hususta semadan bir şey mi nâzil oldu, yoksa insanlar mı ona haber verdi bilmiyoruz" demiştir.¹¹¹

F. Hükümleri

Kur'an-ı Kerim'de, peygamberlere hüküm hakkı verildiğinden bahseden âyetler bulunmaktadır. Hiz. Dâvûd ve Süleyman'a hüküm verilmesi (el-Enbiyâ 21/79), Hiz. Peygamber'in helâl ve haram kılma yetkisinin olması (el-A'râf 7/157) burada zikredilebilir. Bu, peygamberlerin verdiği hükümlerin vahiyle veya vahyin kontrolünde olduğunu göstermektedir. "Bize bundan başka bir Kur'an getir yahut bunu değiştir, derler. Sen de onlara de ki: Bunu kendiliğimden değiştirmek elimden gelmez. Ben ancak vahyolunana uyarım" (Yûnus 10/15) âyetinde de görüldüğü gibi Hiz. Peygamber'in hükümleri vahiyle ilgilidir ve neshe gidilecekse ancak vahiyle olur. "Onlara istedikleri âyeti getirmedigin zaman onu kendinden getirmeli idin, derler. Onlara de ki ben ancak rabbim tarafından bana vahyolunana uyarım" (el-A'râf 7/203) âyetinde de Hiz. Peygamber'in yaptığı işlerde, verdiği hükümlerde, koyduğu kanunlarda vahye uyması emrolunmuştur. Dolayısıyla Resûlullah'ın hareketlerini vahiy belirle-

¹⁰⁷ Buhârî, "Cihâd" 9, "Megâzi", 28.

¹⁰⁸ Ebû Dâvûd, "Cihâd", 133.

¹⁰⁹ Müslim, "Eşribe", 172.

¹¹⁰ el-Enbiyâ 21/3-4; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 50.

¹¹¹ Müslim, "Hac", 142.

meğdirdir, onun yaptıkları vahye uymaktan başka bir şey değildir.¹¹² Hatta bu âyetlerden hareket eden bazı âlimler peygamberlerin ictihadının olmadığını, her şeyin Allah tarafından emredildiğini ifade etmişlerdir.¹¹³ Aynı şekilde “Eğer (peygamber), bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı elbette onu kışkvrak yakalardık” (el-Hâkka 69/44–45) âyetinden Hz. Peygamber’in koyduğu hükümlerin icâzeti vardır, mânası çıkmaktadır.

Hz. Peygamber’in konuyla ilgili tatbikatına bakıldığında, “Allah’ın indirdiği ile hükmet” (el-Mâide 5/48, 49) emrini yerine getirdiği görülmektedir. Verdiği kararlar, Kur’an’a ve kendisine tebliğ edilen vahye uygundu. Nitekim Hz. Ebû Bekir’in, zekâtla ilgili olarak “Allah’ın, Resûlullah’a emrettiği ve onun da müslümanlara farz kıldığı zekât farızasıdır”¹¹⁴ ifadesinde Hz. Peygamber için farz kılma kelimesi kullanılmış, onun Allah’tan aldığı emirleri tebliğ etmesine farz denilmiştir.

Hz. Peygamber verdiği hükümlerin vahyin dışında kalmadığını açıkça belirtmiştir. “Ben, Allah’ın kitabında helâl kıldığını helâl kılıyorum, haram kıldığını haram kılıyorum” buyurmuştur.¹¹⁵ Aynı şekilde “Emrettiğim veya nehyettiğim bir konuda kendisine emrim geldiğinde bir adamın şöyle diyeceğini elbette biliyorum: Bilmiyorum, Kitâbullah yanımızda. Bu, onda yok”¹¹⁶ hadisinde verdiği hükümlerin, herhangi birinin sözü gibi olmayacağı, dolayısıyla reddedilemeyeceği belirtilmektedir. Bu ifadelerden, Hz. Peygamber’in ahkâmı, Kur’an’dan istinbat ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla helâl ve haram kıldığı şeyler, Kur’an’ın emri gibi sayılmaktadır. Resûlullah, ilâhî teyit ve rabbânî beyan ile istinbat etmiştir. Bu istinbat, Kur’an’da “tebeyyün veya irâe” (en-Nisâ 4/9, 105) şeklinde geçer.¹¹⁷ “Bazı kimselere ne oluyor ki Allah’ın kitabında olmayan birtakım şeyleri şart koşuyorlar. Allah’ın kitabında olmayan herhangi bir şart bâtuldir”¹¹⁸ hadisinde de hükümlerin Kur’an’a uygunluğunun gerektiğini bildiren Hz. Peygamber’in kendisinin Kur’an’a aykırı hüküm vermesi mümkün değildir. Verdiği hükümlerin ya doğrudan ya da dolaylı olarak Kur’an’da mevcut olması, Resûlullah’ın hükümlerinin vahye dayalı olduğunu gösterir.

Burada ‘kitâbullah’ ifadesine de yer vermek gerekmektedir. Hz. Peygamber’in hükümlerinin anlaşılması açısından bu ifade önemlidir. İslâm âlimlerinin tesbitine göre kitâbullah, Kur’an’a dendiği gibi Allah’ın kulları hakkındaki farz ve hükümlere de denir. Kur’an’da yazılsın veya yazılmasın, “كتاب الله عليكم”

¹¹² Şevkânî, *Fethu’l-kadir*, I-V, Kahire 1383/1964, V, 15.

¹¹³ Şevkânî, *Fethu’l-kadir*, II, 118.

¹¹⁴ Ahmed b. Hanbel, I, 11; Buhârî, “Zekât”, 38.

¹¹⁵ Abdürrezzâk, *Musannef*, IV, 534.

¹¹⁶ Ahmed b. Hanbel, VI, 8; İbn Hibbân, *Sahih*, I, 174.

¹¹⁷ Süleyman en-Nedvî, *Tahkiku Ma’ne’s-sünne*, Mekke 1399, s. 17–18.

¹¹⁸ Müslim, “İtk”, 8.

(en-Nisâ 4/24) Allah’ın farzı ve hükmü demektir. Buna göre her hükmün Kur’an’da bulunması şart değildir.¹¹⁹ Resûlullah’ın, bir davada “İkiniz hakkında Allah’ın kitabı ile hükmedeceğim”¹²⁰ buyurarak Kur’an’da yer almayan bir karar vermesi, sünnete, bu mânada kitabullah denileceğine delil kabul edilmiştir. “Onun (konuşması) vahyedilenden başka bir şey değildir” (en-Necm 53/4) âyetinde olduğu gibi, sünnet Allah’ın vahyi ve takdiridir.¹²¹ Buradan hareketle Allah’ın kitabından maksadın Allah’ın hükmü olduğunu söylemek de mümkündür. Hz. Peygamber’in emrine itaatın, onun emrinin Kur’an kaynaklı oluşuyla ilgisi vardır. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in sözünü kitâbullah’a izâfe etmek câizdir. Buna göre “Kitâbullahta nas olarak bildirilmeyen şeyler bâtuldir” demek doğru değildir.¹²²

“Hayır, rabbine andolsun ki aralarında ihtilâfa düştükleri konularda seni hakem kılıp sonra da verdiğin hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın (onu) tam mânasıyla kabullenmedikçe iman etmiş olmazlar” (en-Nisâ 4/65) âyetinin nüzûl sebebi de bu meseleyi izah etmektedir. Âyet, Hz. Peygamber’in verdiği hükümü beğenmeyen kişi hakkında nâzil olmuştur. Hz. Peygamber’in verdiği hüküm Kur’an nassı değil sünnettir. Dolayısıyla Resûlullah’ın Allah’a ait bir hüküm bulunmayan konuda koyduğu hüküm Allah’ın hükmü ve emriyle konulmuştur sonucu çıkarılmıştır. “Sen doğru yola Allah’ın yoluna davet ediyorsun” âyetinin de bu tesbitleri doğruladığı ifade edilmiştir.¹²³ Aynı şekilde peygamberlere verilen hükmetme yeteneğinin (Yûsuf 12/22) nübüvvet olduğu¹²⁴ şeklindeki tefsir, hükümlerin vahiyle ilgili olduğunu göstermektedir.

Hz. Peygamber’in, yasaklarının Allah’ın emri olduğunu bildirmesi,¹²⁵ koyduğu hükümlerden bazılarının değişmesi ve bu değişikliğin de Allah’ın emrine dayandığını tasrih etmesi¹²⁶ kararlarının kaynağını göstermektedir. “Allah’ın bana helâl kıldığı bir şeyi haram etmek benim elimde değildir”¹²⁷ hadisinde de Hz. Peygamber, hüküm vermedeki yetkisini belirtmiş hem de kaynağına işaret etmiştir.

Nitekim Resûlullah’ın, bazı olaylarda karar vermeyip, Allah Teâlâ’nın hükmünü beklemesi de hüküm konusunda, kaynağı göz ardı etmediğini göster-

¹¹⁹ Şâtıbî, *İ’tisâm*, I-II, Kahire 1408, II, 484.

¹²⁰ Buhârî, “Sulh”, 5, “Şurût”, 9, “Hudûd”, 30, 34, 38, “Ahkâm”, 39.

¹²¹ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, I-XV, Beyrut 1414, XV, 180.

¹²² Ahmed Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Terceme ve Şerhi*, I-XI, İstanbul, ts., VII, 565. Müellif, vasıtasız emir ve nehiyelerin namaz, oruç, içki..., vasıtahların ise, “Peygamber, size ne getirirse onu alın” el-Haşr 59/7; “Allah’a ve Resûlü’ne itaat edin” Âl-i İmrân 3/132 gibi âyetlerin kapsamında olan umumi hükümler olduğunu belirtir.

¹²³ Şâfiî, *Risâle*, Kahire 1388, s. 48, 51.

¹²⁴ Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi’l-Kur’an*, V, 3391, I-IX, Kahire, ts.

¹²⁵ Nesâî, “Büyü”, 90.

¹²⁶ Abdürrezzâk, *Musannef*, VII, 380–381.

¹²⁷ Müslim, “Mesâcid”, 76.

mektedir. Aralarında Kâ'b b. Mâlik'in de bulunduğu savaştan geri kalan üç kişinin durumu ve konuyla ilgili âyet bunun örneğidir (et-Tevbe 9/118). Hz. Peygamber, Kâ'b b. Mâlik'e affedildiğine dair müjdeyi verdiği o, "Yâ Resûlallah "Bu müjde senden mi yoksa Allah tarafından mı?" diye sormuş. Resûlullah "Hayır, Allah katından" buyurmuştur.¹²⁸ Sahâbinin sorusundan Hz. Peygamber'in hüküm yetkisinin bulunduğu ve bunun ashâp açısından fark gözetilmeden bağlayıcı kabul edildiği anlaşılmaktadır. İfk Hadisesi'nde vahiy gecikince, istişare için, Hz. Ali ve Üsâme b. Zeyd'i çağırması¹²⁹ da Resûlullah'ın özel denilebilecek konularda dahi vahye muntazır olduğunu göstermektedir.

Hz. Peygamber'in, bazan verdiği hükümden veya söylediği bir sözden sonra âyetle istişâh etmesi, onun gerektiği zaman kaynağını zikrettiğinin örneğidir.¹³⁰

G. Resûlullah'ın Emir, Yasak ve Uygulamalarının, Allah'a Râci Olması

Sünnetin vahye dayandığının belirtilerinden biri de Hz. Peygamber'e aitmiş gibi görünen bazı işlerin aslında Allah'a rucû etmesi, O'nunla ilintili olmasıdır.

"Muhakkak ki sana biat edenler ancak Allah'a biat etmektedirler. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir. Kim ahdini bozarsa, ancak kendi aleyhine bozmuş olur. Kim de Allah ile olan ahbine vefa gösterirse Allah ona büyük bir mükâfat verecektir" (el-Feth 48/10) âyetinde görüldüğü gibi aslında meselenin sadece Allah ile ilgili olduğu belirtilmektedir. Resûlullah'ın da aynı mânaya vurgu yapan ifadeleri bulunmaktadır. "Dikkat edin! Allah'ın ve resulünün ahd ve emânında bulunan bir şahsı her kim öldürürse, muhakkak surette Allah'ın ahdini bozmuş olur ve o kimse cennetin kokusunu koklayamaz"¹³¹ hadisinde başlangıçta Allah ile resul beraber kullanılırken sonuçta Allah'ın ahdini bozmaktan bahsedilmektedir. Aynı şekilde "Kim resule itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur" (en-Nisâ 4/80) âyetinde resule yönelik bir davranışın aslında Allah Teâlâ'ya vardığı belirtilmektedir. "Allah'a ve resulüne itaat eden doğruya ermiştir. Onlara isyan eden kimse ise, sadece kendine zarar verir, Allah'a hiç zarar veremez"¹³² hadisinde de Allah ile resul beraber kullanılırken sonuçta konu sadece Allah Teâlâ ile ilgilendirilmektedir.

Allah'ın rızasını kazanmanın yolunun, Hz. Peygamber'den geçtiği de Kur'an'da bildirilmiştir. "Onlar sizi (kandırmak ve) hoşnut etmek için (müslüman olduklarına dair) Allah'a yemin ederler. Hâlbuki onların eğer mümin iseler Allah'ı ve peygamberini hoşnut etmeleri daha doğrudur" (et-Tevbe 9/62). Bu anlayışla sahâbiler, Hz. Peygamber'in hoşlanmayacağı bir

¹²⁸ Buhârî, "Megâzi", 79; Müslim, "Tevbe", 53.

¹²⁹ Ahmed b Hanbel, VI, 196; Buhârî, "Şehâdet", 2, 15, "Megâzi", 34, "Tefsîr", 26/6 "İ'tisâm", 28.

¹³⁰ Buhârî, "Cenâiz", 83, "Tefsîr", 92/6.

¹³¹ Tirmizî, "Diyât", 10.

¹³² Ebû Dâvûd, "Nikâh", 31.

durumu ifade ederken "Allah'ın ve resulünün gazabından Allah'a sığınırım" ifadesini kullananlardı.¹³³

Hz. Peygamber'in tebliğ veya fiillerinin, konu sınırı olmaksızın, sonuç itibarıyla Allah Teâlâ ile ilintili oluşu sünnetin vahiyle ilgisini açık bir beyanıdır. Hz. Peygamber'e inanmanın imanın ön şartı kılınması da bu tesbiti doğrulamaktadır. "Aslında onlar seni yalanlamıyorlar, fakat o zalimler açıkça Allah'ın âyetlerini inkâr ediyorlar" (el-En'âm 6/33) âyeti bu noktaya işaret etmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın dinine davette Resûlullah da zikredilmiştir. "Kendileri yara aldıktan sonra Allah ile peygamberinin davetine uyanlar (özellikle) bunların içinde iyilik edip sakınanlara büyük mükâfat vardır" (Âl-i İmrân 3/172) âyetine göre Allah'ın ve peygamberinin çağrısı aynıdır.

Allah ile resulünün birlikteliğini ifade eden "Ey iman edenler! Allah'a ve resulüne itaat edin, işittiğiniz halde O'ndan yüz çevirmeyin" (el-Enfâl 8/20) âyetinde "Ondan yüz çevirmeyin" denilmiş ancak 'o ikisinden' denilmemiştir. Çünkü "Kim resule itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur." (en-Nisâ 4/80) "Eğer mümin iseler Allah ve resulünü razı etmeleri daha doğrudur." (et-Tevbe 9/62) âyeti de böyledir.¹³⁴ Burada hitabın müminlere yönelik olduğuna da işaret etmek gerekir. Çünkü iman ile resule itaat birbiriyle ilişkilidir (el-Hucurât 49/14).

Hz. Peygamber'e karşı yapılan bir hareketin, Allah Teâlâ ile ilişkilendirilmesi konunun bir başka örneğidir. "Allah ile peygamberine karşı harbeden ve yeryüzünde fesat çıkaranların cezası..." (el-Mâide 5/33) âyetinden anlaşıldığına göre Allah'a harp açmanın tezahürü peygamberiyle savaşmaktır. Hz. Peygamber'in; imana girdikten sonra kâfir olup hırsızlık yapan, adam öldüren kimseleri, Allah'a ve resulüne savaş açmış sayması¹³⁵ da dine aykırı bu işlerin, Allah'a ve resulüne karşı yapılmış olması dolayısıyladır.

"Müşrikler içinde muâhede yaptığınız kimselerle Allah ile peygamberinin ilişkilerini kestikleri mâlum olsun" (et-Tevbe 9/1) âyetinde de sadece Allah Teâlâ zikredilmemekte Resûlullah'ın adı da anılarak onun mevkii ilân ve ihtarda yer almaktadır. Aynı şekilde "Allah'ı ve resulünü inkâr" (et-Tevbe 9/84), "Allah'a ve peygamberine karşı gelmek" (el-Haşr 59/4), "Allah'a ve resulüne düşman olmak" (el-Mücâdele 58/22) âyetlerinde Allah ve resulü birlikte geçmektedir. Resûlullah'ın, İslâm'a düşman olup müslümanlara eziyet edenler için "Allah ve resulüne eza etmiştir"¹³⁶ ifadesini kullanması da ezânın Allah Teâlâ'ya râci olduğunu gösterir.

¹³³ Abdürrezzâk, *Musannef*, IX, 465-466.

¹³⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, IV, 2823.

¹³⁵ Buhârî, "Cihâd", 152, "Hudûd", 17; Müslim, "Kasâme", 9, 11.

¹³⁶ Buhârî, "Şerike", 3, "Megâzi", 15, "Rehin", 3.

H. Peygamber, sünnete aykırı davranışlarda bulunanları “Allah ve resulüne isyan etmiştir” şeklinde tanımlamış,¹³⁷ edebe aykırı davranan bir kimseye “Allah’a ve resulüne eziyet ettin” buyurmuştur.¹³⁸ “Allah ve resulünü incitenlere Allah, dünyada ve âhirette lânet etmiş ve onlar için alçaltıcı bir azap hazırlamıştır” (el-Ahzâb 33/57) âyetinde de aynı noktaya işaret edilmektedir.

H. Peygamber’in ibadetlerdeki tatbikatında dahi Allah Teâlâ’nın emrinden söz edilmiştir. İbn Ömer, vitir namazının tek rek’at kılınabileceğini söyledikten sonra bunun “Allah’ın ve resulünün sünneti” olduğunu ifade etmiştir.¹³⁹

Kur’an’da ve Sünnet’te yer alan, H. Peygamber’in emrettiği veya nehyettiği konuların netice itibarıyla Allah’ın emri veya nehyi sayıldığına dair ifadeler ise konunun başka bir yönüdür. “Kim resule itaat ederse Allah’a itaat etmiş olur” (en-Nisâ 4/80) âyeti, Resûlullah’ın ancak Allah’ın emrettiğini emrettiğine ve Allah’ın nehyettiğini nehyettiğine delil kabul edilmiştir.¹⁴⁰ Nitekim Resûlullah, kendi yasakladığı hususlarda Allah’ın adını da zikretmiştir. “Allah ve resulü yağmacılığı yasaklamıştır.”¹⁴¹ Aynı şekilde H. Peygamber, müsleyi¹⁴² ve müt’ayı¹⁴³ yasaklayanın Allah Teâlâ olduğunu bildirmiştir. Hatta yasakları ilân ettirdiği olmuş ve o yasakta Allah ve resul ifadelerini beraber kullanmıştır.¹⁴⁴ Resûlullah’ın, biat alırken Kur’an’da emredilen hususları şart koşması¹⁴⁵ da emir ve yasaklarının Kur’an’dan ayrı olmadığını göstermektedir.

Hüküm verme konusunda Allah ve resulü ifadelerinin beraber kullanılması sünnetteki hükümlerin kaynağına işaret etmektedir. “Onlar aralarında hüküm vermesi için Allah’a ve peygambere çağrıldıklarında bakarsın ki içlerinden bir kısmı yüz çevirip dönerler” (en-Nûr 24/48) âyetinde H. Peygamber’in de zikredilmesi buna delildir.

Uygulamadaki pek çok iş, sonuçta Allah Teâlâ ile ilgili sayılmıştır. Hicretin, “Allah’a ve resulüne” yapılmış sayılması,¹⁴⁶ fethedilen toprakların Allah’a ve resulüne ait olması,¹⁴⁷ ganimetten verilen payı taksim edenin Allah ve resulü olduğu¹⁴⁸ ifadeleri de yapılan işlerin sadece H. Peygamber’le değil, Allah Teâlâ ile de ilgili olduğunu göstermektedir. Bu inanış, müslümanlar arasında da

¹³⁷ Müslim, “Nikâh”, 110.

¹³⁸ Ebû Dâvûd, “Salât”, 22.

¹³⁹ İbn Mâce, “İkâme”, 116.

¹⁴⁰ Şevkânî, *Fethu’l-kadir*, I, 489.

¹⁴¹ Abdürrezzâk, *Musannef*, X, 205.

¹⁴² Ahmed b. Hanbel, IV, 172.

¹⁴³ Müslim, “Nikâh”, 27.

¹⁴⁴ Buhârî, “Zebâih”, 28.

¹⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, V, 314; Buhârî, “İmân”, 11, “Hudûd”, 8. H. Peygamber, bahsi geçen hadiste el-Mümtebine 60/12. âyetini okumuştur.

¹⁴⁶ Buhârî, “Bed’ü’l-vahy”, 1.

¹⁴⁷ Müslim, “Cihâd”, 61.

¹⁴⁸ Abdürrezzak, *Musannef*, V, 276.

yerleşiktir. Allah Teâlâ’nın, resulüne hanımlarını muhayyer bırakmasını emrettiği zaman H. Âişe, “Ben Allah’ı, resulünü ve âhiret yurdunu isterim” demiştir.¹⁴⁹ Muhakkak ki o, “Eğer Allah’ı, resulünü, âhiret yurdunu diliyorsanız bilin ki...” (el-Ahzâb 33/29) âyetinden hareketle veya H. Peygamber’in tavsiyesi ile bu ifadeyi kullanmış olmalıdır. H. Peygamber’in daha önceden fakir olan bir kimse hakkında “fakir iken Allah ile resulü onu zengin etti”¹⁵⁰ ifadesinde de aynı kullanım bulunmaktadır.

Mucizelerin kaynağında ilâhî iradenin bulunması da H. Peygamber’in vahiyle iç içe olduğunu göstermektedir. Meselâ; Mekkeliler, Resûlullah’tan, mucize istemişler. O da dolunayı onlara iki bölük halinde göstermiş, Mekkeliler, iki bölük arasından Hira’yı görmüşler.¹⁵¹ Aslında Allah’a ait bir fiil, H. Peygamber’e nisbet edilmiş olmaktadır.

Allah ve resul kelimelerinin birlikte zikredilmelerinin asıl anlamını, ne kastedildiğini ortaya koyan deliller de mevcuttur. Müşrik bir kimse, bir müslümana “Siz ne güzel topluluksunuz! Keşke siz Allah’ın dilediği şey ile Muhammed’in dilediği şey olur demeseniz” demiş. Bunu haber alan Resûlullah “Allah’ın dilediği şey ile Muhammed’in dilediği şey olur demeyin, fakat Allah’ın dilediği şey sonra Muhammed’in dilediği deyin”¹⁵² buyurarak hiçbir zaman bulunduğu konunun dışında tutulmasını hoş karşılamamıştır.

H. Bilgisinin Doğru Çıkması

H. Peygamber’in bilgisinin, sözlerinin doğru çıkması, sünnetin kaynağının vahiy olduğunu gösteren delillerden bir başkasıdır. Resûlullah, Hâtıb b. Ebû Beltea’nın müşrik akrabalarına gizlice gönderdiği bir mektubu haber vermiş ve sahâbiler mektubu götürmenin bir kadın olduğunu söyleyerek onu yakalamalarını emretmişti. Kadını yolda yakalayan sahâbiler mektubu istemişler, o inkâr edince “Resûlullah yalan söylememiştir” diyerek ısrar etmişler ve sonunda mektubu çıkartmışlardır.¹⁵³ Çünkü sahâbilerin, Resûl-i Ekrem’in söylediklerine inancı tamdı. Bu H. Peygamber’in o günkü bir olay hakkında verdiği bir haberdir; ancak onun geleceğe dair verdiği haberler de gerçekleşmiştir. “İnsanlar size mutlaka her şeyi soracaklar. Hatta ‘Her şeyi Allah yarattı, fakat Allah’ı kim yarattı?’ diyecekler” buyurmuştur. Ebû Hüreyre, ‘Allah ve resulü doğru söylemişlerdir’ diyerek bu soruya muhatap olduğunu bildirmiştir.¹⁵⁴ Burada dikkat edilmesi gereken nokta haberi verenin Resûlullah olmasına rağmen

¹⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, VI, 103; Buhârî, “Tefsîr”, 33/4, 5,

¹⁵⁰ Buhârî, “Zekât”, 49.

¹⁵¹ Buhârî, “Menâkıbü’l-ensâr”, 36.

¹⁵² Dârimî, “İsti’zân”, 63.

¹⁵³ Buhârî, “Megâzi”, 9.

¹⁵⁴ Müslim, “İmân”, 215.

Allah Teâlâ'nın da zikredilmesidir; çünkü sahâbiler, bu bilgilerin kaynağının vahiy olduğunu biliyorlardı.

III. Vahiy Almadığı, Vahiy Beklediği Durumlar

Hiz. Peygamber, kendisine sorulan her soruya cevap vermiş veya kendisine iletilen problemlere hemen çözüm getirmiş olmayıp, bilmediği veya çözemediği konularda vahiy gelmesini beklemiştir. Nitekim mirasla ilgili sorulan bir soru üzerine “Bu mesele hakkında Allah, hüküm verecektir” buyurmuş ve miras âyeti nâzil olmuştur.¹⁵⁵ Hiz. Peygamber'in, sorulan sorulara hemen cevap vermeyip vahiy beklediği bazı meselelerde vahiy gelmediği gibi,¹⁵⁶ bazan Kur'an'da yer almayan vahiy de gelirdi. Bunlar, ibadetlerden¹⁵⁷ gelecekle ilgili olaylara¹⁵⁸ kadar farklı konularda idi.

Konuyla ilgili âyet ve hadislere göre sünnetin bir kısmının vahiy kaynaklı olduğu kesindir. Sünnetin bir kısmı ise vahyin açıklık getirmediği konularda Hiz. Peygamber'in vahyin koyduğu esaslardan hareketle, nebevî anlayış ve kavrayışı ile yaptığı ictehad ve görüşlerine dayanmaktadır.¹⁵⁹ Hiz. Peygamber reyini kullanmış¹⁶⁰ ve kıyas yapmıştır.¹⁶¹ Dolayısıyla bazı sünnetler ictehadidir. Sahâbilerin Hiz. Peygamber'in bazı kararlarına ‘Vahiy mi’ diye sormaları da bunu göstermektedir.

Hiz. Peygamber'in gündelik ve teknik işlere dair bazı meselelerdeki görüşlerinde yanıldığı da olabiliyordu.¹⁶² Hurma ağaçlarını aşılama olayında; “Ben ancak bir zanda bulundum, bundan dolayı beni muaheze etmeyin. Fakat size Allah'tan bir şey naklettiğimden onu alın. Çünkü ben Allah'a hiç yalan isnad etmedim” buyurmuştur.¹⁶³ Hadisin başka bir rivayeti ise “Size dininizden bir şey emredersem onu alın”¹⁶⁴ şeklindedir. Anlaşıldığına göre dinî konularda yanlış hiçbir bilgilendirmesi olmamıştır. Gündelik ve teknik işlere dair konulardaki sözleri ise tavsiye niteliğindedir. Bununla beraber ilkhân günümüzde genleri değiştirmeye kadar varması bu işlemin her zaman isabetli olmadığını ve varlıkların aslını bozmamak gerektiğini göstermektedir.

Hiz. Peygamber'in önce, vahiy kontrolü dışında yaptığı bazı hareket, karar ve açıklamalarının, sonradan doğru bulunmayıp Kur'an-ı Kerim'de ilân edildi-

¹⁵⁵ Tirmizî, “Ferâiz”, 3.

¹⁵⁶ Abdürrezzâk, *Musannef*, X, 281.

¹⁵⁷ Buhârî, “Umre”, 10.

¹⁵⁸ Buhârî, “Zekât”, 47, “Cihâd”, 37.

¹⁵⁹ Dihlevî, *Huccetullahi'l-bâliğa* (trc. Mehmet Erdoğan), I-II, İstanbul 1994, I, 471.

¹⁶⁰ Ebû Dâvûd, “Akziye”, 7.

¹⁶¹ Buhârî, “Hudûd”, 41, “İ'tisâm”, 12.

¹⁶² Konuyla ilgili İbrahim Canan'ın, *Peygamberimizin Yanılması Meselesi* (İstanbul 1999) adlı bir çalışması bulunmaktadır.

¹⁶³ Müslim, “Fezâil”, 139.

¹⁶⁴ Müslim, “Fezâil”, 140.

ği de olmuştur. Dolayısıyla her sünnetin vahye dayanmadığı görülmektedir. Hiz. Peygamber'in, Bedir Gazvesi'nde esir düşen müşrikleri fidye alıp salıvermesi (el-Enfâl 8/67), Tebük Gazvesi'ne bir bahane ile katılmak istemeyenlere izin vermesi (et-Tevbe 9/43), bal şerbeti içmemeye karar vermesi (et-Tahrîm 66/1) gibi günlük hayatla ilgili meselelerde dahi ikaz edilmesi, sünnetin vahye aykırı olmaması gerektiğinin ve Resûlullah'ın yaptıklarının kontrol altında olduğunun belirtileridir. Diğer yandan bu kararların vahiyyle düzeltilmiş olması da konunun vahiyyle ilgili olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu âyetler, Hiz. Peygamber'in bütün fiillerinin, vahiy kaynaklı olmadığını göstermekle beraber, onun vahyin kontrolünde oluşunun açıkça belirtisidir ve bu âyetler, Hiz. Peygamber'in fiillerinin netice itibarıyla isabetliliğine, sünnetin vahiy kaynaklı olduğuna delildir. Aynı şekilde sünnetle ilgili vahiy gelmesi ile sünnetin vahyin kontrolünden geçmesinin aynı neticeye vardığına işaret eder. Yani her sünnet, ilâhî maksada uygundur.¹⁶⁵ İsbet ettiğinde tasvip edilmesi ve hata ettiğinde uyarılması, Resûlullah'ın bu nevi sünnetine hükmen vahiy mahiyeti kazandırmıştır.¹⁶⁶

Sonuç

İslâm âlimleri, sünnetin kaynağına işaret eden pek çok nassı çeşitli şekilde değerlendirmişlerdir. İmam Şâfiî, “Emirsiz hiçbir şey sünnet olmamıştır” sonucunu çıkarmanın mümkün olduğunu söylemiş ve bunun da ya okunan vahiyyle ya da ‘şöyle yap’ diye Allah'tan gelen risâlet ile olduğunu belirtmiş ve vahyin geliş şekillerini belirttikten sonra “bütün sünnetler bu mânaların dışına çıkmaz” demiştir. Ayrıca hikmetin, Allah'tan gelen tilâvet olunmayan vahiy olduğunu söylemiş ve buna deliller de getirmiştir. “Allah'ın kitabı ile hükmedeceğim” hadisinin, Hiz. Peygamber'in cübbe giymiş bir kimsenin umre ile ilgili soru sorması hadisinde vahiy gelene kadar susmasının,¹⁶⁷ Cebrâil'in Kur'an'ı getirdiği gibi sünneti getirmesinin, vardığı sonucu teyit ettiğini söylemiştir. Bütün bunların da “O, hevâsından konuşmaz” (en-Necm 53/3) âyetinin muhtevasına girdiğini ifade etmiştir.¹⁶⁸ İbn Hibbân (ö. 354) ise, Hiz. Peygamber'in sünnetinin tamamının Allah tarafından verildiği, dolayısıyla Resûlullah'ın kendi görüşü olmadığı sonucuna varmış ve *Sahih*'inde böyle bir bölüm oluşturmuştur.¹⁶⁹ Mûsâ Cârullah Bigiyef de sünnetin vahiy kaynaklı olduğunu söylemiş ve “Hiz. Peygamber, bütün fiil ve sözlerinde rabbinden gelen bir **beyyine** üzerinedir, onun fiili ve kavli ancak Allah tarafından olur. Bu

¹⁶⁵ Polat, “Hiz. Peygamber'in Sünnetini Anlama”, *Ebedî Risâlet*, İzmir 1993, II, 58, 59.

¹⁶⁶ Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bk. İsmail L.Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar*, İstanbul 2000, s. 91-95.

¹⁶⁷ Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 30.

¹⁶⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XV, 225.

¹⁶⁹ İbn Hibbân I, 173.

konuda pek çok âyet vardır” dedikten sonra “Ben sadece bana vahyolunana uyarım” (el-En‘âm 6/50), “Sana vahyolunana uy,” (Yûnus 10/109) “De ki, ben rabbimden gelen apaçık bir delile dayanıyorum... Hüküm ancak Allah‘ındır” (el-En‘âm 6/57) âyetlerini delil olarak zikretmiştir.¹⁷⁰

Sünnetin vahye dayandırılması peygamberlik görevi açısından bakıldığında gayet tabiidir. Peygamberlik doğrudan vahiyle ilgilidir. İbn Abbas “Biz böylece emrimizle ruhu vahyettik” (eş-Şûra 42/52) âyetindeki ‘ruh’un, ‘nübüvvet’ olduğunu söylemiştir.¹⁷¹ Peygamber gönderilen bir zatın devamlı vahye mazhar olması zaruridir.¹⁷² Peygamberliği sebebiyle diğer insanlardan ayrı olarak fazladan bir bilgi kaynağına sahip olmalıdır.

İslâm âlimleri de naslardan hareket ederek Hz. Peygamber’in sahip olduğu ilmi sınıflandırmışlardır. İlki nâzil olan ilim, yani Kur‘ân-ı Kerim‘dir. İkincisi, Hz. Peygamber’in nübüvvet melekesinin, nübüvvet anlayışının, nebevî aklın neticesi olan ilimdir.¹⁷³ Bunların yanında beşer olarak üstün bir akla sahiptir. Bu üç yolla Hz. Peygamber, ilim elde etme imkânına sahip bulunmaktadır. Vahiy gibi diğer insanların ulaşması mümkün olmayan bir bilgi kaynağı ile uzun süre temasta bulunan beşerî aklın en üst seviyesine sahip Hz. Peygamber‘de meleke-i nübüvvet denilen bir peygamberâne ictihad kabiliyeti ve birikiminin oluşacağı muhakkaktır. Bu yetenek sayesinde Hz. Peygamber, başkalarının intikal edemediği birtakım ilâhî gerçekleri kavrayıp en uygun ifade ve uygulamalarla insanlara anlatır. Sünnetin ulaşılmaz boyutu, başkalarının yorumlarından üstün oluşu buradan kaynaklanmaktadır. Hz. Peygamber’in ilâhî iradenin beyanı niteliğindeki açıklamaları, ilâhî anlatım ve denetim altındaki nebevî akıldan doğmaktadır.¹⁷⁴

Kur‘an, şeriâtın değişmez ve ezeli hükümlerini, önemli prensiplerini ve kurallarını açıklar. Sünnet, Kur‘ân‘la belirlenen esaslar dairesinde hükümlerin doğru bir şekilde açıklanması ve ayrıntıya inıştır ki bunlar değişen işlere ait zemine, zamana göre maslahat gereği kanunlaşan hükümlerdir. Bir başka ifade ile Kitap, aslı hükümlerdir, Sünnet ise bu aslı hükümlerin pratikteki açıklamasıdır. Kitap, doğrudan doğruya ilâhî vahiy neticesidir. Sünnet ise peygamberlik melekesi ve nurunun neticesidir.¹⁷⁵

Resûlullah‘ın bilgilerini çeşitli gruplara ayırarak da incelemek mümkündür. Dini tebliğ açısından bakıldığında Hz. Peygamber’in sözlerinin bir kısmı, Allah Teâlâ‘nın bildirdiği hükümleri tebliğ maksadıyla söyledikleridir. Bu da lafzı

¹⁷⁰ Bigiyef, *Kitâbü’s-sünne* (trc. Mehmet Görmez), Ankara 1998, s. 14–15.

¹⁷¹ Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmîl-Kur‘ân*, VIII, 5874.

¹⁷² Muhammed Esed, *Yolların Ayrılış Noktasında İslâm* (trc. Hayreddin Karaman), İstanbul 1986, s. 121.

¹⁷³ Nedvî, *Asr-ı Saadet*, IV, 96–97.

¹⁷⁴ Çakan, “Sünnete Yönelik Tartışmalar”, *Bilgi ve Hikmet*, s. 117.

¹⁷⁵ Nedvî, *Asr-ı Saadet*, IV, 96–97.

vahyedilen Kur‘an‘dır ve lafzı ile ibadet edilir. Diğeri ise lafzı Kur‘an âyetleri gibi tilâvet olunmayan ancak vahyedilmiş olan ‘nebevî’ hadislerdir. Kitap, lafzı ve anlamı ile vahiydir. Sünnet ise Hz. Peygamber’in kelimeleri ile ifade edilen ilâhî mânadır, anlamı itibariyle vahiydir.¹⁷⁶ Risâleti tebliğle ilgili hadisleri, “Resul size ne verirse onu alın, sizi neden men ederse ondan kaçının” (el-Haşr 59/7) âyetinin muhtevası altında zikretmek mümkündür. Tilâvet olunmayan vahiy Mevdûdî şöyle izah eder: Allah tarafından mücerred bir düşünce peygamberin kalbine aktarılmakta, o da onu kendi kelimeleriyle ifade etmektedir. Bu çeşit vahiy, Hz. Peygamber’e diğer insanlara önder, örnek olduğu için geliyordu ve insanlara Allah‘ın kelimeleriyle değil, Hz. Peygamber’in sözleri, kararları ve yaptıkları şeklinde ulaşmaktaydı.¹⁷⁷

Resûlullah‘ın görevi sadece tebliğden ibaret değildir, onun dini/şeriâtı açıklama görevi de vardır. Hz. Peygamber’in sünneti, kendisine indirilen Kur‘ân‘ın açıklamasıdır ki bu yönüyle sünnet Kur‘ân‘dan müstağni kalmaz.¹⁷⁸ Bu mânada sünnet, Allah‘ın hükümlerini peygamberine bildirmesinin bir çeşididir ve Hz. Peygamber’in ameli ile ortaya çıkan ilâhî tâlimdir. Bunların hepsi vahiy hükmündedir. Sünnete vahiy denmesinin sebebi sünnetin, hakikî vahyin/Kitab‘ın cüz‘iyyâtına girmesidir. Buna göre Kitab‘ın tamamında sünnetin bütün hükümleri vardır. Sünnet, vahyin genel kaynağına girmesi yönüyle bu terimle anılır. Yani sünnet, zimnen vahiydir.¹⁷⁹ Sünnet, Kur‘ân‘ın koyduğu esasların detaylarıyla izahı için, Allah‘tan Kur‘ân‘ın dışında aldığı vahyin sonucudur. Aynı şekilde Resûlullah‘ın dinle ilgili olan, akıl ve tecrübe ile bilinmeyen gaybî bütün haberleri Allah‘tan ona gelen vahiy kapsamında mütalaa edilmişlerdir.¹⁸⁰ Diğer yandan sünnetin lafzî bakımdan vahiy olması gereğine dair bir delil bulunmamaktadır.

Sünnetin vahye dayanması, onun pek çok noksanlıktan arınmış olmasını gerekli kılmaktadır.¹⁸¹ Vahye bâtil ilişmesinin mümkün olmaması sebebiyle sahih yolla nakledilen **haber-i Resûl** ile hâsıl olan bilgi, kati ve gerçektir. Sünnetin, Kur‘an naslarına aykırı olmayışı¹⁸² da sünnetin vahiy kaynaklı olduğunu gösterir.

¹⁷⁶ Nedvî, *Asr-ı Saadet*, IV, 96–98; 191–192.

¹⁷⁷ Zaferullah Daudî, *Pakistan ve Hindistan‘da Hadis Çalışmaları*, İstanbul 1995, s. 261–262.

¹⁷⁸ Elbânî, *el-Hadis hüccetün bi-nefsih fi‘l-akâid ve‘l-ahkâm*, Peşâver, ts., s. 35.

¹⁷⁹ Nedvî, *Asr-ı Saadet*, IV, 97–98, 191–192.

¹⁸⁰ Elbânî, *el-Hadis hüccetün bi-nefsih fi‘l-akâid ve‘l-ahkâm*, s. 35.

¹⁸¹ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar*, s. 94.

¹⁸² Ömer Neseî, *İslâm İnançının Temelleri Akâid* (trc. M. Seyyid Ahsen), İstanbul 1993, s. 52–53, 275–276.

Hız. Peygamber'in icthadıyla verdiği hükümlerle, âdeten ve yaratılış gereği yaptığı, söylediği şeyler de onun bir peygamber olması dolayısıyla önemlidir. Resûlullah'ın icthadı herkesinkinden üstündür.¹⁸³

Aslında hadislerin vahye veya Hız. Peygamber'in icthadına dayanması, onların teşriî değeri hususunda önemli değildir. Allah Teâlâ, Hız. Peygamber'i vahye muhatap olacak, onu alabilecek en güzel şekilde olmasını takdir etmiş (el-Kalem 68/4) ve onu müslümanlara en güzel örnek diye göstermiştir. Müslümanları, kaynağına bakmaksızın Hız. Peygamber'in her türlü emrine uymakla yükümlü tutmuştur. Hız. Peygamber'e itaat etmeyi emreden âyetlerde de, yine türüne bakılmaksızın mutlak emir söz konusudur. Ayrıca Hız. Peygamber'e itaat yükümlülüğü sadece vahye dayalı açıklamalara bağlanırsa Allah'a itaatle birlikte resule itaatı emreden âyetlerin, 'Resûl'e itaat' kısımlarının anlaşılması güçleşir. Kaldı ki her bir hadisin kaynağının vahiy mi, nebevî icthad mı olduğunu tesbit etmek de mümkün değildir.¹⁸⁴ Böyle bir tesbit de icthad sayılır ve bağlayıcı olmaz. Diğer yandan Hız. Peygamber'in söz ve fiillerinin kaynağını ve gerekçesini her defasında açıklamasının gerekliliğine dair bir delil yoktur. Dolayısıyla sünnet, itaat ve ittiba açısından Kur'an gibidir. Ona ittiba, vahiy ile sınırlandırılmış değildir.¹⁸⁵ Dolayısıyla sadece Kur'an'la yetinen kimse Resûlullah'a itaat etmemiş, muhalefet etmiş sayılır.¹⁸⁶ Hız. Peygamber Kur'an çizgisinden çıkmadığından "Kur'an bize yeter" anlayışının da bir delili yoktur. Diğer yandan Hız. Peygamber'in, "Ben Allah'a hiç yalan isnad etmedim"¹⁸⁷ hadisinde de belirttiği gibi o, şeriatı tebliğde mâsumdur.¹⁸⁸ Ayrıca Hız. Peygamber bir hüküm koyduğunda kendisi de, sahâbiler de o meselenin sabit olmasında âyet ve hadis arasında fark görmemektedirler.

Hız. Peygamber'in söyledikleri, niyet ettikleri, yaptıkları, hâsılı her halinin ilâhî denetim altında bulunuyor olması sünnetin kaynağının 'vahiy' olduğunu veya vahyin onayından geçtiğini göstermektedir. Sünnet bu yönüyle bağlayıcılık vasfı kazanmakta, sünnetle bildirilenle amel etmek gerekmektedir. "Arkadaşınız, sapmadı ve bâtila inanmadı; o, arzusuna göre konuşmaz. O (bildirdikleri) vahyedilenden başkası değildir" (en-Necm 53/1-4) âyetinin, sünnetin **amelde münzel vahiy** gibi olduğuna delâlet ettiği belirtilmiştir.¹⁸⁹ Beş vakit namazın gayri metluv vahiyyle tesbit edilmiş olması bile buna örnek olarak yeterlidir.

¹⁸³ Salahaddin Polat, "Hız. Peygamber'in Sünnetini Anlama", *Ebedî Risâlet*, II, 59.

¹⁸⁴ Abdullah Aydın, *Sünen-i Darîmî* (tercüme ve tahkik), I-VI, İstanbul, 1994-96, I, 15 (giriş).

¹⁸⁵ Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, V, 15.

¹⁸⁶ Elbânî, *el-Hadis hüccetün b-nefsih fi'l-akâid ve'l-ahkâm*, s. 35.

¹⁸⁷ Müslim, "Fezâil", 139.

¹⁸⁸ Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, s. 38.

¹⁸⁹ Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'an*, IX, 6255.

Resûlullah'ın, söylemediği bir sözü onun sözüymüş gibi gösterenin, yani onun adına yalan uyduran kimsenin cehenneme gideceğine dair hüküm de sünnetin kaynağı ile ilgilidir. Çünkü Hız. Peygamber, Allah'tan haber verir; dolayısıyla onun üzerinden söylenen yalan, Allah'ın üzerinden söylenmiş gibi olur ki böyle kimselerin azabının pek şiddetli olacağı, Kur'an ile sabittir. Allah Teâlâ "Yalan sözlerle Allah'a iftira edenden veya O'nun âyetlerini yalanlayan-dan daha zalim kim olabilir" (el-En'âm 6/21) buyurmakla kendisine iftirada bulunanla kâfiri bir tutmuş "Kıyamet gününde, Allah üzerinden yalan uyduranların yüzlerini simsiyah göreceksin" (ez-Zümer 39/60) buyurmuştur.¹⁹⁰

Bir müslümanın Hız. Peygamber'e inanması ve güvenmesi gerekir. Resûlullah'a güvenmemenin müslümanca bir tavır olmadığı şu hadiste açıkça görülmektedir: "Bir kimse, Resûlullah'tan hakkını istedi. Hız. Peygamber, ona istediğini versin diye bir Yahudi'ye gönderdi. Yahudi, rehin olmaksızın vermekten çekindi. Hız. Peygamber de zırhını gönderdi ve "Vallahi, ben yeryüzünde eminim, gökyüzünde eminim" buyurdu.¹⁹¹

Bütün bunlardan sonra şöyle bir tesbitte bulunmak mümkündür: Dinin tebliği sadece Kur'an-ı Kerim vasıtası ile yapılmamış; Allah Teâlâ, pek çok ayrı yolla peygamberine dini bildirmiştir. Dolayısıyla sünnet vahiy kaynaklıdır ve vahyin onayından geçmiştir. Diğer yandan bir dinin sadece kutsal kitap ile duyurulacağına dair bir delil bulunmamaktadır. Nitekim kendilerine kitap gelmemiş peygamberler bulunmaktadır. Aynı şekilde Kur'an-ı Kerim'in de bütünüyle bir kerede nâzil olmayışı, dinin tamamlanmadığı şeklinde anlaşılması gibi, eksiklik olarak da görülmemiş ve müslümanlar Resûlullah'ın bütün bildirdiklerine Kur'an ve Sünnet ayırımı yapmadan uymuşlardır.

"Sünnetin Kaynağı Üzerine Bazı Tesbitler"

Özet: İslâm'da, Kur'an ve Sünnet birlikte kaynak olarak kabul edilmiştir. Sünnetin dindeki konumu, sünnetin kaynağı meselesini incelemeyi gerektirmektedir. Âyet ve hadislerde, sünnetin vahiyyle ilgili olduğunu gösteren pek çok ifade mevcuttur. Delillere göre sünnetin bir kısmı vahiy kaynaklı, geriye kalanı da vahyin onayından geçmiştir. Dinin tebliğinin sadece Kur'an-ı Kerim vasıtasıyla yapılmadığı bir gerçektir. Allah Teâlâ, dinini farklı yollar ile peygamberine bildirmiştir. Sünnetin vahye dayandırılması, Kur'an'ın hayata geçirilmesi ve peygamberlik görevi gibi pek çok ayrı sebepten dolayı da gerekli ve tabii bir durumdur.

Atıf: Aynur Uraler, "Sünnetin Kaynağı Üzerine Bazı Tesbitler" *Hadis Tetkikleri Dergisi*, (HTD), IV/2, 2006, ss. 81-106.

Anahtar kelimeler: Cebrâil, hikmet, hüküm, Kur'an, Kur'an dışı vahiy, Resul'un lisanı, sünnet, vahiy.

¹⁹⁰ Ahmed Davudoğlu, "Mukaddime", *Sahih-i Müslim Terceme ve Şerhi*, I, 25.

¹⁹¹ Abdürrezzâk, *Musannef*, VIII, 11.

Kazan-Tataristan Kütüphanelerindeki Hadise Dair Elyazmaları Üzerine

Bünyamin ERUL, Doç. Dr.*

"On the Manuscripts of Hadith
Scholarship in Kazan-Tataristan
Libraries"

Abstract: Kazan is a city that has been one of the most important centers of residence and Islamic sciences. It has been famous due to its traditional education centers (al-madrassas), universities, scholars and libraries being the home for thousands of manuscripts and printed works. Although it has not been very successful at conserving its scholarly heritage due to the wars and revolutions it went through, there are still thousands of manuscripts in Kazan libraries. This article aims at introducing the hadith manuscripts in various libraries in Kazan and determining which books formed the hadith culture in Kazan district in history. It has not been possible to see or study all the manuscripts on the subject due to various difficulties in accessing these manuscripts. However, the works mentioned in the article give us sufficient idea about the subject. Accordingly, the source that was used most widely in the region is Tabrizi's *Mishkaat al-Masabeeh*, whereas the most common work of hadith collection in lay people's hands was al-Ushi's *Nisaab al-Akhbar*, and most popular selections are al-Arbain kind of works.

Citation: Bünyamin Erul, "Kazan-Tataristan Kütüphanelerindeki Hadise Dair Elyazması Eserler Üzerine" (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IV/2, 2006, pp. 107-125.

Key words: Hadith, Sunnah, Tataristan, Kazan, Manuscripts.

Giriş

İslâm'ın Tataristan'a girişi,** 2005 Ağustos'unda 1000. yılını kutlamış olan Kazan şehriden daha eskidir. Zira İdil Bulgar hanlarından Almus Han'ın milâdî 922'de İslâm'ı resmen kabul etmesi, İslâm'ın bu bölgeye çok daha evvel girdiğini göstermektedir. XIII. yüzyılda Moğol Tatar istilâsı sonucu yıkılan bu devletin yerine kurulan Altın Orda Hanlığı hükümdarlarından Berke Han'ın döneminde de (1257-1266) İslâm dini resmen kabul edilmiştir. XIV. yüzyılın sonlarına doğru bu devletin de çökmeye başlamasının ardından bölgede hanlıklar dönemi başlamıştır. Hanlar arasındaki siyasî mücadeleler Ruslar'ın işine yaramış ve bu hanlıklar ya kısa zamanda yıkılmışlar, ya da Rus himayesine

girmişlerdir.¹

Özellikle Kazan Hanlığı'nın 1552'de Ruslar tarafından yıkılışı İdil-Ural Türkleri'nin oldukça uzun sürecek bir Ruslaştırma ve hıristiyanlaştırma sürecine girmelerine sebep olmuştur. Rusların yaptığı bu asimilasyon politikası II. Yekaterina dönemine (1762-1796) kadar tavizsiz bir şekilde uygulanmıştır. Bu süreçte birçok kişi öldürülmüş, sağ kalanlar yerinden yurdundan edilmiş, eğitim ve kültür merkezleri ile camilerin çoğu yıkılmıştır.

II. Yekaterina'nın 22 Eylül 1788 tarihli fermanıyla Ufa'da Orenburg Muhammedî Rûhânî İdaresi (Orenburske Muhammedanskoe Duhovnoe Sobranie) adıyla bir müftülük kurulmuştur. II. Yekaterina'nın bu kararı, gerçekte müslümanları daha içten kontrol etmeye mâtuf olsa da, neticede müslüman Tatarlar, bazı büyük şehirlerde camiler ve medreseler açabilmişler, kendi dinî teşkilâtları bünyesinde imamlar, mollalar ve muallimler yetiştirebilmişler, bu da bölgede dinî ve ilmî faaliyetlerin yeniden başlamasını sağlamıştır. Gerek hükümetin yumuşama politikaları, gerekse ekonomik gelişmeler, ilmî gelişmeleri de beraberinde getirmiştir. XVIII. yüzyılın sonlarından XIX. yüzyılın ortalarına kadar İdil-Ural bölgesinden Türkistan'a giden ticaret karvanları birçok öğrenciyi de beraberinde taşımıştır. Buhara ve Semerkand medreselerinde okuyan bu öğrenciler İdil boylarında yeni medreselerin açılmasına öncülük etmişlerdir. Ancak 1758'de açılan lise ve 1804'te açılan üniversitede verilen Batı tarzı eğitim sisteminin de etkisiyle Buhara'daki gibi, klasik tarzda faaliyet gösteren bu medreselerdeki eğitim sisteminin ıslah edilmesini zarurî kılmıştır.

1885'ten sonra usûl-i cedîd okullarının açılmasıyla bölgede çok heyecanlı ve seviyeli bir ilim ortamı oluşmuştur. Bu dönemde *Cedidciler* ile *Kadîmciler* arasında yapılan tartışmalar, birçok eserin yazılmasına ve on kadar ilmî derginin neşrine vesile olmuştur.²

İslâm'ı bu bölgelere taşıyan öncülerin, beraberlerinde az ya da çok bir ilmî birikimi taşıdıklarında şüphe yoktur. Meselâ Altın Orda âlimlerinden Mahmud Bulgari'nin (ö. 1358) *Nehcü'l-ferâdis*³ adlı eserinde birçok hadis kullandığı, yine

¹ Bu konuda geniş bilgi için bk. İbrahim Maraş, *Türk Dünyasında Dini Yenileşme*, İstanbul 2002, s. 17-18; Rızaeddin b. Fahreddin, *Altın Ordu ve Kazan Hanları* (notlarla trc. İlyas Kamalov), İstanbul: Kaknüs Yayınları 2003; Mehmet Saray, "Altın Orda Hanlığı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, II, 538-540; İsmail Türkoğlu, "Kazan", *DİA*, XXV, 134-136; İsmail Türkoğlu, "Kazan Hanlığı", *DİA*, XXV, 136-138.

² bk. İbrahim Maraş, *a.g.e.*, s. 18-23. XX. Yüz yılbaşı Tatar matbuatı hakkında yapılan bir çalışma, o dönem Tataristan'ında 312 gazete ve 89 derginin basıldığını ortaya koymaktadır ki bunlardan 47 gazete ile 29 dergi Kazan'da basılmış olup önemli bir kısmı dinî ve ilmî içeriklidir. bk. P. P. Gaynanov - P. F. Merdanov - F. H. Şekurov, *XX. Yüzyıl Başı Tatar Vakıtlı Matbuatı*, Kazan 2000.

³ Eser, Tataristan Kitap Neşriyatı tarafından Kril harfleriyle Tatar dilinde neşredilmiştir (Kazan 2002). 384 s.

* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Öğretim Üyesi, berul65@hotmail.com

** Bu makalenin erken bir sürümü Rusya İslâm Üniversitesi tarafından yayımlanmakta olan *el-Muhbir* adlı derginin I. sayısında (s. 56-76) Kril harfleriyle Tatarca olarak yayımlanmıştır.

1552 yılında *Hadisler Cıyıntığı* adıyla bir derleme oluşturulduğu bilinmektedir.⁴

Ancak gerek Moğol istilâları, gerekse yüzyıllardır hem Ruslar'la Tatarlar, hem de hanlıklar arasında yaşanan savaşlar ve bilhassa Sovyet ihtilâlleri maalesef bu ilmî mirasın çoğunu yok etmiştir.⁵ Hatta o dönemde yazılmış ilmî eserlerin günümüze kadar intikali bir yana, Berke Han'ın kurduğu Altın Orda'nın en mühim şehri Saray-Berke'nin yeri dahi bugüne kadar tesbit edilememiştir.⁶ Mûsâ Cârullah gibi daha 1949'da vefat eden bir âlimin telif ettiği elyazmaları, hatta geçen yüzyılın başlarında yayınladığı bazı kitaplar dahi maalesef bugün bulunamamaktadır.⁷

Şayet bölgedeki eski elyazmaları korunabilseydi, gerek onların istinsah edildiği zaman, mekân ve kişilerden, gerekse mevcut eser ve icâzetnamelerden hareketle hadis kitaplarının bölgeye girişleri tam olarak tesbit edilebilirdi. Tatar tarihine hadis ilminin girişini, en erken elyazmaları ile ilk medreselerde hangi hadis kitaplarının okunduğunun tam olarak tesbit edilebilmesi, şüphesiz çok daha uzun soluklu inceleme ve araştırmaları gerektirmektedir. Nitekim hem hadis, hem de tarih sahasında değerli eserlere imzasını atmış olan Rızâeddin b. Fahreddin Tatar tarihindeki hadis mirası konusunda bir vesile ile şunları yazmaktadır:

“Bizim kendi memleketimizde atalarımız olan Bulgar Türkleri zamanında Tatarların (Moğollar) yönetimi altındayken hadis ilminin yaygın olduğunu biliyorum. Bu mübarek ilmin mertebesi ve ona olan hürmet son zamanlarda anlaşıldı. Nitekim bu husus, Orenburg'ta bulunan 1840 yılından itibaren tertip edile gelen bir defterde mevcut kısa bilgilerden, imamlık, müezzinlik ve müderrislik için imtihana giren kimselerin biyogra-

⁴ bk. www.aliakis.org. Lobaçevski Kütüphanesi katalogunda Arapça 2329 numarada kayıtlı çok eski bir *Hadisler Cıyıntığı* bulunmaktadır. Ta'lik bir hat ile yazılan, başı ve sonu eksik olan dört varaklık bu risâlenin ismi de yazarı da bilinmemektedir. İlk sayfada surelerin faziletine dair bazı hadisler, “Hadisler Hakkında Gelen Rivayetler” başlığı altında kırk hadis ezberleme, hadis nakletme, hadisleri Kur'an'la test etme, işittiği her şeyi nakletmeme ile ilgili hadisler, “Fetva ve Nasihat Hakkında Gelen Rivayetler”, “İlim ve Öğrenme Hakkında Gelen Rivayetler”, “Âlimler Hakkında Gelen Rivayetler” ve “Cahilliğin Yerilmesi Hakkında Gelen Rivayetler” şeklinde kırmızı mürekkeple yazılmış başlıklar altında muhtelif hadisler bulunmaktadır.

⁵ Lobaçevski Kütüphanesi katalogunda Türkçe 52 numarada hicrî 1299 tarihli *Alimcan Barûdi'nin Hatıra Defteri* şeklinde kayıtlı yazmada muhtelif kütüphanelerdeki kitapların listelerini bakıldığında, o dönemdeki eserlerin çokluğu ve çeşitliliği dikkat çekmektedir. bk. vr. 16–17, 19–20, 26, 40–46.

⁶ İlyas Kamalov, “Altın Orda Devleti'nde Toprak ve Vergiler”, *Altın Ordu ve Kazan Hanları* (nşr. Rızâeddin b. Fahreddin), s. 209.

⁷ Meselâ, *İfâdetü'l-kirâm Şerhu ehadis-i Bulûğî'l-merâm, Nüzhetü'n-nazar Şerhi* (Orenburg–1910), başında mukaddimesi bulunan İmam Mâlik'in *el-Muvatta'*ı ve *Hasâisu'n-Nebî* gibi hadis ile ilgili kitapların yanı sıra, yıllarca uğraşmış bir türlü yayımlayamadığı Kur'an tercümesi maalesef hâlâ bulunamamıştır. Diğer âlimlerin de böyle birçok eseri kayıptır. Bunlardan bir kısmının da, dönemin zulmünden kurtulmak için gittikleri değişik ülkelerde bulunduğu muhakkaktır. Ayrıca tarafımızdan, Tatar âlimlerin Türkiye'deki hadis mirası üzerine başka bir makalenin yazılması da plânlanmaktadır.

fileri, hocaları ve hadis konusunda neler okuduklarına dair sorulan sorulara verdikleri cevaplardan da anlaşılmaktadır. Buna göre daha sonra meşhur imam ve müderrisler arasına girecek olan bu talebelere kimi “Hadis ilminden *Aynü'l-ilm* okuduk”, bazıları “*Tarikat-i Muhammediyye* okuduk” diye yazmaktadırlar. Daha sonraları ise bazıları “Hadis dersinde *Mişkâtü'l-Mesâbih* okuduk” demektedirler. *Mişkât'*ı okutan müderrislerin de bu eseri hadis ilminin kaidelerine uygun biçimde okuttuklarını zannetmem. Sanırım onlar *Mirkât* şerhini esas alıp onu tercüme etmektedirler.

Öteden beri bizim âlimlerimiz arasında hadis ilmini kendi usulü ve kaideleri ile bilen âlimler Kursavî, Ali Tüntârî ve Mercânî'dir. Âlimcan Barudî ve arkadaşlarından bazı zatlar ile, Hicaz'da bu ilimden istifade edip gelen 3–4 akranımızın bu doğrultuda inşallah bizim kadirli seleflerimizin hayırlı halefleri olurlar diye ümit etmekteyim.⁸

Rızâeddin b. Fahreddin bir başka eserinde ise Rusya müslümanları arasında hadis ilminin tarihini dört devirde ele almaktadır:

1. Devir: Hayret Devri: Kazan'ın Rusya hâkimiyeti altına girdiği tarihten başlar. Bu devirde müslümanlar özgür değillerdi, İslâm da resmî din olarak kabul edilmiyordu. Bu sebepten müslümanlar, ümitsizlik ve şaşkınlık içine düşmüş, ilim ve mârifet yolunda bir adım olsun yürüme imkânı olmamıştır.

2. Devir: Dağistan Devri: Hissiz ve hareketsiz durmaktan bir netice çıkmayacağını anlayan müslümanlar, Dağistan taraflarına bazı talebeleri tahsile göndermişlerdir. Bu talebeler orada ya kendilerinin açtıkları mekteplerde, ya da evlerinde çocukları okutmaya başlamışlardı. Bu devirde, Arapça sarf ve nahiv ile fıkıh ilimleri revaçta olmuştur. Dağistan'da okuyan talebelerin hatları güzel olduğu için memleketimizdeki yazma eserler bunlar ve talebeleri tarafından yazılmıştır. Onların okudukları ilimler faydalı olmuş, halkın ahlâk ve âdetlerine de güzel tesir etmiştir. Bu devirde her ne kadar Kur'an ve hadis ilimleri okutulmamış ise de, halk arasında güzel ahlâk, İslâm kardeşliği, edep ve insaf yaygın hale geldiği için bu devre ‘Altın Devri’ denilse yeridir.

3. Devir: Skolâstik Devri: Orenburg şehrinin kurulduğu tarihten hicrî XIV. yüzyılın başına kadarki zamandan ibarettir. Sahra halkları Rusya'ya bağlılıklarını kabul ettikten sonra Türkistan ile Rusya arasında ticaret yolları açılınca, ticaret kervanlarıyla birlikte Rusya müslümanları Buhara taraflarına tahsil amacıyla gidip gelmeye başlamışlardır. Bu sırada Rusya Devleti de İslâm dinini resmî olarak tasdik ettiğinden, Buhara'dan gelen büyük âlimler buralarda medreseler açmışlar ve serbest bir şekilde talebe okutmuşlardır. Ancak, Buhara'daki dersler, Esâlîb-i Yunan, kitap dîbâceleri, şerh ve haşiyelerin bahis ve münazaraları olduğundan, bunları rehber edinmiş olan bizdeki medreselerde de Kur'an ve hadis ilimleri ile ciddi surette iştilgal edilmemişti. Gerçi Kursavî, Şeyh Ali Tüntârî ve Mercânî gibi büyük zatlar bazı hadis kitaplarından okutulmuşlarsa da, bu dersler başkaları nezdinde itibarsız kalacağı korkusuyla talebe-

⁸ Rızâeddin b. Fahreddin, *a.g.e.*, s. 187.

ler skolâstik dönemin mevcut derslerinden başkasına rağbet etmedikleri için pek önemli sayılmazlar.

4. Devir: İntibah (Uyanış) Devri: Hicrî XIV. yüzyılın başlarından itibaren başlar. Frenk âlimlerinin İslâm'a yönelik taarruzlarına karşı cevap vermek şöyle dursun meseleyi açıkça anlamaktan dahi aciz olduklarını anlayan skolastik âlimler, hatalarını anladılar ve gerçek ilim yoluna girmeleri gerektiğini itiraf ettiler. Onlara cevap vermezden evvel, hakiki İslâm'ı öğrenmeleri gerektiğini gördüler. İşte bundan sonra Kur'an ve hadis ilimlerini tahsil için yol açıldı. Bu ilimlerin tahsil edileceği yerler de Buhara değil, belki Hicaz ve Mısır idi. Bazı talebeler buralara giderek yeni ilim ve maarif tahsil ettikten sonra, memleketeye döndüklerinde umumî bir uyanışa sebep olmuşlardır. Böylece skolastik ilimlerin yerini, şeriatın esası olan sünnet ilimleri almıştır. Bundan anlaşılmaktadır ki memleketimizde hadis ilminin yaygınlaşması 'bugünkü' denilecek kadar yeni bir şeydir. Hadis ilmini usul ve kaidelerine göre tahsil etmek yaklaşık olarak hicrî XIV. yüzyılın başlarından itibaren başlamıştır. Kitap, Sünnet, sirret ve sahâbe biyografileri konularında gençler, memleketimizdeki yaşlı âlimlere göre daha iyidirler. Bunlar arasında sadece (Buhârî'nin) *es-Sahih*'i değil, *Kütüb-i Sitte*'nin tamamını mütalaa etmiş gençler vardır. Bizim bildiğimize göre, memleketimizde ciddi surette hadis ilmine hizmet edeceklerin başında Âlimcan Barudî hazretleri olsa gerek. Bu zat, *Kütüb-i Sitte*'nin en önemlisi olan *el-Câmiu's-sahih*'i ders programına koyup, bizzat kendisi onu muntazam şekilde okutmuş, hatta birkaç defa onu hatmetmiş ve güzel talebeler yetiştirmiştir. Hicrî 1314 tarihinde Medine'de hadis-i şerif müderrislerinden olan Seyyid Muhammed Ali ez-Zâhir el-Medenî el-Vitrî memleketimize geldiğinde onun ders halkalarına pek çok talebe, muallim, imamlar ve müderrisler iştirak etmiş, ondan hadis dinleyerek bu ilmin lezzetini almışlardır. Şimdi bu günümüzde dinî medreselerimizin ekserinde Kur'an-ı Şerif ve hadis ilimleri umumî denilecek bir surette ders olarak okutulmaktadır.⁹

Her ne kadar tevazuundan dolayı kendisinden hiç söz etmemişse de, gerek *Câmiu'l-kelim Şerhi*, gerekse *Kütüb-i Sitte ve Müellifleri* adlı kıymetli eserleri sebebiyle hadis konusunda bu bölge âlimleri arasında Rızâeddin b. Fahreddin Efendi'yi, Kur'an'la yetinip Sünnet'i inkâr edenlere cevap olarak Hindistan'da Arapça olarak yazıp bastığı *Kitâbü's-Sünne* adlı eseriyle Mûsâ Cârullah Bigiyef'i burada mutlaka zikretmek gerekir. Aslında *Cedîdciler* ile *Kadîmciler* arasında yapılan birçok tartışma dikkatleri hadis ve sünnet konusuna çekmiş, gerek medreselerde okutulan derslerde, gerekse telif edilen eserlerde hayli gelişmeler görülmüştür.

Ayrıca Muhammediyye Medresesi programına göre; hadis ilminde lise 5. sınıfta hadis (iki saat) dersinde İmam Muhammed'in *el-Muvatta'* rivayeti

takriben yarısına kadar; usûl-i hadîs (bir saat) dersinde hadis, haber, sened, merfû vb. istilahlara ve meşhur hadis kitapları hakkında genel mâlûmat verileceği; lise 6. sınıf hadis (üç ders) dersinde İmam Muhammed'in *el-Muvatta'* rivayetinin devamı, âliye 1., 2. ve 3. sınıflarda ise kısaca şerh ve beyan ile Buhârî'nin tamamının okunacağı ifade edilmiştir.¹⁰

A. Lobaçevski Kütüphanesi'ndeki Bazı Elyazması Eserler

Elyazmaları üzerinde çalışmanın birtakım güçlükleri vardır. Bir de buna çalışmamız açısından büyük önem taşıyan Rusça'yı bilmeyişimiz, mevcut kütüphaneler ile katalogların yeterince doğru ve düzenli olmaması, böylesine geniş bir konunun iki, üç ay gibi kısa bir sürede yazılmış olması gibi faktörler eklendiğinde ortaya iddialı bir çalışmanın çıkması bir hayli zordur. Çalışmamız sırasında Kazan'daki kütüphanelerden Kazan Devlet Üniversitesi Lobaçevski Kütüphanesi, Milli Kütüphane, Tarih Enstitüsü Mîrâshânesi,¹¹ ve Milli Arşiv'deki elyazmalarına ulaşılmıştır. Lobaçevski Kütüphanesi'nde günde sadece beş elyazmasının verilmesi sebebiyle, oradaki birçok eserin incelenme imkânı bulunamamıştır. Dolayısıyla hadise dair elyazması eserlere dair bu ilk çalışma, Kazan'daki bütün kütüphanelerin tarandığı veya bütün elyazması eserlerin tesbit edildiği iddiasında bulunmaktan ziyade, kuruluşunun 1000. yılında Kazan'a ithaf edilmiş bir dergide yayımlanarak, Rusça ve Tatarca bilen ilim ehli kimselerce ikmal edilmesi ümidiyle neşredilmiştir.

Kazan Devlet Üniversitesi Lobaçevski Kütüphanesi'nde elyazmalarının bulunduğu on numaralı binadaki konulara göre yapılmış olan kutudaki kataloglarda 'hadis' kısmında yer alan 300'e yakın elyazmasından inceleme imkânı bulunanlar aşağıda anlatılacaktır. Zaman darlığı sebebiyle inceleme imkânı bulunamayanları ise, kataloglarda gördüğüm şekliyle nakletmekle yetineceğim. Burada, birkaç başlık altında tasnif edilerek yazmalardan söz edilirken, bilgi fişlerindeki bazı hatalara da işaret edilecektir.

a. Hadis Kaynakları ve Şerhleri

Sahîhu Buhârî, Ar. 1503, 548 s.; 1274, 818 s.; 1744; 3443, 416 s.; 1276, 444 s., 2989, 264 s., 1784 yılı; *el-Kevâkibü'd-derârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Kirmânî, Ar. 769, 312 vr.. Eser, hicrî 868/ milâdî 1463'te Ba'lebek'te müezzin olan Abdullah b. Ebû Bekir Abdullah eş-Şâfiî tarafından nesih hatla yazılmıştır. Bu hicrî 793'te vefat eden Kirmânî'nin ölümünden 75 yıl sonra istinsah edildiği anlamına gelmektedir; (*Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Kirmânî, Ar. 1901, 668 s.;

¹⁰ bk. *ed-Dîn ve'l-edeb*, 1913, 20–21. sayılar, s. 628–647.

¹¹ Burada Milli Kütüphane'den Sayın Ayrat Bey ile elyazmaları bölümünde görevli hanım efendilere ve Mîrâshâne'den Marsil Efendi'ye, Lobaçevski'den Elmira Hanım'a yardımlarından dolayı çok teşekkür ederim.

⁹ Rızâeddin b. Fahreddin, *Kütüb-i Sitte ve Müellifleri*, Orenburg 1910, s. 50–54 (özetle).

Fethu'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, İbn Hacer, Ar. 1280, hicrî 1290. yıl; *Umdetü'l-kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Aynî, Ar. 1752, 858 s.; *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Muhammed Ya'küb, Ar. 1833, 776 s.; *Ta'lik alâ Sahîhi'l-Buhârî*, Süyûtî, Ar. 2699, 600 s., 1698. yıl; *et-Tevşih alâ Sahîhi'l-Buhârî*, Süyûtî, Ar. 856, 512 s.; *Kitâbü'l-Megâzî (Rub'u sâni min Sahîhi'l-Buhârî)*, Ar. 2707, 772 s., hicrî 1203. yıl.; *Sahîhu Müslim*, Ar. 1331, 240. Nesih ile yazılmış, hadislerin başında yer alan 'haddesenâ' ifadeleri kırmızıyla yazılmış olup, bab başlıkları ise sayfa kenarlarında yer almaktadır. Yazıldığı yer ve zaman belli olmamakla birlikte eski bir nüsha olduğu anlaşılmaktadır. *Sahîhu Müslim*, Ar. 2705, 790 s., Buhârâ 1456; *Sünenü İbn Mâce*, Ar. 1286, 1082 s.; *Câmiu'l-mesânid li-Ebî Hanîfe*, Ar. 1275, 215 vr.. I. cilt. Hârizmî'nin İmam Ebû Hanîfe'ye ait 15 *Müsned*'i bir araya getirdiği bu eser, katalogda *Müsnedü Muhammed b. Mahmûd* olarak geçmiştir. Gayet güzel bir nesih hat ile yazılmıştır; *Mesâbihu's-sünne*, el-Begavî, Ar. 782, Bağdat 781 yılı; Ar. 747. Eşref b. Ebû'l-Berekât Abdülmelik el-Hüseynî el-Gaznevî tarafından hicrî 781 senesinde Bağdat'ta istinsah edilen eser Kazan'daki en eski yazmalardan biridir. Eserin sonunda Eşref b. Ebû'l-Berekât'a ait bir icazet ile (vr. 391-393^a) bir kiraat kaydı bulunmaktadır (vr. 393^b). Kitaptaki eksik kısımlar çok yeni ve nefis bir nesih hat ile tamamlanmıştır (vr. 300-309^a, 372-377^a, 381-385^a). Kapak ismi ve başlıklar sülüs ile metin ise kırık nesih ile yazılmıştır; *Mesâbihu's-sünne*, el-Begavî, Ar. 3446, 277, hicrî 1061/milâdî 1650. Katalogta *es-Sihâh* olarak kayıtlı "Bâbü Bulûgî's-sagîr"e kadarki kısmı eksik bu yazma da *Mesâbihu's-sünne*'dir. Büyük boy olan yazmanın vr. 207'den sonra satır aralarında ve sayfa kenarlarında birçok açıklama vardır; *et-Tahdîs min hisâni'l-Mesâbih (Ravâhu Ebû Hüreyre)*, Ar. 5539, 73 vr.; *el-Mefâtih şerhu'l-Mesâbih*, Mazharüddin el-Hüseyn b. Mahmûd b. el-Hüseyn ez-Zeydânî, Ar. 770, 232 vr.. İlk üç varakta hadis ve hadis ilimlerinin çeşitleri hakkında uzunca bir mukaddime bulunmaktadır. Sonra "Şerhu dibâceti'l-kitâb" (vr. 3), ardından da "Kitâbü'l-İmân" başlamaktadır. Begavî'nin *Mesâbihu's-sünne*'si üzerine yapılan şerh nefis bir nesih hat ile yazılmıştır; *el-Mefâtih fî Şerhi'l-Mesâbih*, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, Ar. 1101, 20 s.; *Mirkâtü'l-mefâtih*, Aliyyü'l-Kârî, Ar. 1823, 720 s.; 1338, 904 s.; 1863, 574 s., 1865, 574 s.; 1865, 944 s.; 1681, 834 s.; 1660, 1036 s.; 2420, 432 s.; 2421, 516 s.; 2422, 550 s.; 2423, 448 s.; 4130, VII+277s.; 3774, 372 s.; *Mişkâtü'l-Mesâbih*, Muhammed b. Abdullah el-Ömerî et-Tebrîzî, Ar. 710, 150 s.; *Mişkâtü'l-Mesâbih*, Ar. 3309, 324 vr.; 4126, 479 vr.; 3631, 189-357 vr.; 4129, 236 vr.; 4125, 550; *Mişkâtü'l-Mesâbih Şerhi*, Ar. 698, 288 vr.; *Şerhu Mişkâtü'l-Mesâbih*, Hasan b. Muhammed et-Tayyibi, Ar. 3341, 645 vr.; *Şerhu Mişkâtü'l-Mesâbih*, 3492, 314 vr.; 3324, 85 vr.; *Şerhu'l-Mişkât*, I. Cild, Ar. 1525, 770 s.; II. Cild, 1626, 564 s.; *Şerhu'l-Mişkât*, eş-Şeyh Abdülhak ed-Dihlevî, Farsça, 132, III cilt, 648 s.; 135, 436 s, 1290. yıl; 137, 708 s, hicrî 1292. yıl.; 446, 924 s.; *Câmiu'l-usûl*, Ar. 1479, 516 s.; *Teyşiru'l-vusûl ilâ Câmi'i'l-usûl*, Abdurrahman b. Ali, İbnü'd-Deyba' eş-Şeybânî, Ar. 761, 300 s. milâdî 1561. yıl. Seyyid Muînüddin b. Seyyid tarafın-

dan hicrî 969 senesinde kırık nesihle yazılmış olan yazma tamdır. İbnü'd-Deyba'ın hicrî 944 senesinde vefat ettiği düşünülürse, eser müellifin vefatından 25 sene sonra yazılmıştır. Dolayısıyla eski bir yazma olarak görülmelidir. Başında geniş fihristi olup, başlıklar kırmızı kalemle yazılmıştır; *el-Câmiu's-sagîr*, Süyûtî, Ar. 928, 192 s.; *Nevâdirü'l-usûl*, el-Hakîm et-Tirmizî, Ar. 745, 146 vr. (ta'lik hat ile yazılmış kenarlarında açıklamalı, XIX. asra ait, I. cilt; XVII. yüzyıl Bulgar; 5548, 9+325 vr.; *Nevâdirü'l-usûl*, el-Hakîm et-Tirmizî, Ar. 708, 260 vr., Şerefeddin b. Molla Saîd el-Bulgarî tarafından muhtemelen hicrî 1240 senesinde yazılmıştır. Kırık ta'lik hat ile yazılan kitap, büyük boy olup, tamdır. Başında fihristi, sonunda ise Molla Salâhaddin b. Molla İshak'a ait mühür bulunmaktadır; *Keşfü'l-hafâ*, Aclûnî (ö. 1749), Ar. 729, 273 vr., Aclûnî'nin kardeşinin oğlu olan Süleyman b. Abdülhâdî tarafından müellif nüshasından 1758 yılında, müellifin vefatından dokuz yıl sonra, nesih hattıyla istinsah edilmiştir. Gerek noksansız ve çok okunaklı bir hat ile yazılması, gerekse müellif nüshasından istinsah edilmesi sebebiyle Kazan'daki en önemli yazmalardan biridir. *Keşfü'l-hafâ*'nın tahkikli bir neşrinin yapılması halinde bu nüshanın mutlaka kullanılması gerekir. Hadislerinin ilk kelimeleri kırmızıyla yazılmış olan eserin, eş-Şeyh Muhammed adlı bir zat tarafından Medine medreselerinden birine vakfedildiği anlaşılmaktadır; *Şemâil-i Şerîf*, Muhammed b. İsa et-Tirmizî, Ar. 1401; *Cem'u'l-vesâil şerhu's-Şemâil*, Ali el-Kârî, Ar. 1960, 556 s.; Tirmizî'nin eş-Şemâil adlı eserinin şerhidir. Ta'lik bir hat ile yazılan ve eksiksiz olan eserin istinsah tarihi ve müellifi belli değildir. Başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmış, metinlerin üstleri kırmızı ile çizilmiştir. Başında fihristi bulunmaktadır; *Hilyetü'l-evliyâ'*, Ebû Nuaym el-İsbahânî, Ar. 755, 301 s. Baş tarafı yok.; *eş-Şifâ'*, Kâdî İyâz, Ar. 1732, milâdî 1405'te yazılmıştır; 1828, 562; *Riyâzü's-sâlihîn*, Nevevî, Ar. 3639, IX+208 vr.

b. Hadis İlmine Dair Eserler

Mukaddimetü İbni's-Salâh, Osman b. Abdurrahman eş-Şehrazürî, Ar. 744; *Nuhbetü'l-fiker*, İbn Hacer, Ar. 1485, 6-43a vr. 1844 yılında Molla Hasanüddin Medresesi'nde Saîd Hazret'in nüshasından istinsah edilmiştir. Güzel bir nesihle yazılan eserin kenarlarında ve satır aralarında bazı açıklamalar görülmektedir; *Şerhu Nuhbetü'l-fiker*, Ar. 743, 173 vr., hicrî 1110 yılı; *Şerhu Nuhbetü'l-fiker*, Ebû'l-Hasan b. Muhammed Sâdık es-Sindî, Ar. 3659, 164 vr. XIX. yy.; *Behcetü'n-nazar Şerhu Nuhbetü'l-fiker*, Ebû'l-Hasan b. es-Sindî, Ar. 1166, 256 s.; 1167, 320 s.; *el-Fevâid fimâ yeteallaku bi-ilmî'l-hadîs mine'l-fevâid*, Muhammed b. Şemseddin et-Tuntarî, Ar. 2802, 8 vr., nefis bir ta'lik hat ile yazılmış olan bu kısa Arapça risâle, mukaddime, hadis ilminin tarifi, hadisin metni ve senedi, hadislerin kısımları ve çeşitleri gibi konuları içermektedir; *Risâle fî usûli'l-hadîs*, eş-Şeyh Abdülhak ed-Dihlevî, Farsça 146, 72 s.; *el-Hulâsa fî ma'rifeti'l-hadîs*, Tîbî Hasan, Farsça 503, 78 s., hicrî 883. yıl; *Muhtasaru câmi muhîl li-ma'rifeti'l-hadîs*, Ar. 1374, hicrî 1214. yıl; baştan bir, sondan ise iki sayfası

bulunan bu eserin mukaddimesinde hadis usulü ve istilahlarının beyanı, sened, isnad, mütevâtir haber gibi terimler tarif ediliyor. 2. sayfada hadis alma ve nakletme yollarından münâvele, mükâtebe, i'lâm ve vicâdeden bahsediliyor. Esmâü'r-ricâle tahsis edilmiş olan 4. babda hadis imamları ile bazı muhaddislerin vefat yerleri ve tarihleri veriliyor. Kenarlarında bazı açıklamalar bulunan yazma 1214'te Kötékurgan denilen bir yerde ta'lik bir hatla yazılmıştır; *Şerhu Risâletin fî usûli'l-hadîs*, Yahyâ b. Abdurrahman el-İrâkî el-İsbahânî, Ar. 1795, 3-13a vr. Eser, kitabın başında yer alan Hâfız İbn Ferah el-İşbilî eş-Şâfî'nin 22 satırdan oluşan manzum *Hadîs Usulü'ne* yazılmış bir şerhtir. Hicrî 972'de nesihle yazılmış ve metinler kırmızı kalemle ayırt edilmiş olan eser müellif nüshasıdır. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs*, İbnü'l-Esîr, Ar. 759, 590 s., milâdî 1646. yıl; *Kitâbün fî esmâi'r-ricâl*, Ar. 3907, IX+208 vr. İki bölümden oluşan yazmanın ilk bölümünde, *Mişkât*'ta isimleri geçen sahâbe, tâbiün ve başkalarının alfabetik olarak tanıtıldığı bir eserdir. İkinci bölümde ise, *Mişkât*'ın başında zikredilen İmam Mâlik, Nu'mân b. Sâbit, Ebû Hanîfe, Muhammed b. İdrîs eş-Şâfî ve Ahmed b. Hanbel gibi imamlar tanıtılmaktadır. Naklettiği bilgilerin kaynaklarını zikretmeksizin kısa bilgiler sunan eserde, imamlar bahsi daha uzun tutulmuştur; *Esmâü'r-ricâl*, Ar. 5541, 8 vr. Okunaklı bir nesih ile yazılan eserin, Nesibe ile başlamayıp, Hennad b. Sırrî ile bitmesi, eksik olduğunu düşündürmektedir. Mevcut her harfte sırasıyla sahâbe, tâbiün ve farklı kimse-ler tanıtılmıştır. Önce isimler, sonra künyeler, sonra oğullar, sonra da nisbeler verilmiştir. İsimler kırmızı kalemle sayfa kenarına yazılmıştır. Belli bir kitaba dayalı olduğu anlaşılmalıdır. Zira her isimden sonra "salât vb. felan kitapta adı geçmektedir vb." denilmektedir; *Tebyînü'l-ehâdisi'l-mevzû'a*, Ali el-Kârî, Ar. 1029, vr. 63-73. hicrî 1136/milâdî 1723. Ta'lik bir hat ile yazılmış olup, alfabetik bir tertip ile tasnif edilmiştir; *Tezkira li'l-Mevzûât*, Şeyh Muhammed Tâhir, Ar. 1277, 239 vr. Arapça okunaklı bir nesih hatla yazılmış olan kitabın doğrudan uydurma hadislerle hüküm vermekten bahsederek başlaması, başlangıcından itibaren en azından ilk sayfasının eksik olduğunu düşündürmektedir. San'ânî ve İbnü'l-Cevzî'nin uydurma hadislerle ilgili meşhur kitaplarında Buhârî ve Müslim'de yer alan bazı hadislere dahi uydurma hükmü verecek kadar ileri gittiklerini söyleyen müellif, Fîrûzâbâdî, Zeynüddin el-İrâkî, Sehâvî, Süyûtî, San'ânî, Sirâceddin el-Kazvînî, Şeyh Ali b. İbrâhim el-Attâr gibi âlimlerin uydurma hadisler ile ilgili eserleriyle, tahrîc kitaplarından onların görüşlerini topladığını ve böylece uydurma hadisler hakkında hatırlatıcı bir eser meydana getirdiğini belirtmektedir. Mukaddimesinde hadis istilahlarından, uydurma hadislerin kısımlarından ve içinde uydurma hadisler bulunan kitaplardan bahseden müellif, daha sonra belli bab başlıkları altında birçok rivayete yer vermiştir. Ciltli olan yazmanın başında müellifin *Mecmau'l-bihâr fî garîbi'l-hadîs* adlı eserin musannifi olduğu kaydı düşülmüş, bu ise kitabın isminin yanlışlıkla kataloga *Tezkira fî garîbi'l-hadîs* şeklinde kaydedilmesine yol açmış-

tır; *Şerhu Sifri's-saâde*, Şeyh Abdülhak ed-Dihlevî, Farsça 131, 998 s. Hicrî 1104. yıl.

c. Erbaîn Türü Hadis Derlemeleri

Futûhat-i Vehbiyye, Ar. 1448, 1820 yılı; *Şerhu Erbaîn*, Ar. 2918, 14-94 varakları arası. 1853 yılında Muhammedcan b. Molla Gilmân tarafından yazılmıştır. Hadisler genellikle hikâyelerle şerhedilmiştir; *Şerhu Erbaîn*, Ar. 941, 53 vr. Müellifi belli olmayan eser, evvelki şerhin aynısı olup 14. hadisin şerhinde kalmıştır; *Şerhu Erbaîn*, Abdurrahman el-Câmî, Ar. 1455, milâdî 1858'de yazılmıştır; *Ehâdis müntehaba*, Kursavî, Ar. 892, 80 sayfa. Katalogda 125 Hadis diye geçmektedir. Hadisler rakamlı ve şerhsiz bir şekilde sıralanmıştır. 4 sayfalık "Duâü'l-muâfât" sonrasında 125 hadis daha yer almaktadır. Abdülhâlık el-Kursavî tarafından yapılan bu derlemede toplam 454 hadis bulunmaktadır; *Ehâdis müntehaba*, Kursavî, Ar. 1282, 39 vr. Hadisler rakamlı olup, satır aralarında bazı Tatarca açıklamalar vardır. 434 hadisin 317'si Münâvî'nin *Kenzü'l-hakâik*'inden, 119'u Süyûtî'nin *el-Câmiu's-sagir*'inden, sekizi *el-Mesâbih*'ten alınmış, ardından da "Duâü'l-muâfât"a yer verilmiştir; *Ehâdis-i Müntehaba (Ehâdis-i Nebeviyye)*, Kursavî, Ar. 1268, 33 vr. Süyûtî'nin *el-Câmiu's-sagir*'inden seçme 452 hadis içermektedir. Önce 325 ardından 127 hadis sıralanmış, peşinde de "Duâü'l-muâfât" yer almıştır. Harika bir ta'lik hatla yazılmış olan risâlenin satır aralarında bazı Tatarca açıklamalar vardır; *Hisnü'l-hasîn*, Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, Ar. 1021, vr. 2-28. Tam adı *Hisnü'l-hasîn min kelâmi seyyidi'l-mürselîn ve silâhu'l-mü'minin* olan kitap, *Kütüb-i Sitte*'nin yanı sıra, Ebû Avâne, İbn Huzeyme, İbn Hibbân, Hâkim, İmam Mâlik, Dârekutnî, İbn Ebû Şeybe, Bezzâr, Ebû Ya'lâ, Dârimî, Taberânî, Beyhakî ve İbn Merdeveyh gibi muhaddislerin eserlerinden derlenmiş ve her bir kaynak belli bir rumuz ile gösterilmiştir. 21 risâleden oluşan bir mecmuada yer alan eser, 1136'da (1723) istinsah edilmiştir; *Hisnu'l-hasîn*, Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, Ar. 1795, 14-80 vr. 791'de Dımaşk'ta yazılan eser, Ahmed b. Hasan b. İbrâhim tarafından 1166 yılında istinsah edilmiştir. Kenar ve satır aralarında birçok açıklamaya rastlanmaktadır. Katalogda eser yanlışlıkla Yahyâ b. Abdurrahman el-İsbahânî'ye nisbet edilmektedir; *Hisnü'l-hasîn*, Muhammed b. eş-Şeyh Şemseddin Muhammed el-Cezerî, Ar. 1771; *Şerhu Hisni'l-hasîn*, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, Ar. 1022, vr. 29-47; *Mecmûa fî hadîs*, Ar. 5559, 18 vr.; *Mecmûa-i ehâdis*, Ar. 5556, 53 vr. (331-1010); *Erbaün en-Nevevî*, Ar. 939, 60 s.; *Hadîsu Erbaîn*, Ar. 2665, 44 s.; 1942, 122 s.; 1800, 536 s., hicrî 1250. yıl; *Şerhu Hadîs-i Erbaîn*, Ar. 2327, 238 s.; *Şerhu Erbaîn*, Ar. 940, 54 s.; *Cihil Hadîs*, Ar. 2309, 44 s.; *Şerh-i Cihil Hadîs*, Hakîm et-Tirmizî, Ar. 2706, 212 s. milâdî 1413. yıl.; *Erbaüne Hadîsen*, Ar. 5479, 69 vr.; 5480, 129 vr.; 5481, 38 vr.; 5482, 24 vr.; 5483, 23 vr.; 5484, 12 vr.; 5485, 10 vr.; 5486, 10 vr.; *Şerhu Erbaüne Hadîsen*, Ar. 4148, 90 vr.; 4149, 91 vr.; 5487, 36 vr.; 5488, 86 vr.; 5489, 62 vr.; 5490, 47 vr.; 5491, 57 vr.; 5492, 4 vr.;

5493, 36 vr.; 5494, 54 vr.; 5994, 53 vr.; *Kırk Hadis*, Ar. 2369, 104 s.; 2350, 82 s., 1883. yıl; 2349. 24 s.; 2337, 38 s.; 2088, 12 s.; 2044, 20 s.; 3200, 63 vr., başı yok, XIX. yy.-Rusya.; Farsça 183, 44 s.; *Hadis muntehaba min Kenzi'l-hakâik, hadis menkul min el-Câmi'l-usûl*, Ar. 2724, 140 s., Kazan-1851; *Hadisu miât*, Ar. 5545, 17 vr.; *Hadisler*, Ar. 2846, 36 s., Karatay 1830. Zikir, şiir, Kur'an vb. muhtelif konulardaki birçok bab başlığının ardından isnadsız olarak hadislerin zikredildiği bir eserdir. Bab başlıkları kırmızı mürekkeple yazılan kitabın başı ve sonu eksiktir. Hadislerin sonunda “şın, ayın, te, tı ...” gibi bazı rumuzlar kullanılmıştır. Eserin *Nisâbü'l-ahbâr* olması muhtemeldir; *Hadisler*, Ar. 3135; 2083, 30 s.; 2037, 52 s.; 1618, 1086 s. 2838, Türkçe, 919.

Ayrıca herhangi bir risâleden, bir hadis kitabından ya da şerhten bir kısım şeklinde kaydedilmiş birçok yazma bulunmaktadır. Aslında tek tek incelenmesi halinde bu parçalardan çoğunun hangi kitaba ait olduklarını tesbit etmek mümkün ise de, bunun çok fazla zaman isteyen bir çalışma olduğu açıktır. Biz burada bunların sadece numaralarını vermekle yetiniyoruz: 3715, 5495, 5496, 5497, 5498, 5500, 5501, 5502, 5503, 5504, 5505, 5506, 5507, 5508, 5509, 5510, 5511, 5512, 5513, 5514, 5515, 5516, 5517, 5518, 5519, 5520, 5521, 5522, 5523, 5524, 5525, 5526, 5527, 5528, 5530, 5531, 5560, 5499, 5552, 5540, 5507, 5507, 5532.

d. Hadislerle Vaaz ve Nasihate Dair Eserler

Nisâbü'l-ahbâr, Sirâceddin Ebû Muhammed Ali b. Osman b. Muhammed el-Ûşî el-Fergânî (ö. 575/1179)¹². Kitap, aynı müellifin 1000 hadisten oluşan ve her babda on hadise yer verdiği *Guraru'l-ahbâr ve dürerü'l-eş'âr* adlı eserinden talebelere kolaylaştırmak üzere ihtisar edilerek hazırlanmıştır. Şeyh Ebû'l-Alâ el-Ûşî, bu çalışmasında 500 hadise yer verdiğini söylemektedir. Allah'ın rahmeti, kelime-i şahâdet, riya, ihlâs, Hz. Peygamber'e salavat, onun şefaati ve evlatları, Arap ve Acemin hayırlıları, fetva, ilim, hastalık, ölüm, cenaze, cennet, cehennem, zaman ve mekânların faziletlipleri vb. çeşitli konulardaki rivayetlerden derlenmiştir. Kaynakları alfabetik olarak kullanan Ûşî, eserinde azamî bir şekilde bu uygulamaya sâdik kalmaya çalışmıştır. Müellif mukaddimesinde bab başlıklarını verdikten sonra kaynaklarını ve kullandığı rumuzları vermektedir. *Kitâbü'l-İknâ* “ا”, *Tenbih* “ت”, *Câmi* “ج”, *Ravzatü'l-ulemâ* “ز”, *Şihâbü'l-ahbâr* “ش”, *Sahih-i Buhârî* “ص”, *Tabakât* “ط”, *Uyûnü'l-mecâlis* “ع”, *Garibu Ebî Ubeyd* “غ”, *Firdevsü'l-ahbâr* “ف”, *Kenzü'l-ahbâr* “ك”, *el-Lü'lüyyât* “ل”, *Müsnedü Enes* “م”, *Nütef* “ن”, *Yevâkît* “ي” harfleri ile gösterilmiştir.

Bölgede en yaygın kitap olan eserin birçok nüshaları bulunmaktadır: Ar. 1937, 136 s.; 3203, 41 vr.; 3664, 43 vr.; 4140, 89 vr.; 4141, 59 vr.; 4142, 58 vr.; 4143, 37 vr.; 4144, 37 vr.; 5444, 46 vr.; 5445, 71 vr.; 5446, 90 vr.; 5447, 141 vr.; 5448, 69 vr.; 5449, 3 vr.; 5450, 12 vr.; 5451, 6 vr.; 5452, 37 vr. 5453, 43 vr.; 5454, 60 vr.; 5455, 83 vr.; 5456, 40 vr.; 5457, 65 vr.; 5458, 48 vr.; 5459, 43 vr.; 5460, 68 vr.; 5461, 77 vr.; 5462, 10 vr.; 5463, 35 vr.; 5464, 15 vr.; 5465, 30 vr.; 5466, 20 vr.; 5467, 2 vr.; 5468, 5 vr.; 2442; 1566, 150 s.; *et-Telvih ve'l-işâre Meşâriku'l-envâr*, Ar. 4145, 200 s., 1855-Tataristan. Kırık ta'lik, okunaklı ve tamdır; *et-Telvih ve'l-işâre Meşâriku'l-envâr* (*Şerhu Kitâbi Nisâbi'l-ahbâr*), Ar. 4139, III+150, 64 vr.; *Kitâbun Mecmû'*, Ar. 1234, 245 sayfa. Kitabın kapağında faydalı bilgiler, hadisler, dualar, nadir bilgiler, hikâyeler, vaazlar ve kıssalar vb. şeyleri toplayan bir kitap olduğu yazılmıştır. Ayrıca bu kitabın Şeyh es-Sâvî'nin vefatından sonra onun terekesinde bulunduğu kaydı düşünülmüştür. Okunaklı bir nesih ile yazılmış olan eserde konu başlıkları bulunmamaktadır. Hadislerin isnadları veya kaynakları verilmeden “rivayet edilmiştir ki”, “Hadiste denilmiştir ki”, “nakledilir ki” gibi ifadelerle sıhhatleri bilinmeyen hadislere ve hikâyelere bolca yer veren bir vaaz kitabıdır; *Mecâlisü'l-ebâr* ve *Mesâlikü'l-ahbâr*, Ar. 3199, 229 vr. XIX. yy. Tataristan. Müellifin mukaddime verdiği bilgilerden, eserin yüz meclis şeklinde tertip edildiği, *Mesâbihu'z-zulem* adlı bir kitaptaki sahih ve hasen hadisler üzerine yapılan bir şerh olduğu anlaşılmaktadır. Müellif ayrıca muteber tefsir, hadis, fıkıh, kelam ve tasavvuf kitaplarında bulduğu bilgileri de eklemiştir. Birinci mecliste, “Rabbini zikreden ile zikretmeyenin misali, diri ile ölü gibidir” konusu ele alınmaktadır. Katalogda *Şerhu sıhahi'l-hadis* adıyla kaydedilen eser, büyük boy 202 varaktan oluşmakta olup, kırık nesih ile yazılmıştır; *Meşâriku'l-envâr*, Ar. 2701, 310 s.; *Mebâriku'l-ehzâr fi şerhi Meşâriki'l-envâr*, Abdüllatif b. Abdülaziz İbn Melek, Ar. 746, 516 vr.; 4137, 226 vr. 1841. yıl; 4138; *Şerhu Meşâriki'l-envâr*, Abdüllatif b. Abdülaziz (İbn Melek), Ar. 3672, II+445 vr.; *Mişkâtü'l-envâr fi letâifi'l-ahbâr*, Ar. 751, 26–191 vr. İmam Gazzâlî'ye ait olan eser, tefsir, hadis, sünen, âdâb, mev'iza ve nasihat kitaplarından derlenmiş olup, toplam 48 babdan oluşmaktadır. Sırasıyla ilk bab başlıkları ile son başlıklar şöyledir: İstiâze, besmele, İman ve İslâm, kelime-i tevhid, tesbih ve tahmid, Hz. Peygamber'in yetişmesi, mi'racı, mu'cizeleri ve ona salavât, Kur'an, ilim, kıyamet ve ba's, cehennem, rahmet, cennet gibi konuları ele almaktadır; *Mişkâtü'l-envâr*, 1948, 742 s.; 2810, 2264, 2417, 452 s.; *Mevâhibü'l-Ledünniyye*, Ar. 1733, 1493. yıl; *Ehâdisu Kâ'bi'l-Ahbâr*, Ar. 1083, 16 sayfa. Kitap besmeleden sonra “Kâ'bü'l-Ahbâr (r.a.) dedi ki: Yüce Allah peygamberlerine indirdiği bazı kitaplarında buyurur ki: 'Ey Âdem Oğlu!...' ifadeleleriyle başlar. 5–13 varakları arasında yer alan işbu Kâ'b rivayeti uzunca bir vaaz niteliğindedir. Nesihle yazılmış olan risâleden sonra Farsça şiirler ve vaazlar vardır; *Aynü'l-ilm*, Muhammed b. Osman b. Ömer el-Belhî, Ar. 2161, 810 s.; 2320, 16 s.; 2325, 246 s.; 2325, 222 s.; 2344; 2541, 252 s.; 2601, 144 s.; 2614, 166 s.; 2738, 232 s.; 2736, 263 s.; 2766, 217 s.; 2804, 217 s.; 3025, 246 s.; 1887, 258 s.; 2811;

¹² Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Sait Toprak, “Hadiste Derlemecilik Devrinin Başlaması ve Ûşî'nin Nisâb'ül-Ahbâr'ı” (doktora tezi, 2005), Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, s. 140–173; Cemil Fâik es-Sâdıkî, “Sirâcü'd-dîn el-Ûşî, *Kitâbu Nisâbi'l-ahbâr li-Tezkireti'l-ahyâr*”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, III/1, 2005, s. 153–158.

2823; *Şerhu Ayni'l-ilm*, Aliyyu'l-Kârî, Ar. 2281, 402 s.; 2518, 734 s.; 2828, 1000 s.; *Dakâiku'l-ahbâr*, Kudai, Ar. 2328, 124 s.; 2270, 18 s.; *el-Lübâb*, Ar. 5469, 30 vr.; 5470, 28 vr.; 5471, 24 vr.; 5472, 33 vr.; 5473, 22 vr.; 5474, 14 vr.; 5475, 34 vr.; 5476, 31 vr.; 5477, 10 ; 5478, 4 vr.; 2273, 32 s.; 2312, 18 s.; 5553, 58 vr.; 5557, 31 vr.; *Şerhu'l-Lübâb*, Ar. 4452, 109 vr.; *en-Nurü'n-Nebevî*, eş-Şeyh Ebû Bekir b. Şeyh Seyfülhak b. Muslihuddin en-Nebevî et-Terâvenkî, Ar. 5547, 160 vr. Kırık bir ta'lik hatla yazılan eserin son sayfası eksiktir. İlim talebinden taharete, ibadetlere, menkibelere varıncaya kadar muhtelif konular ele alınmış, konular hadislerle işlenmiştir. Rivayetler isnadsız olarak verilmektedir. İsmnin çağrışım yaptığı gibi, Nur-i Muhammedi konusu ile ilgisi yoktur; *Cem'u'l-letâif*, Ar. 5534, 16 s; 5535, 21 s; 5536, 20 s; 5537, 24 vr.; 5551, 48 vr.; 5554, 52 vr.; *Ravzatü'l-ulemâ ve Cennâtü'l-urefâ*, Ar. 5550, 242 vr. 40 bab; *el-Cemâl* (vr. 2). Adı *el-Cemâl*, *el-Miskîn* ve *Cemâlü'l-müslimîn* şeklinde geçen (vr. 231) eserin girişinde müellif müslümanların çeşitli maslahatlarını, sâlihlerin edeplerini ve âriflerin mertebelerini toplayan bir kitap yazmak istediğini, *Beyzâvî*, *Keşşâf*, *Ebü'l-Leys es-Semerkanî* gibi tefsirlerden; *Mesâbih*, *Meşârik*, *Tenbihü'l-gâfilîn*, *Riyâzu's-sâlihîn*, *Firdevs* ve *Nisâbü'l-ahbâr* gibi hadis kitaplarından ve diğer bazı vaaz kitaplarından derlediği bilgileri 40 babta toplamış ve her babda ilgili hadisleri zikretmiştir. Temhîd ile başlayan eser, 1261'de (1845) İbrâhim b. İsmâil tarafından kırık bir ta'lik ile yazılmıştır; *Şerhu's-sudûr bi-Şerhi hâli'l-mevtâ ve'l-kubûr*, Ar. 5538, 168 vr. Ebü'l-Ma'sûm Abdul Allâm tarafından yazılmış olan eser ölüm konusunu işlemektedir. Baş tarafı eksik olan eserin sayfa kenarlarında çeşitli açıklamalar yer almaktadır. *Kenzü'l-Esrâr ve Levâkihu'l-efkâr*, Ebû Abdullah b. Muhammed b. Said es-Sanhâcî el-Kâdî İbn Meşâbiz, Ar. 5549, 7+461. Kitap, dört rükünden oluşmaktadır: (a) Ulvî âlem hakkında olup, arş, kürsü, sur, cennet, sidre-i müntehâ, semâvât, melekler, yer ve gök arasındaki denizler, yağmur vb. (b) Süflî âlem hakkında: Yerler, yer sakinleri, gece ve gündüz, yerler arasında bulunanlar. (c) Ömür ve sorumlulukla ilgili hükümler hakkında: Ömür, ölüme hazırlık, ölüm, dünyanın anlamı, ölüm anı, nefis ve ruhun hakikati, ölüm ve sekerât, ölümlerin halleri. (d) Haşir ve neşir hakkında: Burada da kıyametin yaklaşması, kıyamet alâmetleri, Hz. Peygamber'in kıyamete kadar olacağını bildirdiği haberler, kıyametin kimler üzerine kopacağı, surun üfürülmesi, mahşer, azap, sual, cennet ve cehennem gibi konular. Eserdeki konular âyet ve hadislerle işlenmiş olup, vaaz ve nasihat amaçlı telif edilmiştir; *Şerhu kıssati'l-mi'râc*, Ar. 5544, 39 vr.; *Şerhu'l-ehâdis*, Ar. 4136, 221 vr.; *Fî Fezâili'l-a'mâl*, Ar. 5542, 29 vr.

e. Muhtelif Konularda Yazılmış Risâleler:

Resâilü's-Şeyh Celâleddin es-Süyûtî, Ar. 1999, 232 vr., Ali Ekber b. Efdal tarafından hicrî 1122 senesinde çok güzel bir nesih hatla yazılmıştır. Katalogda Süyûtî, *Hadis-i Nebevî* denilmiş ise de, büyük boy hacimli bir eser olan yazma, Süyûtî'ye ait çeşitli konularda irili ufaklı toplam 84 risâle içermektedir; *el-Keşf*

fi mucâvezeti hâzihi'l-ümme'ti ala'l-elf, Ar. 5543, 6 vr. milâdî 1769. Süyûtî'nin, bu ümmetin ömrüne dair rivayeti değerlendirdiği bir risâledir. 3 varaktan oluşan risâlenin başı eksiktir. Adı geçen risâle, Süyûtî'nin risâlelerini içeren elyazmasında da bulunmaktadır. Katalogda yanlışlıkla *el-Burhân*, Ebû Nasr b. Muhammed b. Muhammed b. Turhan el-Ferabî şeklinde geçmektedir; *Hadis fi hubbi'l-fukarâ*, Ar. 1093, 18 s.; *Risâle fi hayâti'l-Mehdî*, Süyûtî, Ar. 953, 120 s.; *Na't-i Şerîf*, Ar. 966, 2 s.; *Ta'birnâme*, (*Kitâbü'r-Ru'yâ mine's-sihâh*), Ar. 3613, XIX. yy. 15 vr.; *Ferâidü'l-kalâid alâ ehâdis-i Şerhi'l-akâid*, Ali el-Kârî, Ar. 1030, vr. 56-59; *Risâle fi mu'cizât*, Muhammed el-Vâiz ez-Zühhâdî, Ar. 4147, 223 vr.; *Mu'cizatu Muhammed*, Ar. 3582, 93 vr. XIX. yy.; *Şevâhidü'n-Nübüvve*, Ali el-Kârî, Ar. 1968, 296 vr. (Aynı ismi taşıyan eser Abdurrahman-ı Câmî'ye ait ise de, müracaat ettiğimiz katalogda Ali el-Kârî'ye nisbet edilmiştir); *Kitâbu Ahlâki'n-Nebiyye*, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ er-Râzî en-Nahvî, Ar. 1131, vr. 281-317. Birçok felsefî risâleden oluşan bir mecmuada yer alan bu risâle, oldukça güzel bir sülüs ile yazılmıştır; *Fî hakki'l-Mehdî*, Ali el-Kârî, Ar. 1805; *İcâzetnâme*, Ali et-Tüntarî, Ar. 2012, 2013, 2014. Tüntarî'nin, biri Gulam Kadir Ma'sûmî, diğer ikisi ise Ali Muhammed el-Bulgarî tarafından Ta'lim-i Tarikat için verilmiş her biri şeyhin mührünü taşıyan birer varaklık icâzetlerdir. Ta'lik hat ile yazılmış olan bu icâzetlerde şecere-i şerife-i Hazerât-i Nakşibendiyye'nin isimleri yer almaktadır; *Tenbihu ebnâi'l-asr ala tenzîhi enbâi Ebi'n-Nasr*, Mercânî, Ar. 3051, 15 s. 1295'te (1878) Burhaneddin b. Abdurrâfi' el-Menzilevî eş-Şibkâvî tarafından Kazan'da yazılmıştır.

B. Milli Kütüphane'de Bulunan Bazı Elyazması Eserler

1992'den itibaren Tataristan'ın değişik yerlerinden temin edilen 2000'den fazla yazmadan sadece 500'e yakını kataloga kaydedilmiştir. Guminiter Enstitüsü Gazetecilik Fakültesi hocalarından Raif Merdenof tarafından el yazısı ile hazırlanan bu katalog, -bazı hataları bulunmakla birlikte- yazmalara ulaşmada önemli bir kolaylık sağlamaktadır. Henüz kataloglara girmediği için kalan 1500 yazmanın tetkikine imkân bulunamamıştır. Kalan bu yazmaların da en kısa zamanda kataloglarının yapılması, hadis ile ilgili eserlerin tesbitini mümkün kılacaktır. Söz konusu katalogda hadis ile ilgili otuz kadar yazma eser bulunmakta olup bazıları şunlardır:

a. Hadis Kaynakları ve Şerhleri

Mişkâtü'l-Mesâbih, no: 27, XVII yy.; no: 226, XIX yy.; no: 29, XVII. yy.; *Mişkât-i Şerîf*, no: 335, 7-29 vr., 1895. Meşhur Cibrîl hadisiyle başlayan eser, isnadı zikredilmeksizin, çeşitli konulardaki birçok sahih hadislerin derlenmesinden ibarettir. Bab başlıkları kırmızıyla yazılmıştır; *Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, no: 10, miladî 1707; no: 10, miladî 1690.

b. Hadis İlmine Dair Eserler

İlmü'l-hadîs, no: 335, miladî 1895. Hadis imamlarından, *Kütüb-i Sitte*'den ve bazı istilahlardan bahsedilmektedir; *İlmü'l-hadîs*, Dâvûd b. Muhammed el-Karsî el-Hanefî, no: 407, 1888, 35–55 vr. Eser, hicrî 1151'de Mısır'da telif edilmiş, hicrî 1296'da da istinsah edilmiştir; *Muhtasarü câmi' li-Ma'rifeti usûli'l-hadîs*, no: 407, 1879, 56–63 vr. Katalogda Hüsameddin Müslimî'ye nisbet edilen eser, hadis usulü ve metin, sened, mütevâtir vb. hadis istilahlarını beyan eden bir mukaddime ile müellifin "Makasîd" dediği ve hadis çeşitlerini, hadis alma yollarını, ricâl isimlerinin tesbiti vb. çeşitli bahislerden oluşmaktadır. Sondan iki varak eksiktir; *Esâmü'r-ruvât fi'l-ehâdisi'l-mervîyye an Rasûlillâh*, Abdülmasîr Mahmûd b. Muhammed b. Ahmed. no: 407, 63–91 vr. Eski Fustat Müftüsü Abdurrahman Efendi'nin talebesi olan müellif, talebelere kolaylaştırmak için özellikle Kirmânî'nin Buhârî şerhinden istifade ederek böyle bir ricâl kitabı oluşturmuştur. İsimler alfabetik ve kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Azizcan b. Muhammedcan el-Aknavî tarafından 1888'de istinsah edilmiştir; *er-Risâletü'l-musannefe fi menâkibi'l-eimmeti'l-müctehidin ve'l-musannefi'n*, Ebül-Fazl Kâsım b. Kutluboga el-Hanefî, no: 407, 92–119 vr. Şihabüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir b. Muhammed el-Makrizî'nin Hanefî imamları hakkında bir kitap yazdığını söyleyen müellif, kendisinin de bu âlimlerin hayatları hakkındaki mâlûmata ilâvede bulunmak istediğini ve bu kitabı yazdığını belirtmektedir. Biyografilerini verdiği âlimlerin isimlerini sayfa kenarında kırmızı ile ve alfabetik olarak veren eser, Azizcan b. Muhammedcan el-Aknavî tarafından 1888'de yazılmıştır.

c. Erbaîn Türü Hadis Derlemeleri

Erbaûn Hadîs, no: 102, XIX yy. Hadis ve hikâyeler ihtiva etmektedir; *Kitâbü'l-Hadîs*, no: 147, XIX yy başı. Farklı hadis kitaplarından derleme hadisler içermektedir.; *Hadîs*, no: 405. Yanlışlıkla *Mişkât* diye kaydedilen ve adı sanı bilinmeyen bu hacimli yazma, pek titiz olmasa da alfabetik bir hadis derlemesidir. Münâvî'nin *Kenzü'l-hakâik*'i olması muhtemeldir. Hepsi elif harfi ile başlayan 2000 kadar rivayet bulunmaktadır; *Ehâdis*, no: 267, XX yy. başı. Münâvî'den yapılan bu derleme dört *Erbaîn*'den oluşmaktadır; *Ehâdis*, no: 262, XIX yy. son çeyreği; *Hadîs ve Şiir*, no: 193, XIX yy. sonu; *Hadîs*, no: 133, XIX yy.; no: 219, XIX yy. sonu; no: 320, XVII yy.; no: 325, XVII yy.; no: 372, XIX yy.; no: 338, XIX yy. başı; no: 358, 1901; no: 374, XIX yy. ortası. Baş ve sonu eksik, rivayetlerle bir vaaz kitabıdır.

d. Hadislerle Vaaz ve Nasihate Dair Eserler

Nisâbü'l-ahbâr, no: 79, miladî 1858; no: 420, XVIII yy. İkinci nüsha, Şah Velî b. Merhum Abdülkâdir'e ait olup, Birevî Köyü'nde Mevlânâ Molla Nâsirüddin b. Molla Abdülhakîm Medresesi'nde iken yazmıştır; *Kitâbü'l-Lübâb*, no: 79, miladî 1858, (40 bab ve her babda 10 hadis var); no: 51, miladî

1849, Katalogda *Ahadisu'n-Nebeviyye* olarak kaydedilmiştir; *Mev'izatü'n-Nebiyy*, no: 366, XIX yy. ortası.

e. Muhtelif Konularda Yazılmış Risâleler

Beyânü mu'cizeti'n-Nebî, no: 305, XIX yy. II. çeyreği; *Mu'cizetü'n-Nebî*, no: 346, XIX yy. başı; *Kitâbü's-Sünne et-Tarikatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye*, Muhammed Çelebi, no: 160, XIX yy. ortası.

C. Tarih Enstitüsü Mirashanesi'ndeki Elyazmaları

Tataristan Fenler Akademisi, Şehâbeddin Mercânî isimli Tarih Enstitüsü Mirashanesi Kazan'da bulunan ve elyazmaları bakımından hayli zengin olan kütüphanelerden birisidir. Ancak bazısı el yazısı ile bazısı daktilo ile Rusça ve Tatarca hazırlanmış olan buradaki kataloglardan fazla yararlanma imkânı bulamadığımı ifade etmeliyim. Sadece Arapça tasnif edilmiş kutulardan hareketle tesbit edilen bazı eserlere burada işaret edilmiştir.

a. Hadis Kaynakları ve Şerhleri

el-Muvatta' bi-rivâyeti'l-imâm Muhammed Hasan eş-Şeybânî, 39/262, İshak b. Celâl b. Muhammed es-Sakî tarafından hicrî 1014 senesinde Serhend'de istinsah edilmiştir. Arapça'dır, kenarlarında pek çok ta'lik ve haşiyeler mevcuttur; *Mişkâtü'l-Mesâbih*, no: 39/229. hicrî 1281'de Sâlih b. Yakup el-Kazanî, Molla Hammad b. Molla Hâlid el-Kazanî Medresesi'nde istinsah etmiştir. Küçük boy, harika bir ta'lik yazı ile yazılmıştır; *Mişkâtü'l-Mesâbih*, no: 39/650. 551 vr., 2-3 farklı kişi tarafından istinsah edildiği anlaşılmaktadır; *Mişkâtü'l-Mesâbih*, Abdülhak ed-Dihlevî (1052/1642) no: 126/229, 123/1002; *Şerhu Mişkâtü'l-Mesâbih*, Abdülhak ed-Dihlevî (1052/1642) no: 92/969; *Nevâdirü'l-usûl*, no: 39/652, Hakîm et-Tirmizî, Arapça, büyük boy, 264 vr., kırık ta'lik, muhtemelen XIX. yüzyıla ait; *el-Câmiu's-sagîr*, Süyûtî, no: 78/417, orta boy 388 vr., sondan bir iki varak eksiktir. Okunaklı bir nesihle, hadis ilk kelimesi kırmızı kalemle yazılmıştır.

b. Hadis İlmine Dair Eserler:

Câmi' muhît li-ma'rifeti ulûmi'l-hadîs, 109/990–1, vr. 2–39. Muhtemelen Hâkim en-Nisâbü'rî'nin *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs* adlı eseridir.

c. Erbaîn Türü Hadis Derlemeleri:

el-Futûhâtü'l-vehbiyye bi-şerhi'l-Erbaîn en-Neveviyye, Şeyh İbrâhim b. eş-Şeyh Mer'î b. Atıyye el-Mâlikî, 39/216, istinsah tarihi: hicrî 1165. 275 varaktır, kırık nesih hat ile yazılmıştır, Arapça'dır ve baştan 1–2 yaprak eksiktir; *el-Hutabü'l-erbaîn*, 39/432, Molla Ubeydullah tarafından hicrî 1244'te istinsah edilmiştir. Her hutbe bir hadisten oluşmaktadır. Arapça ve kenarlarında ta'likler vardır. Eser, mecmuanın 228–243 varakları arası arasında yer almak-

tedir; *Kırk Hadis*, 39/432, Hadisten sonra Farsça tercümesi bulunan risâlenin ismi de derleyeni de belli değildir; *el-Hadîsü'l-erbâîn*, 39/664, 29–46 varaklar arası, bazı ta'likler var, XIX. yy.'a ait olsa gerek. Nevevî'nin veya başka bir zatın *Erbâîn*'i olabilir; *Erbaüne Hadîsen*, no: 111/991–1, 109/990–1, 114/995–4, 5; *Şerhu'l-erbâîn*, 114/995, 111/991–1, 108/989–3; *Mecmau'l-ehâdis maa şürûhihi'l-mu'tebere*, 39/754, iki cüzden oluşan yazmanın ilk cüzünde 324, ikinci cüzünde ise 125 hadis bulunmaktadır. 274 varaktır. Kursavî'nin *Kitâbü'r-Rikâk* adlı şerhi olmalıdır.

d. Hadislerle Vaaz ve Nasihate Dair Eserler:

Mişkâtü'l-envâr fi letâifi'l-ahbâr li't-tahdîd ilâ süneni seyyidi'l-muhtâr, 39/158. İmam Gazzâlî'nin bu eseri, tefsir, hadis, sünen, âdâb, mev'iza ve nasihat kitaplarında yaptığı incelemelerden derlediği toplam 48 babdan oluşmaktadır. Ancak sonu eksik olan yazmanın sadece 30. baba kadar olan kısmı bulunmaktadır. Büyük boy 102 vr. olan yazma, okunaklı bir ta'lik hatla yazılmıştır; *et-Tarikatü'l-Muhammediyye ve es-sîretü'l-Ahmediyye*, İmam Birgivî, 39/206. Ta'lik hat ile yazılan bu Arapça eser, 86 varaktır ve eksiktir; *Münebbihâtü İbn Hacer*, 39/510. 1835'te istinsah edilmiştir; *Kitâbü'l-Lübâb*, no: 39/548, 38 vr., küçük boy, kırık nesih; no: 39/775, 41–78 vr. arası; *Kitâbü'l-Lüma' fi'l-havâdis*, 39/666, büyük boy, yaklaşık 250–300 vr., ta'likle yazılmış, vaaz, nasihat türü bir eserdir. Sonunda *Lüm'a-i Şerîf* denilmektedir; *İhyâü ulûmi'd-dîn*, no: 142/276; *Dakâiku'l-ahbâr fi zikri'l-cenneti ve'n-nâr*, 39/2138, 92 vr., küçük boy, eksik olup dağılmış vaziyettedir.

e. Muhtelif Konularda Yazılmış Risâleler:

Şifâ-i Şerîf, no: 141/274, 142/276, 183/384; *Delâilü nübüvveti Muhammedî ve Şemâilü fütüvveti Ahmedî*, Altıparmak diye bilinen bu meşhur kitap, Osmanlıca nefis bir nesihle yazılmış, büyük boy 512 varak olup sonu eksiktir.

D. Kazan Dil Edebiyat Enstitüsü Kütüphanesi Farsça Elyazmaları Katalogu¹³

C. M. Gilejiddinov tarafından hazırlanıp yayınlanan bu katalog çeşitli ilim dallarında birçok Farsça elyazması içermektedir. Hadis ile ilgili olarak kaydedilen yazmalar şunlardır: *Mişkâtü'l-Mesâbih*, Abdülhak b. Seyfeddin ed-Dihlevî (ö. 1052/1642) no: 2621; *Dibâce li-Mişkâti'l-Mesâbih*, Abdülhak b. Seyfeddin ed-Dihlevî (1052/1642) no: 2621; *Cihil Hadîs*, Eserin müellifinin Ahmed Yesevî olması muhtemeldir; *Şerh-i Hadîs*, Nurvezzi.

E. Milli Arşiv'de Bulunan Elyazması Eserler

Kazan'daki Milli Arşiv'de toplam 216 yazma bulunmaktadır ve çoğu tefsir, fıkıh, usul ve mantık ile ilgilidir. Burada hadis ile ilgili *Erbaün* (no: 11079, 104/29) adıyla bir tek esere rastlanabilmiştir. Risâlenin ve müellifin adı ilk sayfanın tahrip olması dolayısıyla tesbit edilememiştir. 53 varakta, 40 hadis bulunan risâlede 40. hadis hariç diğerleri açıklamalı ve hikâyelidir.

Sonuç

Müslüman Tatarlar'ın en eski yerleşim merkezlerinden biri ve günümüz Tataristan'ının başkenti olan Kazan, asırlardır pek çok âlime, birçok medrese ve ilim merkezine ev sahipliği yapmıştır. Bilhassa son iki üç asırda, başta Arapça ve fıkıh olmak üzere birçok İslâmî ilim sahasında ilmî faaliyetler süregelmiştir. Hadis ilmindeki gelişmeler ise son bir iki asırda görülmektedir. İslâm'ın asırlarca yaşandığı her coğrafyada olduğu gibi, Kazan'da da hemen her ilim dalında yüzlerce, hatta binlerce kıymetli elyazması eser bulunmaktadır. Asırlar boyu süren istilâlar, savaşlar ve son yüzyılda yaşanan ihtilâller bu tarihî mirasın korunmasını zorlaştırmış, dolayısıyla pek çok yazma eser maalesef günümüze ulaşamamıştır. Her şeye rağmen bugün Kazan kütüphanelerinde gördüğümüz elyazmaları bütün badirelerden sonra muhafaza edilebilen birkaç bin eserden oluşan büyük bir hazinedir.

Görebildiğim kadarıyla, diğer İslâm ülkelerinde, ya da Avrupa'nın meşhur kütüphanelerinde olmayıp da sadece burada bulunan “çok ender” sayılabilecek eser yoktur. Ancak “kadim” diyebileceğimiz bazı eski yazmalara –az da olsa– rastlanmaktadır. Tahmin edilebileceği üzere bu kadim yazmalar, bu coğrafyada yazılmış eserler olmayıp, büyük bir ihtimalle tüccarlar vasıtasıyla Bağdat, Buhârâ, Medine gibi eski ilim merkezlerinden getirilmiş olmalıdır. Zira yukarıda da söylediğimiz gibi, bu bölgedeki hadis çalışmalarının tarihi çok eskilere gitmemektedir.

Kazan kütüphanelerindeki yazma nüshalarının çokluğundan hareketle, bölgede en yaygın olan hadis kaynaklarının Tebrîzî'nin *Mişkâtü'l-Mesâbih*, Begavî'nin *Mesâbihü's-Sünne* ve Süyûtî'nin *el-Câmiu's-sagîr* adlı eserleriyle, bunlar üzerine yapılmış değişik şerhlerin olduğunu söyleyebiliriz. Hadis ilimlerine dair eserler pek fazla değildir. Aynı şekilde *Kütüb-i Sitte* ve şerhleri de azdır. Muhtelif konularda küçük risâleler görülmektedir.

Bölgede daha çok vaaz türü eserlerle, hadis derlemeleri rağbet görmüştür. Bu konuda *Nisâbü'l-ahbâr*, *Mişkâtü'l-envâr*, *Aynü'l-ilm* ve *Lübâb* gibi kitapların birçok nüshasının bulunması, ayrıca kırk hadis türü risâlelerin yaygın olması dikkat çekmektedir. Hatta Tataristan'da en yaygın olan kitabın el-Üşî'nin *Nisâbü'l-ahbâr* adlı eseri ve onun şerhi olduğunu söyleyebiliriz. Müellifi Oş'lu olan eser, elyazmalarından hareketle yeniden tahkik edilerek basılmalıdır.

¹³ C. M. Gilejiddinov, Kazan 2002, 252 s. bk. s. 152–155.

Mevcut yazmaların çoğunda icâzet ya da ferağ kayıtları bulunmaması veya ilk ve son sayfalarının eksik olması sebebiyle hangi kitapların ne zaman ve nerede okunduğu, okutulduğu tesbit edilemedi. Ayrıca elyazmalarının bir kısmının ne oldukları tesbit edilememiş, bazıları ise yanlış kaydedilmiştir. Bu hususta mevcut kataloglara tam güvenilmemelidir. Uzun incelemeler sonucu elyazmalarının mütehasşislar tarafından yeniden tesbit edilmesi ve katalogların buna göre yeniden düzenlenmesi gerekmektedir.

Gerek Milli Kütüphane'deki iki bin elyazmasının 1992'den itibaren Tataristan'ın değişik yerlerinden temin edilmiş olması, gerekse Elmed, Bulgar ve Yar Çallı şehirlerinden edindiğim intibadan hareketle, hâlihazırda dahi mescitlerde, medreselerde ve halkın elinde birçok elyazması bulunmaktadır. Genellikle de bu kitapların ne oldukları ve ne kıymet ifade ettikleri bilinmemekte, sadece dedelerinden bir yadigâr olarak el altında saklanmaktadır. Oysa bunların ya Müftiyet, ya da Rusya İslâm Üniversitesi tarafından toplanması ve üniversite kütüphanesinde ilim adamlarının istifadesine sunulması gerekmektedir. Bunun için öğrencilerin, imamların ve muhtesiplerin yardımlarına başvurulmalıdır.

Ayrıca özelde Kazan, genelde Tataristan'da bulunan elyazmaları, her bir ilim dalı açısından tetkik edilmeli, ilim dünyasına tanıtılmalıdır. Bu istikamette çalışmaların belli bir proje dahilinde ve organizeli bir şekilde yürütülmesi ve sonuçlarının Türkçe, Arapça ve İngilizce olarak yayımlanması ilim dünyası için büyük bir hizmet olacaktır. Bilhassa bu bölgenin genç araştırmacılarının, yüksek lisans veya doktora çalışmalarında bu tür konuları ele almaları çok isabetli olacaktır. İnaniyorum ki geleceğin Mercani'leri, dedelerinden kalma bu çok değerli mirasa bu şekilde hizmet etmek suretiyle sahip çıkacaklar ve âlim dedelerinin ruhlarını da şâd edeceklerdir.

“Tataristan-Kazan Kütüphanelerindeki Hadise Dair Elyazmaları Üzerine”

Özet: Kazan, asırlardır müslümanların en önemli yerleşim ve ilim merkezi olma özelliğine sahip bir şehirdir. Medreseleriyle, âlimleriyle, üniversiteleriyle, matbuatıyla, binlerce elyazmasına ev sahipliği yapan kütüphaneleriyle meşhur olmuştur. Yaşadığı savaşlar ve ihtilâller sebebiyle geçmişten bu yana sahip olduğu ilmi miras yeterince korunamamış olmasına rağmen Kazan kütüphanelerinde yine de binlerce elyazması eser bulunmaktadır. Bu makale, Kazan'daki birkaç kütüphanede bulunan hadis ilmi ile ilgili elyazmalarını tanıtmayı ve oradan hareketle tarihten bu yana Kazan bölgesindeki hadis kültürünü hangi kitapların oluşturduğunu tesbit etmeyi amaçlamaktadır. Sınırlı imkânlarımız sebebiyle konu ile ilgili bütün elyazmalarını görme ve inceleme mümkün olmamışsa da, makalede tanıttığımız eserler bu konuda bize yeterli fikir vermektedir. Buna göre, bölgede en çok kullanılan kaynak Tebrizi'nin *Mişkâtü'l-Mesâbîh*'i, halkın elinde hadislerden oluşan en yaygın eser, el-Üşî'nin *Nisâbü'l-ahbâr*'ı ve en fazla rağbet gören derlemeler *Erbain* türü eserlerdir.

Atf: Bünyamin Erul, “Kazan-Tataristan Kütüphanelerindeki Hadise Dair Elyazmaları Üzerine”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IV/2, 2006, ss. 107-125.

Anahtar kelimeler: Hadis, Sünnet, Tataristan, Kazan, Elyazmaları.

Cemâlî İshak b. Mehmed el-Karamânî: Hayatı ve Eserleri

Mehmet Sait TOPRAK, Dr.*

Jamâlî İshâq b. Mehmed
al-Qaramânî: His Life and Works

Abstract: In the first place the aim of this study is to introduce the life and works of Cemâlî İshâq b. Mehmed al-Qaramânî who was born in the beginning of the 15th century and died in the end of the same century. There is many scattered and unorganised information in the literature about him. In the side of his Sufî personality Cemâlî studied hadîth and wrote books about Sufism, poem, eloquence and hadith. Unfortunately, due to the lack of organized and accurate information about his life, his works are not as well known as they deserve. Therefore we have decided to first clarify the details of the life and works of Cemaâlî, the person that lived through the magnificent times (Classical) of the Ottoman Empire.

Citation: Mehmet Sait TOPRAK, "Cemâlî İshak b. Mehmed el-Karamânî: Hayatı ve Eserleri" (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IV/2, 2006, pp. 127-145.

Key Words: Hadîth, sūfî, Cemâlî İshâk b. Mehmed, Halvetî.

I. HAYATI

A. Doğum Yeri

Cemâlî İshak b. Mehmed'in¹ hayatından bahseden kaynakların neredeyse tamamı, onun doğum yeri ve tarihi hakkında kesin bir bilgi vermemekte, ayrıca bu kaynaklarda yer alan bilgiler birbiriyle çelişmektedir. Tutarlı bir sonuca ulaşmak, başta Cemâlî'nin kendi eserleri olmak üzere, mevcut kaynaklar dikkatlice ele alınıp incelendikten sonra elde edilen ipuçlarından hareketle onun hakkında söylenenlerin bir bütün halinde incelenmesiyle mümkün olabilir:

Latîfî, Cemâlî hakkında "ya Karamânî veya Bursevîdür, vatan-i aslîsinde ihtilâf vardır, Sultân Mehmed devrinde gelmişdür, Sultân Bâyezid devrinin sonlarında fevt olmuşdur" der.² Riyâzî,³ Kafzâde⁴ ve Sehî Bey,⁵ Cemâlî'nin

Bursalı olduğunu söyleyerek, ihtilâflı olan doğum yerini daha da içinden çıkılmaz hâle getirmişlerdir.⁶ Mehmed Süreyya ise, -muhtemelen- Sehî'den naklen, "Karamânîdür" der.⁷ Şemseddin Sâmî,⁸ Faik Reşad,⁹ *Türk Edebiyatı Nümûneleri* adlı eserin yazarları¹⁰ ve Nâil Tuman da¹¹ -kuvvetli bir ihtimâl- Latîfî'nin *Tezkire*'sinden naklederek, Cemâlî'nin Karamanlı ya da Bursalı olduğunu ifâde etmişlerdir. Şiirlerinden hareketle Cemâlî'nin Karamanlı olabileceğini söyleyen. Bursalı Mehmed Tâhir'i¹² tenkit eden Saadettin Nüzhet ise, "Bursa'da muhtelif kitâbeleri bulunduğu için bu şâiri Bursalı olarak göstermek daha doğru olur sanıyorum" demekte ve onun Bursalı olduğunu iddia etmektedir.¹³

Faruk Kadri Timurtaş, Cemâlî'nin, Şeyhî'nin *Hüsrev ü Şîrin*'ine yazdığı *Zeyl*'in başlığından hareketle memleketini tesbite çalışır. Çünkü *Zeyl*'in başlığında Cemâlî'nin dedesinin "*Şeyh Ahmed-i Tercümânî'l-Akşehri*"¹⁴ olduğu yazılıdır. Bu durumla ilgili olarak Faruk Kadri Timurtaş Cemâlî'nin memleketiyle ilgili şu bilgileri verir:

"Paris'te Bibliothèque Nationale'deki *Hüsrev ü Şîrin* nüshalarından birinde, Akşehri yerine Aksaray kelimesi vardır. Aksaray da aynı mıntika içinde bulunduğundan bu fark ehemmiyetli değildir. Cemâlî'nin böylece, Aksaraylı yahut Akşehirli olduğunun anlaşılması, onun hakkında Karamanlıdır diyenleri haklı çıkarmaktadır."¹⁵

Ancak Timurtaş da, 1963 ve 1980 yıllarında yayımladığı Şeyhî'nin *Hüsrev ü Şîrin*'i adlı eserinde, Cemâlî'nin Germiyân (Kütahya)'da yetiştiğini söyler. Ağâh Sırrı Levend ise bir makalesinde,¹⁶ tezkireleri kaynak göstererek, Cemâlî'nin Karamanlı olduğunu, Bursalı diyenlerin de bulunduğunu yazar.

⁴ Kafzâde Fâizî, *Zübdetü'l-eş'âr*, Millet Kütüphanesi, nr. 1325, vr. 70.

⁵ Günay Kut, *The Tezkire by Sehi Beg*, Harvard 1978, s. 274.

⁶ Cemâlî'ye, Bursalı denilmesi, muhtemelen, Bursa'da yaşaması sebebiyledir. Hatta şairin Bursa'da bazı eserlere kitâbe yazmış olması, bu düşünceyi daha da güçlendirmektedir. Meselâ "Selçuk Hatûn Sultân'ın Bursa'ya bir saat mesâfede yaptırdığı Mihraplı Köprü'nün mihrâbı üzerindeki manzûme ile, Karaca Paşa'nın kızının yaptırdığı Ulu Câmi yanında bulunan mektebin kapısındaki kitâbe Cemâlî'nindir" Ahmed Tefvik, "Selçuk Hâtun Sultan", *Târih-i Osmânî Encümeni Mecmuası*, III/15, İstanbul 1328, s. 957; Faruk K. Timurtaş, *Şeyhî ve Hüsrev ü Şîrin'i*, (inceleme-metin), İstanbul 1402/1982, s. 166.

⁷ Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, Westmead 1971, II, 85.

⁸ Şemseddin Sâmî, *Kâmûsü'l-a'lâm*, İstanbul: İkdâm Matbaası 1317, II, 1833.

⁹ Fâik Reşad, *Târih-i Edebiyat-ı Osmâniyye*, İstanbul: Zafer Matbaası ts., I, 220.

¹⁰ Hıfzı Tefvik- Hamâmizâde İhsân- Hasan Âli, *Türk Edebiyatı Numûneleri*, Ankara 1926, s. 273.

¹¹ Tanju Besen, *Tuhfe-i Nâilî* (lisans tezi, 1985), AÜDTCF. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, s. 184-185.

¹² Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1975, II, 66-67.

¹³ Saadettin Nüzhet, *Türk Şâirleri*, İstanbul 1365/1946, III, 979.

¹⁴ Faruk K. Timurtaş, Şeyhî ve Hüsrev ü Şîrin'i, İstanbul 1963, s. 165; asıl metin için ayrıca bk. s. 264.

¹⁵ Faruk K. Timurtaş, "Fâtih Devri Şâirlerinden Cemâlî ve Eserleri", *TDED*, IV, İstanbul 1951, s. 193.

¹⁶ Ağâh Sırrı Levend, "Fâtih Devrinde Türk Dili ve Edebiyatı", *Türk Dili Dergisi*, II/20, Ankara 1953, s. 503.

* DEÜ İlahiyat Fakültesi, saittoprak@deu.edu.tr

¹ Bu çalışma, tarafımızdan 2000 yılında *Hadisleri Bakımından Risâle fi Etvâr'is-Sülûk (Cemâlî el-Karamânî)* adıyla Prof. Dr. Ali Yardım danışmanlığında yapılmış yüksek lisans tezinden (İzmir 2000) faydalanılarak kaleme alınmıştır.

² Latîfî, *Tezkire*, Dersaadet 1896, s. 121; *Latîfî Tezkiresi* (haz. Mustafa İsen), Ankara 1990, s. 146.

³ Mehmed Riyâzî, *Riyâzü's-Şuârâ*, Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, nr. 765, vr. 57.

Ansiklopedilere gelince, bunlarda, Cemâli hakkında yeterli ve sağlıklı bilgi bulmak güçtür. Meselâ, *İslâm Ansiklopedisi*'nin İngilizce ve Türkçe baskılarında, Cemâli maddesi yer almamakta, ancak Şeyhî'den söz edilirken, dolaylı olarak ondan da bahsedilmektedir. Başka ansiklopedilerde Cemâli hakkında verilen bilgiler ise eksik ve hatalarla doludur.¹⁷

Şurası bir gerçektir ki tezkirelerin dışında bu konuyu ele alan eserlerin çoğu, ya bu tezkirelerdeki bilgileri –yanlış da olsa– olduğu gibi aktarmışlar, ya da Cemâli'nin Karamânî lakabından dolayı, onun Karamanlı olduğu kanaatine ulaşmışlardır. Tezkire müelliflerinin, Cemâli'nin Karamanlı olduğu yolundaki değerlendirmeleri, Karaman'ın bir genel, bir de özel anlamda kullanılmış olmasından kaynaklanmıştır. Karamanoğulları'nın egemenliği altında bulunan bölgelere, uzun bir süre, Karaman ili denilmiş, daha sonraları bunun yerine Lârende ismi kullanılmıştır. Kanaatimizce, tezkirecilerin de bu kelimeyi kullanışı, daha çok genel anlam doğrultusunda olmuştur. Bu duruma göre, herhangi bir kasaba ya da şehir belirtilmediği hallerde Karaman, şair için doğum veya yerleşme yeri olarak tesbit edilen geniş bir coğrafi bölge adı olur. Meseleye bir de bu açıdan bakılması, karışıklığın ortaya çıkışının kaynağını aydınlatacaktır.

Bu araştırmaların neticesi olarak denilebilir ki; onun pek çok eserde Karamanlı olarak (Karamânî) zikredilmesi ve özellikle dedesinin de Akşehirî ya da Aksarâyî diye anılması, bizce, onun Karamanlı olduğu hususunu desteklemektedir. Buna göre Cemâli, Karaman'da doğup, Kütahya'da dayısı Şeyhî'nin yanında yetişmiş ve hayatının geri kalan kısmını da İstanbul'da geçirmiştir.

B. Doğum Tarihi

Her ne kadar Cemâli'nin doğum tarihi hakkında kesin bilgiye sahip değil isek de, bazı tarihî verilerden yararlanarak onun doğum tarihini yaklaşık olarak tesbit etmek mümkündür. Cemâli'nin, Şeyhî'nin ölümünde (832/1428) genç olduğu ve henüz Cemâli mahlasını almadığı açıktır. Bu durum, onun, Şeyhî'nin *Hüsrev ü Şîrin*'ine yazdığı, aşağıda ibaresi verilen zeylin başında gayet açık bir şekilde yer almakta, burada adının Bâyezid olduğu görülmektedir.

Saadettin Nüzhet, Cemâli'nin, 850'de (1446) *Gülşen-i Uşşâk* adlı bir eser yazarak onu II. Murad'a sunduğunu; *Miftâhu'l-ferec* isimli bir mesnevî kaleme alarak onu da 860'ta (1455) Sultan Fâtih'e takdim ettiğini ve bundan da şairin 824'te (1421) hükümdar olan II. Murad zamanında doğduğunu ve böylece, ilk eserini kuvvetli bir ihtimalle ona sunduğunu söyler.¹⁸ Nüzhet'in bu tesbitleri,

tarihî olarak pek de isabetli görünmemektedir. Çünkü Cemâli, ilk zeylini Şeyhî'nin eserine yazdığına ve ilk mesnevîsini de 850'de (1446) kaleme aldığına göre, onun, Çelebi Mehmed devrinde ve 813–815 (1410-1412) yılları arasında doğmuş olması muhtemeldir. Saadettin Nüzhet'in, II. Murad devrinde 824'ten (1421) sonra doğduğunu tahmin etmesi –Şeyhî'nin 832'den (1428) hemen sonra öldüğü göz önünde bulundurulursa– Cemâli'nin, o sıralar henüz 8–10 yaşlarında olduğu anlamına gelir. Bu yaşlarda bir çocuğun, ustaca bir zeyil yazması ise pek mantıklı görünmemektedir. O zaman, Cemâli'nin o sıralar, mantıken 18–20 yaşlarında olduğu kabul edilirse; yaklaşık doğum tarihinin, 813–815 (1410–1412) civarları olduğu söylenebilir. Cemâli'nin *Divân*'ı üzerinde çalışma yapan Çetin Derdiyok, bu hususta şunları söyler:

“Şâirin yaşadığı döneme âit belge olarak, *Divân*'ında yer alan Fâtih Sultân Mehmed için söylenmiş kasîde ve gazelleri, örnek verebiliriz. Hatta aşağıdaki kıt'ada İstanbul'un fethine târih düşürülmüştür. Kıt'anın son dizesinde yer alan harflerin ebced hesabıyla toplamı, 857 (1453) sayısını vermektedir. Bu da hicrî takvîme göre İstanbul'un fethi târihidir.

Hâsil-i milk şâh u bâkî bâd
Mâh u mihreş nedîm ü sâkî bâd
Feth-i Kostantiniyye râ târih
Kâm-i şeh iy hemîşe bâkî bâd.”¹⁹

1446'da *Gülşen-i Uşşâk* adlı mesnevîsini yazan, 1453'te *Divân* oluşturmaya başlayan ve 1456'da *Miftâhu'l-ferec* mesnevîsini meydana getiren bir şairin, bu yıllarda olgunluk dönemini yaşadığı veya en azından olgunluk döneminin başında olduğunu tahmin etmek pek de güç değildir.

Ayrıca Cemâli, Şeyhî'nin ölümünden (h. 832) hemen sonra onun tamamlayamadığı *Hüsrev ü Şîrin*'e bir zeyil yazmıştır. Aşağıya alınan örnek dizelerden de, bu zeylin, Şeyhî'nin ölümü üzerinden çok zaman geçmeden kaleme alındığı tahmin edilebilmektedir:

“Hemân-dem irdi fermân-i İlahî
Kazâ-yı Hakk vü emr-i pâdişâhî
...
Bu söz irdi çü gaybî tercümândan,²⁰
Revân eyledi rûh-i Şeyhî cândan.”²¹

¹⁷ Bu söylenenlerin tahkiki için bk. *İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1994; İbrahim Alâattin, *Meşhûr Adamlar*, İstanbul 1933–1936; Murat Uraz, *Türk Edip ve Şâirleri*, İstanbul 1939; *Meydan Larousse*, İstanbul 1969–; Nihâd Sâmî Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Târîhi*, İstanbul: MEB Yayınları 1971, I, 470.

¹⁸ Saadettin Nüzhet, *Türk Şâirleri*, III, 979.

¹⁹ Cemâli (Bâyezîd), *Divân-ı Cemâli*, Kayahan Erimer Kitaplığı (Adana), vr. 21^b.

²⁰ Faruk K. Timurtaş, *Şeyhî ve Hüsrev ü Şîrin*'i, İstanbul 1402/1982, asıl metin s. 265–266.

²¹ Çetin Derdiyok, *Divân-ı Cemâli*, (Turkish Sources Critical Edition and facsimile by İ. Çetin Derdiyok), Cambridge 1994, s. 5–6.

Yürütülen bütün bu tahminler, Cemâlî'nin doğumunu, yaklaşık bir tarihle belirleme açısından önemlidir. Bu sebeple, onun XV. yüzyılın başlarında doğduğunu söylemenin, bir dereceye kadar doğru olacağı ifade edilmelidir.

C. Adı Üzerindeki Şüpheler

Eski kaynaklarımız, Cemâlî ile XIV. asır şairlerinden Şeyhoğlu'nu birbirine karıştırmışlardır.²² Daha önce de belirtildiği üzere, söz konusu yanlışlığın Sehi'den itibaren görülmeye başlaması dikkati çekmektedir.²³ Bu durum, Cemâlî mahlaslı pek çok kişinin bulunmasından kaynaklanmıştır.

Âşık Çelebi'nin *Meşâirü's-şuarâ*'sının Şeyhî ile ilgili maddesinde şu bilgiler yer alır:

“Sultân Mehmed merhûm fevt olup Sultân Murâd pâdişâh-ı ‘âlem olur. Şeyhî Hüsrev ü Şîrin nazmına şurû' idüp dibâcesinde zikr itdüğü üzre tercüme meşgûl olur didükçe meclis-i Pâdişâhiye ithâf idüp ‘izz-i huzûr-i Sultânide makbûl olur. Kitâbun müveddesün beyâza çekmedin Şeyhî'nin matla'-ı ömri makta'ına irür ve kaside-i hayâtın şeyyâd-ı ecel şerbetiyle âhir eyler. Kitâb-ı mezkûrî hemşîrezâdesi olan Cemâlî itmâm itmişdür.”²⁴

Bu bilgilerden anlaşıldığına göre, Cemâlî, Sehi'nin bildirdiğinin tersine, Şeyhî'nin erkek kardeşinin değil, kız kardeşinin oğludur. Ayrıca asıl adının Bâyezid olduğu ve daha sonra Cemâlî mahlasını aldığı Şeyhî'nin *Hüsrev ü Şîrin*'ine yazdığı zeylin başlığından anlaşılmaktadır. Adı geçen *Zeyl*'in başlığı şöyledir:

[أندر وفات مؤلف كتاب شيخى رحمة الله كه بايزيد بن مصطفى بن شيخ أحمد ترجماني الأقسهري نظم کرده است | “Ender vefât-ı müellif-i kitâb-ı Şeyhî -rahmetüallah- ki Bâyezid b. Mustafâ b. Şeyh Ahmed Tercümânî el-Akşehrî nazm-kerde ve der zeyl-i kitâb kerde est”]

²² Faruk K. Timurtaş, “Fâtih Devri Şâirlerinden Cemâlî ve Eserleri”, *TDED*, IV, s.189.

²³ Sehi Bey Tezkire'sinde (Mehmet Şükrü, Tezkire-i Sehi, s. 56; Günay Kut, The Tezkire by Sehi Beg, s. 274) “Karamânîdür, hoş tab', hâssa me'ânîye mâlik kimsedür. Gazeliyâtı pâk ve kendüsü hûb idrâkdür” der. Burada Sehi'nin verdiği bilgi diğer tezkirelerdeki ve kaynaklardaki bilgilerden farklı değildir. Ancak aynı tezkirenin Şeyhoğlu maddesinde, aslında Cemâlî'ye âit olması gereken “Merhûm Şeyhî'nin biraderzâdesidir... Şeyhî'nin vefâtından sonra Hüsrev ü Şîrin'i itmâma yetişdürüb beyâza bu çıkarmışdür. Şeyhî sözlerinden fark olmaz” bu ifade Şeyhoğlu'na yakıştırılmıştır. Oysa eldeki tarihî veriler Şeyhoğlu'nun 832'den önce yani Şeyhî'den önce öldüğünü gösteriyor. Bu durumda da, onun, Şeyhî'ye zeyil yazması imkânsızdır. Üstelik XV. yüzyıl şairlerinden Hatiboğlu'nun 812'de (1409) bitirdiği *Bahrü'l-hakâik* ve 817'de (1414) yazdığı *Letâifnâme*'sinde, kendilerine yetişip göremediği şairler arasında Şeyhoğlu'nu da zikretmesi, onun Şeyhî'nin eserine zeyil yazmasını tarihî açıdan hayli güç kılmaktadır.

²⁴ G. M. Meredith Owens, *Meşâirü's-şuarâ or Tezkere of 'Âşık Çelebi*, vr. 254^a; benzer bilgi için bk. Kinalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-şuarâ*, Ankara 1981, I, 530.

D. İntisâbı

Cemâlî, Halvetî²⁵ tarikatına bağlı Şeyh Habîb Karamânî'nin halifesidir. Halvetîlik içerisinde Habîb Karamânî şubesi olarak bilinen bu kol, Anadolu'ya Yahyâ-yı Şîrvânî'nin ileri gelen halifelerinden Molla Habîb Karamânî (ö. 902/1496–1497) vasıtasıyla yayılmıştır. Molla Habîb, Karaman'dan Aydın'a, Aydın'dan Rum vilâyetine (Amasya, Sivas havalisi), oradan Ankara'ya geçerek Anadolu'nun birçok muhitini dolaşmış, Bayrâmî, Nakşî ve Zeynî şeyhleriyle görüşmüştür...²⁶

O, döneminin sadrazamlarından Pîrî Mehmed Paşa'nın (ö. 939 /1532–33) yoğun ilgisini ve desteğini görmüştür. Pîrî Mehmed Paşa, inşa ettirdiği tekke ve zâviyelerle sûfilere olan muhabbetini perçinleyen bir şahsiyettir... “Halvetiye şeyhlerinden amcası Cemâl Halife (*Cemâleddin İshâk Karamânî*, ö. 933/1526–27) adına *İstanbul*'da; biri *Zeyrek*, diğeri de *Fâtih*'de olmak üzere iki zâviye yaptırmıştır... *Zeyrek*'de bulunan zâviye *Soğukkuyu Câmi* diye de geçer. Onun, *Fâtih*'de yaptırdığı tekke ise, daha sonra *Koruk* (veyâ Koruklu) *Tekkesi* diye anılır. Ayrıca Cemâl Halife için bir tekke de, *Sütlüce*'de Bâbü's-saâde ağası Mahmûd Ağa (ö. 957/1550) tarafından yaptırılmıştır.”²⁷ Öte yandan Cemâlî, döneminin tarikatlarını ve tasavvuf anlayışını hayli ağır bir dille eleştirmiştir:

“Zamâne şeyhine i'timâd idüb nakdi nesîye virmeyesüz ve meçhûlünüz olan yola me'mûnül-hâl olmayanlar delâletiyle girmeyesüz. Ehl-i tasavvuf zamânımızda azdür ve bu asırda tasavvuftan dem uranların kesirinin kâr u bârı ilhâd hevâsında pervâzdır. Tevhîd ve ilhâd beynini tefrika kâdir mürşid bulmak gâyet de müşkil ve şimdiki hırka-püşlar sohbeti hirâş-ı cân ve dildir. Eger dâibe-i tasavvuf galebe iderse zâhir ve bâtını şer'a muvâfık mürşide irâde gösteresüz ve ser-i mû şer'-i mutahhara muhâlif vaz'ı olandan perhîz ve ictinâb eyliyesüz ki tekmîl-i tarikat şeriata ittibâ ve hevâcis-i nefsanîyeden inkıtâ ile olur.”²⁸

Aslında burada şaşırtıcı olan en önemli nokta, Cemâlî'nin XVI. yüzyılda tasavvufî anlayışın yozlaşma sürecine delâlet eden böyle bir yargıda bulunmuş olmasıdır. Ancak, Anadolu'yu mânevî yapısıyla Türkleştiren âhiyân-ı Rum,

²⁵ XVI. asırda Anadolu'da faaliyet gösteren Sünnî tarikatlerin en etkilisi, Halvetiye'dir. Ebû Abdullah Sîrâceddin Ömer b. Ekmeleddin Halvetî (ö. 750/1349 veya 800/1397) tarafından İran'da kurulan bu tarikat, değişik bölgelere dağılan halifeleri vasıtasıyla pek geniş bir muhite yayılmış ve zamanla tarikatler içinde en fazla şube ve kola sahip bulunan bir tarikat hüviyetini kazanmıştır. Halvetiliğin Anadolu'ya yayılışı ise, daha ziyade Seyyid Yahyâ Şîrvânî'nin (ö. 869/1410) silsilesi vasıtasıyla gerçekleşmiştir.

²⁶ Geniş bilgi için bk. Reşat Öngören, *XVI. Asırda Anadolu'da Tasavvuf* (doktora tezi, 1996), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 19–24; a.mlf., *Osmanlılarda Tasavvuf: Anadolu'da Süfler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.

²⁷ Reşat Öngören, *XVI. Asırda Anadolu'da Tasavvuf*, s. 250.

²⁸ Hoca Saadeddin, *Tâcü't-tevârih*, İstanbul: Tabhâne-i Âmire 1679, I, 596–597.

gâziyân-ı Rum, abdalân-ı Rum, bâciyân-ı Rum ve alp gazileri benzeri teşkilât mensupları gibi, mutasavvıf dervişler de, bütünüyle bu vazifeyi ifa etmişlerdir. Sosyal hayatın içinde halkın kültür hamurunu yoğuran bu gruplar, Anadolu'nun Türkleşmesinde ve İslâmlaşmasında geri kalmayan hizmetleri ile ön safta yer almışlardır.²⁹ Cemâlî tarafından yapılan mutasavvıfeye yönelik tenkitler, tasavvufî faaliyetlerin Anadolu'daki eşsiz yerini gölgelemek için değil, durumu tesbit açısından dır. Türklerin tasavvuf anlayışı alp eren şeklinde tezahür etmiş, hiçbir zaman dervişleri tekkelere tıkmamıştır.³⁰

E. Ölüm Tarihi

Cemâlî'nin doğum tarihi gibi ölüm tarihi de, kendi eserleri yanında diğer bazı kaynakların aktardığı tarihî belge ve bilgiler ışığında ancak yaklaşık olarak tesbit edilebilir. Zira, ölüm tarihini zikreden tek eserde bile farklı tarihler verilmektedir.³¹

Fuad Köprülü, Cemâlî'nin 870'te (1465) Bursa'da yaşadığını ve hatta o tarihlerde ona ait bir manzum kitâbe metninin olduğunu söyler.³² Bu kayıt, onun bu tarihlerde Bursa'da yaşadığını ve belki bir kaç yılını burada geçirdiğini gösterir. Ayrıca, Cemâlî'nin bu tarihten sonra da yaşadığı, ileri yaşına rağmen Fâtih'le birlikte Arnavutluk Seferi'ne (1478) katıldığı *Dîvân*'ında kaydedilmektedir. O, eserinde bu durumu şu beyitle dile getirir:

“K’arnavud iline sefer itdüm
Pâdişah gidicek bile gıtdüm
...
İki aylık yarag ile gıtdüm

²⁹ Mehmet Şeker, *Fetihlerle Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması*, Ankara: DİB Yayınları 1991, s. 11–12.

³⁰ Bu durumu Mehmet Şeker, eserinde şöyle dile getirir: “Anadolu Türeleri'nden dinî duygularla, kahramanlık hislerinin son derece yüksek ve galeyân hâlinde olduğunu görüyoruz. Çoklukla, tasavvufî şekiller altında beliren bu dinî hisler, hiç bir zaman Anadolu Türeleri'ni tekkelere yahut mescitlere kapayarak sosyal bünyeyi felce uğratacak bir mahiyette olamazdı...” , a.g.e., s. 113.

³¹ Meselâ, Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*'da (Beyrut: Dârü'l-Fikr 1994) Cemâlî'yi dört yerde bahis konusu etmiş, bunlardan ikisinde vefat tarihi olarak 930 (1523) yılını kaydederken, diğer iki yerde 933 (1526) ve 934 (1527) senelerini vermiştir (bk. I, 189, 445, 503, 846). Yazarın ölüm tarihini veren diğer kaynaklar şöyle sıralanabilir: 1. Brockelmann, *Geschichte der Arabisch Litteratur (GAL)*, II, 557'de (Leiden 1944-49; *Supplementband*, I-III, Leiden 1937-72) Cemâlî'nin ölüm tarihi 930 (1523) olarak verilmiştir. 2. Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemül-Müellifin*, II, s. 236'da 930. 3. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, s. 85'te ölümü hakkında “Evâhir-i devri Sultân Bâyezîd Hân-ı Sâni'de fevt oldu” der. Bu da yaklaşık olarak 918'e (1512) tekâbül eder. 4. Şemseddin Sâmî, *Kâmûsü'l-a'lâm*, II, 1833'te “Sultân Bâyezîd devrinde vefât etmiştir” der. 5. Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 66'da, onun rihleti hakkında “Mâte zübdet'ül-evliyâ mısra'mın delâlet ettiği 923 (1517) târihidir” der. 6. Mecdî, *Hadâik*, s. 372'de “Vefâtını mâte zübdet'ül-evliyâyâ târih düşürüldüğünü” söyler. Bu eserlerin dışında başka kaynaklarda da Cemâlî'nin ölüm tarihi hakkında bilgi bulmak mümkündür.

³² M. Fuâd Köprülü, *Türk Edebiyatı Târîhi*, s. 354, 366.

Gör ki gafille ben bana nitdüm

...

Yumrı taşı baş idemez yassı

Son peşimanlığ eylemez assı

Seferi çünkü ihtiyâr itdüm.”

Bu beyitten onun bu sefer sırasında yaşlı, hasta ve savaşa katılmayacak kadar âciz olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onun bu tarihten sonra pek uzun yaşamadığı sonucunu çıkarmak mümkündür. Daha önce tesbit edilen doğum tarihi göz önünde bulundurulduğunda, onun bu sefere çıkılacağı sırada yetmiş yaşlarında olduğu söylenilebilir. Cemâlî'nin bu tarihten sonra yaşayıp yaşamadığına dair herhangi bir tarihî belge tesbit edilememiştir. Buna göre onun ölüm tarihi için de kesin bir şey söyleme imkânı yoktur. Yalnız, Latîfî, Riyâzî, Kafzâde Fâizî tezkirelerinde onun “Sultan Bâyezîd döneminin sonuna kadar yaşadığını” söylerler. Daha sonra da *Kâmûsü'l-a'lâm*, *Sicill-i Osmânî*, *Türk Edebiyatı Numûneleri*, *Türk Şâirleri*, *Tuhfe-i Nâili ve Dîvân Edebiyatı Antolojisi*³³ gibi kaynaklar tezkirelerden aynı bilgileri alıp nakletmişlerdir. Sadece Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*'nde “Sultân Bayezîd devrine kadar yaşamıştır” diyerek bize, Cemâlî'nin Sultan Bâyezîd devrinin başlarına kadar yaşadığını düşündürecek bir bilgi vermektedir. Eğer ölüm tarihini tezkirelerin dediği yönde belirlersek; o zaman bu tarihin 1510–1512 olması gerekecek ve bu da Cemâlî'nin 100 yaşlarında iken öldüğü anlamına gelecektir. Hâlbuki Cemâlî daha 1478'lerde katıldığı Arnavutluk Sefer sırasında yaşlı ve hasta olduğunu ve bu sefere katılmaktan pişmanlık duyduğunu dile getirmektedir. Dolayısıyla bu seferden sonra 30–32 yıl yaşaması, pek mümkün görünmemektedir. Bu bilgilerden yola çıkıldığında Cemâlî'nin Fâtih devri sonunda veya II. Bâyezîd devri başlarında (1481–1489) vefat etmiş olması kuvvetle muhtemel görünmektedir.

II. ESERLERİ

Cemâlî hakkında bugüne kadar, yazılanlar onun hayatını ve eserlerini açıklığa kavuşturmak yerine, anlaşılmasını daha da güçleştirmiştir. Bu bilgilerin tutarsız ve uyumsuzluğu, yazarların dikkatsizliği yanında Osmanlı kültür hayatında köklü bir aile olan Cemâlîler'in ilmi sahada oynadıkları etkin rolden kaynaklanmaktadır. Ne kadar titizlikle çalışılırsa çalışılsın, hata ve noksanların olması kaçınılmazdır.

Cemâlî İshak b. Mehmed el-Karamânî'ye nisbet edilen eserler arasında (1) Risâle fî Etvârî's-sülûk,³⁴ (2) Şerh-i Hadîs-i Erbaîn, (3) Miftâhu'l-ferec, (4) Nevâbiğ mine's-sarf, (5) Risâsetü'l-acîbe fi's-sanâyi' ve'l-bedâyi', (6) Gülşen-i

³³ Daha önce bu kaynakların yerleri belirtildiği için tekrar edilmemiştir.

³⁴ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 846'da eseri şöyle tanıtır: رسالة في أطوار السلوك ، المسمى بأطوار السبعة للشيخ جمال الدين القرماني المتوفى سنة ٩٢٠ ثلاثين وتسعمائة

Uşşâk (Hümâ ve Hümâyûn), (7) Şerh-i Kasîde-i Muhrika, (8) Münâcât, (9) Vasiyyet-i Resûl, (10) Ramazâniyye, (11) Dîvân-ı Belâgat ve (12) Şeyhî'nin Hüsrev ü Şîrin'ine yazdığı Zeyl'ini saymak mümkündür.

1. **Risâle fi Etvâri's-sülûk**³⁵ İzmir Millî Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu eserin tam adı ve muhtevası hakkında en geniş mâlumatı içermektedir. Eserin en erken tarihli yazması³⁶ İzmir nüshası olarak görülüyorsa da, söz konusu nüshanın ferâğ kaydındaki yazının asıl metnin hattından farklı oluşu, bu hususta ihtiyatlı davranmayı gerektirmektedir.

(a) Eserin İzmir Millî Kütüphanesi'nde 2016/1 demirbaş numaralıyla kayıtlı bulunan³⁷ ve 1^b-154^b varaklar arasında yer alan risâle, nesih hatlı olup, 960'ta (1552) istinsah edilmiştir.

Başı: رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا. وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ حَقَّ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يَهُ
حَمْدٌ وَبِي حِدِّ وَثَنَائِي بِي عَدِّ وَحَضْرَتِ رَسُولِهِ وَآلِهِ وَأَصْحَابِهِ صَلَوَاتِ بِلَا غَايَةٍ.³⁸
Sonu: وَعَلَى عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ مِنْ أَهْلِ السَّمَاوَاتِ وَأَهْلِ الْأَرْضِينَ بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ،
الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى التَّمَامِ وَالصَّلَاةُ عَلَى سَيِّدِ الْأَنْبِيَاءِ
Ferâğ Kaydı: كَتَبَهُ الْحَقِيرُ عَبْدُ الْقَادِرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْإِمَامِ فِي جَامِعِ حَضْرَتِ أَبِي أَيُّوبِ الْأَنْصَارِيِّ
عَلَيْهِ رِضْوَانُ الْبَارِيِّ سَنَةَ سِتِّينَ وَتِسْعِمِائَةَ³⁹

*

b) Eserin bir diğer nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmûd Efendi, nr. 2895'te kayıtlıdır. Kayıtlardaki bu nüshaya dair eser adı ve varak sayısı hakkında verilen bilgiler eksik ve yanlıştır.⁴⁰ Tasavvufî bir eser olarak kaydedilen nüsha 35 değıl 95 varaktır. 1^a-95^b varakları arasında, 190x138 mm. ebatlarındadır.

Başı: رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقَهِّمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ
رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدْتَهُمْ وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ
الْحَكِيمُ وَقَهِّمِ السَّيِّئَاتِ وَمَنْ تَقِ السَّيِّئَاتِ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمْتَهُ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ....
Sonu: وَصَلَّى اللَّهُ عَلَ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ وَصَحْبِهِ الْبَاهِرِينَ وَسَلَّمْ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ الْمُرْسَلِينَ
وَعَلَّ عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ مِنْ أَهْلِ السَّمَاوَاتِ وَأَهْلِ الْأَرْضِينَ بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ. الْحَمْدُ لِلَّهِ
عَلَى التَّمَامِ وَالصَّلَاةُ عَلَى سَيِّدِ الْأَنْبِيَاءِ....

³⁵ bk. Şekâik Tercümesi, s. 372-374; Esmâ'ül-müellifin, I, 202; Osmanlı Müellifleri, I, 51.

³⁶ Eserin istinsah tarihi 960'tur (1552). Diğer nüshalardan sadece İÜ Merkez Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, nr. 2243'te *Risâle fi't-Tasavvuf* adıyla kayıtlı olan nüshanın istinsah tarihi 975'tir (1567).

³⁷ Ali Yardım, İzmir Millî Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu, İzmir 1992-97, III, 173.

³⁸ İzmir nüshası 2^adan: “ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم. ربنا وأدخلهم جنات عدن التي وعدتهم ومن صلح من آبائهم وأزواجهم وذرياتهم. إنك أنت العزيز الحكيم. وقهم السيئات ومن تق السيئات يومئذ فقد رحمته وذلك هو الفوز العظيم....”

³⁹ İzmir nüshası 153^bden: “كتبه الحقيق عبد القادر بن محمد الإمام في الجامع وزارة أبي أيوب الأنصاري عليه رضوان الباري “سنة ستين وتسعمائة ٩٦٠”.

⁴⁰ Daha önce tebit edildiğı üzere bu eser, İzmir Millî Kütüphanesi'nde 2016/1 numarada *er-Risâle fi Etvâri's-sülûk* adıyla kayıtlıdır. *Risâle*'nin diğer, kataloglarda farklı adlarla kaydedilmesi, bizi, başlangıçta mezkûr nüshanın tek olduğu kanaatine sevk etmişti. Ancak İstanbul kütüphanelerindeki araştırmalar sonucunda durumun böyle olmadığı ortaya çıkmış oldu.

c) Eserin bir başka nüshası yine farklı bir isimle, İÜ Merkez Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, nr. 2243'te kayıtlı olup inceleme sonucunda *Risâle fi Etvâri's-sülûk*'ün 975 (1567) tarihinde istinsah edilmiş nesih hatlı bir başka nüshası olduğu anlaşılmıştır. Yazma, 1^b-74^a varakları arasında yer alıp, 190x138 mm. ebadındadır.

d) Bir başka nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 1748'de *Kitâb-ı Cemâli* adıyla kayıtlıdır. Cemâli adıyla pek çok müellifin olması, eserin adının kapalılığı, şimdiye kadar Cemâli ve eserlerinden bahsedenlerin mevcut kütüphanedeki bu nüshadan söz etmemeleri nüshanın *Risâle fi Etvâri's-sülûk*'ün bir diğer nüshası olduğunun tesbitini geciktirmiştir. Eserin kapağında siyah mürekkep ve nesih hattiyle *التصوف في التركي في الجمالي كتاب* ibaresinin olması tesbitte en önemli ipucu olmuştur.

2. **Şerh-i Hadîs-i Erbaîn**.⁴¹ Eser İzmir Milli Kütüphanesi'ndedir (nr. 2016/2).⁴² Müellif tarafından seçilen hadisler ve bunların manzum tercümelelerinden oluşmaktadır.⁴³ *Keşfü'z-zünûn*'da da adından söz edilen⁴⁴ ve bir mecmuanın 195^b-200^b varakları arasında yer alan derleme, her varağı 13 satırdan oluşan, 195x150 (140x110) mm. ebadında bir eserdir. Hicrî 960'ta istinsah edildiğı anlaşılan nüsha nesih hatlıdır.

Başı: حمداً لمن خلق سواه وشرفاً بمحمد واصطفاه عليه السلام ...

الحديث الأول: لكل شيء صقال وصقال القلب ذكر الله

Sonu: إن أحسن الحسن الخلق الحسن

Ferâğ kaydı: كَتَبَهُ الْحَقِيرُ عَبْدُ الْقَادِرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْإِمَامِ فِي جَامِعِ حَضْرَتِ أَبِي أَيُّوبِ الْأَنْصَارِيِّ

عَلَيْهِ رِضْوَانُ الْبَارِيِّ رَحِمَ اللَّهُ لِمَنْ دَعَا لِكِتَابِهِ .

Müellif kırk hadis rivayetiyle ilgili hadisi naklettikten sonra şöyle der: “Ben bu yüce işarete imtisâlen kendisine hikmet verilen faslû'l-hitâb sahibi Resûlü'l-kevneyn ve Nebiyyü's-sekaleyn Muhammed (s.a)'ın hadislerinden kırk tanesini derlemeye başladım”.

Eser, Câbir b. Abdullah'ın (r.a.) Resûlullah'a “Allah'ın ilk yarattığı şeyin ne olduğunu” sordum. Buyurdu ki: “Peygamber'in nurunu, o nurdan da her türlü hayrı yarattı...” hadisiyle başlar, “Mûsâ ile Âdem birbirileriyle ihticâc ettiler...” hadisiyle devam eder.

Hasan Kâmil Yılmaz, *Tasavvufî Hadîs Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadîs Şerhi* adlı eserinde, Cemâleddin İshak el-Karamânî ve *Kırk Hadîs Şerhi* hak-

⁴¹ Cemâli'nin bu eseri, Sermin (Akburun) Toprak tarafından 1996'da *Cemâli İshak b. Mehmed el-Karamânî'nin Manzûm Kırk Hadîs Tercümesi Adlı Eseri* adıyla bir mezuniyet tezi olarak çalışılmıştır (DEÜ İlahiyât Fakültesi Kütüphanesi, Tez nr. 26217).

⁴² Ali Yardım, *İzmir Millî Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu III*, 19, nr. 3156.

⁴³ bk. Şekâik Tercümesi, s. 374; Esmâ'ül-müellifin, I, 202; Osmanlı Müellifleri, I, 51.

⁴⁴ Hasan Kâmil Yılmaz, *Tasavvufî Hadîs Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadîs Şerhi*, İstanbul 1990, s. 73-74.

kında şunları söyler: “Karamânî'nin *Kırk Hadis Şerhi*'nin Süleymâniye Kütüphanesi Esad Efendi bölümü 336 demirbaş numarada kayıtlı nüshanın (vr. 1-174) 930/1524 yılında tamamlandığı belirtilmektedir.⁴⁵

Tesbitlerimize göre Hasan Kâmil Yılmaz'ın aktardığı bilgilerin aksine, *Keşfü'z-zunûn*'da bahsi geçen eser bu değil, İzmir Millî Kütüphanesi'nde bulunan *Kırk Hadis Şerhi*'dir.⁴⁶ Hasan Kâmil Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri* adlı eserinin, 73'üncü sayfasının 85 numaralı dipnotunda şöyle bir bilgi aktarmaktadır: “Dr. Ahmet Sevgi, *İslâmî Edebiyat* (1988-1989 sayı:3, s. 25-27)'de Cemâleddin İshak el-Karamânî'ye ait olduğunu öne sürdüğü bir manzûm Kırk Hadis Tercümesi neşretmiştir. Eğer tespit doğru ise, bu, Cemâli'nin ikinci Kırk Hadisi olmalıdır.” Ahmet Sevgi'nin tesbiti doğru olmakla beraber; bu nüsha Cemâli'nin elimizde mevcut *Kırk Hadis*'nin diğer kütüphanelerdeki nüshalarıdır. Ahmet Sevgi, İzmir Millî Kütüphanesi'ndeki nüshadan söz etmemekle beraber, eserin diğer nüshalarını (a) Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 43/3; (b) Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, nr. 2465/30, vr. 138^a-143^b; (c) Konya Yûsuf Ağa Kütüphanesi, nr. ٤/٧٢٥٤, vr. 176^a-1176^b; (d) Millî Kütüphane, İbn Sinâ, nr.7/1327, vr. 98^b-100^b⁴⁷ şeklinde sıralar.

3. Miftâhül-ferec. Eser 860'ta (1456) Fâtih Sultan Mehmed Han adına kaleme alınmıştır. Cemâli, bu durumu eserin mukaddimesinde şöyle dile getirir:

“Âni tertîb eyledim Sultân için,
Bunu tertîb et Mehmed Hân için.”⁴⁸

⁴⁵ Eğer eserin telif tarihi, Hasan Kâmil Yılmaz'ın ifade ettiği gibi 930 (1524) ise, o zaman bu *Kırk Hadis Şerhi*'nin, II. Bâyezid devrinin başlarında (takriben 1481-1489 arası) vefat eden Cemâleddin İshak el-Karamânî'ye ait olması fikrine şüpheliyle bakılmalıdır. Başta belirttiğimiz üzere, muhtemelen, Hasan Kâmil Yılmaz da, başta belirttiğimiz üzere, Cemâli isminin Osmanlı ilim tarihindeki yerinden ve birkaç Cemâli'i olmasından kaynaklanan kargaşadan nasibini almış görünmektedir. Durum böyle olunca, Hasan Kâmil Yılmaz'ın bahsettiği bu eseri tedkik etmeden, kesin bir şey söylenmesi mümkün değildir. Ancak, mezkûr eserin 75'inci sayfasının 85 numaralı dipnotunda zikrettiği Cemâli'nin *Manzum Kırk Hadis Tercümesi*, mezuniyet tezi olarak çalışılmış olup, Ahmet Sevgi'nin de iki sayfalık, sadece metin halinde (bk. *İslâmî Edebiyat*, sy. 3, Konya 1988/1989, s. 25-27) yayımladığı eser, Cemâli el-Karamânî'ye ait olup, tarafımızdan da incelenmiştir. Öte yandan Millet Kütüphanesi, Ali Emîri, nr. 444'te Cemâli el-Karamânî adına kayıtlı görünen *Şerh-i Hadis-i Erba'in* adlı eser Cemâli el-Karamânî'ye ait olmayıp, Halvetî Şeyhi Cemâli Halvetî'ye aittir (Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Yusuf Küçükdağ, II. *Bâyezîd, Yavuz ve Kanûni Devirlerinde Cemâli Ailesi*, İstanbul: Aksaray Vakfı Yayınları 1995, s. 10-47).

⁴⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1037'de eseri ve müellifini şöyle tanıtır: “İسحاق القرماني المعروف بجمال لإسحاق القرماني المتوفى سنة ثلاث وثلاثين وتسعمائة مختصر شرح كلا منها بيت واحد تركي Türkçe birer beyitten müteşekkil şerhlerden ibarettir. Bursalı Mehmed Tâhir ise, *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinin II, 57'inci sayfasında şöyle der: “Mufassal Hadis-i Erba'in nüshası Es'ad Efendi Kütüphanesi'ndedir.”

⁴⁷ Ahmet Sevgi, “Mevlânâ Cemâl Efendi'nin Manzûm Kırk Hadis Tercümesi”, *İslâmî Edebiyat*, sy. 3, s. 25-27.

⁴⁸ İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, nr. 2331, vr. 6^b.

Cemâli kendi ifadesiyle eserinden “ilâhiyât mevzuunda manzum bir eserdir” diye söz eder. İçinde münâcâtlar, na'ıtlar, mutasavvifâne hikâyeler, âyet ve hadisleri açıklayan parçalar ve Fâtih Sultan Mehmed'i methetmek üzere yazılmış kasideler vardır.⁴⁹ (a) İÜ Merkez Kütüphanesi'nde (Türkçe Yazmalar, nr. 2331) kayıtlı eser, 1^a-177^b varaklar arasında yer almakta ve 898'de (1492) istinsah edildiği anlaşılmaktadır.

Başı: انس ملك صفا كله أشفته وهوس
أعلا در جميع رسلدن مراتب مخصوص
Sonu: جانني بر نور ايده أنك خدا
عالمه انعام جوق جون عامدر
جون دعا ايله تمام اولدی كلام
آمين يا رب العالمين

(b) Bir diğer nüsha⁵⁰ Berlin Kraliyet Kütüphanesi'ndedir (Türkischen [Türkçe Yazmalar], nr. 378; Diez. A.4.84). İstinsah tarihi 989 (1571) olan eser, 1^a-149^a varaklar arasında bulunmaktadır. (c) Başka bir nüshası Üsküdar Selim Ağa Kütüphanesi'ndedir (Kemankeş, nr. 447) ve istinsah tarihi 920'dir (1514). (d) Yine aynı kütüphanede bulunan diğer bir nüsha da (Hüdâî Efendi, nr. 201) Ahmed b. Mehmed tarafından horde divânî hatla istinsah edilmiştir. (e) Türk Dil Kurumu Kütüphanesi'de de (nr. 322) bir nüshası⁵¹ vardır.

4. en-Nevâbiğ mine's-sarf.⁵² Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Hacı Hüsnü Paşa, nr. 1466) nüshası 84 varaktır. Ta'lik hatla kaleme alınmış olan kitabın kapak kısmında kırmızı mürekkeple şöyle bir ibare geçmektedir: هذا “الكتاب التوايغ من الصرف لأفضل الفضلاء المتأخرين للشيخ مولانا جمال الدين القرماني أسكنه الله الجنة إسحاق القرماني المتوفى سنة ٩٣٠” şeklinde bir kayda, bu ifadelerin hemen altında ise, kitabın isminin belki yanlış imlâsına sebep olan “قد دخل في ملكي كتاب...” şeklindeki ibareye yer verilmiştir:

Başı: الحمد لله الذي كرم بني آدم بين المخلوقات وخص منهم المؤمنين بأنواع الكرامات
وشرف الأنبياء بالآيات الساطعات وعظم المرسلين بالبينات الفاطعات عليهم الصلوات المتواليات

⁴⁹ Faruk Kadri Timurtaş, “Fâtih Devri Şairlerinden Cemâli ve Eserleri”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, IV/3, s. 189-213.

⁵⁰ Wilhelm Pertsch, Die Handschriften- Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin- Verzeichniss der Türkischen Handschriften, Berlin 1889, s. 371.

⁵¹ Eserin bu nüshasını bizzat inceleyemediğimiz için bilgiler eksik verilmiştir.

⁵² Eserin ismi kaynaklarda aşağıdaki şekillerde geçmektedir: Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* adlı eserinde *en-Nevâbiğ fi's-sarf* olarak almıştır (I, 503); Bursalı Mehmet Tâhir ise bu eseri şöyle tanımlar: “İlm-i Sarf'tan Nevâbiğ isminde bir metni...” (*Osmanlı Müellifleri*, I, 51); Mecdî Mehmed Efendi ise “Şeyh Cemâl Halife Fenn-i Sarf'tan *Nevâbiğ-i Sarf* adlı bir kitâb te'lif eyledi” der (*Hadâikü'ş-Şakâik*, I, 274); Brockelmann ise şunları söyler: “Cemâleddin İshak el-Karamânî starb 930/1523/et-Tevâbi' fi's-Sarf, Formenlehre, Berl.6775/6 (dem. b. Kemâlpaşa no: 4650, Köpr. III, 619) (*Geschichte der Arabischen Litteratur zugeschr*) *Ups*.50,1, (GAL), II, 557; Kehhâle, *et-Tevâbi' fi's-sarf* olarak zikreder (*Mu'cemü'l-müellifin*, II, 236).

والتحيات المتعاليات، وعلى ألهم المؤيدين بصنوف الساقيات الداكات وصحبهم المقيدین بقطون
الباقيات الصالحات وفضل بين الكل سيد الكائنات وأشرف أصحاب الدول.

Ferağ Kaydı: تمام شد در روز چهارشنبه ، وقت اذان نماز دیگر در عصر ثانی صفر الخیر در
تاریخ سنة ۷۰۹ از دست جرعه کش معز الدین فی الکیلانی ... تحریر وسمط تقریر در آورده
شد. والحمد لله رب العالمین.

(b) 95 varaklık bir diğer nüsha Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndedir (Veliyyüddin Efendi, nr. 3059) ve ta'lik hatla yazılmıştır. (c) *Nevâbiğ fi's-sarf* başlığını taşıyan nesih hatlı bir diğer nüsha da yine Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndedir (Bâyezid, nr. 6596) ve 97 varaktır. (d) Eserin Nuruosmaniye Kütüphanesi'ndeki (nr.4115) nüshası *Nevâbiğ fi's-sarf (tevâbi')* adıyla kaydedilmiş olup 118 varaktır ve nesih hatla kaleme alınmıştır. (e) Esere ait bir başka nüsha Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (III. Ahmed, nr. 2266). *Tevâbi' fi's-sarf* başlığını taşıyan nüsha 117 varaktır. (f) Âtîf Efendi Kütüphanesi'ndeki (nr. 8611) nüsha *Nevâbiğ fi's-sarf* adıyla kayıtlıdır ve 87 varaktır. (g) Bir diğer nüsha ise İÜ Merkez Kütüphanesi'ndedir (Arapça Yazmalar, nr. 3960). *Nevâbiğ fi's-sarf* başlığını taşıyan bu nüsha 123 varaktır.

5. *Risâletü'l-acibe fi's-sanâyi' ve'l-bedâyi'*.⁵³ *Miftâhu'l-ferec*'de bahsedilen risâlelerden olup, yegâne nüshası Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (İslâm Yazmaları, nr. Ll.3-28; bk. Browne, s. 87)⁵⁴. Eserden ilk defa bahseden Fuad Köprülü'dür.⁵⁵ 18 varaktan ibaret olan eser *Risâle-i acibe* adını taşımaktadır. Müellifin adı varak 2^ada "te'lîfü'l-Cemâlî el-fakîr" şeklinde geçmektedir. Browne, *fakîr* kelimesini *fakîh* şeklinde okuyup eserin sahibini Cemâlî Fakîh şeklinde göstermiş ve bunun kim olduğunu tesbit edememiştir. Önsözdeki, "er-Risâletü'l-acibe fi duâi Hazreti Mehmed b. Murâd Hân" ifadesinden (vr. 36) eserin Fâtih Sultan Mehmed'e ithaf edildiği anlaşılmaktadır. Müellif eseri hakkında şu kanaati izhar ediyor:

Şehâ egerçi Cemâlî fakîr û kemterdir,

Velik silk-i cevâhirdir itdügi kelimât" (vr. 18^a).

Eser, bir beyit veya ibareden muayyen harfler alınıp, yeni beyit ve ibareler meydana getirilmek suretiyle tertip edildiği için, yazılış şekline son derece dikkat edilmesi gereken bir kitaptır. Bu hususta müellif şöyle demektedir:

"Rahmet ol ehl-i insâf müselmân kâtibe ki, her hitâb-i âftâb-tâbi ve bu hitâb-i müstetâb-bâbı, ki her beyti ma'mûr ve her sa'yi meşkûrdur, ki Kasîde-i Âcibe ve asîde-i ğarîbedür ve sanâyi'-i bed'îyye ile mübeyyen ve

bedâyi'-i tab'îyye ile müzeyyendür ve selâseti elfâz ile merğûb ve nefâset-i ma'ânî ile mahbûbtur, kitâb eylemek istese; bu nüsha-i şerîfeye nazar eyleye. İmlâdan ibârattan ve i'râbdan her ne görürse bi-'aynihi öylece yaza. Hiçbir mahalde tebdil ve tağyîr kılmaya ki râst ve dürüst ola; tâ sonra görölüp hatâsını islâh eylemekde zahmet çekmeye ve kendüye nefrin olinup cehâlete nisbet etmeyeler ve islâh olunmayacak olursa, tasnîf eyleyen zarîfun te'lîfinde tağyîr bulunup emekleri zâyi olur. Ve eger bu zikrolunan mûcibce amel eylemek elinden gelmezse lütf eyleyüb yazmaya mukayyed olmaya (vr. 2^a).

Bu eserin Cemâlî'nin zikrettiği ve adını *Risâle* olarak bildirdiği iki beyitten muayyen harfler alınıp yeni bir beyit yapılan, baştan sona kadar hem sanatları hem vezin bahislerini bildiren, Türkçe ibareden Farsça, Farsça'sından Arapça sözler çıkan, acayip sanatlarla dolu kaside olması kuvvetle muhtemeldir.⁵⁶

6. *Gülşen-i Uşşâk yahut Hümâ ve Hümâyûn*. Cemâlî'nin bu eserini hangi padişaha takdim ettiği hususunda ihtilâf var gibi görünse de,⁵⁷ eserin 850'de (1446) II. Murad adına yazıldığı, hem *Gülşen-i Uşşâk* mukaddimesinde, hem de *Miftâhu'l-ferec*'in girişinde belirtilmiştir.

Şâh içün düzmiş idim bir hoş kitâb,

Kim safâ bulurdi andan şeyh û şâb

...

Okurdi dâima Sultân Murâd,

Gülşen-i Uşşâk idim ad (*Miftâhu'l-ferec*, vr.3b-4a) ⁵⁸.

Eserin iki adının olması yanlışlıkla müellife ait iki ayrı kitap gibi değerlendirilmesine sebep olmuştur.⁵⁹

⁵⁶ Faruk Kadri Timurtaş, Şeyhî ve Hüsrev ü Şîrin (inceleme-metin).

⁵⁷ Mehmed Süreyya, "şâir der Sultân Bâyezîd nâmına *Hümâyûn-nâme* kaleme almıştır" der (*Sicilli Osmânî*, İstanbul 1311/1893, II, 85). Halbuki Mehmed Süreyya'nın bahsettiği eserle aynı adı taşıyan pek çok eser vardır. Hal böyle olunca, eserin adının tam olarak kendisi tarafından tesbit edilemediği ortaya çıkıyor. Faik Reşâd "Fâtih Sultân Mehmed nâmına sunulduğunu" söyler (*Târîh-i Edebiyâtı Osmâniye*, I, 220); Bursalı Mehmed Tâhir, "Fâtih Sultân Mehmed nâmına..." der (*Osmânî Müellifleri*, II, 66); Kınalızâde Hasan Çelebi ise şöyle der: "Sultân Bâyezîd nâmına «Hümâ ü Hümâyûn» nâm bir kitâb-ı pür intizâm nazm etmiştir" (*Tezkirei'ş-şuarâ*, I, 260, XVIII. Dizi-Sa.41); Fuad Köprülü de -eserin iki adının olması hasebiyle - iki ayrı eser olduğunu zannetmiş ve de "birinin II. Murad adına diğerinin de Fâtih Sultân Mehmed namına sunulduğunu" söylemiştir (bk. "Anadolu'da Türk Dil ve Edebiyatı'nın Tekâmülüne Umûmî Bir Bakış", *Yeni Türk Mecmûası*, 1931, I, 385).

⁵⁸ *İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar*, nr. 5680'de kayıtlıdır.

⁵⁹ Wilhelm Pertsch, *Verzeichnisse der Türkischen Handschriften (=Die Handschriften - Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin, I-IV)* adlı eserinin 371'inci sayfasında kitap hakkında bilgi verirken bu hataya düşmüştür.

Kâtib Çelebi ise *Keşfü'z-zunûn*'da *Hümâ ve Hümâyûn*'u şöyle tanıtır:

⁵³ Türkiye kütüphanelerinde nüshasının tesbit edilememesi sebebiyle bizzat tetkik imkânı bulunamadığından eser hakkında burada verilen bilgiler, Faruk Kadri Timurtaş'ın *Şeyhî ve Hüsrev ü Şîrin (inceleme-metin)* adlı eserinin Cemâlî bahsinden özetlenerek alınmıştır (s. 169, 190).

⁵⁴ Edward G. Browne, *A Hand-list of the Muhammadan Manuscripts Including all Those Written in the Arabic Character, Preserved in the Library of the University of Cambridge, Cambridge 1900.*

⁵⁵ bk. Fuad Köprülü, "Anadolu'da Türk Dil ve Edebiyatı'nın Tekâmülüne Umûmî Bir Bakış", *Yeni Türk Mecmûası*, III/ 5, İstanbul 1933, s. 385.

Gülşen-i Uşşâk'ın İÜ Merkez Kütüphanesi'ndeki (Türkçe Yazmalar, nr. 5680) nüshası Nasûh b. Ali tarafından 959'da (1551) istinsah edilmiştir. 143 varak olan kitabın unvan sayfasında "اشبو مشونيك آدي كلشن عشاقدر" şeklinde bir ibare geçmekte, esere neden bu adın verildiği ise şu beyitte açıkça belirtilmektedir:

كلستان اولدى عشق اهلينه كورديم
بسم الله ذي الفضل العظيم
سلام الله عن حسن الوفاء
خدایا قل بزه توفیقك همراه
كزومزده قوماعل خواب غفلت
آب غفلت دل وجان عندلبين ايله شیدا
آلومي واصل ایت حبل المتین
.....

Sonu: خدایا ویر نوابن نوابا
مریم کیبی جوشدم
بهارمدن ارغ ایله خزانیا
جمالی نبده كك جوقدر كناهیا
Ferağ Kaydı: تمت بعون الله العزيز عن يد عبد الضعيف المحتاج إلى رحمة الله تعالى ناصوح
بن علي غفر الله جميع المؤمنين ، في شهر رمضان المبارك

Cemâlî'nin *Gülşen-i Uşşâk* yahut *Hümâ ve Hümâyûn* adlı eseri üzerine tenkitli metin, inceleme ve makalelerden oluşan bir kaç çalışma yapılmıştır.⁶⁰ Faruk Kadri Timurtaş, bu mesneviyi şöyle tanıtır:

"*Hümâ ve Hümâyûn* yahud *Gülşen-i Uşşâk*, Hümâ ile Hümâyûn arasındaki aşkı hikâye eden bir mesnevîdir. 4800 beyit kadardır. Eser üzerinde, Şeyhî'nin *Hüsrev ü Şîrin*'inin çok kuvvetli tesirleri vardır. Baştaftaki *Tevhîd*, Na't ve II. Murâd vasfındaki methiyeler *Hüsrev ü Şîrin*'dekilere nazîre olarak yazılmıştır. İÜ Merkez Kütüphanesi'nde bulunan [*Türkçe Yazmalar, Dem. Nu: 5680*], ve 959/1551'de Nâsûh b. Ali tarafından istinsâh

edilen bildiğimiz yegâne nüshası, 143 varaktan müteşekkildir; iyi bir nüsha olmakla beraber, başlık yazıları yoktur"⁶¹

Günay Kut ise eser hakkında şunları söyler:

"4630 beyitten ibâret olan bu eser aruzun remel bahriyle kaleme alınmıştır. Mesnevî, Arap Hanı Menûşek'in oğlu Hümâ ile Çin padişahının kızı Hümâyûn'un aşk hikâyesini konu edinir. Divan edebiyatının iki kahramanlı mesnevileri geleneğinde olduğu gibi iki âşık, başlarından gelen birçok maceradan sonra mutlu bir beraberliğe kavuşurlar"⁶².

Türk Edebiyatı Nümüneleri'nde eser şöyle tanıtılır:

"Bundan mâ-'adâ Dâr'ul-Fünûn Kütüphanesi'ndeki kitâplar meyânında « *Gülşen-i Uşşâk* yahud Hümâ ü Hümâyûn » nâmıyla bir mesnevîsi vardır. Hamse tarzında yazılmış manzûm bir hikâyedir. Eserin te'lif târihi 850/1446'dir"⁶³.

7. Şerhu Kasîde-i Muhrika. (a) Eseri ait bir nüsha İstanbul Belediye Atatürk Kitaplığı'ndadır (Osman Ergin, nr. 485). 1229'da (1813) istinsah edilmiş olan eser 57 varaktır. (b) Berlin Staatbibliothek'teki (Ms. or. oct. 2788) bir diğer nüsha ise 46 varaktır ve 4–6.20x15,5cm.15 ölçülerindedir.⁶⁴

Baş: بسم الله الرحمن الرحيم أحمده على نعمائه ومن نعمائه العظيمي:

Sonu: حضرت علي كرم الله وجهه إياقلمين حضرلرينك اويوب وداع ايتدي
شيخ نام حضرتلري قصيده سنك آخرنده أهل عطا بيورمه سي بو وصيته إشارتدر.

Ferağ kaydı: تمت شرح القصيده المحرقه...المباركه

8) Münâcât. İzmir Millî Kütüphanesi'nde (Türkçe Yazmalar, nr. 34260 yaz/2016–1) bulunan nüsha 1229'da (1813) güzel bir nesih hatla istinsah edilmiş olup, bir mecmuanın 218^a-221^a varakları arasında yer almaktadır. Risâlenin baş tarafında şöyle bir ibare yer almaktadır:

مناجات لكاتب الفقير "الجاني إسحاق الشهير بجمالي القراماني"
Baş: هربنا ربنا ممن سواكا
وشتنا عزلة عن ما سواكا
وغمضنا العيون عن الوجوه
وجؤعنا البطون لكي نراكا
فيا متان من افضال لجودك
أجرنا من هوا هذا وذاکا
وقربنا إلى القربى فإنا ...
Sonu: وأصلح شأن إسحاق بأحمد
وإبراهيم قد فداك

Farsça'dır, başı: بسم الله ذي الفضل العظيم... diye devam eder. Bu eser, Mehmed b. Ali el-Mürşidî el-Kirmânî'ye attır. Eser, Şair Cemâlî tarafından Sultân Bâyezîd namına nazmen Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Diğer taraftan, aynı zamanda 970 (1562) senesinde vefat eden Mehmed "Alî Lâbî el-İstânbûlî" tarafından da nazmen Türkçe'ye çevrilmiştir." (Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn* (nşr. Şerefeddin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge), I-II, İstanbul 1360–62 / 1941–43.

⁶⁰ *Gülşen-i Uşşâk* yahut *Hümâ ve Hümâyûn*, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, nr. 5680. Ayrıca bk. İnciser İlca, *Gülşen-i Uşşâk (Hümâ ü Hümâyûn)*, Cemâlî (mezuniyet tezi), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiyat Enstitüsü Kütüphanesi, nr. 556; Osman Horata, *Cemâlî- Hümâ ü Hümâyûn (Gülşen-i Uşşâk)* (doktora tezi), Hacettepe Üniversitesi, İstanbul 1990; Hayri Akyüz, "XV. Asır Şairlerinden Cemâlî'nin Hümâ ü Hümâyûn Adlı Eseri Hakkında Birkaç Söz", *Türk Folklor Araştırmaları*, sy. 54, İstanbul 1954, s. 856-857.

⁶¹ Faruk Kadri Timurtaş, *Şeyhî ve Hüsrev ü Şîrin (inceleme-metin)*, s.168; Faruk Kadri Timurtaş, "Fâtiḥ Devri Şâirlerinden Cemâlî ve Eserleri", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, IV/3, s. 189–213.

⁶² Günay Kut, "Cemâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1993, VII, 316–317.

⁶³ Hıfzı Tevfik, *Hamâmizâde İhsân- Hasan Ali, Türk Edebiyatı Nümuneleri*, İstanbul: Milli Matbaa 1926, s. 273.

⁶⁴ Wolfgang Voigt, *Verzeichniss der Orientalischen Handschriften in Deutschland*, XIII/ 3, Weisbaden 1974, s. 265 Franz Steiner Verlag GMBH. Wiesbaden 1974).

فأنتي مذنب عاص أسير
من يستحقون الهلاك على
وعبد وعاجز من مبتلاكا
الهي! أنت ذو رحم ترحم

9. Vasiyyet-i Resûl. Risâle, İzmir Millî Kütüphanesi'nde (nr. 2016/4) bulunan bir risâleler mecmuası içerisinde. Eser Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye öğütlerinden oluşmaktadır.⁶⁵

Başı: قال النبي عليه السلام أمير المؤمنين عليّ حضرته رضي الله عنه ايتدي: يا علي موسى يايبغامبره عليه السلام هارون نجسي اولورسه سن دخي بكا شويله اولورسن وليكن بدن صكره بيغامبر يوقدر...

Sonu: يا علي دولتولرلك اوج نشاني وارد: أول حلالدن قزانور ، محلته خرج ايدر وعاملرله اوتورر، بش وقت نمازي جماعتله قلور

:Ferağ kaydı 960

10. Ramazâniyye. İzmir Millî Kütüphanesi'nde (nr. 2016-5) bulunan bir risâleler mecmuasının 239^b-244^b varakları arasında yer almaktadır. Nesih hatlı olup, istinsah tarihi 960'tır.⁶⁶

Başı: خوش بويك دولتدي صايمه شهر رمضان سبب قربتدي صايمه شهر رمضان
Sonu: حضرتده عجب نوله يا رب حالي جمالي كر وارله بو حالتله آه ايدهلوم آه.

:Ferağ Kaydı 960

11. Divân-ı Belâgat. Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Hacı Mahmûd Efendi, nr. 3734) bulunan ta'lik hatlı nüsha 2^a-67^a varaklar arasında yer alır.

Başı: محمد ذات تجلى سيله اولوب بر نور يكتا اودر هب جمله دن اول اولنان تا ازل بيذا
حق اينمشدر آني ام جمله مخلوقاته اصلنده طفيليدر آنك بو كورنن هر نه وار اشيا
حقيقتده اودر طوغورن آدم ايله حواي مجازده در ابو آدم وهم ام اولمسي حوا
او خلق اولمسيدي خلق اولنماز ايدي هيچ بر شيع هورندن هور ايتدي قمو هر اسفل اعلا
نه ممكندر انك وصف جميلك ايلمك انسان جمالي اولمشيكن اكا وضاف حضرت مولا

Vr. 20a'dan

محمد منبع لطف وعطادر وصال حق انك ايله بولونور
محمد منبع جود وسخادر بولور هر زحمت اهلي راحت اندن
محمد راه ذاته رهنمادر نه ممكندر دوشه سايه سي ارضه
محمد جمله درده دوادر كورن اندن كورر وجهيني حقا
محمد سر بسر نور خدادر مراتجه هب اندن اولدي اشياء

محمد جمله شيدين ابتدادر قبوسي سكيذر انك جمالي

Sonu: أي حبيب كبريا أي سر ذاتك محرمي حق سنكجون ايلدي خلق اونسكز بيك عالمي
أم الأشياسن سن اولدوك سندن هر نه وار حق سكا ايتدي طفيل اول جد بابك آدمي
هر نبيدن كرجه صكره تشريف ايتدك بو ايله ليك خلق اولمقده سنسين جمله سنك أقدمي
عالمينه رحمت اولنديغك إثبات ايليوب كفر وشركك دردينه توحيد ايله ايتدك أمر
كندي بابك سكيذر دوستم جمالي كمترك قل شفاعت اكا أنبيانك اعظمي

Ferağ kaydı: تمت الوردات المقدسات.

Kaynaklarda bu eserden söz edilmediği gibi Cemâli ile ilgilenen ilim adamlarınca da hiç bahsedilmemiş, sadece *Divân* adlı bir eserin var olduğu, ancak mâhiyeti hakkında da bilgi bulunmadığı dile getirilmekle yetinilmiştir.

12. Zeyl. Dayısı Şeyhî'nin 832'e (1428-29) ölmesinden hemen sonra *Hüsrev ve Şirin* adlı eserine yazdığı 109 beyitlik bir zeyildir. Henüz Cemâli mahlasını almadan, büyük ihtimalle 18-20 yaşlarında iken yazdığı bu zeyil hakkında Sehi Bey, Şeyhî'nin sözlerinden ayırt edilemeyecek kadar başarılı ve güzel yazıldığını söyler.⁶⁷ Cemâli'nin bu zeyli, *Sehi Bey Tezkiresi*, *Meşâirü-ş-şuarâ*, *Kühü'l-ahbâr* gibi eski kaynaklarda ve *Eslâf*, *Târîh-i Edebiyyât-ı Osmâniyye*, *Târîh-i Edebiyât Dersleri*, *Yeni Osmanlı Târîh-i Edebiyâtı* gibi yeni kaynaklarda belirtildiği gibi *Hüsrev ve Şirin*'i tamamlayan bir sonuç bölümü değildir.

Faruk Kadri Timurtaş'ın, Şeyhî'nin mezkûr eseri hakkında verdiği teferruatlı bilgiler, Şeyhî'nin Cemâli üzerindeki tesirlerini tesbitte yardımcı olmuştur. Bu bilgilere göre, Cemâli'nin, babasının ve dedesinin adı, memleketi *Hüsrev ve Şirin*'in bazı nüshalarındaki *Zeyl*'den anlaşılmaktadır.⁶⁸

Ender vefât-ı müellif-i kitâb-ı Şeyhî rahmetullahi aleyh ki Bâyezîd bin Mustafâ bin Şeyh Ahmed-i Tercümânî el-Âkşehrî nazm-kerde ve der zeyl-i kitâb kerde-est.

Başı: Gelün iy bilû câmin nûş idenler Bu hikmet sözlerini gûş idenler
Diyeyin size bir köynüklü kıssa K'irer ol kıssadan her şahsa hisse
İştîdük kim nitedür bu hikâyet Ki çûn bu araya irdi rivâyet
Hatm-ı Kitâb ve Medh-i Sultân Murâd Hân Çû nakl eyledi ol merhûm ü mağfûr
Ki kilsûn Hakk Ta'alâ ravzasın nûr Dilerüz ger gedâ ola vü ger şâh

Anicak diyeler kim rahmetullah
Sonu: Gelün dıhk ile kıldı goncasın pür Sadef lafziyla kıldı hokka pür-dür
Bu heft iklim eger heftâd olaydı Anâ Hakk olmasaydı bād olaydı
Çi-ger bu Bâyezîd ol şâha kuldur Velî dâilîğa lâyük degüldür.
Nice kim rûşen ola gün Cemâlî Nice k'ola ayûn bedr ü hilâli
Nice kim müşteri sa'd ide tâli' Nice k'ola Utarid hayre râci'
Ola arş efseri Kürsi serîri Cihân çeker Cihân-bân destgiri"

Şeyhî'den bahseden neredeyse bütün eserlerde, onun ölümüyle *Hüsrev ve Şirin*'in noksan kaldığı ve eserin Cemâli tarafından tamamlandığı yazılmış,⁶⁹ bu

⁶⁷ Sehi Bey, *Tezkire-i Sehi* (Mehmed Şükrü), İstanbul 1907, s. 56.

⁶⁸ Faruk Kadri Timurtaş, *Şeyhî ve Hüsrev ü Şirin* (inceleme-metin), s.149'da yaygın olan yanlış kanaati dile getirerek şöyle der:

"Cemâli'nin yaptığı iş, eseri tamamlamak değil ona bir zeyil yazmaktır. Eseri tamamlayan XVI. asır şâirlerinden Rûmî adlı bir zâttır."

⁶⁹ Haluk İpekten bu hususta şunları söyler:

⁶⁵ bk. Ali Yardım, İzmir Millî Kütüphanesi Yazma Eserler Katalogu, III, 229.

⁶⁶ Ali Yardım, İzmir Millî Kütüphanesi Yazma Eserler Katalogu, III, 230.

kapalı ifadelerden hareketle eserin Cemâlî tarafından ikmâl edildiği kanaati yaygınlaşmıştır. Hâlbuki Cemâlî eseri ikmâl etmemiş, ona zeyil yazmıştır.

109 beyit olan⁷⁰ ve iki parçadan müteşekkil zeylin manzumesinin birinci kısmında Şeyhî'nin ölümünden, ikincisinde Sultan Murad'dan bahsedilmiştir. Âşık Çelebi ve Âli, Cemâlî'nin hangi beyitle zeyle başladığını bildirdikleri halde, bu nokta uzun zamanlar farkedilmemiştir. İlk defa Hammer, Cemâlî'yi Şeyhoğlu ile karıştırmasına rağmen, söz konusu hususu doğru göstermiştir. Fakat zeyil işinin bir ikmal olmayıp iki şeyden bahseden bir manzume olduğunu ilk söyleyen Gibb'dir. Son zamanlarda J. Deny de bu *Zeyl*'i doğru şekilde tesbit ve izah etmiştir.

Sonuç olarak, eserlerinde zengin bir malzemenin bulunduğunu tesbit ettiğimiz Cemâlî'nin daha geniş bir çalışma alanına konu edilmesi zarureti hâsıl olmuştur. Zira o, Osmanlı'nın en ihtişamlı dönemlerinde yaşamış, mutasavvıf, edip, dilbilimci ve hadise dair eserler vermiş çok yönlü bir kişidir. Bu sebeple, Cemâlî'nin bu yönleriyle ele alınıp eserlerinin edisyon kritiklerinin yapılması büyük önem taşımaktadır.

“Cemâlî İshak b. Mehmed el-Karamânî: Hayatı ve Eserleri”

Özet: Bu çalışma, öncelikle, XV. yüzyılın başlarında doğan ve aynı yüzyılın son çeyreğinde vefat eden ve Cemâlî nisbesinden ötürü hakkında pek çok kaynakta dağınık ve ihtilâflı bilgiler bulunan Cemâlî İshak b. Mehmed el-Karamânî'nin hayatı ve eserlerini tanıtmayı hedeflemektedir. Mutasavvıf şahsiyeti yanında; hadiste de varlık gösteren Cemâlî, tasavvuf, şiir, belâgat ve hadisle ilgili eserler telif etmiştir. Ne var ki, hayatı hakkındaki ihtilâflı ve yanlış bilgilerden olsa gerek, eserleri hak ettiği ilgiye mazhar olamamıştır. Dolayısıyla çalışmamızda, Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye'nin ihtişamlı dönemlerini idrak etmiş bulunan Cemâlî'nin hayatı ve eserlerine dair kapalı ve ihtilâflı hususlar –bir parça da olsa- aydınlatılmaya çalışılmıştır.

Atıf: Mehmet Sait Toprak, “Cemâlî İshak b. Mehmed el-Karamânî: Hayatı ve Eserleri”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IV/2, 2006, ss. 127-145.

Anahtar Kelimeler: Hadis, mutasavvıf, Cemâlî İshak b. Mehmed, Halvetî.

“Şeyhî'nin yazdığı kısım 6844 beyittir. Nizâmî'nin eserine göre yarım kalan kısmı, sonradan 1000 beyit kadar ilaveyle Hüsrev'in ölümü ve Şîrin'in intihârı kısımlarını yazarak Rumî adında bir şâir tamamlamış ve Kanunî'ye sunmuştur. Cemâlî'nin esere yazdığı 109 beyitlik zeyle sadece Şeyhî'nin ölümünden bahsedilir, sonunda da eseri tamamlamak için Sultan Murad'a bir methiye söyler.

Şeyhî'nin yeğeni Cemâlî Bayezid, Şeyhoğlu Bayezid'in de Sultan Murad'a yaklaştığını görüyoruz. Bunda padişahın beğenip koruduğu Şeyhî'nin yeğeni olmasının da tesiri olacaktır. Cemâlî, Padişah'a *Hüsrev ü Şîrin* zeylini sunarak yaklaşmış, sonra 850/1446 yılında tamamladığı *Hümâ vü Hümayun* mesnevisini takdim etmiştir. Sehi Bey'in zeyli için Şeyhî'nin nazmindan ayırt edilmez demesine rağmen, Cemâlî, Şeyhî ayarında bir şâir olamamıştır” (*Divan Edebiyatında Edebî Muhtiler*, İstanbul 1996, s. 22.

⁷⁰ J. Deny, *Zeyl*'in 111 beyit olduğunu yazmışsa da, muhtelif nüshaların karşılaştırmasıyla 109 beyit olduğu tesbit edilmiştir.

Nebevî Hadislerin Güvenirliği: Sahte Bir Problem

Wael b. HALLÂQ
Çev. Rahile KIZILKAYA

I.

Şüphesiz hadislerle ilgili en temel problem onların güvenirlükleridir.** Bu mesele Müslüman mütehasısları klâsik dönemin başlarından itibaren meşgul etmiştir ve geçen yüzyılın ortasından itibaren de Batılı ilim adamlarının yoğun ilgisini yönlendirmeye devam etmektedir. Gustav Weil 1848 gibi erken bir tarihte hadislerin önemli bir ekseriyetinin uydurma sayılması gerektiğini iddia eden -her ne kadar ilk olmasa da- ilk kişilerden birisidir.¹ Aslında Aloys Sprenger aynı hususu 1861’de ileri sürmüştür.² Fakat hadislerin güvenirlüğüyle ilgili eleştirel çalışmayı başlatan Ignaz Goldziher’dir. İslâmî akîde ve ilâhiyatının erken inkişâfiyla ilgilenen Goldziher hadislerin büyük çoğunluğunun, ait olduklarını iddia ettikleri Peygamber devri için değil, daha sonraki dönemler için delil teşkil ettiği sonucuna vardı.³ Goldziher’in hadislere eleştirel yaklaşımı hukûkî hadisler söz konusu olduğunda onların aksi ispatlanıncaya kadar

** Bu yazının erken bir sürümü The School of Oriental and African Studies, Univeristy of London, 19-21 Mart 1998’de yapılan hadisle ilgili bir konferansta sunulmuştur. Sunumuma tenkitleriyle katkıda bulunanlara; özellikle M. Kâsim Zaman, Lawrance Conrad ve Harald Motzki’ye teşekkürü bir borç biliyorum.

[Bu çeviriye esas olan makale “The Authenticity of Prophetic Hadith: A Pseudo-Problem” adıyla *Studia Islamica*’da (1999, s. 76-90) yayımlanmıştır].

¹ *Geschichte der Chaliphen*, I-V, II, s. 289 vd. (Mannheim: Friedrich Basermann, 1846-1862).

² *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, I-III, III, s. 77-104 (Berlin: Nicolaishe Verlagsbuchhandlung, 1861-1865); a.g.m., “On the Origin of Writing Down Historical records among the Musulmans,” *Journal of the Asiatic Society of the Bengal*, 25 (1856): s. 303-329, s. 375-381.

³ *Muslim Studies*, (İngilizce’ye çev. C. R. Barber ve S. M. Stern), I-II, II, s. 19, s. 89 vd (London: George Allen and Unwin, 1971). Goldziher’in iddiasının bir özeti için bkz. “Muslim Tradition: The Question of Authenticity,” *Memoirs and Proceedings, Manchester Literary and Philosophical Society*, 93, 7 (1951-2): s. 84-102, s. 94’te vd.

uydurma kabul edilmesi gerektiği hususunda ısrar eden Joseph Schacht tarafından daha ileriye götürüldü ve hakikaten daha da geliştirildi.⁴ [75]

Schacht’ın 1950’de yayımladığı muazzam eserinden beri bu konuyla ilgili ilmî tartışma artmıştır. Üç ilim adamı grubu belirlenebilir: Birincisi Schacht’ın sonuçlarını yeniden ispatlamaya çalışan ve bazen de onların ötesine geçenler; diğeri onun sonuçlarını çürütmeye çalışanlar ve üçüncüsü de birinci ve ikinci arasında bir orta yol, muhtemelen bir sentez oluşturmaya çalışanlar. Diğer başkaları ile birlikte,⁵ John Wansbrough⁶ ve Michael Cook⁷ birinci topluluğa, Nabia Abbot,⁸ F. Sezgin,⁹ M. A’zamî,¹⁰ Gregor Schoeler¹¹ ve Johann Fück¹² ikinci topluluğa dâhildirler. Harald Motzki,¹³ D. Santillana,¹⁴ G. H. Juynboll,¹⁵ Fazlur Rahman,¹⁶ ve James Robson¹⁷ da ortada bir tavır benimserler.

⁴ *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, (Oxford: Clarendon Press, 1950).

⁵ Aşağıdaki 19 nolu dipnota bakınız.

⁶ *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1977).

⁷ *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

⁸ *Studies in Arabic Literary Papyri, II: Qur’anic Commentary and Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1967), s. 7 vd.

⁹ *Geschichte des arabischen Schrifttums, Band I: Qur’ânwissenschaften, Hadith, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 430 H.* (Leiden: EJ. Brill, 1967), 53 vd.

¹⁰ *On Schacht’s Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Riyad: King Saud University, 1985); a.g.e., *Studies in Hadith Methodology and Literature* (Indianapolis: American Trust Publications, 1992).

¹¹ “Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam,” *Der Islam*, 62 (1985): s. 201-230; a.g.m., “Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung, Schreiberbot, Redaktion,” *Der Islam*, 66(1989): s. 213-51; a.g.m., “Screiben und Veröffentlichungen : Zu Verwendung und Funktion der Schrift in den ersten islamischen Jahrhunderten,” *Der Islam*, 69(1992): s. 1-43.

¹² “Die Rolle des Traditionalismus im Islam,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 93 (1939): s. 1-32. Fück’ün düşüncelerinin bir özeti için bkz. Robson, “Muslim Tradition”, s. 96-98 [Ayrıca Fück’ün söz konusu makalesi Türkçe olarak da yayımlanmıştır “Hadisçiliğin İslâmî Geleniğin Oluşumundaki Rolü” (çev. Seda Ensarioğlu), *Hadis Tetkikleri Dergisi*, I/2, 2003, s. 145-165, çev.]

¹³ *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz: Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./S. Jahrhunderts* (Stuttgart: Franz Steiner, 1991); a.g.m., “Quo vadis Hadith-Forschung, Eine kritische Untersuchung von G. H. A. Juynboll: ‘Nâfi’ the mawla of Ibn ‘Umar, and his position in Muslim Hadith Literature,” *Der Islam*, 73 (1996):s. 40-80; a.g.m., “The Musannaf of ‘Abd al-Razzâq al-an’ânî as a Source of Authentic *Ahâdith* of the First Century A.H.,” *Journal of Near Eastern Studies*, 50 (1991):s. 1-21; a.g.m., “Der Fiqh des Zuhri: Die Quellenproblematik,” *Der Islam*, 68 (1991):s. 1-44.

¹⁴ Santilla’nın düşüncesi için bkz. Robson, “Muslim Tradition”, s. 95.

¹⁵ *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

¹⁶ *Islam* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1979), s. 43 vd.; a.g.m., *Islamic Methodology in History* (Karaçi: Central Institute of Islamic Research, 1965), s. 1-24, s. 27-82.

¹⁷ “Muslim Tradition”,s. 84-102; a.g.m., “Tradition: Investigation and Classification”, *Muslim World*, 41 (1951):s. 98-112; a.g.m., “The *isnad* in Muslim Tradition”, *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, 15 (1953-4):s. 15-26.

Bu ilim adamlarının metodolojilerinde ve varsayımlarında -tek ve aynı grup içinde dahi- önemli farklılıklar bulunmasına ve hepsinin hadislerin sıhhat¹⁸ problemiyle hadis ilmi için ilgilenmemelerine rağmen, hepsi tek önemli varsayımı paylaşırlar. Bu varsayım; [76] ilk dönem ve ortaçağ Müslüman âlimlerinin, Nebevî hadis literatürünün aslında sahih olduğu ve ilk dönemde meydana gelen nispeten büyük ölçekteki uydurma faaliyetine rağmen literatürün en azından *Kütüb-i Sitte*'de yer aldığı şekliyle başarılı bir şekilde kurtarıldığı ve nihayetinde de sıhhatinin ortaya çıktığı görüşünü benimsemeleridir. Ancak bu geleneksel dinî varsayımın arka plânında modern tartışma bir anlam ifade edebilir. Çünkü geleneksel Müslüman ilim adamlarının ana kitlesi, hadisin sıhhati hakkında iddialarda bulunmamış kabul edilseydi, aleyhte öne sürülecek aslında çok az şey olacaktı. Aslında, geleneksel iddialar olmasaydı öncelikle herhangi bir tartışma olmazdı; çünkü konu asla bir problem teşkil etmezdi.

Güvenilirlik¹⁹ problemi üzerine herhangi bir yorum yazmadan önce ilk olarak bu sipesifik konu ile alakalı Müslümanların konularını belirlemenin temel bir gereksinim olduğu düşünülebilir. Eğer Müslüman ilim adamlarının ana kitlesi hadis literatürünü Peygamber'in gerçek sözlerinin hakikî bir temsili kabul ettiyse, o zaman onlar hangi epistemolojik ölçüyle bu literatürün doğruluğunu ölçtüler? Ayrıca, -Goldziher, Schacht ve onlar gibi kimseler konuyu ele almada o kadar çok bilimsel enerji sarf etmeye başlamadan önce- hadisin sıhhatini belirlemek için kullanılan geleneksel Müslüman kıstaslarının bizim modern tenkitçi ve ilmî kriterlerimizle ne kadar uyumlu olduğu veya daha da önemlisi, epistemolojik olarak ne kadar benzediğini sormamız gerekir. Bu kısa makalede ben, Weil'in bir buçuk asır önce meseleyi gündeme getirmesinden itibaren ortaya konulan ilmî ürünün, tamamen olmasa da büyük ölçüde anlamsız olduğunu iddia ediyorum.

Benim mevcut materyalin büyük dağarcığına ekleyebilecek yeni bir delilim yok ve buradaki metodolojimde alışlagelmişin dışında da bir şey yok. Aslında ben -bir müellifin kaynakları kendi okuyucuları arasındaki ayırımı asgarîye indirebildiği ölçüde- geleneksel tutumun kendisini anlatmasına izin vereceğim.

Bu tutum izah edilip, tanımlanınca biz, geleneksel Müslüman âlimlerin zaten bu problemi bizim için çözdüğü ve onların çok uzun zamandan beri bize

anlattıklarını dikkatli bir şekilde dinlemememiz nedeniyle gereksiz yere büyük bir ilmî gayret sarf ettiğimiz sonucunu çıkaracağız. [77]

II

Benim iddiamın delili, İslamî geleneksel söylemin modern hadis ilminin dikkatinden kaçmış tanıdık bir alanından çıkarılmaktadır. Bu alan, hukuk metodolojisi, tam olarak bilindiği şekliyle ise usûlü'l-fıkh'tır. Bu metodolojide, Nebevî hadis pek çok açıdan ele alınır; fakat burada bizi ilgilendiren, şüpheli-den kesine uzanan bir silsilede merkezî kategori olan muhtemelden hareketle hadis çeşitlerini tertip etmeye çalışan epistemolojik perspektiftir. Aşikâr sebeplerle şüphelileri bir yana bırakan usûlü'l-fıkh iki kategoriye *haberü'l-vâhid* (veya âhâd) ve *mütevâtir* kategorilerini kabul eder.²⁰ Rivayet şekilleri nedeniyle birincisinin muhtevası sadece ihtimâlî olarak, ikincisinin ise katıyetle bilinir.²¹

Müteakip paragraflarda bu iki kategoriye epistemolojik açıdan tanımlayacağız. -Bu garipliğin açıklaması konu dışıdır- âhâdın mütevâtire göre tanımlanması yani âhâdın sadece mütevâtir olmayana göre tanımlanıp bilinebilmesi usûlü'l-fıkhın bir garipliğidir.²² Şayet durum bu ise peki o zaman mütevâtir nedir? Hadisin bu çeşidinin yaygın, aslında kesin olan tarifine göre mütevâtir: yalan üzere birleşme ihtimalini imkânsızlaştırmaya yetecek sayıdaki râvinin metinleri açısından özdeş rivayet kanalları vasıtasıyla²³ bize ulaşan haberdir. Peygamberin bir şey söylediğine veya yaptığına veya bir hareketi, olayı sözsüz bir şekilde onayladığına şahit olan kimseler, neyi gözlemlediklerinden emin olmalıdırlar ve şahit olarak elde ettikleri malumat da duyusal idrake (*mahsûs*) dayanmalıdır.²⁴ [78] Hadisin kesinlik seviyesine ulaşması için bu şartların ilk

²⁰ Örneğin bir hukukçu, durumu sarîh ifadelerle dile getirmiştir: "Haberler ya mütevâtir veya âhâddır. Üçüncü (bir kategori) yoktur. "(الأخبار إما متواتر أو آحاد لا ثالث لهما)". Bkz. Ahmed b. Kâsım el-'Abbâdî, *eş-Şerhu'l-kebir 'ale'l-Warakât*, (ed. Seyyid 'Abdu'lazîz ve "Abdullah Rebî), I-II, II, s. 403 (Medine: Mü'essesetü Kurtuba, 1995). Başka bir hukukçu şuna işaret etti: ikisi arasında orta bir kategori yoktur. Bkz. Muhammed Emin Emir Bâdişâh, *Teysîrut-tahrîr: Şerh 'alâ Kitâbi't-tahrîr*, I-III, III, s. 37 (Mekke: Dârü'l-Bâz, 1983).

²¹ Ali b. 'Amr İbn el-Kassâr, *el-Mukaddime fi'l-usûl* (ed. Muhammed Süleyman), Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), s. 65-66, s. 69.

²² Muhammed b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn*, II (Kalkûta: W. N. Leeds' Press, 1862), II, s. 1463.

²³ Yani rivayetin bütün örneklerinin anlamı lafızlarında aynı olmalıdır. Bundan dolayı, hadisin bu çeşidine verilen *et-tevâtürü'l-lafzî* adı onu *et-tevâtürü'l-ma'nevî*den ayırmak içindir (aşağıda tartışılacaktır).

²⁴ Şihâbüddin el-Karâfi, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl fi İhtisârî'l-Mahsûl fi'l-Usûl*, (ed. Tâha Abdurraûf Sa'd) (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1973), s. 349; Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ el-Bağdâdî, *el-Udde fi usûli'l-fıkh*, (ed. Ahmed el-Mübârekî), I-III, III, s. 848. (Beyrut: Müessesatu'r-Risâle, 1400/1980); W. B. Hallaq, "On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunm Legal Thought", *Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh* (ed. Nicholas Heer), (Seattle and London: University of Washington Press, 1990): s. 10 vd.; Bernard Weiss, "Knowledge of the Past: The Theory of *Tawâtur* According to Ghazali", 61 (1985): s. 88 vd.

¹⁸ Şüphesiz, tarihçilerin pek çoğu hadisleri, diğer târihî rivayet çeşitlerine uyguladıkları târihî araştırma sistemine uyguladılar. Böylece otantiklik meselesini tamamen atladılar. Her ne kadar yaklaşımları pratik açıdan gerekirse de problem, teorik ve epistemolojik olarak çözülmeyen kalmaktadır.

¹⁹ Güvenirlik problemiyle ilgili tâli literatür çok geniştir ve 1-17. dipnotlarda sözü edilen tartışmaya katkıda bulunanlar sadece en aşikâr olanlardır. Batı'da, bu probleme dair yazan daha başkaları da vardır; Müslüman dünyasında bu konuya katkıda bulunanların ve Oryantalistlerin sonuçlarını kritik edenlerin listesi sayılamayacak kadar uzundur. Tartışmaya ilâve katkıda bulunanlara için bkz. James Robson, "Hadith", *Encyclopedia of Islam*, 2nd Edition, III (Leiden: E. J. Brill, 1979), s. 28.

tabakadan son tabakaya kadar rivayetin bütün aşamalarında geçerli olması gerekir.²⁵

Müslüman hukuk teorisyenlerinin (*usûliyyûn*) küçük bir kısmı mütevâtir rivayetlerde yer alan malumatın vasıtalı veya elde edilmiş bilgi (mükteseb veya nazarî) aracılığıyla bilinebileceği görüşünderken, büyük çoğunluğu mütevâtirin zarurî veya doğrudan bilgi verdiği görüşünü benimsediler. Hâlbuki²⁶ çıkarımın (istidlâl) elde etme vasıtası olduğu vasıtalı bilginin aksine, zarurî bilgi ne çıkarım yoluyla elde edilir ne de herhangi bir zihnî veya entelektüel düşünmeye imkân tanır. Bu bilgi, bilginin zihinde elde edildiği sürecin farkına varılmaksızın zihne girer.²⁷ Bir kimse bir râvi tarafından rivayet edilen bir hadis duyduğu zaman, o kişinin hadisin içeriğinin sadece muhtemel bilgisini ve bu suretle de sıhhatinin muhtemel bilgisini elde ettiği kabul edilir. Kesin bilgiye ulaşmak için hadisin bu kişi tarafından pek çok kez duyulmuş olması ve her defasında farklı bir râvi tarafından rivayet edilmiş olması gerekir. Böyle bir hadisin dört veya daha az kez duyulması bir tevâtür oluşturmak için yetersiz sayılmıştır. Zira hukukçuların iddia ettiği gibi, mahkemede *kâdîn*in hükmünü vermeden önce dört şahidin şahitlikleri (aynı şekilde şahitlerin ahlâkî dürüstlükleri) üzerinde mütalâa etmesi gereklidir. Bu mütalâa ve düşünme süreci, ister mahkeme salonundaki şahitler ister hadis rivayeti durumunda olsun, doğrudan bilgi elde etme imkânını engeller.²⁸

Bazı âlimler tevâtürün gerçekleşmesi için gerekli asgarî rivayet sayısını beş diye belirlerken diğerleri bu sayıyı 12, 20, 40, 70 veya 313 gibi farklı şekillerde tespit etmişlerdir. Her sayı bir Kur'ân ayetiyle veya bazı dinî haberlerle desteklenmiştir.²⁹ [79]

Gerekli asgarî rivayet sayısını akli temellere dayanarak belirleyememek Müslüman hukukçuları kesin, direkt bilgiye ulaştırılan hadis sayısını tespitinde bir

referans noktası olmak üzere işiten kişinin zihnine yönlendirmiştir. Böylece belirli bir sayının kesinliği sağladığı sonucuna değil, bir rivayet için gerekli nakil sayısının bir kişinin nakledilen hadisin içeriğinden tamamen emin olduğunu fark ettiği anla belirlendiği sonucuna ulaşılmıştır. Sayıya sadece doğrudan ve kesin bilgiye ulaşıldığında karar verilebilir.³⁰

Şimdi, *haberu'l-vâhid* basitçe mütevâtirin şartlarını karşılayamayan hadis şeklinde tanımlanabilir.³¹ Ahâd haber, rivayetin bütün tabakaları boyunca fert olabilir; ancak başlangıçta âhâd olarak başlayıp daha sonra ilâve senedler kazanabilir. Şayet senedlerin toplam sayısı herhangi bir tabakada üç, dört hatta beş olursa ve belirli bir sened sayısı ile rivayet edilmeye devam ederse, işte o zaman o haber müstefiz olarak bilinen çeşide dönüşür.³² Diğer taraftan şayet senedler tevâtür sayısına ulaşacak kadar çoğalırsa, o zaman o haber meşhûr diye bilinen çeşide dönüşür.³³ Birçok âlim âhâd olarak başlayıp daha sonra ilâve senedler kazanan herhangi bir hadis için birbirinin yerine kullanılacak isimler anlamında meşhûr ve müstefiz'in aynı oldukları görüşünü benimsemiştir.³⁴ Bazı Hanefiler meşhûrun mükteseb ilim ifade ettiğini iddia etmişlerse de, yaygın olan görüş; tüm bu hadis çeşitleri âhâd olarak meydana çıktığı için bunların sadece muhtemel bilgi ifade ettiği şeklindedir.³⁵ Her hâlükârda âhâd kategorisindeki herhangi bir hadis daha sonra ne kadar çok sened kazansa da tek başına tevâtür seviyesine ulaşamaz.

Muhtemelen IV/X. yüzyılda -fakat kesinlikle III/IX. yüzyıl ortasından önce değil- yeni bir hadis kategorisi ortaya çıktı. Bu kategori et-tevâtürü'l-ma'nevî adını aldı ve [80] biz bu kavramın, icma'ın delil olma (*hücciyetü'l-icmâ'*) meselesine ilişkin çetin bir problem kabul edilen hususu çözmek üzere meydana getirildiğine inanmak için yeterli delile sahibiz.³⁶ Sınırlı kullanımına karşın

²⁵ Karâfi, *Şerh*, s. 349-350; Muhammed el-İzmirî, *Mir'âtu'l-usûl fi Şerhi'l- Mirkâti'l-vusûl*, I-II, (İstanbul: 1884), II, s. 199, Weiss, "Knowledge of the Past", s. 88-89.

²⁶ 'Abbâdî, *eş-Şerhu'l-kebir*, II, s. 392-393. Ebû Bekr Ahmed İbn Sehl es-Serahsî, *el-Muharrar fi usuli'l-fikh*, (ed. Salah b. 'Uveyde), I-II, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996), I, s. 213, s. 218 vd.

²⁷ W. B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), s. 37 vd. Tevâtürün akıldâ hâsıl ettiği vasıtasız bilgi, çıkarım ihtimalini imkânsızlaştırır. Çünkü mahsûs, duyular aracılığıyla algılanan orijinal Peygamberî hadise (filler, sözler, sözsüz takrirler vb.), doğrudan duyan kişinin anlayışı ve hissî idrakıyla ilişkilendirilir. Bunun için birisi tevâtür sayısına erişmek suretiyle rivayet edilen aynı hadisleri duyunca, onlardan alınan bilginin sanki bizzat işiten kişinin deneyimi gibi, gerçek orijinal tecrübeye ulaştırdığı söylenir. Bkz. Ebû İshâk eş-Şirâzî, *et-Tefsira fi usûli'l-fikh* (ed. M. Hasan Haytû) (Damascus: Dâru'l-Fikr, 1980), s. 291, s. 293.

²⁸ Ebû Bekr el-Bakillânî, *Temhîd*, (ed. R. J. McCarthy) (Beyrut: Librarie orientale, 1957), s. 384; Karâfi, *Şerh*, s. 352; Ferrâ, *Udde*, III, s. 856; Seyfuddîn el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-Ahkâm*, I-III, I, s. 230. (Kahire: Matba'atu Ali Subeyh, 1968).

²⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, I, s. 229; İmmu'l-Harameyn el-Cuveynî, *el-Burhân*, (ed. Abdulazîm Dîb, I-II, I, s. 569-570. (Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1400/1979); Ferrâ, *Udde*, III, s. 856-857.

³⁰ Ferrâ, *Udde*, III, s. 855; Karâfi, *Şerh*, s. 352; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir ve cünnatü'l-munâzir*, (ed. Seyfuddîn el-Kâtib), Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1372/1952, s. 89; Fahreddîn er-Râzî, *Lubâbu'l-işârât* (Kahire: Matba'atü's-Sa'ade, 1355/1936), s. 27. Şuna dikkat edilmelidir ki mütevâtirin tespiti gerçekte usûlün gösterdiği kadar subjektif bir konu değildir. Hukukçu ve hadisçi toplulukları pek çok durumda, hangi hadisin mütevâtir hangisinin mütevâtir olmadığı hususunda görüş birliği içindedirler.

³¹ Tahânevî, *Keşşâf*, II, s. 1463.

³² 'Abbâdî, *el-Şerhu'l-kebir*, II, s. 404.

³³ Hukukçular bu tür sınıflandırmaların detaylarında birbirinden ayrılırlar. Bkz. Âmir Bâdişâh, *Teysîr*, III, s. 37. Şuna dikkat edilmelidir ki meşhûr türündeki bazı hadisler, hadisçiler tarafından uydurma kabul edilir. İbnü's-Salâh bu türde şöyle hadislerin olduğunu gözlemler: "Allah Resûlüne atfedilen ve pazarda dolaşan ama aslı olmayan" (وهناك أحاديث مشهورة تدور عن رسول الله في الأسواق ليس لها أصل). Bkz. Onun *Mukaddimatu İbni's-Salâh ve -mahâsinu'l-istilâh*, (ed. Ayşe Abdurahmân) (Kahire: Dâru'l-Ma'arif, 1989), s. 451.

³⁴ Abbâdî, *eş-Şerhu'l-kebir*, II, s. 404.

³⁵ Emir Bâdişâh, *Teysîr*, III, s. 37.

³⁶ Bununla ilgili olarak bkz. Wael B. Hallaq, "The Authoritativeness of Sunni Consensus", *International Journal of Middle East Studies*, 18 (1986):s. 427-54.

tevâtürün bu çeşidi yine de normal mütevâtir (teknik açıdan et-tevâtürü'l-lafzî) ve âhâd ile eşit konumda yer alan geniş çapta kabul edilmiş bir kategori hâline geldi. Âhâd, matematikteki olasılık kuramına göre 0.5'ten fazla (kesinlik 1.0) bir olasılık derecesi ifade eder. Şimdi, farklı râviler tarafından rivayet edilen iki âhâd hadis belirli bir konu ya da manaya sahipse, olasılıkları birlikte artar. Eğer iki âhâd hadisin belirli bir konuyu müştereken içerdiğini ve her hadisin doğruluk olasılığı 0.51 farz edilirse, o zaman hepsinin doğruluk ihtimalleri 0.51'den daha yüksek bir dereceye yükseltilir; fakat hâlâ 1.0'den önemli oranda daha düşüktür. Hepsini metin itibarıyla farklı ve her biri müstakil rivayet senedlerine sahip böyle çok sayıdaki hadis müşterek olarak aynı manayı içerdiğinde, bu mananın bilgisi sonunda hem vasıtasız hem de kesin olacağı bir dereceye ulaşınca kadar artar.³⁷

Şimdi burada taslağı çizilen üç çeşidin epistemik/bilgi değerini tartışmadan önce tarihî haberleri kabul etmek için kendi epistemik/bilgi kriterlerimizin değerlendirilmesinde fayda var. Zira unutulmamalıdır ki burada asıl ortada olan mesele hadis literatürünü [Hz.] Peygamberin gerçekte söylediği veya yaptığı şeylerin temsili olarak kabul edip edemeyeceğimizdir. Eğer Weil, Goldziher; Schacht ve benzerlerinin hadisin sıhhati aleyhinde öne sürdükleri şeyler herhangi bir anlam ifade edecekse onların, Müslüman âlimlerin şöyle söylediklerini varsaydıklarının peşinen kabul edilmesi gerektiğini daha önce söyledik: Hadisler sahihtir yani genel olarak [Hz.] Peygamber'in söylediği veya yaptığı şeyleri kesin bir biçimde sunmaktadır. Eğer Müslüman âlimlerin hadislerin doğruluğunu sadece ihtimâlî ifadelerle ileri sürdüklerini anlasalardı, bu oryantalistlerin böyle keskin iddialarda bulunmaları düşünülemezdi. Ben kendi adıma meselâ Goldziher'in geleneksel ulemânın, hadisin doğruluğunun kesin bir şekilde bilinemeyeceğini ve sıhhatinin ancak ihtimâlî ifadelerle ileri sürülebileceğini kabul ettiklerini anlasaydı tarihî bir kaynak olarak hadisin güvenilirliği üzerinde böyle büyük bir yaygara koparacağına inanmıyorum.

Müstakil hadislerin (toplamda on binlerce olan) incelendiği çoğu örnekte, belirli bir hadisin sonradan uydurulmuş olduğunu tespit etmek çoğu kez güçtür. Fakat şayet biz bir hadisin güvenilirliği hakkında ciddi veya hatta bir miktar şüphe öne sürebiliyorsak, o vakit –öyle olduğumuzu umduğum- dikkatli tarihçiler olarak ya o hadisi tamamen bırakmamız gerekir ya da eğer o hadis biraz problemliyse, onu, sağlam bir kaynak teşkil edemeyeceğinin tam bilgi ve farkındalığı içinde sınırlı bir şekilde kullanmalıyız. [81] Her iki durumda da, söz konusu hadise güvenilmez. Biz sadece, hâdisenin kendisiyle ortaya çıktığına itimat edip inandığımız tarihî rivayetlere güveniriz ve bu

durumda dahi diğer muhtemel bir dizi problemin yanı sıra “ideolojik” önyargılara karşı da dikkatli olmalıyız.

Olasılık Teorisine göre 0.51'e eşit veya bundan az olduğunu düşündüğümüz herhangi bir rivayet hemen terk edilir. Bunu meselâ diğer 0.5 doğacak bebeğin erkek olma olasılığına tahsis edildiği için doğacak bebeğin kız olma olasılığının 0.5 olduğu doğum hâdisesiyle karşılaştıralım. Şayet bir hadisin doğru olma (otantiklik) olasılığı yeni doğan bir bebeğin kız olma (veya erkek olma) olasılığından sadece çok az daha yüksekse (0.01 e yakın veya hatta biraz daha fazla), o zaman böyle bir hadise, inanılır bir veri olarak güvenmek için sadece az sayıda nedene sahip oluruz, hatta neredeyse hiçbir nedenimiz yoktur.

Bu bağlamda, hem âhâd hem de et-tevâtürü'l-ma'nevî olasılık testinden geçmemektedir. Âhâd, itiraf edildiği gibi, zannîdir yani akılda 0.51 veya daha yüksek bir olasılık oluşturur; fakat hiçbir zaman şartların en iyimser olduğu durumda dahi kesinlik ifade etmez. Bunun bilincinde olarak Müslüman hukukçular ve hadisçiler, âhâdın yalancılık ve hataya açık olduğunu kabul etmişlerdir. Zira olasılığın kendisi de tanımı gereği yalancılığa açıktır.³⁸ Şayet âhâda tarihî bir kaynak olarak güvenilmezse, o zaman *et-tevâtürü'l-ma'nevî*ye de tamamen aynı şekilde muamele edilir. Zira tevâtürün bu kategorisi âhâd türündeki hadislerin toplamından başka bir şey değildir. Aslında, her ne kadar epistemolojik açıdan ma'nevî tevâtüre üstünlüğü genel kabul görmüşse de bir grup âlimin *et-tevâtürü'l-lafzî*nin kesinlik statüsünü reddetmesi tam da bu nedenlerden dolayıdır.³⁹ Bizim amaçlarımız açısından, -tevâtür kavramıyla metafizik ve teolojik postülar arasında ilişki kuran ortaçağ Müslüman âlimleri açısından değil- şayet müstakil hadisler şüpheliyse o zaman bütün de aynı derecede şüphelidir. Zamanı gelince her hâlükârda biri hariç⁴⁰ manevî mütevâtir türündeki hiçbir hadisin [82] -birden fazla oldukları kabul edilerek varlığını sürdürdüğünün söylenemeyeceğini göreceğiz.⁴¹

³⁷ 'Âmidî, *İhkâm*, I, s. 232–233; Ebu'l-Velid b. Halef el-Bâcî, *el-Minhâc fî tertîbi'l-Hicac*, (ed. 'Abdu'l-Mecîd Türkî) (Paris: Paul Geuthner, 1976), s. 76; Hallaq, “Inductive Corroboration”, s. 17 vd.

³⁸ Necmeddîn Süleymân el-Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, (ed. 'Abdullah el-Turkî,) I-II, II, s. 112, s. 115 (Beyrut: Mü'essesetu'r-Risâle, 1407/1987); Ebû Amr İbnü's-Salâh, *Siyânatu Sahîhi Müslim mine'l-ihlâl ve'l-galat* (ed. Muvaffak Abdulkâdir, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1404/1984, s. 85 (الظن (خير الواحد جاز عليه النسخ والغلط والسهو والكذب) (قد يخطأ)؛ İbnü'l Kassâr, *Mukaddime*, s. 110 (الظن (خير الواحد جاز عليه النسخ والغلط والسهو والكذب)؛ Ebû Ali el-Serahsî, *Usûl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1982), s. 269; “[الأحد] فيه احتمال وشبهة”.

³⁹ Serahsî, *Muharrarât*, I, s. 213 vd.

⁴⁰ “Benim ümmetim hata üzere birleşmez.” hadisinin genel konusuna sahip olan. Bkz Hallaq, “On the Authoritativeness of Sunni Consensus”, s. 441 vd. Bu hadisin bütün hukukçular tarafından kesinlik oluşturmaya yeterli olmadığı görüşüne işaret etmeliyim. Örneğin Fahrettin er-Râzi ve Tûfî, bu hadisin belli bir kaynaktan daha az olmasından dolayı hadisi reddettiler. Bkz. Onun *el-Mahsûl fî 'ilmi'l-usul*, I-II, II, s. 847 (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988), ayrıca bkz. W.B. Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam* (Aldershot: Variorum, 1994), VIII'e ilâve.

⁴¹ İcmâ'nın güvenilirliğiyle ilgili olan hadis istisnadır. Başka bir rivayet de bilmiyorum. bkz. bir önceki not.

III

Şu halde geriye, direkt ve bu nedenle de kesin bilgi üreten lafzî türdeki mütevâtir kalmaktadır. Fakat bu kategoriyi ele almadan önce İslâmî söylemin hukukçular ve usûlcüler değil de hadisçiler (muhaddisûn) -en iyi hadis uzmanları- tarafından üretilen başka bir alanına bakmalıyız.

Hadislerin linguistik ve epistemolojik incelemesi usûlcüleri meşgul eden çok sayıdaki konudan biriyken, hadisçilerin temel meselesi -adlarının gereği- sadece hadislerin incelenmesidir. Diğer bir deyişle bu onların uzmanlığıdır. Fakat hadise yönelik bu ortak ilgi iki grup arasındaki neredeyse tek ortak paydadır.⁴² Usûlcüler son tahlilde hadise kendi epistemolojik girişimleri, yani usûl'l-fıkhın bir parçası, olarak ilgi duyarlar. Sonunda onları ilgilendiren, bu kaynağın diğer birçok teorik unsurla birlikte insan tarafından anlaşıldığı şekliyle hukukun Tanrı'nın zihninde mevcut olana benzerliğinin veya ondan farklılığının derecesi açısından değerlendirmesidir. Bir hadisin (üzerine bir hükmün inşa edildiği) sahih olma ihtimali ne kadar yüksek olursa, fakih söz konusu hükümle ilgili olduğu şekliyle hukukun yüce hakikatine o derece yaklaşıp. Usûlcünün ilgisi tam olarak bu epistemik değerde yatar. (Ve tam olarak burada usûlcünün ilgisi ile modern ilim adamlarının ilgisi örtüşür. İki grup da değerlendirmelerinde benimsedikleri farklı yaklaşımlara rağmen hadislerin sıhhati ve doğruluğu ile epistemolojik açıdan ilgilenirler).

Hadisçilerin ilgisi ise başka bir yerde yatar. Onların hadislerin doğruluğu ile ilgilendikleri bir gerçektir; fakat tamamen başka bir avantajlı noktadan. Onlar, [83] ihtimale dayanan ama aynı zamanda dinî uygulamanın temellerini inşa etmek için gerekli olan 'amel'⁴³ şeklinde adlandırdıkları şeye kendilerini ulaştırdığı ölçüde hadisi tetkike konu ederler.⁴⁴ Diğer bir deyişle, usûlcülerin aksine kesinlikle muhtemel/kesin dikotomisi ile ilgilenmezler. Onun yerine "sahîhliğin" asgarî standartlarını karşıladığını düşündükleri her Nebevî malzeme ile ilgilenirler. Hadisin ilk ve en önemli kategorisinin, sahihin farklı çeşitlerden oluşması bu nedendir. Bunların en önemlileri salt ihtimal ifade eden hadislerdir.⁴⁵ Muhtemelen aynı nedenden, hadisleri sınırlandırmalarında usûlcülerin

mütevâtirine denk bir kategori belirlememişlerdir. Müteahhirinin⁴⁶ en seçkin hadisçilerinden birisi olan İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) hadisçilerin söyleminde mütevâtir sınıflandırmasının, bu tür hadislerin rivayetin bir parçasını teşkil etmemeleri nedeniyle, hiçbir yerde bulunamayacağını açıkça ifade eder.⁴⁷

Hadisçilerin ve bir ölçüde de fıkıh usûlcülerinin⁴⁸ ana kriterinin 'amel'⁴⁹ yani insan hayatının bütün alanlarındaki dinî pratikler olduğunu söylemek belki bir tekrar olacaktır. Söz konusu uygulamalar dinen belirlenmiş kaynakların makul bilgisine dayanmaktadır. İnsan davranışının detayları ile ilgili kesinlik, elde edilemez kabul edilmiştir ve şayet bu tür davranışları yerine getirmek ve düzenlemek büyük ölçüde veya kısmen böyle bir epistemolojik kategoriye dayansaydı, insan hayatının düzenlenmesi neredeyse imkânsız hâle gelirdi.⁵⁰ Zira bir hukukçunun dediği gibi kesinlik hukuk meselelerinde⁵¹ nadirdir ve hukuk insan davranışının tüm yönlerini düzenler.

Şayet mütevâtir, hadisçilerin hadis dağarcıklarının bir parçası değilse o zaman onların alâkadar olduğu hadisler âhâd hatta daha zayıf hadislerdir. Malum olduğu üzere, hadisçilerin hadisleri üç ana kısma ayıran klâsik bir tasnif ileri sürdüklerini kaynaklar açıkça göstermektedir: sahih, hasen ve zayıf.⁵² Son iki kategori kendi içinde daha da sınıflandırılabilir [84] ya da diğer çeşitler de eklenebilir: meselâ, hasen-sahihi, hasen-garib.⁵³ Öyle olsa dahi zayıf, garib bunların daha aşağısındaki diğer çeşitler bizi burada ilgilendirmiyor. Zira bunların en iyi ihtimalle hayli problemlili, en kötü ihtimalle de uydurma olduğu hadisçiler tarafından kabul edilmektedir.⁵⁴

⁴² Hadisle ilgili çalışmalar, hukukçuların ve fıkıh usûlcülerinin kullandıkları terimlere ve farklı kategorilere sürekli referansta bulunurlar. Usûlcüler hadisçilere az az ama yeterli sıklıkta aynı referanslarda bulunurlar.

⁴³ Bkz. Abdurrahman İbn Haldûn, *Mukaddime* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, t.s.) *Kütüb-i Sitte*'nin büyük kısmını oluşturan hadislerin 'amel şartını taşıdığı iddia eden Abdurrahman İbn Haldûn, şüphesiz, amelin göz önünde bulundurulmasının hukukî perspektiften de önemli olduğunu; fakat hadisçilerin daha çok hadisin epistemolojik yönüyle ilgilenecek fıkıh usûlcülerine nazaran, daha çok amele vurguda buldukları görüşündedir. Bkz. 'Abbâdî, *eş-Şerhu'l-kebir*, II, s. 405; Tûfi, *Şerh*, II, s. 112, 114.

⁴⁴ İbnü'l-Kassâr, *Mukaddime*, s. 67-68.

⁴⁵ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 169-170; Nevevî, *Takrîb*, s. 23-24.

⁴⁶ İbn Haldûn, İbnü's-Salâh'ın hadisle ilgili çalışmalarının sonraki Müslüman müelliflerin yazdıkları arasında en büyük otoriteye sahip olduğunu söyledi.

⁴⁷ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 453-445

⁴⁸ Burada müftülerden, kadılardan ve hukuk mesleğine sahip kişiler arasından seçkin olanlar hukukî pratiğin realize edilmesine doğrudan karşı çıkanlardır. Hakikatte, usûl'l-fıkhın nihâi hedefi sosyal bir bağlamda hukuktur. Fakat hukukun bir teori olarak gelişmesi için, usûl temelde ve yapısal olarak, bir ölçüde hukukun sosyal realitesine yönelik kendi hakiki ilgisini görünüşte gölgede bırakan epistemolojik ayrımlara hizmet etmiştir.

⁴⁹ Bkz. Yukarıdaki 43 numaralı dipnot.

⁵⁰ 'Abbâdî, *eş-Şerhu'l-kebir*, XI, s. 405; Tûfi, *Şerh*, II, s. 112, 114.

⁵¹ Tûfi, *Şerh*, II, s. 112.

⁵² *Daif* daha az sıklıkta *sakim* olarak bilinir. Bkz. İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 151 vd; Ayrıca bkz. James Robson, "Varieties of the *Hasan Tradition*," *Journal of Semitic Studies*, 6 (1961): s. 47-61, 49.

⁵³ Muhyiddin Şerefeddin el-Nevevî, *el-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti's-suneni'l-beşîr ve'n-nezîr*, (ed. 'Abdullah el-Barûdî), (Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1986), s. 26; Robson, "Varieties", s. 48 vd., İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 444.

⁵⁴ Nevevî, *Takrîb*, s. 24; Muslim, *Sahihi*, I, s. 30; Tûfi, *Şerh*, II, s. 148.

Sahih, ilk tabakadan son tabakaya kadar hepsi adâlet ve zabtları ile tanınan kişiler tarafından kesintisiz bir şekilde nakledilmiş hadis olarak tanımlanır.⁵⁵ Bu türdeki bütün hadislerin aynı nitelik ve kuvvette olmadıklarını daha önce ifade etmiştik. Sahih hadisler, iki *Sahih* müellifi Buhârî ve Müslim tarafından nasıl ele alındıkları ve sınıflandırıldıklarına göre en azından yarım düzine alt türe ayrılmıştır.⁵⁶ Hasen ise âdil olmadığı gibi yalancı da olmayan kişiler tarafından nakledilmiş hadistir.⁵⁷ Potansiyel eksikliklerine rağmen bu tür ile amel edilebilir (يصلح للعمل به), salt olasılıktan daha fazlasını ifade ettiği söylenemez.⁵⁸

V/XI. yy.dan sonra sahîhin epistemik değerinin, hadisçiler arasında -ki onların ilgileri temelde epistemolojik değildir- biraz tartışmalı bir mesele hâline geldiği görülmektedir. Nevevî (ö. 676/1277) ve İbnü's-Salâh iki muhalif görüşü öncülük etmişlerdir. Nevevî açıkça şöyle demektedir: “Sahih sadece sahîh anlamına gelir, kesin olduğu anlamına gelmez.”⁵⁹ O, Müslüman âlimlerin ve önde gelen otoritelerin çoğunluğunun mütevâtir kategorisinde yer almadıkça sahîhin muhtemel kalacağı ve asla kesinlik seviyesine ulaşamayacağı kanaatinde olduklarını ısrarla savunmuştur.⁶⁰ Diğer taraftan Bulkînî (ö. 805/1402) de birçok âlimi kendi tarafında sıralamaktadır ve İbnü's-Salâh'a dayanarak Buhârî ve Müslim'in üzerinde ittifak ettikleri sahîh türündeki hadislerin yakînî-nazarî bilgiye ulaştırdığını iddia etmektedir.⁶¹ Bu bilgi, İbnü's-Salâh'a göre, Müslüman toplumun Buhârî ve Müslim'in Sahih'lerini otorite kabul etmek üzerinde mutabık olmaları nedeniyledir. [85] Bu mutabakat, ona göre kesinlik ifade eden icma'a denktir.⁶² İbnü's-Salâh için bu kesinliğin sahîhin nakledilme şekillerinden kaynaklanmadığını; fakat Müslim ve Buhârî'nin güvenilir tercihleri üzerinde icma'a varılması şeklindeki hâricî bir gerçekten çıkarıldığını fark etmek önemlidir. Rivayet zincirlerinin ve râvilerinin karakterlerinin hâricî bir değerlendirme metodunun lehindeki kanıtların kabul edilmiş kriterleri olarak ihmal etmenin ciddî sonuçları vardır. İbnü's-Salâh'ın konumu esasen, Müslüman topluma meselâ bir hukuk kaynağının statüsünü ihtimal düzeyinden kesinlik seviyesine çıkarmak suretiyle kendi içerisinde ve tek başına kanun

yapma yetkisinin verildiğini iddia etmek anlamına gelir. Daha da önemlisi onun iddiası mantikî sonucuna kadar götürülürse bir hukuk kaynağı olarak icma'ın temellerini yıkar. Zira başka bir yerde işaret ettiğim üzere icma'ı, *petitio principii*'nin*** çözümlenemez ikilemine hapsedmektedir.⁶³ Her nesilde hukukçular entelektüel enerjilerini tam da bu tuzaktan sakınmaya vakfettiler. Etkili âlim İbn Abdü's-Selâm'ın (ö. 661/1162) görüşünü desteksiz (ردىء) olarak nitelendirip İbnü's-Salâh'ı eleştirmesi bundan kaynaklanmış olmalıdır.⁶⁴ İcma' tarafından ihsan edilen sahte otorite aleyhindeki belki de en açık delil Goldziher'in şu anlayışlı ifadesidir:

“İslâm'da *Sahihayn*'ın bu genel kabulüne rağmen; bu kaynaklara duyulan saygı, koleksiyonlarda yer alan söz ve ifadelerin özgürce tenkit edilmesini yasak ya da yakışsız kabul etmeye neden olacak kadar ileri gitmedi.”⁶⁵

Hasenin alt kısımlarının yanı sıra *sahih*in diğer alt kısımlarının (Buhârî ve Müslim'in üzerinde ittifak etmedikleri) muhtemel olduğu ve bu sebeple hukuk teorisyenlerinin âhâd kategorisine dâhil olduğu kesin biçimde kabul edilmiştir. Şayet İbnü's-Salâh'ın, Buhârî ve Müslim'in üzerinde ittifak ettikleri sahîh hadislerle ilgili iddialarına itiraz edersek, o zaman bu kategorideki mütevâtir olmayan sahîh hadisler tanım gereği kesinlik ifade edemeyen âhâd olarak da kabul edilir. Bu görüş lehinde sadece İbnü's-Salâh'ın görüşüne karşı olan hadisçileri değil aynı zaman da nihayetinde bütün hadis literatürünün kendileri için tedvîn ve tasnif edilip incelendiği fıkıh usûlcüleri ve fakihleri sayabiliriz. Esasen, Şevkânî hukûkî kuralların sahîh ve hasen hadislere dayanarak pekâlâ oluşturulabileceğini açıkça ifade etmektedir. Zira bu iki kategori hukûkî meselelerde kullanılacak yeterlilikteki ihtimali ifade eder.⁶⁶ [86]

Son olarak, kesinlik ifade eden mütevâtir problemine dönelim. Bizzat İbnü's-Salâh'ın hadisçilerin hadis dağarcıklarının bu kategoriye içermediğini ifade ettiğini hatırlıyoruz. Fakat İbnü's-Salâh'ın sözleri bununla kalmıyor. Kesin ifadelerle mütevâtirin nâdir bulunduğunu iddia etmiştir.⁶⁷ “Mütevâtir şeklinde rivayet edilen bir hadis göstermesi istenen kişiyi bu uğurdaki arayışı yorar.”⁶⁸ Bu tür hadisleri arayışında tahminen yüzden fazla sahabî tarafından

⁵⁵ Takiyuddin İbn Dakik el-İd, *el-İktirâh fi beyâni'l-istilâh*, (ed. Kahtân ed-Dûrî) (Bağdad: Matba'atu'l-İrşâd, 1402/1982), s. 152; İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 151, 152; Tûfî, *Şerh*, s. 148.

⁵⁶ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 169–170; Nevevî, *Takrib*, s. 23–24.

⁵⁷ İbn Dakik el-İd, *İktirâh*, s. 162–163; Tûfî, *Şerh*, II, s. 148.

⁵⁸ İbn Dakik el-İd, *İktirâh*, s. 168; İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 175.

⁵⁹ Nevevî, *Takrib*, s. 21; “وإذا قيل صحيح فهذا معناه لا أنه مقطوع به”.

⁶⁰ Nevevî, *Takrib*, s. 24; İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'si, (ed. Âişe Abdurrahmân) (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1989), s. 171–172 ile basılmış olan Sirâcuddin el-Bulkînî, *Mehâsinu'l-İstilâh*. Aşında, Emir Bâdişâh, *Teysiru't-Tahrîr*, s. 37'de her hangi bir ayırımında bulunmaksızın genel olarak, olasılığın sahîh ve hasenin işlevi olduğuna işaret etti.

⁶¹ Makalenin orijinalinde, referans numarası verilmesine rağmen, sehven dipnot belirtilmemiştir. [çev.]

⁶² İbnü's-Salâh, *Siyânetü Sahîhi Muslim*, s. 85–87.

*** *Petitio principii*, sonuçta kanıtlanmak istenen iddiayı öncülde kabul etmek şeklindeki mantıkî yanlış. [çev.]

⁶³ Hallaq, “On the Authoritativeness of the Sunni Consensus”, s. 427–454.

⁶⁴ Bulkînî, *Mehâsinu'l-İstilâh*, s. 171–172.

⁶⁵ *Muslim Studies*, II, s. 236'da ve devamındaki sayfalarda kendi iddiasını ispatlıyor.

⁶⁶ *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakk min 'ilmi'l-usûl* (Surabaya: Şeriketu Mektebeti Ahmed b. Sa'd b. Nebhân, ts.), s. 48.

⁶⁷ Bu, onun 'sahîhin kesin statüsü ile ilgili daha önceki iddialarına ters düştüğü' şeklinde anlaşılmalıdır. Mütevâtir ile hâsıl olan bilgi herkesin kabul ettiği gibi vasıtasız bir bilgi çeşididir. Diğer taraftan o, Buhârî ve Müslim'in muvâfakat ettikleri sahîhin nazarî, vâsıtalı bilgi ifade edebilecek yeterlilikte olduğu görüşündedir.

⁶⁸ *Mukaddime*, s. 454; “ومن سئل عن إبراز مثال لذلك فيما يروي من الحديث أعياء تطلبه”.

nakledilmiş sadece bir tane nakledebilir: “Kim bana (yani [Hz.] Peygamber’e) kasten yalan isnad ederse cehennemdeki yerine hazırlansın.”⁶⁹ Mütevâtir standartlarını karşılar görünen bulabileceği diğer hadis ise şudur: “Ameller niyetlere göredir.” Bununla birlikte, o, söz konusu rivayetin mütevâtir hadis için gerekli sayıdaki râvi tarafından nakledildiğinin söylenmesine karşın; kesin rivayet tarzının, başlangıçtan itibaren değil de orta tabakalarda vuku bulunduğunu kabul etmektedir.⁷⁰

Sonraki fıkıh usûlcüleri Ensârî (ö. 1119/1707) ve İbn Abdü’ş-şekûr (ö. 1225/1810), İbnü’s-Salâh’ın tevâtürün nadirliği ile alâkalı iddiasının genel gidişatını kabul etmekle beraber bu tür daha çok hadisin var olduğunu düşünüyor görünmektedirler.⁷¹ Dört hadisi muhtemelen büyük bir zorlukla sıralayarak, şöyle dediği nakledilen İbnü’l-Cevzî’yi hatırlatmaktadırlar: “Mütevâtir hadisleri araştırdım ve onlardan birçoğunu buldum.” O, Ensârî ve İbn Abdü’ş-şekûr’ün önceden en azından birini veya muhtemelen ikisini sıraladığı altı mütevâtir hadise yer verir. Dolayısıyla, bir grup ünlü hadisçi ve fakihin kapsamlı araştırması mütevâtir hadislerin sayısının sekiz ya da dokuzu geçmediğini ortaya çıkarmıştır.

Bu sayı, eğer hepsinin gerçekten mütevâtir olduğunu kabul edersek geçerlidir. Fakat Ensârî’nin eserindeki bir pasaj hakkında yorumda bulunan İbn Abdü’ş-şekûr, okuyucularına şerhinin daha sonraki bölümlerinde ümmetin yanılmazlığından bahseden hadis de dâhil olmak üzere bu türde başka hadislerle karşılaşacaklarını söylemektedir.⁷² [87] Bu, en azından İbn Abdü’ş-şekûr’ün tevâtürden bahsettiğinde her zaman lafzî tevâtürü kastetmediğini akla getirmektedir. Zira ümmetin yanılmazlığından söz eden hadis manevî tevâtür türündedir.⁷³ Bu nedenle, naklettiği mütevâtir hadislerin toplam sayısının dörtten bile az olması muhtemeldir. Bunun muhtemel sonucu ise bu türden hadislerin sayısının toplamda dokuz hatta sekize ulaşmadığıdır.

IV

Özetlemek gerekirse, Batılı ilim adamları dikkatlerini, geleneksel İslâmî söylemin özellikle yol gösterici olmadığı bir alana teksif etmişlerdir. Hadisçi söylem, hadislerin epistemik değerlendirme ile büyük ölçüde uyumsuz olduğu

ifadelerle dile getirilmektedir. Bu değerlendirme, tarihi araştırmanın İslâmî paradigması ile bağlantılı ve aslında söz konusu paradigmanın merkezindedir. Şayet hadisçilerin söylemlerinde bu epistemik ilginin en küçük izleri bulunursa, bu fıkıh usûlünün hadisçilerden bir miktar ilgi talep etmesi nedeniyledir. Hadislerin epistemik değerlendirmesi fıkıh usûlcüleri ve fakihler tarafından açık biçimde ifade edilmiş ve detaylandırılmıştır ve şayet bu tür bir araştırmaya girişilecekse, Batılı ilim adamları araştırmalarını geleneksel söylemin bu alanında başlatmalıydılar.

Fıkıh usûlcülerinin hadisleri mütevâtir ve âhâd şeklinde tasnif etmeleri bizi sadece ihtimâlî bilgi ifade ettiği çok sayıdaki âhâd ve kesin bilgi ifade ettiği söylenen bir düzineden az mütevâtirle karşı karşıya bırakmaktadır. Hasen de dâhil olmak üzere âhâd kategorisinin; hadis literatürünün, hadisçilerin meşgul olduğu ve hukukçuların kendisine dayanarak hüküm istinbât ettiği büyük kısmını teşkil ettiği herkesçe kabul edilir.⁷⁴ Kesin bilgi ifade eden tür az sayıdadır. Söz gelimi mütevâtir hadislerin bir düzineden çok hatta diyelim ki yirmi veya daha fazla⁷⁵ olduğunu varsaysak bile, yine de sıhhat problemi, bizim eleştirel sistemimize kolayca uyum sağlayabilecek az sayıdaki nebevî haberi de ilgilendiren küçük bir problem olarak ortaya çıkar. [88]

İbnü’s-Salâh’ın Buhârî ve Müslim’in üzerinde ittifak ettikleri sahîh çeşidinin kesinlik ifade ettiği iddiası modern ilim adamları tarafından şu iki nedenden dolayı ciddiye alınamaz: Birincisi, iddia hadis sahasındaki geleneksel Müslüman âlimlerin kendileri arasında da hayli tartışmalıydı. Onların önemli bir çoğunluğu tarafından mantıkî ve epistemolojik nedenlerle söz konusu iddia reddedilmişti. Sahîh, kesin bilgi ifade etme seviyesine yükselttiği iddia edilen

⁶⁹ a. yer, Muhammed b. Nizâmüddin el-Ensârî, *Fevâtihu’r-rahamût* ile birlikte basılmış olan Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I-II, (Kahire: el-Matba’ü’l-Emîriyye, 1324/1906), II, s. 120; من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار

⁷⁰ Mukaddime, s. 454; “إنما الأعمال بالنيات”.

⁷¹ *Fevâtihu’r-rahamût*, II, s. 120.

⁷² Gazzâlî’nin *el-Mustasfâ*’sı, I-II, II, s. 120–1 (Kahire: el-Matba’ü’l-Emîriyye, 1324/1906) ile basılmış olan *Müsellemu’s-Sübût: Şerhu Fevâtihi’r-Rahamût*. Ayrıca bkz. 36 nolu dipnot.

⁷³ Aslında Ensârî ve İbn Abdü’ş-şekûr tarafından sıralanan hadislerden biri şudur: “المسوخ على الخفين” (kişinin mestini ıslak elle mesh etmesi). Bu hadisi Abdülvehhâb İbn Nasr el-Bağdâdî manevî mütevâtir kabul eder. Bkz. Onun İbnü’l-Kassâr, *Mukaddime fi’l-usûl*, (ed. Muhammed Suleyman) (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî 1996), s. 276 ile basılmış olan *‘İcmâ’* adlı eseri.

⁷⁴ Nevevî, *Takrîb*, s. 24–25; İbn Dakikü’l-‘İd, *İktirâh*, s. 168; ‘Abbâdî, *eş-Şerhu’l-kebir*, II, s. 416; Cemâleddîn Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl fi esmai’r-ricâl*, (ed. Beşşâr Ma’rûf, I-III), (Beyrut: Müessesatu’r-Risâle 1985), I, s. 171. Ayrıca bkz. İbn Ebi Şâme’nin, hukukî meselelerde zayıf hadisleri kullanmaya yönelik Şâfililerin uygulamalarıyla ilgili eleştirisi. *Mecmû’r-Resâil* (Kahire: Matbaatü Kurdistân, 1328/1910), s. 20–21, 36 içinde basılmış olan. *Muhtasarü Kitâbi’l-Mü’emmel fi’r-redd ile’l-emri’l-evvel*.

⁷⁵ *el-Fevâidu’l-mütakâsira*’nın muhtasarı olan *Katfu’l-ehzâri’l-mütenâsira fi’l-ahbâri’l-mütaevâtira* adlı eserinde Suyûtî on veya daha fazla senedle nakledildiği iddia edilen 88 hadisi bir araya getirmiştir. Eserinin başlığı dışında o, bu hadisleri eserinin hiçbir yerinde mütevâtir olarak nitelendirmemiştir. Suyûtî’nin en seçkin hadisçiler tarafından tevâtür seviyesine ulaşmadıkları gerekçeyle reddedilen birçok hadisi eserine alması dikkate değerdir. Meselâ “Ameller niyetlere göredir” hadisi, İbnü’s-Salâh tarafından her tabakada tevâtür sayısını muhafaza edememiş kabul edilmektedir. Aynı şekilde Suyûtî, lafzî mütevâtir olarak değil de manevî mütevâtir olarak kabul edilen Müslüman toplumunun yanılmazlığı ve mestlerin mesh edilmesiyle ilgili iki hadise eserinde yer verir. Bu hadislerle ilgili olarak Bkz. yukarıdaki 40, 70 ve 73 numaralı dipnotlar. Ayrıca Suyûtî’nin eserinde sıralanan hadislerin elliden fazlasının inanç meseleleri ve muâmelâtla alâkalı olması dikkate değerdir. Bkz. *Katfü’l-ehzâr*, yazma 2889, Yahuda bölümü, Garrett Collection, Princeton University. Bu yazma esere ulaşmamı sağlayan Princeton Üniversitesi Kütüphanesi’ndeki Ms. AnnaLee Pauls’a minnettarım.

icma' hadis'in otoritesini onaylıyorsa, o zaman hadis icma'ın otoritesini onaylayamaz. Zira bu Müslüman âlimlerin açıkça farkında olduğu bir döngüsellige neden olur. Fakat hadis aslında, özellikle bunu yapabilecek tek yetkili metin olduğu şeklindeki geniş çapta kabul edilen gerçek ışığında icma'ı onaylamaktadır. Bu nedenle icma'ın hadisi onaylayamayacağı geleneksel Müslüman entelektüeller arasında yaygın şekilde kabul edilmiş bir sonuçtur.⁷⁶ İkincisi ve daha da önemlisi, iddia bizatihi teolojiktir ve Müslüman hadisçiler tarafından tespit edilmiş hadis değerlendirme kriterlerinden kökten ayrılmaktadır. Sahih hadislerin ifade ettiği kesinlik, nakil şekilleri ya da râvilere atfedilen doğruluk vasfı vasıtasıyla tespit edilmez. Meselâ, sahih kategorisindeki bir hadis'in sıhhatinin sırf Buhârî ve Müslim tarafından üzerinde ittifak edilmiş hadisler arasında olması nedeniyle *ab initio*^{****} veya *apriori* biçimde ilân edilmesi söz konusu değildir. Sahihliğin tasdiki her zaman, kendi rivayet şekilleri söz konusu olduğunda her bir hadis'in araştırılmasını gerektirmiştir. Bu şekli araştırma metodları uygulandığında, İbnü's-Salâh'ın kendisi mütevâtirin neredeyse hiç bulunmadığını tespit etmiştir. Dahası, İbnü's-Salâh'ın kesin sahihini garanti ettiği söylenen şey hadislerin nakledildiği somut tarihî, sosyal ve ahlâkî bağlamın (ilmü'r-ricâl) bilimsel analizi değil de bir bütün olarak İslâm ümmetine metafizik biçimde bahşedilen ilâhî lütuftur.

Sahih çeşidindeki bazı hadislerin mütevâtir kategorisi içinde kabul edilmesi hayli muhtemeldir. Son tahlilde önemli olan husus, bu son kategorinin her ne kadar ölçülebilir veya hesaplanabilir olsa da kemiyet bakımından önemsiz olmasıdır. Bu kategori kolayca araştırılabilir ve kontrol edilebilir. Elbette, sıhhatle alâkalı modern dönemde Batı'daki tartışma eğer bu türdeki bir avuç hadisle sınırlı olsaydı, anlamsız kabul edilirdi. Tartışmanın bununla sınırlı olmadığı ve aslında hadislerin büyük çoğunluğunu ilgilendirdiği aşikârdır ve ispatlanmaya ihtiyaç duymamaktadır. Eğer hem hadisçiler hem de fakihler, -hadis çalışmalarındaki en önemli iki grup- hadis literatürünün şüpheli epistemolojik statüsünü kabul ediyorsa o zaman, sıhhat meselesi ile ilgili tartışma için enerjimizi boşa harcamamıza gerek yok. Bize, yirmi hadis dışında kalanların ihtimal ifade ettiği söylenmektedir ve ihtimal bildiğimiz üzere, -kaynaklarımızın kesin olarak belirttiği üzere- yalancılık ve hatayı hesaba katar. Daha ne istiyoruz?

⁷⁶ Bkz. Yukarıdaki 36 nolu dipnot.

^{****} Başlangıçtan, daha başlangıçtan itibaren [çev.].

Hadis İlminde *Tashîf*, *Zabt* ve İlgili Eserler Üzerine

Muhammed Sadık HÂMİDÎ, Dr.*

Giriş

Hız Peygamber (s.a.v.) zamanı Arap toplumunda okuma yazmanın fazla yaygınlaşmaması ve onların ezbere dayalı şiir geleneğine sahip olunması sebebiyle *tashîf* ve *zabt*'nin tarihini erken dönemlere çekmek mümkündür. Ancak Arap alfabesi yapı olarak hatalı okumaya elverişli bir yazı olmasına rağmen okuyazar olanlar dile hâkimiyetleri sayesinde yanlışlığa düşmez, metinleri doğru okurlardı. Arap olmayanların İslâm'a girmeleri ve Kur'ân ve Hadis merkezli yoğun eğitim-öğretim faaliyetinin yaygınlaşması neticesinde hataya düşme ihtimalinin artması sebebiyle Kur'ân-ı Kerim'in doğru okunması için bazı tedbirlere ihtiyaç duyuldu; önce harflerin noktalanması daha sonra hareketlerin konulması yoluna gidildi. Bu da yetersiz kalınca gramer kaideleri tedvin edilerek sarf ve nahiv ilimlerinin temelleri atıldı. Bununla beraber yanlış okuma ve yazmanın önüne geçilemediği için *zabt*¹ adı altında kelimeleri doğru okumaya yönelik bir disiplin geliştirildi. Böylece âlimler okunmasında zorluk bulunan ve yanlış okunabilecek kelimelerin bizzat kaydederek hataları önlemeye çalıştılar. Buna ilâveten kendi zamanlarına kadar ortaya çıkan hataları tespit edip bu hatalara tekrar düşülmemesi için kitaplar telif ettiler. Bu makalede, *tashîf* ve *zabt*'nin anlamı, hadis ilimlerindeki yeri anlatılacak ve bu terimlerin kaydedildiği kitapların en önemlileri tanıtılmaya çalışılacaktır. Muhaddisler de Allah Resûlü'nün (s.a.v.) hadislerinin *zabt*'na çok önem vermiş, yanlışları önlemek için önce hareke koymuş, ardından da hatalı okunan kelimeleri tespit edip, konuyla ilgili kitaplar telif ederek hataları önlemeye çalışmışlardır.

* Suudi Arabistan, Ümmü'l-kurâ Üniversitesi Tâif şubesi emekli öğretim üyesi, Mekke-i Mükerrreme, mshamidi@hotmail.com

¹ Burada, râvilerin hadisleri korumasını ifade için kullanılan '*zabt*'s-sadr ve *zabt*'l-kitâb' anlamındaki *zabt* değil, bir kelimenin telâffuzunun yazı ile tespit edilmesi anlamındaki *zabt* kastedilmektedir.

Türkiye'de telif edilen hadis usûlü çalışmalarında, *tashîf* ve *zabt* konusuna yeterince yer verilmişse de² bu konuda dikkatli davranılmadığı bir vakıdır. Ayrıca bu konudaki kitaplar yeterince tanıtılmadığı gibi *zabt*'nin ne olduğu hususu üzerinde de durulmamaktadır. Bu eksikliğin birinci sebebi muhtemelen Türkçede Latin alfabesinin kullanılması sebebiyle yazımdan kaynaklanan hataların bulunmaması; dolayısıyla böyle bir ilme ihtiyacın öne çıkmamasıdır. İkinci sebebi ise, modern çalışmaların yoğun baskısı altında kalınarak isnad ile ilgili çalışmalara gereken önemin verilmeyişidir. Mevcut hadis araştırmaları daha çok fikri plânda olup genellikle metinle ilgili meseleler ele alınmaktadır. Bu ilgisizlik sebebiyle, hatta çeşitli akademik nitelikli eserlerde bazı meşhur isimlerin dahi yanlış okunup kaydedildiği görülmektedir.

Okuma hatalarına düşmemek için hadis araştırmacısı ihtiyaç hâsıl olduğunda bu kitaplara başvurmalı ve doğru telâffuzu bulmalıdır. Zira, daha önce yapılan çalışmalarda aynı yanlışın bulunması araştırmacıyı ilmî sorumluluktan kurtarmaz.

A. *Tashîf* ve *Tahrîf*'in Tanımı

Lügat ve hadis âlimlerine göre *tashîf* ve *tahrîf* iki ayrı terimdir. Ebü'l-Bekâ el-Kefevî *tashîf* ve *tahrîf* lügat âlimlerine nispetle şöyle tarif ve tefrik etmektedir: "*tahrîf*, lâfzın değişip, mananın değişmemesi, *tashîf* ise hem lâfzın hem de mananın değişmesidir."³ Ebu'l-Bekâ'nın bu tanımı şazz bir tanımdır. Ne önceki ne de sonraki âlimlerin tariflerine uyar.⁴ Kadim dil âlimleri ise *tashîf* nokta, hareke ve harfin tağyîrini ifade eden bir terim olarak kullanmışlardır. İslâm tarihinin ilk meşhur lügatleri tetkik edildiğinde, *tashîf* ile *tahrîf* birbirini örnekler için anlam bakımından daha kapsamlı olan "hatâ" ve "ğalât" tabirlerinin kullanıldığı da dikkat çeker. Askerî'nin kitabının ismine ve içeriğine bakıldığında da *tashîf* ile *tahrîf*'in "eşanlımlı" olarak kullanıldığını görmekteyiz. Aynı dönemin bütün lügatlerinde "tahrîf"; Kur'ân-ı Kerim'de Yahudilerin Tevrat nüshalarını tahriflerine işaret eden ayetlere (Bakara 2/75; Nisâ 4/46; Mâide 5/13, 41) atıf yapılarak; "Bir sözün/kelâmın anlamını tağyîr/tebdil etmek" şeklinde tanımlanır ve içindeki "kasdilik" boyutu öne çıkarılır. Hadisçiler

² *Tashîf* konusunu ele alan Türkçe eserlerden bazıları şunlardır: Mülayim Bayındır, *Tashîf ve Hadis İlminde Etkisi*, SAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003, (yüksek lisans tezi, Danışman: Yard. Doç. Dr. Erdinç Ahatlı); Kadir Paksoy, "Hadiste Tashif -Lafız ve Anlam Hataları-", *Dinbilimleri*, yıl 4, sayı 4, Ekim-Aralık 2004; Ahmet Tahir Dayhan, *Hadislerde Tashîf ve Tahrîf*, DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü 2005 (Doktora tezi, Danışman: M. Cemal Sofuoğlu). Ayrıca ileride ele alınacak olan mü'telif-müttefik-müferik veya müteşâbih grubuna giren kitapların önemli bir kısmı bir doktora tezinde ele alınmıştır (bkz. Mehmet Eren, *Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*, Konya 2001).

³ Ebü'l-Bekâ Eyyüb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyat* (thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısri), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1412/1992, s. 294.

⁴ Özellikle *tahrîf* için verilen hatâli tarifin kaynağı Cürçânî'nin eseri olsa gerektir (*et-Ta'rifât*, s. 53).

nazarında ise kasıtlı olsun ya da olmasın bu şekildeki bir anlam kayması “mânâda tashîf” adı altında ele alınmıştır.

Hadis âlimlerine göre ise: “yazının değişmeksizin harflerin noktalarında veya hareketlerinde değişiklik meydana gelmesine *tashîf*, kelimenin harflerinde fazlalık ve ya noksanlık meydana gelmesi veya cümlede kelime değişmesine ise *tahrîf* denilmiştir. Bu tanıma göre *tahrîf* terimi *tashîf*ten daha geneldir.”⁵ İbn Hacer el-Askalânî’den (ö. 852/1448) önce “tashîf” ve “tahrîf” ıstılahları arasında ayırım yapan herhangi bir muhaddise rastlanmamaktadır. Harflerin noktalarında, hareketlerinde veya yazı karakterlerinde olsun; kelime üzerindeki herhangi bir değişiklik sadece “tashîf” olarak tanımlanmıştır. Ahmed b. Hanbel’den (ö. 241/855), İbnü’s-Salâh (ö. 643/1245) ve Zehebî’ye (ö. 748/1347) kadar belli başlı muhaddisler arasında böyle bir ayırma lüzum gören olmamıştır. İbn Hacer’den sonra ise, talebesi Sehâvî’nin (ö. 902/1497) ve daha sonra San’ânî’nin (ö. 1182/1768) tercih ettikleri ve çoğunluğu teşkil eden muhaddislerin kullanımına uygun düşen tarife göre *tashîf*; “bir kelimenin, belli bir şekilden başka bir şekle dönüştürülmesine” denir. Bu tarif, hem hadis metninde, hem de hadisin senedindeki râvî isimlerinde vukû bulan (harfler birbirine benzesin benzemesin) bütün tağyîr ve tebdil şekillerine şâmil olması bakımından genel kabul görmüştür. İbn Hacer’in sözü edilen ayırımı ise *Nüzhetü’n-Nazar*’da⁶ geçtiği şekliyle şöyledir: “Lafzın siyâkında yazılış biçimi aynı kalmakla birlikte, harf ya da harflerdeki değişim, noktalamaya nisbetle musahhaf, şekle nisbetle muharref adını alır”. Bu cümle içinde zikri geçen “şekl” ile, “hareke”nin mi yoksa “harf karakteri”nin mi kastedildiği bazı âlimler tarafından tartışmaya açılmış, gerek tarifteki kapalılık ve gerekse tarif sahibinin eserlerinde gözlemlenen kaideye ters kullanım nedeniyle söz konusu ayırma itibar edilmemiştir.

Mısırlı dil âlimlerinden Feyyûmî (ö. 770/1368), Şâfiîlere ait fikhî terimlerin izahı üzerine kaleme aldığı eserinde, رَجُلٌ صَحْفِيٌّ tabiri hakkında, “ilmi meşâyihden değil sahifelerden alan” derken; التصحيف terimini şöyle açıklar: “Konulduğu yerdeki murâd edilen mânâ değişecek şekilde bir lafzı tağyîr etmektir. Aslı ‘hata’dır. صَحْفَهُ فَتَصْحَفُ demek, عَيْرُهُ فَتَعْيِرُ حَتَّى النَّبَسِ demektir”. Feyyûmî’nin bu tarifi Tâhîr el-Cezâirî (ö. 1338/1920) tarafından aynen tekrar edilmiştir. Ancak zayıf hadisin kısımlarını anlattığı “6. fasl”ın 3. mebhası içinde İbn Hacer’in musahhaf-muharref ayırımına bağlı kalarak tarif yapmışken, mânâ ile rivayete ayırdığı “7. fasl”ın hadis yazımıyla ilgili konuların ele alındığı “4. fâide”si içinde Feyyûmî’nin söz konusu cümlelerini aktarması gariptir. Üstelik bundan üç paragraf sonra; “Üdebâ *tashîf*; bir kelimenin, yazım şeklinde kendisine benzeyen ancak noktalamada benzemeyen bir başka

kelimeye tebdiline, tahrîfi ise; bir kelimenin hem yazımda hem de noktalamada kendisine benzeyen ancak hareketlerde farklılık arz eden bir başka kelimeye tebdiline tahsis etmişlerdir” demesi ise oldukça kafa karıştırıcıdır. Zira bu ikili tanımlama, gerçekte İbn Hacer’in *Nüzhetü’n-Nazar*’ında zikrettiği tariftan başkası olmadığı gibi, (ikisini tek tabir altında birleştiren klâsik anlayışa ters düştüğünden ve tarifte geçen “şekl” kelimesi ile harf ya da harflerin hareketlerinin mi yoksa dış görüntülerinin mi kastedildiği hadis âlimleri arasında ihtilâfa neden olduğundan) muteber bir tanımlama olarak da kabul görmemiştir.

B. Tashîf ve Tahrîf’in Önemi

Tashîf ve *tahrîf* hadis âlimlerini ciddi derecede meşgul etmiş, önemli eserler telif etmişlerdir. Hadis ehlinin bu konuya azamî ihtimam göstermeleri; ne ölçüde dakik olduklarını, yaptıkları incelemelerde ne derece hassasiyet gösterdiklerini ortaya koymaktadır. Meşhur muhaddis Hatîb el-Bağdâdî konuya dair *el-Muttefik ve’l-müfterik* adlı eserinin telif sebebini şu şekilde izah eder:

“Ben bu kitabımda hadis ilminin bir nev’inden bahsedeceğim ki ilimde yüksek rütbeyle erişemeyen ve ilmi faaliyetteki derecesi yüksek olmayanlara böylesi müşkil gelir. Bu nev’, hadislerde birbiriyle müttefik-benzer olarak geçen ancak araştırıldığında müfterik-farklı olduğu ortaya çıkan isim ve neseblerin beyanı hakkındadır. Bir kısmında da olsa, benzerlikleri ve yakınlıkları nedeniyle bu isim ve neseblerde sıkıntıya düşülmesi kaçınılmazdır. Hâfıza ve kavrayış kuvvetiyle tanınmış çok sayıda ilim sahibi zikrettiğimiz bu nev’e giren herhangi bir yerde yanlışlardı. İşte bu durum bizi bu konuyu şerh ve telhis etmeye sevk etti...”

Yahyâ b. Maîn diyor ki: “Mâlik b. Enes, adı Abdü’l-Melik b. Kureyb olan bir şeyhinden hadis rivayet ediyor. O da el-Asmaî’dir. Ama Mâlik’in kitabında Abdü’l-Melik b. Kurayr olarak yazılıdır. Bu yanlıştır. Doğrusu Abdü’l-Melik b. Kureyb’tir. “Çünkü o Asmaî’dir.”

İbn Maîn bu sözünde açık olarak yanlışlık yapmış ve fahiş bir hata işlemiştir. Mâlik’in hadisi sahihtir. Mâlik’in bütün talebeleri ondan bu şekilde rivayet ettikleri gibi o da *el-Muvatta*’da Abdü’l-Melik b. Kurayr’dan rivayet etmektedir. O da Muhammed b. Sîrîn’den rivayet etmiştir.

İki ismin aynı oluşundan ve baba adlarının çok yakın olmasından dolayı Yahyâ’nın hataya düştüğü görülmektedir. Aynı zamanda Yahyâ b. Maîn diyor ki: el-Asmaî bana dedi ki: Mâlik benden hadis işitti. Yahyâ bunu el-Asmaî’den işitince, adı da Abdü’l-Melik b. Kureyb olunca Mâlik’in kendisine ulaşan rivayetinde Abdü’l-Melik b. Kurayr’i Asmaî olduğu zannıyla hata olarak kabul etti ve Mâlik’i vehimle suçladı.

Yahyâ biraz dikkat etseydi el-Asmaî’nin Muhammed b. Sîrîn’den hadis rivayet etmediğini bilecekti. Mâlik’in kendisinden hadis rivayet ettiği Abdülmelik, Basra’lı Abdülazîz b. Kurayr el-Abdî’nin kardeşidir.

Mâlik’ten başka Abdü’l-Melik b. Kurayr’dan hadis rivayet edeni bilmiyorum... Yahyâ b. Maîn bu ilimdeki öncülüğü bilinmekle birlikte, kendisine ulaşan bir sözün neden olduğu en küçük bir şüpheden dolayı hatadan kurtulamadıysa, ilimde ondan daha alt seviyede olanlar, neseb (baba ismi), tesmiye (kendi ismi), tabaka ve rivayetçe (hoca ve talebeler

⁵ Tâhîr b.Sâlih el-Cezâirî ed-Dimaşkî; *Tevcihü’n-Nazar ilâ usûli’l-eser*, Medine-i Münevvere: el-Mektebetü’l-İlmiyye ts., s. 365.

⁶ Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü’n-Nazar*, Dimaşk: Müessesetü Mektebeti’l-Hafikayn 1400/1980, s. 47.

bakımından) her yönden birbirleriyle aynı olan iki isimle karşılaşırlarsa hâlleri nice olur? Dikkat etmeyenlerin hataya düşmesi ihtimali daha fazla olur.”⁷

Meşhur muhaddis ve edîb Merv kadısı Nadr b. Şumeyl (v. 203/819) ile Abbasî halîfesi Me'mûn (v. 218/833) arasında geçen şu muhavere de konumuza ışık tutmakta ve hatalardan kaçınmak için muhaddislerin ne kadar hassas davrandıklarını göz önüne sermektedir:

Nadr b. Şumeyl diyor ki: Me'mun Merv'e geldiğinde gece sohbetine giderdim. Bir gece yanına vardığımda yamalı bir elbise giymiştim.

Ey Nadr, bu ne pejmürdelik?

Ey Müminlerin emîri! Ben zayıf bir kimseyim. Merv şehri de sıcaktır. Bu eski elbiselerle serinliyorum dedim.

Hayır! Sen zaten pejmürdesin dedi. Derken Me'mun kadın konusunu açtı ve hangi kadını beğendiğini sordu.

Beyaz tenli, saç ve boyu uzun olanını beğenirim dedim.

Me'mun dedi ki:

«إذا تزوج الرجل المرأة لدينها ﷺ فقال: حدثنا هُشَيْمٌ ، عن مجالد، عن الشعبي ، عن ابن عباس ﷺ قال: قال رسول الله وجمالها كان فيها سدادٌ من عوزٍ».

Hüseyim bana Mücâlid'den, o da Şa'bi'den, o da Abdullah b. Abbâs'tan Peygamber'in (s.a.v.) şöyle buyurduğunu rivayet etmektedir: «Bir kimse bir kadınla dindarlığı ve güzelliği için evlenirse isabet etmiş olur.»⁸

Hüseyim doğru söylemiştir ey Mü'minlerin emîri diyerek ben de,

قال: «إذا تزوج الرجل المرأة ﷺ ، أن رسول الله ﷺ حدثنا عوفُ بنُ أبي جميلة، عن الحسن ، عن عليِّ بن أبي طالب لدينها وجمالها كان فيها سدادٌ من عوزٍ».

Avf b. Ebî Cemile bana Hasan'dan rivayet etti. O da babası Ali b. Ebî Tâlib'ten rivayet etti. Resûlullah (s.a.v.) buyurdular ki: «Bir kimse dindarlığı ve güzelliği için bir kadınla evlenirse bir açığı kapatmış (bir ihtiyacı gidermiş) olur» dedim.

Ben böyle deyince, yaslanmakta olan Me'mun, doğruldu ve ey Nadr “Sidâd” mı dedin?

Ey Mü'minlerin emîri! “Sedad” burada Lahn'dir (hatadır) dedim.

Yani, benim hata ettiğimi mi söylüyorsun?

Hayır, Ey Mü'minlerin emîri. Buradaki yanlışlık Hüseyim'dendir. Hüseyim hep böyle hatalar işlerdi. Siz de onun yanlışına uydunuz.

Peki, aralarındaki fark nedir? diye sordu.

“Sedâd” doğrudur (isabetli hareket etmektir). “Sidâd” ise açık bir yeri kapatmak veya tıkamaktır dedim.

Araplar bunu biliyor mu? diye sordu.

Evet dedim ve el-'Arcî'nin (ö. 120/737) şu beytini naklettim.

Birçok edebî sohbetten sonra; mal olarak neyin var? diye sordu.

İstifade etmekte olduğum küçük bir tarlam var dedim.

Bu tarlaya ilâveten bizde sana bir şeyler verelim mi?

İhtiyacım var dedim.

Kâğıdı aldı ve bir şey yazdı, ancak ne yazdığını bilemedim. Yatsı namazını kıldıktan sonra hizmetçisine beraberinde git ve mektubu Fadl b. Sehl'e ver dedi. (Me'mûn'un veziri) Fadl b. Sehl'e gittik. Mektubu açınca Mü'minlerin emîri sana elli bin dirhem vermeme emretmiştir. Sebabi neydi? diye sordu. Ben de olup biteni anlattım. Yani sen Emirü'l-mü'minîn'in dil hatasını mı söyledin? dedi. Hayır, Hüseyim yanlış rivayet etmişti. O da onun rivayetini nakletti. Fadl b. Sehl de bu miktara otuz bin dirhem ilâve etti. Bir harfi tashih ettiğim için 80 bin dirhem aldım.⁹

Bir başka örnekte de, Ebû Ali el-Gassânî *Kitabü't-Tenbih*'te (Buhârî kısmı birinci hadisinde) şöyle diyor: Buhârî dedi ki: (عمرو بن خالد) Amr b. Hâlid bize rivayet etti, ona da Züheyr...

Ebû Zeyd el-Mervezî'nin nüshasında (عُمَرُ) Ömer b. Hâlid idi. Ebü'l-Hasan el-Kabîsî ve Ebü'l-Ferec 'Abdûs b. Muhammed et-Tuleytulî ondan bu şekilde naklettiler. Bu hatadır. Doğrusu (عَمْرُو) ayn harfinin fethası ve mim harfinin sükûnu ile Amr'dır. O da “Amr b. Hâlid el-Harrânî el-Cezerî” dir. Buhârî'nin şeyhleri arasında Ömer b. Hâlid adında hiç bir kimse yoktur. İbn Hacer el-Askalânî diyor ki: Buhârî'nin şeyhleri arasında Ömer b. Hâlid adında hiç bir râvi olmadığı gibi, *Kütübi sitte* ricâlerinden dahi Ömer b. Halid adında hiç bir râvi yoktur.¹⁰

Ömer b. Hâlid zayıf bir râvidir. Bu sebeple Ebû Mes'ûd ed-Dimaşkî ve Dârekutnî gibi muhaddisler Buhârî'nin bu zayıf râvinin hadisini *Sahih*'inde rivayet etmesini tenkit etmişlerdir. Ebû Ali el-Gassânî Buhârî'nin talebelerinin nüshalarını elde etmiş ve bu hataların Buhârî'den olmayıp, hadisi nakleden bir râvinin Amr'ı Ömer olarak okuması veya yazmasından ileri geldiğini tespit

⁷ Ebû Bekir Ahmed b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdadî, *el-Müttefik ve'l-müfterik* (thk. Muhammed Sadık Aydın Hâmidî), Şam-Beyrut: Darü'l-Kâdirî 1997, I, 106-111.

⁸ Celalüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Suyûtî, *el-Camius-sagîr*, I, 70, hadis no. 522); eş-Şirâzî *el-Elkâb* (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), baskı yeri ve tarihi yok; Ali b. Hüsamü'd-Din el-Mutteki el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-ekvali ve'l-efal*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1989, hadis no. 44520, 44588; Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-da'ife*, Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif ts.; hadis no. 2401.

⁹ Hasan b. Abdullah Ebû Hilâl el-Askerî, *Divânü'l-me'ânî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye 1414/1994, s. 12; Ali b. Hüseyin Ebü'Ferec el-İsfehânî, *el-Eğânî*, Beyrut: Dârü'l-Fikr ts., XVI, 226; İbrahim el-Beyhakî, *el-Mehasin ve'l-mesâvî*, Beyrut: Dârü Sâdir 1970, s. 453. Bununla birlikte, İbn Kuteybe'nin *Edebü'l-kâtib*'inde “ما جاء على فعال، فيه لغتان فعال وفعال” bâbında şöyle geçer: “İbnü'l-A'râbî'den hem *sidâdün* min azezin hem de *sedâdün* nakledilmiştir.”

¹⁰ Ebû 'Ali Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Gassânî el-Ceyyânî, *Kitabü't-tenbih 'ala el-evhâm el-vâki'ati fis-Sahihayn min kibeli'r-ruvvât* (thk. Muhammed Sadık Aydın Hâmidî), Riyad: Dârü'l-Livâ 1407/1987, s. 75. Esasen son eser müellifin *Takyidü'l-muhammel ve'temyizü'l-müşkil* (thk. Ali b. Muhammed el-İmrân, Muhammed Aziz Şems) kitabının bir bölümüdür (Mekke-i Mükerrre: Dârü'l-Âlemi'l-Fevâid 1421/2000, II, 567); Ahmed b. Hacer el-'Askalânî, *Fethü'l-Bârî* (thk. Abdü'l-Aziz b. Bâz), Riyad: Suudi Arabistan İlmî Araştırmalar ve Fetva İdaresi Başkanlığı ts., I, 96.

etmiş, Buhârî'nin râvileri arasında Ömer b. Hâlid adında her hangi bir râvinin olmadığını ortaya koymuştur. Bu da *tashîf*in sahih hadisi zayıf kıldığına açık bir örneğidir.

C. *Tashîf* Konusuna Dair Kaynaklar

Burada *tashîf* konusuyla ilgili telif edilen on beş kadar eserin ve müellifinin isimleri vefat tarihlerine göre kaydedilip, önemine binaen bir tanesi tanıtılacaktır: (1) Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî (v. 276/889), *Tashîfü'l-ulemâ*; (2) Hamza b. Hasan el-Asfahânî (v. 360/971), *et-Tenbih 'alâ hudûsi't-tashîf*; (3) Ali b. Hamza el-Basrî (v. 375/985), *et-Tenbihât 'alâ agâli'ti'r-ruvvât*; (4) Hasan b. Abdullah el-'Askerî (v. 382/992), *Şerhu mâ yaka'u fihî't-tashîf ve't-tahrîf*; (5) Hasan b. Abdullah el-'Askerî (v. 382/992), *Tashîfâtü'l-muhaddisîn*; (6) Ali b. Ömer ed-Dârekutnî (v. 385/995), *Tashîfü'l-muhaddisîn*; (7) Hamd b. Muhammed el-Hattâbî (v. 388/998), *Islâhu galati'l-muhaddisîn*; (8) İshak b. Ahmed b. Şebîb (v. 405/1015), *er-Redd 'alâ Hamza fi hudûsi't-tashîf*; (9) Hasan b. Reşîk el-Kayravânî (v. 456/1064), *Müttefikü't-tashîf*; (10) Yûsuf b. Abdîl-Azîz b. ed-Dabbâğ (v. 564/1169), *Mâ yu'menü fihî't-tashîf min ricâli'l-Endelüs*; (11) Osman b. İsâ el-Mevsilî (v. 600/1204), *et-Tashîf ve't-tahrîf*; (12) Halil b. Aybek es-Safedî (v. 764/1363), *Tashîhü't-tashîf vetahrîrüt-tahrîf*; (13) Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî (v. 817/1414), *Tahbîrü'l-muşîn fi mâ yukâlu lehû bi's-sîni ve's-şîn*; (14) Celalüddîn es-Suyûtî (v. 911/1506), *et-Tatrîfu fi't-tashîf*; (15) İbn Kemal Paşa Ahmed Şemsüddîn (v. 940/1534), *et-Tenbih 'alâ galati'l-câhili ve'n-nebih*.

Yukarıda tespit ettiğimiz ve *tashîf* konusunda müstakil olarak telif edilen bu eserler yanında usûl-i hadîse dair eser telif edenlerin çoğunun *tashîf* ve *tahrîf* konusuna da temas ederek az da olsa bazı misaller verdikleri görülür. Burada kısaca tanıtımı yapılmak istenen Ebû Ahmed Hasan b. Abdillâh el-'Askerî'nin (v. 382/992) *Tashîfatü'l-muhaddisîn* adlı eseridir.

Söz konusu eser Mahmûd Mirâh tarafından doktora tezi olarak tahkik edilmiş ve yazar ve eser hakkındaki uzunca bir mukaddime ve detaylı fihristiyile birlikte 1408 sayfa halinde neşredilmiştir (I-III, Kahire: el-Matba'atü'l-'Arabîyyeti'l-Hadîse 1402/1982). İki kısımdan müteşekkil kitabın birinci kısmında *tashîf*le ilgili genel bilgi yanında, bazı misaller verildikten sonra hadislerde vuku bulan *tashîf*ler anlatılmakta, ikinci kısımda ise bir birine çok benzemelerinden dolayı telâffuzunda *tashîfe* düşülmesi muhtemel isimler tespit edilmektedir ki bu *el-mü'telif ve'l-muhtelif* konusuna girmektedir. Burada hadislerde *tashîf*le ilgili verdiği misallerden ikisiyle yetinilecektir:

Bazıları Hz. Ömer'in "لا يَرُثُ حَمِيلَ إِلَّا بَيْتَهُ" şeklindeki sözünü *tashîf* ederek "لا يَرُثُ حَمِيلَ إِلَّا بَيْتَهُ" şeklinde okumuştur. Hâlbuki doğru olan ilk okuyuş "Uzak bir memlekettten getirilen veya bir yere konulup terk edilen çocuğun nesebi ispat

edilmedikçe varis olamaz"¹¹ anlamındadır. Yanlış olan ikinci okuyuş ise meşhur şair Cemîl b. Ma'mer ile şaire Buseyne birbirine aşklarıyla ilgili olup, *tashîf* dolayısıyla Cemîl'in ancak Buseyne'ye vâris olabileceği ifade edilmiş olmaktadır.

Hadislerdeki *tashîf*ler için ise "لَيْسَ بِرِثٍ مِنَ الْجَنَّةِ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا" şeklindeki hadisin¹² *tashîf* yapılarak "لَيْسَ مِنَ الْجَنَّةِ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا" biçiminde okunması örnek gösterilmiştir. Doğru olan ilk okuyuşta mana "Cennetten bir karış Dünya ve Dünyadaki her şeyden daha hayırlıdır" şeklinde, yanlış okunuşta ise "Cennetten az bir kısmı dahi Dünya ve Dünyadaki her şeyden daha hayırlıdır"¹³ şeklindedir.

Kitabın ikinci kısmı ise *el-mü'telif ve'l-muhtelif*e dairdir. İleride bu ilim ve ilgili eserler tanıtılacağı için burada kitaptan iki misalle; "حَبَابُ وَالتُّحَاتُ ، حَبَابُ وَحَبَابُ" kelimelerinin okunuşu ve "الأَيْلِي وَ الأَيْبِي" nisbelerinin *zabt*nı ve bu nisbeye mensub olanları tanıtarak eseri bitirdiğine işaret edilmekle¹⁴ yetinilecektir.

Meşhur usûlcü İbnü's-Salâh *Mukaddime*'de *Tashîfi* (a) isnad; (b) metin; (c) göz; (d) kulak; (e) lafız; (f) mana *tashîfi* şeklinde altı kısma ayırmış ve her birini şu misallerle açıklamıştır: (a) *İsnadda tashîf*: حديث شعبة عن العوام بن مَرَجَم، عن أبي عثمان، «... لَتَوَدُّنَّ الْحَقَّ إِلَى أَهْلِهِا...» وفي حديث أنس: «ثم يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وكان في» Abdullah b. Lehi'a hadisi bizzat Mûsâ b. Ukbe'den dinlemeyip, onun kendisine gönderdiği kitabından Zeyd b. Sâbit'in rivayet ettiği «Resûlullah (s.a.v.) Mesicid'de kendisine bir hücre yaptırdı» hadisini rivayet ederken 'احتجر' kelimesini 'احتجم' şeklinde *tashîf* etmiştir. 'احتجر' hücre yaptırdı, 'احتجم' ise kan aldırdı manasındadır. (d) *Kulak tashîfi*: Kulak *tashîfi* (yanlış işitme) kelime mahreclerinin telâffuzu sırasında birbirine benzesinden ileri gelmektedir. Bu sebeple işiten yanlış anladığı için *tashîfe* düşmüş olur. Sözcü el-'Ahvel'in yanlış işitilip, 'Vâsil el-Ahdeb' şeklinde

¹¹ Abdullah b. Abdurrahmân ed-Dârimî, *Sünen*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-'Arabî 1407/1986, II, 480 (hadis no. 3095, 3099). Ayrıca bkz. Sa'îd b. Mansûr, *Sünen*, I, 89 (hadis no. 252, 253); Abdürrezzâk, *Musnef*, X, 299 (hadis no. 19173); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 278 (hadis no. 31373); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IX, 130 (hadis no. 18116, 18117).

¹² Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *Sünen* (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), hadis no.4329.

¹³ EbûAhmed Hasan b. Abdullah el-'Askerî, *Tashîfatü'l-Muhaddisîn* (thk. Dr. Mahmud el-Mirâh): I, 188-189.

¹⁴ *Tashîfatü'l-muhaddisîn*, III, 1186.

telâffuz edilmesi gibi. Bu türü kulak *tashîfi* olarak isimlendiren Dârekutnî'dir (e) *Lafızda tashîf*: Ebû Bekir es-Sûlî camide Ebû Eyûb hadisini imlâ ederken “من صام رمضان وأتبعه ستاً من شوال” (Her kim Ramazan orucunu tutup Şevval ayından da altı gün eklerse...) hadisindeki “ستاً” kelimesini yanlış telaffuz ederek “ستيناً” biçiminde okumuştur. (f) *Manada tashîf*: Muhammed b. el-Müsennâ'nın “نحنُ قومٌ لنا شرفٌ، نحنُ من عترَةِ صَلَّى إلينا رسولُ الله صلى الله عليه وسلم” (Biz öyle bir kavimiz ki şerefimiz vardır. Biz Aneze kabilesindeniz. Resûlüllah (s.a.v.) bize yönelerek namaz kılmıştır), derken ‘Aneze’ kelimesini hatalı anlayarak Resûlüllah'ın (s.a.v.) onlara yönelerek namaz kıldığını söylemesi gibi. Buradaki ‘Aneze’ mızrak anlamına gelmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.) açık alanda namaz kılarken sütre olarak önüne bir mızrak dikerlerdi.¹⁵

Yukarda zikrettiğimiz *tashîf* ile ilgili telif edilen kitaplardan konumuza ışık tutacak bazı örnekler arz edeceğiz.

Ebû Ahmed Hasan b. Abdullah el-Askerî *Şerhu ma yaka'u fihi et-tashîfü ve't-tahrîf* adlı eserinde¹⁶ *tashîfe* müptelâ olanları anlatırken bize şu olayı nakletmektedir. Emevî halifesi Süleyman b. Abdül-Melik Medine Emiri Muhammed b. Hazm'a mektup yazarak, Medine'deki muhanneslerin tespit edilerek hilâfet makamına bildirilmesini emreder. Kâtip say anlamına gelen “أَخْصَ” kelimesini *tashîf* ederek husyelerini bur anlamına gelen “أَخْصَ” şeklinde tarzında okumuş, bunun üzerine hünsaların tespiti için çağrı yapan dellâl dâhil altı yedi kişinin husyeleri burulduktan sonra, kelimenin “ح” ile mi “خ” ile mi okunacağı konusunda ihtilâf edilerek burma işleminden vazgeçilmiştir.

Safedî *el-Vâfi bi'l-vefeyât*'ta İmam Taberânî'nin terceme-i hâlini verirken şu olayı anlatır:¹⁷ Taberânî hoşsohbet bir kimse idi. Bir gün talebesi Ebû Tâhir b. Luka “كان يَغْسِلُ حصى جماره” (Peygamber (s.a.v.) cemrelere atacağı taşlarını yıkıyordu) şeklindeki hadîs-i şerîfi *tashîf* ederek “كان يَغْسِلُ حصى جماره” diye okuyunca Taberânî, talebesine Allah Resûlü'nün niçin böyle yaptığını sormuş, o da tevezudan cevabını vermişti.

Ebû Ahmed Hasan b. Abdullah el-Askerî *Şerhu mâ yaka'u fihi't-tashîf* te şu olayı nakleder:¹⁸ Hamza ez-Zeyyât Kur'ân-ı Kerîm'i hocadan değil *Mushaf*tan öğrendiği için hatalı okuyordu. Bir gün babası onu dinlerken Hamza, el-Bakara sûresinin ilk âyetini “الم ذلك الكتاب لا زيت فيه” şeklinde okuyunca babası kendisine *Mushaf*ı bırakıp hocadan öğrenmesini emretti. Nitekim muhaddisler Kur'ân'ın *Mushaf*lardan, hadis de *tashîf*çilerden öğrenilmemesi konusu-

nun ısrarla üzerinde durmuşlardır.¹⁹ Bunların yanında Hatîb el-Bağdâdî *el-Câmi' li ahlâki'r-râvi ve âdâbi's-sâmi'*²⁰ adlı eserinde gerek Kur'ân-ı Kerîm gerekse hadislerde yapılan *tashîflere* pek çok örnek vermiştir.

D. Zabıt Konusuna Dair Kaynaklar

a. Zabıt Kavramı ve önemi

Bir isim veya bir kelimenin doğru telaffuzunu ortaya koymaya *zabıt* denir. Sözelimi, “Nu'man” kelimesindeki her bir harfi ve harekesini sırasıyla tasrih ederek söylemek ve kaydetmek onu *zabıt* etmek demektir. Meşhur usulcülerden İbn Dakîk el-İyd yazılan her şeyin dikkatli bir şekilde *zabıt* edilmesini şart koşarken²¹ Ebû İshâk İbrâhim b. Abdullah, özellikle isimlerin *zabıtına* çok önem verilmesi gerektiğini, zira bunlarda kıyas olmayacağı gibi, öncesi ve sonrası da ismin okunuşuna delâlet etmeyeceğini ifade etmektedir.²² *Zabta* dair eserler, usûl eserlerindeki kullanımına uygun olarak genelde *el-mu'telif ve'l-muhtelif* diye isimlendirilmiştir.

b. el-Mu'telif ve'l-muhtelifin tanımı

el-Mu'telif ve'l-muhtelif'in en yaygın biçimi kelimenin şeklen yazılışı aynı olduğu hâlde telâffuzunun farklı olmasıdır.²³ Bu da (a) “سَلَمٌ وَسَلَامٌ”، “سَلَمٌ وَسَلَمٌ” örneklerinde görüldüğü gibi, harflerin suretinde ayniyet olduğu halde okunuşta farklı; (b) “سِرَاجٌ وَسِرَاجٌ”، “السِّبْرُ وَالْبُرَّازُ” örneklerinde görüldüğü üzere harfler görünüm olarak aynı noktalarda farklı; (c) “زَنْبِرٌ وَزَنْبِينٌ” örneklerindeki gibi, yazılış süreten aynı olduğu hâlde bazı harflerin farklı olması gibi şekillerde olabilir.

c. el-Mu'telif ve'l-muhtelifte dair eserler

el-Mu'telif ve'l-muhtelif konusuna dair de pek çok eser yazılmış olup belli başlıları şunlardır: (1) Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî (v. 245/859), *el-Mu'telif ve'l-muhtelif fi esmâil-kabâil*; (2) el-Hasan b. Bişr el-Âmidî (v. 370/981), *el-Mu'telif ve'l-muhtelif fi esmâi'ş-şu'arâ'*; (3) Ali b. Ömer ed-Dârekutnî (v. 385/995), *el-Mu'telif ve'l-muhtelif*; (4) Abdullah b. Muhammed b. Yusuf el-Faradî (v. 403/1013), *el-Mu'telif ve'l-muhtelif*; (5) Abdülganî b. Saîd el-Ezdi (v. 409/1018), *el-Mu'telif ve'l-muhtelif*; (6) Ahmed b. Muhammed b.

¹⁹ *Tashîfatü'l-muhaddisin*, “mukaddime”, I, 6, 7, 24.

²⁰ Ebû Bekir Ahmed b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvi ve âdâbi's-sâmi'* (thk. Mahmûd et-Tahhân), Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif 1403/1983, I, 291.

²¹ Muhammed b. Ali b. Vehb İbn Dakîk el-İyd, *el-İktrâh fi beyâni'l-istilâh* (thk. Âmir Hasan Sabrî), Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye 1417/1996.

²² Hatîb, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvi ve âdâbi's-sâmi'*, I, 269–270.

²³ Celâlü'd-Din Abdurrahman b. Ebû Ebû Bekir es-Suyûtî, *Tedribü'r-râvi*, (thk. Abdülvahhâb Abdüllatîf), Dârü lhyâü's-Sünen 1399/1979, II, 297; Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân es-Sehâvî, *Fethü'l-mugis*, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye ts., III, 213.

¹⁵ Ebû Ebû Ömer Osman b. Abdurrahmân eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbni's-Salâh* (thk. Nureddin 'İtur), Medine-i Münevvere: el-Mektebtü'l-İlmiyye ts.), s. 252–256.

¹⁶ Ebû Ahmed Hasan b. Abdillâh el-Askerî, *Şerhu mâ yaka'u fihi't-tashîf* (thk. Abdülazîz Ahmed), Kahire: Matba'atü'l-Bâbi el-Halebî ts., s. 42; *Tashîfatü'l-Muhaddisin*, I, 71.

¹⁷ Selâhüddîn Halîl b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, Stuttgart 1411/1991, XV, 344–345.

¹⁸ *Şerhu mâ yaka'u fihi't-tashîf*, 12.

Ahmed el-Mâlîni (v. 412/1021), *el-Mu'telif ve'l-muhtelif*; (7) Yahyâ b. Ali b. Muhammed el-Hadramî, el-Mısırî (v. 416/1025), *el-Mu'telif ve'l-muhtelif*; (8) Ebû Nasr Ali b. Hibetullah b. Ali İbn Mâkûlâ (v. 475/1082), *el-İkmâl fi raf'i'l-irtiyâb 'ani'l-mü'telifi ve'l-muhtelifi fi'l-esmâi ve'l-künâ ve'l-ensâb*; (9) Ebû Bekir Muhammed b. Abdülganî el-Bağdâdî İbn Nutka el-Hanbelî (629/1232), *Tekmiletü'l-İkmâl*; (10) Cemalüddîn Ebû Hamid Muhammed b. Ali ibn'üs-Sâbûnî (v. 680/1281), *Tekmiletu ikmâli'l-İkmâl fi'l-ensâb ve'l-esmâ ve'l-elkâb*; (11) Ebû Ali el-Hüseyn b. Muhammed el-Gassânî el-Ceyyânî (v. 498/1105), *Takyîdü'l-muhmel ve temyizi'l-müşkil*. Söz konusu eser bir divan olup *Sahîh-i Buhârî* ve *Sahîh-i Müslim*'e dair dört hususu ele almaktadır. Birinci kitapta isim, künye, neseblerdeki *mu'telif ve muhtelif ve müteşâbih* olanları temyiz, ikinci kitapta *Sahîhayn*'in isnad ve râvi isimlerindeki vehimlerin tasrihi, üçüncü kitapta Buhârî'nin hadis rivayet edip nisbelerini açıklamadığı râvileri tasrih, dördüncü kitapta ise *lakaplar* konusunu ele almıştır; (12) Muhammed Tahir b. Ali el-Hindî el-Fettenî (v. 986/1578), *el-Mugni fi dabti esmâi'r-ricâl ve ma'rifeti küna'r-ruvvât ve elkâbihim ve ensâbihim*.

Burada adları zikredilenlerin eserlerin geç yazılanlardan olması dolayısıyla ilk olarak üzerinde durulacak eser, en kapsamlı ve önemlisi olan Muhammed Tahir b. Ali el-Hindî'nin *el-Mugni fi dabti esmâi'r-ricâl ve ma'rifeti küna'r-ruvvât ve elkâbihim ve ensâbihim* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'Arabî 1402/1982) adlı eseridir.

Kitabın başında müellifin terceme-i hâline dair kısa bilgilerin ardından harflerin *zabtına* dair müellifin mukaddimesine yer verilmiş, burada noktalı harfleri ve noktaların harfin neresinde bulunduğu anlatılmıştır. Daha sonra kitapta kullanılan rumuzlara yer verilmiştir. Ardından elif harfinden başlayarak alfabetik olarak önce isim, sonra künyelerin tespiti yapılmış, sadece elif harfinde yüz elli kadar ismin doğru okunuşu verilmiştir. Kitabın tamamı 342 sayfa olup, hadisle meşgul olan her araştırmacının kütüphanesinde bulunması zaruri bir müracaat kitabıdır. Bir diğer kitap da Ali b. Ömer ed-Dârekutnî'nin (v. 385/995) *el-Mu'telif ve'l-muhtelif* (I-V, nşr. Muvaffak b. Abdullah, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî 1406/1986) adlı eseri olup, *mu'telif ve muhtelif* konusuna dair her bir kelimeyi bâb başlığı yapmış, bu şekilde üç yüzü aşkın bâb açılmıştır. İsimlerinin okunuşu tasrih edilen bâblarda ilgili râvilerin cerh ve ta'dil açısından değerlendirmelerine de yer verilmiştir. İbn Mâkûlâ'nın *el-İkmâl fi raf'i'l-irtiyâb 'ani'l-mü'telifi ve'l-muhtelifi fi'l-esmâi ve'l-künâ ve'l-ensâb* (I-VII, Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmî ts.) adlı eseri de *el-mu'telif ve'l-muhtelif* konusuna tahsis edilmiş en geniş eserlerden birisidir. Önemine binaen İbn Nutka eser üzerine *Tekmiletü'l-İkmâl* (I-VI, Mekke-i Mükerrreme: İslâm Kültürü İhyâ Merkezi 1408/1987) adıyla bir zeyl yazmıştır. Kitabın tamamında 6792 ismin *zabtı* verilmiş, ayrıca esere iki ciltlik fihrist hazırlanarak müracaat kolaylığı sağlanmıştır. Son olarak İbn'üs-Sâbûnî her iki eserde zikredilmemiş olan

müşkil isimlerin okunuşunu ilâve ederek *Tekmiletü İkmâli'l-İkmâl* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb 1406/1986, 447 sh.) adıyla konuya dair eserlerin son noktasını koymuştur.

d. *el-Müteşâbih ve el-Müştebihe* dair eserler

Tashif ve *zabt* konusunun önemli kaynaklarından biri de *müteşâbih ve müştebihe* tahsis edilmiş olanlardır. *Müteşâbih* konusunda (1) Hatîb el-Bağdâdî'nin *Talhîsü'l-müteşâbih fi'r-resm ve himâyetü mâ eşkele minhu 'an bevâdiri't-tashîfi ve'l-vehm* ve (2) *Tâlî telhîsü'l-müteşâbih* adlı eserleri; (3) *Müştebih* konusunda Zehebî'nin *el-Müştebih fi'r-ricâl esmâihim ve ensâbihim* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, Hindistan: Dârü'l-İlmiyye ts.); (4) aynı eser üzerine Şemsüddîn Muhammed b. Abdullah İbn Nâsiruddîn ed-Dimaşkî'nin *Tavdihü'l-müştebih fi zabti esmâi'r-ruvâti ve ensâbihim ve elkâbihim ve künâhüm* (I-X, nşr. Muhammed Nu'aym el-İrksûsî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1414/1992); adlı eserleridir. Eserde müşkil isimler hareke ile değil *zabt* ile açıklanmış, ayrıca ilgili kişilerin hâl tercemelerine de yer verilmiştir; (5) İbn Nâsiruddîn zikri geçen kitaptaki hataları tashih ederek *el-İlâm b imâ vaka'a fi müştebehi'z-Zehebî mine'l-evhâm* (nşr. Abdü Rabbi'n-Nebî Muhammed, Medine: Mektebetü'l-ULûm ve'l-Hikem 1407/1987, 560 sh.) adıyla muhtasar bir eser daha yazmıştır. (6) Ayrıca Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî de (v. 852/1448) Zehebî'nin eseri üzerine *Tabsîrü'l-müntebih bi tahriri'l-müştebih* (I-IV, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye ts.) adıyla bir *zeyl* yazmıştır.

e. *Ensâba* dair eserler

Ensâb denilince ilk akla gelen nesebleri anlatan kitaplar ise de, burada *tashîf ve zabt* çerçevesinde temas edilecek olan râvi nisbelerindeki yanlış okumaları konu edinen kitaplardır. (1) Bu türün en meşhur eseri Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî'nin (v. 562/1167) *el-Ensâb*'ıdır (I-V, nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Beyrut: Dârü'l-Cenân 1408/1988). (2) *Nisbe* konusundaki en önemli eser Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Esir el-Cezerî'nin (v. 630/1233) *el-Lübâb fi tehzi'bi'l-ensâb*'tır (I-III, Beyrut: Dâru Sadr 1400/1980); (3) Bir diğer kaynak Celâleddîn es-Süyûtî'nin (v. 911/1506) *Lübbü'l-Lübâb fi tahriri'l-ensâb*'ı (nşr. Ahmed Abdülaziz ve Eşref Ahmed Abdülaziz, Beyrut: Darü'l-Kütüb el-İlmiyye 1991/1411) olup, İbnü'l-Esir'in eserine ilavelerde bulunmuştur; (4) *Nisbe* konusunun dair bir diğer eser de Abbas b. Muhammed b. Ahmed el-Medenî'ye ait *Muhtasaru fethi Rabbi'l-erbâb bimâ uhmile fi Lübbi'l-elbâb min vacibi'l-ensâb*'tır.

f. *Büldâna* dair eserler

Zabt konusunda tashihlerin yapıldığı bir diğer eser türü de *büldân* literatürüdür. Zira şehir, mıntıka, kabîle veya memlekete nisbetlerde sıkça hataya

düşüldüğü görülünce bu tür kitaplar telif edilmiştir. *Büldân* kitapları şehir, kasaba köy veya bölgenin *zabtı* yanında bu bölgeler hakkında coğrafi bilgiler de verilmektedir. (1) *Büldân* literatürü arasında Abdullah b. Abdülazîz el-Bekrî el-Endelusi'nin (v. 487/1094) *Mu'cemu mâ ista'ceme min esmâi'l-bilâdi ve el-mevâdi'* (I-II, nşr. Mustafa es-Sekkâ', Beyrut: Âlemü'l-Kütüb ts.); (2) Ebû Abdullah Ya'kût b. Abdullah el-Hamevî'nin (v. 626/1228) *Mu'cemü'l-büldân* (I-V, nşr. Ferdinand Wüstenfeld, Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî 1399/1979) ve yine (3) Ya'kût el-Hamavî'nin *el-Müştereku vad'an el-müftereku sak'an* (nşr. Wüstenfeld, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb 1406/1986), bu eserin muhtasarı ve bazı ilâveleri de olmak üzere (4) Safiyuddîn Abdülmü'min b. Abdüllak el-Bağdâdî'nin (v. 739/1339) *Merâsidü'l-ittilâ' 'alâ esmâi'l-emkineti ve'l-bikâ'* (I-III, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife 1373/1954) gibi eserleri saymak mümkündür.

Sonuç

Tashîf ve *Zabt* konusu hadis ilimleri açısından büyük önem taşımaktadır. Bu konulara geçmişte olduğu gibi günümüzde de hadis çalışmalarında mutlaka yer verilmesi zarurettir. Gerek hadis metinlerinin doğru okunmasında gerekse râvilerle ilgili muhtemel hataların önünün alınması için söz konusu çalışmalara müracaattan müstağnî kalınmamalıdır. *Tashîf* ve *zabt* konusuna tahsis edilmiş yüzlerce eser hadis âlimlerinin ilmin her safhasında son derece titiz davrandıklarını, en küçük hataları bile tespit edip kayda geçirdiklerini de açıkça ortaya koymaktadır. Bu hassasiyetle, tarihin belirli bir dönemine kadar *tashîf* ve *zabta* dair eserler yazılmış ve mevcut literatürdeki birikim bu çalışmalarda değerlendirilmiştir. Rivayet literatüründe genişleme söz konusu olmadığına göre bugün yapılacak olan ancak bütün çalışmaları tek bir kaynaktan toplamak ve metin ve isnad çalışmalarında bu hatalara düşmemeye çalışmak olmalıdır.

Hadis râvisinin cer edilmesine sebep olabilecek adâlet ve *zabta* müteallik on kusurdan (matâ'in-i 'aşere) birisi de *fuhs-i galât* olup, râviler bir defa bile olsa böyle bir hataya düştüğünde cerh edileceklerinin farkında olarak, böyle bir hataya düşmemek için azamî gayret sarf etmişlerdir. Ancak, bütün buna rağmen hatalar vuku bulmuş ancak, örneklerine işaret edildiği üzere, bunlar tespit edilmiş ve gereken tenkit ve tashihler yapılmıştır.

Hadis metinlerindeki hatalara dair çalışmalar da *tashîf* ve *zabtın* kapsamına girmekle birlikte, bu konulara tahsis edilmiş eserler büyük oranda ricâl ile ilgilidir. Ancak, buradan hareketle hadis ilminin tamamıyla isnada ağırlık verdiği, metni ihmal ettiği gibi bir yanlış anlayışa da gidilmemelidir. Zira bütün ricâl ilminin gayesi sağlam bir metne ulaşmak ve bu sağlam metni ferdî ve içtimâî hayatta bir düstur olarak kabul edip yaşamak ve yaşatmaktır.

Prof. Dr. Jan Just Witkam ile İlmî Hayatı, Çalışmaları ve Şarkiyat Geleneğine Bakışı Üzerine

*İbrahim HATİBOĞLU, Doç. Dr.**

İbrahim Hatiboğlu: Sayın Witkam,** öncelikle kendiniz ve ilmî geçmişiniz hakkında bilgi vermenizi isteyerek başlamak istiyorum. Şarkiyat çalışmaları alanında uzmanlaşmaya nasıl karar verdiniz ve hangi eğitim sürecinden geçtiniz?

J. J. Witkam: Sayın Hatiboğlu *Hadis Tetkikleri Dergisi* için benimle röportaj yapmanızdan dolayı teşekkür ederim. Bunu büyük bir onur olarak kabul ediyorum. Batılı olmayan halklar ve kültürlerle ilgili araştırmalar Avrupa'da uzun zamandır akademik çalışmaların bir parçasıdır. Bir öğrenci olarak eğitim gördüğüm ve şimdi de öğretim görevlisi olarak ders verdiğim Leiden Üniversitesi'nde Doğu araştırmaları yüzyılı aşkın süredir müfredatın parçasıdır. Açıkçası, daha önceki asırlarda bu tür araştırmaları sürdürme nedenleri bugünkü öğrenci ve öğretim görevlilerinin amaçlarından farklıdır.

Ben 1945'in son günlerinde Hollanda'da Leiden'de Katolik bir baba ve annenin çocuğu olarak dünyaya geldim. İkisi de İkinci Dünya Savaşı'ndan önce Leiden Üniversitesinde (babam hukuk annem ise Yunanca ve Latince bölümünde) öğrenciydiler ve eğitimleri Alman işgalciler tarafından üniversitenin kapanması nedeniyle yarım kaldı. 1994 yazında o döneme kadar savaşın sonucu hakkında iyimser olabileceklerini düşündükleri için evlenmeye karar verdiler. Ben ilk çocuklarıydım ve babamın doğum gününde doğdum. Benden sonra iki kız ve iki erkek olmak üzere dört çocukları daha oldu. Bu kadar geniş

* Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı. ihatiboglu@uludag.edu.tr

** Bu mülâkât, Sayın Jan Just Witkam ile 5-7 Temmuz 2005 tarihinde Cambridge'de gerçekleştirilmiş; daha sonra ana çerçevesi yazılı olarak kendisine iletilen mülâkâtın yazılı metni 1 Mart 2006 tarihinde, emekliliğinin hemen arafesinde tekrar gözden geçirilip cevaplandırılarak tarafımıza gönderilmiştir. Mülâkâtı kabul etme nezâketine bulunduğu için kendisine ve mülâkâtın son halini Türkçe'ye tercüme eden kıymetli talebem Fatma KIZIL'a şükranlarımı sunuyorum.

bir ailenin ihtiyaç duyduğu ilgi nedeniyle annem ve babam akademik çalışmalarını bitiremedi. Öncelikle geçimlerini temin etmek zorundaydılar. Devlet okulunda öğretmenlik yaptılar ve özel ders verdiler. Annem Gymnasium denilen (dil okulları) orta dereceli okullarda Yunanca ve Latince dersi verdi. Babam önce Roma Hukuku daha sonra da Hollanda hukuk tarihi alanında üniversite öğrencilerine özel ders verdi. İkisi de başarılı oldu ve her ne kadar zengin olmasalarda durumları iyiydi ve çocuklarına kendi okulları ve üniversitelerini bitirinceye kadar yardım ettiler. Babam ileri bir yaşta tarihe yöneldi ve Leiden Üniversitesinin erken dönem tarihi ile ilgili birkaç çalışma yayınladı.

Bilginin önemli bir meziyet olarak düşünüldüğü bir aileden gelmem nedeniyle benim de bir dil okuluna gideceğim aşikârdı. 1964'de son sınavlarımı iyi notlarla geçtim. İbranice seçmeli dersti ve İbraniceden herhangi bir sınava girilmiyordu. Fakat bu dil benim Hint-Avrupa ailesinden olmayan bir dille ilk tanışmamdı ve bir Sâmi dili ile bu ilk tanışma daha sonra Arapça çalışmayı seçmeme katkıda bulunmuş olabilir. Dil okulunda Yunanca (Platon ve Homeros'dan metinler), Latince (Tacitus ve Virgil'den metinler), Fransızca, İngilizce, Almanca ve Felemenkçe ve ayrıca matematik ve tarihten sınavlara giriliyordu. Her zaman tarihe ilgi duymuştum -aslında 1963 gibi erken bir tarihte Brill'den tarihî bir konu ile ilgili bir kitap yayımlamıştım- fakat tarihçiler için orta dereceli okullarda öğretmenlik dışında bir gelecek o dönemde çok nadirdi ve idare edilmesi güç erkek ve kız çocuklarına ders vermektan ibaret bir gelecek bana hiç cazip gelmemişti. Tüm yaşamım boyunca tarihe duyduğum ilgiyi muhafaza ettim ve her ne kadar tarihî konularda ardarda yayımlar yapsam da, bu alanda resmî bir eğitim almadım ve kendimi yetiştirdim.

O döneme kadar Türkiye, Orta Doğu, Orta Asya, Endonezya vd. gibi yabancı bölgelerle ilgilenmeye başlamıştım ve Leiden'de Arapça çalışmaya karar verdim. Christiaan Snouck Hurgronje (1857-1936) gibi orada çalışan ünlü oryantalistlerin isimleri ve Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki eski kitap ve yazma koleksiyonlarının varlığı bana cazip gelmişti. Babam çoğunlukla XVII. ve XVIII. yüzyılda basılmış kitaplar ve ortaçağa ait birçok yazmadan oluşan önemli bir hukuk kütüphanesine sahipti ve bunlar sayesinde erken yaşlardan itibaren bu tür materyallere aşina oldum.

Leiden Üniversitesi'ne geldiğimde sadece bir dil çalışmanın mümkün olmadığı ortaya çıktı. En az iki dil gerekliydi ve ben Farsçayı da seçtim ki bundan hiç pişman olmadım. Master araştırmam için Arapça ve Farsçanın yanı sıra üçüncü bir konu aldım: Modern Orta Doğu Tarihi. Geriye bakınca, sanırım Doğu araştırmalarının Japonca, Sanskritçe veya Endonezya dilleri gibi tamamen farklı bir alanını seçebilirdim ama seçmedim ve şimdi bu durumdan memnunum.

İ. Hatiboğlu: Hocalarınız arasında tanınmış şarkiyatçılardan kimleri söyleyebilirsiniz. Bu hocalardan kimler özellikle ilerleyen zamanlarda yaptığınız çalışmalarınız açısından sizin üzerinizde etkili oldu?

J. J. Witkam: Her ne kadar üçten fazla hocam olsa da bu açıdan özellikle üç kişiyi zikretmeliyim. İlki G. W. J. Drewes (1899-1992). Meşhur Christiaan Snouck Hurgronje'nin öğrencisiydi ve temel ilgi alanı Endonezya'da tasavvufu. Savaşın önce Batavia'da (şimdiki Jakarta) the State Publishing House'un yöneticisi olarak zaten önemli bir kolonyal kariyere sahipti ve daha sonra Batavia Üniversitesi'nde İslâm Araştırmaları alanında öğretim görevlisi oldu. Almanlar Hollanda'yı işgal ettiğinde (10 Mayıs 1940) sadece bir tesadüf eseri değişim programı gereği ailesi ile Leiden'de yaşıyordu. Sonra onlar tarafından hapse atıldı ve Almanların yeraltı direnişine karşı misilleme yapmanın uygun olduğunu her düşündüklerinde esirlerini vurduğu bir esir kampına gönderildi. Savaşı ve kampı sağ olarak atlattı fakat o zamana kadar bağımsızlığını ilân eden (17 Ağustos 1945) ve Hollanda'ya karşı bağımsızlık savaşı açan -ki bu savaş neredeyse Avrupa'daki kadar uzun sürecek- Endonezya'ya geri dönmedi. Drewes onun yerine Leiden'de önce Malay araştırmaları daha sonra Arapça hocası olarak yeni bir kariyere başladı. Klâsik İslâm araştırmalarının temellerinin birçoğunu ondan öğrendim. Onunla Gazzâlî'nin *Ihyâu 'ulûmi'd-dîn*'i ve Şîrâzî'nin *el-Tenbih*'inden (Şâfi'î fıkhuına dair bir eser) bölümler okuduk. İleri seviyedeki öğrencilerle diğerlerinin yanı sıra İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzan*'ı ve İbn Rüşd'ün *Faslu'l-makâl*'ını okudu. Onun sert kişiliğine yönelik herhangi bir eğilim hissetmem de, onun araştırma sahasını çekici buldum ve şunu itiraf etmeliyim ki şimdi kendi ilmî kariyerime baktığımda aynı zamanda onun da ilgi alanına giren sahalarda daha fazla çalışıyorum. Eğer kendimi bir İslâmolog olarak adlandırabilirsem, bu temelde Profesör Drewes ile çalışmalarımın neticesidir. Diğer hocam kendsinden İslâm hukuku ve klâsik ve modern Arap Edebiyatı alanlarında çok şey öğrendiğim Jan Brugham'dı (1923-2004). Klâsik Arap şiiri bilgimi tamamen ona borçluyum, kişiliğimin gelişimi açısından ise ona diğer tüm hocalarımdan daha fazla minnet ve şükran borcum var. Son olarak Karl Jahn (1906-1985) Farsça hocamdı. İslâm dünyasını daha geniş açıdan değerlendirmeyi onunla öğrendim. Onun Moğol tarihi, ünlü vezir Reşidüddin'in icraatları, Hindistan'da Moğollar, İslâm sanatları tarihi ve diğer birçok konu ile ilgili dersleri birçok açıdan unutulmazdı. Onunla Ebû Muhammed Cemâleddin İlyaz b. Yûsuf Nizâmi-i Gencevî'nin *Heft Peyker* ve *İskendernâme* gibi klâsiklerini okudum.

İ. Hatiboğlu: Araştırmalarınız daha ziyade hangi alanlarla ilgili? Bir başka ifadeyle hangi araştırma alanları sizin şarkiyat çalışmalarınızı sürdürmenizi sağlayacak kadar ilgi çekiciydi?

J. J. Witkam: Kur'ân ve hadis araştırmaları her zaman ilgimi çekmiştir. Çünkü İslâm hukuku ve akidesinin erken dönem gelişmesinde hangi eğilim-

lerin önemli olduğunu en iyi gösteren onlardır. Theodor Nöldeke'nin *Geschichte des Qorans*'ı (2nd edition, Leipzig, 1909-1938) bu alanda hâlâ emsalsizdir. Ignaz Goldziher'in erken dönem Kur'ân tefsirindeki eğilimler hakkındaki kitabından (*Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, ilk basım Leiden 1920) çok şey öğrendim. Bu hâlâ faydalanılabilecek bir kitaptır ve bana İngilizce çevirisinin yakın gelecekte yayımlanacağı söylendi. İsveçli ilim adamı Tor Andrae'nin Peygamber Muhammed'in kişiliği ile ilgili ilk dönem İslâm toplumunda gelişen fikirler hakkındaki eseri *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde* (Stockholm 1918) de benim için aydınlatıcı olmuştur. Bana dinî fikirlerin (oldukça saf bir biçimde düşündüğüm gibi) statik olmadığını, daima değişime açık olduğunu ikna edici biçimde göstermiştir. Mevcut İslâm kaynakları ile Andrae Peygamber Muhammed'in ilk nesil tarafından -her ne kadar hayattayken müstesna olabilirse de- hâlâ bir beşer olarak nitelendirilirken, daha sonraki kaynakların onu kişiliğinin değerlendirilmesi hususunda Peygamberin mutlak masumiyeti dogması ile sonuçlanan tedricî bir değişim sergilediğini göstermiştir. Bazı modern müslüman ilim adamları bunu Peygamberin insan olmaktan çıkarılması şeklinde değerlendirerek onaylamadılar ve kendilerini riske de atarak, onu tekrar insanlaştırmayı savundular. İslâm hukuku ile ilgili bildiklerimin çoğunu ünlü hadis uzmanı G. H. A. Juynboll'un büyük amcası T. W. Juynboll'un *Handbook*'undan öğrendim. Elbette bunlar benim üzerimde etkisi olan birçok kitaptan sadece küçük bir grup. Esasen, hâlâ öğreniyorum ve bilgimi artırıyorum ve umarım bu süreç hiç sona ermez. Burada zikrettiğim kitaplar İslâmoloji ile ilgili bana verilen ilk büyük kitaplardı. Fakat elbette İslâm tarihi ile ilgili modern yayınları da takip ettiğimi söylememe gerek yok.

İ. Hatiboğlu: Özellikle hadis çalışmalarını söz konusu olduğunda, Leiden Kütüphanesi'ndeki erken döneme dair yazma eserlerin, ilk devir yazılı literatüre bakışı olumlu yönde etkilemesi ve yazma literatürü güven oluşturan bir delile dönüştürmesi söz konusu olabilir mi?

J. J. Witkam: Hadis literatürünün otantikliği meselesi ilk önce Müslüman Doğu'da daha sonra Hıristiyan Batı'da asırlardır hararetle tartışılan bir konudur. Buhârî ve Müslim gibi erken dönem otoriteleri kendi zamanlarında mevcut çok sayıda sahte hadis hakkında ciddi bir endişe taşıyorlardı. Geniş bilgileri ve keskin zekâlarını sahit ve sahte gördüklerini birbirlerinden ayırt etmek için kullandılar. Fakat bunu ancak kendi zamanlarında yararlanabildikleri entelektüel vasıtalarla yapabiliyorlardı. Bununla birlikte o zamandan itibaren bin yılı aşkın bir zaman geçti ve metin analizi araçları tanınamayacak kadar değişti.

İslâm'ın ilk veya ikinci asrına kesin biçimde tarihlenebilecek hiçbir mahfuz yazma olmaması gibi basit bir nedenden ötürü erken dönem hadis literatürünün sıhhati yazmalarla bağlantılı değildir. Tarihlendirilebilen tüm

yazmalar daha sonraki döneme aittir. Papürüsler üzerindeki dokümanlar, yazıtlar ve nümizmatik deliller bu konuda istisnadır. Fakat en erken dönemlerden gerçek tarihlendirilebilir yazmalar hiç yoktur. Bu bazı ilim adamlarının İslâm tarihinin ilk yılları hakkında kesin herhangi bir şey bilmediğimizi söylemelerine neden olmuştur. Fakat ben bu kadar uç bir konumu benimsemiyorum.

Leiden Kütüphanesi Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-Bağdâdî'nin (ö. 837) *Gâribü'l-hadîs*'inin bilinen muhtemelen en eski nüshasına sahiptir. Yazma, Zi'l-ka'de 252 (M. 866) tarihlidir. Kağıt üzerinde yazılmıştır. Bu da onu şu an bilinen en eski tarihli kağıt üzerine yazılmış Arapça yazma yapmaktadır ve bu nedenle dikkate değer bir eserdir. *Kütüb-i sitte*'nin yazmaları ise her zaman daha geç bir döneme aittir. Fakat hemen hemen güvenilir ve tatmin edici şekilde istinsah ve mukâbele edildikleri kanaatindeyim. Fakat tekrar ifade ediyorum ki yazma bilimi hadislerin sıhhati meselesi ile bağlantılı değildir. Buna Leiden Kütüphanesi'nin *Kütüb-i sitte*'nin yazmanlarına yeterince sahip olmadığını da eklemeliyim. Hadise gösterilen oryantalistik ilgi bir buçuk asırdan daha eski olamaz.

Kütüb-i sitte öncesi hadis mecmualarının son zamanlardaki keşif ve yayımı şüphesiz bize hadis hakkında daha fazla bilgi temin etmekte ve erken dönem İslâm toplumundaki fikirlerin tarihinin detaylarını ayırt etmek için daha kesin vasıtalar vermektedir.

Burada önemli bir söz ilâve etmeliyim. Hem müslüman hem de müslüman olmayan ilim adamları hadis alanında çalışmaktadır. Fakat tamamen farklı nedenlerle. Burada hadisin müslümanlar için öneminin ayrıntılarına girmeme gerek yok. Müslüman olmayan araştırmacılar için ise bu muazzam metin külliyatı erken dönem müslüman toplumunun yaşamı ve dönemleri hakkındaki bilgiler için bir altın madenidir. Fakat onlar için hadis kutsal bir metin değildir. Din tarihçileri araştırmalarını, erken dönem İslâm toplumu ve düşünce tarihi ile ilgili bilgilerini artırma aracı olarak hadisin çeşitli yönlerine odakladılar. Hem metin hem de isnad analizi için metod ve teknikler uyguladılar. Aynısını Kur'ân tarihi için de yaptılar. Bu da onları İslâm düşüncesine ters istikamette anlayış ve sonuçlara ulaştırdı. Tenkitlerini kendi dinleri de dâhil olmak üzere diğer dinlerin kutsal metinlerine de yönelttiler. Bunda herhangi bir yanlışlık yoktur. Tüm büyük dinler sürekli bir gelişmeye şahit olmuştur. Söz konusu dinlere mensup olmayanlar bu tür dinlerden birisinin temelleri hakkında farklı düşünür ve çoğu kez belirli bir dinî cemaatte benimsenen inançlarla çelişirler. Garip biçimde, bu durum son zamanlarda İslâm'ın başına geldiğinde müslüman olmayanları İslâm'a zarar vermek hatta saldırmakla itham eden müslümanlardan genel bir protestoya şahit olunabilmektedir. Elbette durum bu değildir ve ben şahsen karşılıklı olarak birbirlerini dışlayan iki düşünce sisteminin mutlu şekilde birarada varolabileceğine inanıyorum.

İ. Hatiboğlu: Türkiyeli hadis araştırmacıları sizin adınızı ilk kez *Concordance*'in sekizinci cildi olarak yayımlanan fihrist çalışmasıyla duydu. Bu çalışmaya nasıl başladınız ve nasıl bir yöntem izlediniz? Bir de *Concordance*'in CD versiyonunun hazırlanması söz konusu mu, bu yolda çalışmalar var mı?

J. J. Witkam: Arkadaşım ve meslektaşım Wim Raven [şimdi Frankfurt am Main Üniversitesi'nde (Almanya) yardımcı doçent] ile birlikte *Concordance*'in Brill Yayınevi tarafından 1988'de yayımlanan sekizinci ve son cildini tamamladık. Hadislerin bir dizinini hazırlama fikrinin ilk önce Leiden öğretim görevlilerinden A. J. Wensinck tarafından (1882-1939) düşünüldüğü herkesin malumdur. Bu 1915 gibi erken bir tarihteydi. Fonlar toplandı, uluslararası organizasyonlardan yardım istendi, araştırmacılar işe alındı, bir büro hazırlandı. *Concordance*'in sekizinci cildine yazdığım tarihî girişte ilgili tüm detayları anlattım. İlk cilt 1936'da yayımlandı ve o zamandan itibaren diğer ciltler tedricen çıkmaya başladı. Projeyi üstlenen hocam Jan Brugman 1969'da yedinci cilde yazdığı önsözünde *Concordance*'in tamamlandığını yazmıştı. Üç ilim adamı neslinin yönetiminde çalışan uluslararası bir takımın elli yılı aşkın bir süre zarfında hazırladığı yedi cilt gerçekten dikkate değer bir başarıdır.

Leiden'deki ünlü yayımcı Brill, materyalin yarısını Beyrut Arapçası ile kendi büyük matbaasında bastı. Eserin ikinci yarısı Bivandi'de (Mumbai, Hindistan) ed-Dâru'l-Kayyime firmasında müessesenin âlim ve dindar sahibi -kendisi de bir muhaddis olan- Abdüssamed Şerafüddin el-Kurtubî yönetiminde elle dizildi ve basıldı. Modern anterlin harfler Bhiwandi'ye bu amaçla gönderildi. Aynı harfler Abdüssamed tarafından Leiden yazmasını (dokuz cilt, 1330-1333 tarihli) temel alarak hazırladığı Mizzi'nin (ö. 1341) *Tuhfetü'l-eşraf bi ma'rifeti'l-etrâf*'ının önemli baskısında (Bhiwandi 1965-1982) kullanıldı. Dolayısıyla burada Leiden ve Bhiwandi arasındaki karşılıklı çıkar ve işbirliği görülebilir. Eski âlimlerin dediği gibi *Nufidu va-nastafid*. Yedinci cildin tamamlanmasından kısa bir süre sonra Orta Doğulu yayımcılar *Concordance*'in Leiden edisyonunu izinsiz yayımlamaya başladılar... Sekizinci cilt tekrar tamamen Leiden'de Compugraphic makinayla Arapça elektronik dizgi öncü çabası ile yayımlandı.

Bana gelince, master çalışmalarımı 1972'de bitirdim ve Jan Brugham'a *Concordance*'a bir indeks cildi hazırlama teklifimi yazdım. Ona projenin tam isminin *Concordance et Indices de la Tradition musulmane* olduğunu ve Wensinck ve haleflerinin sadece *Concordance* kısmını tamamladığını ve indeksin derlenmesine neredeyse hiç meşgul olmadıklarını belirttim. Lahey'deki The Netherlands Endowment for the Humanities (ZWO) yeterli miktarda para temin etti ve birkaç ay sonra başlayabildim. Bir ofisim yoktu fakat onun yerine Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'nin Doğu araştırmaları okuma odasına gidiyordum ve Wensinck ve haleflerinin kullandığı aynı hadis ciltlerini kulla-

nyordum. Bunun yanı sıra Mısırlı âlim Muhammed Fu'âd Abdülbâkî'nin editörlüğünü yaptığı eserleri ile diğer eserlerinden faydalandım.

Bu işi yapmayı öncelikle hadis literatürü ile ilgilendiğim için teklif etmiştim. İkinci nedenim elbette bir işe ihtiyacım olmasıydı. Yeni evlenmiştim ve bir kızım (Shirin adında, beş çocuğumdan ilki) olmuştu. Diğer akademik veya ilmî eserlere kolay ulaşamıyordum, dolayısıyla bu işi bir başlangıç olarak üstlendim ve asla bundan pişman olmadım. Hadis kaynaklarını indeksleme çalışmaları yetersiz kalitede olduğu için yeniden yapmaya karar verdim. *Sahîhayn* ile başladım ve sonra *Sünen*'lerle devam ettim. Bu eserleri baştan sona okumaktan çok büyük bir zevk aldım. Yeni başlayan biri olarak Kastallânî'nin *Sahîh-i Buhârî* şerhinden çok şey öğrendim ve tüm proje boyunca Wim Raven ve ben sürekli bir başvuru kaynağı olarak İbn Hacer'in *Tezhîbü't-Tezhib*'inin Haydarabad neşrine sahiptik. Bu büyük âlimin geniş ve kapsamlı bilgisine büyük bir hayranlık duydum. Yakınımda ünlü Hollandalı hadis uzmanı Dr. G. H. A. Juynboll'un olması bir ayrıcalıktı ve o, birçoğu salt bilgisizlikten kaynaklanan çok sayıdaki soruma cevap vermekten bıkmadı. Bununla birlikte 1974'de *Concordance* projesinden Leiden Üniversitesi Kütüphanesi Müdürlüğü sürekli işine geçtim ve indeks hazırlama işini Wim Raven'a devretme hususunda tereddüt etmedim. O, hadis meseleleri ile benim olduğumdan da daha ilgiliydi. Felemenkçe'de hem müslüman hem de gayri müslim halka hadis literatürünü tanıtmak için birkaç tane kitap yazmıştı. Daha sonra Amsterdam Free Üniversitesi'nde öğretim ve araştırma kadrosunda yer alabilirdi ve kitabı boş zamanlarımızda tamamladık. Sekizinci cildin nihaî edisyonu ona aittir.

Şu an *Concordance*'in yanında bir CD üretme veya onunla ilgili bir arama motoru üretme ile ilgili herhangi bir plân yok. Bence böyle bir aracın olması gerekliliği aşikâr ve hadis koleksiyonlarının arama araçlarına sahip elektronik versiyonlarının varlığından haberdarım. Bunlarla ilgili herhangi bir tecrübem yok fakat bu tür araçların temel olarak metne yoğunlaştığı ve isnadla ilgili karmaşık problemleri çözmekten genellikle kaçınıldığı izlenimine kapıldım. Bu tür bir vasıta oryantalistlerin değil de Müslümanlar ve enformasyon teknolojisi uzmanlarının üreteceği bir şey. Aslında birkaç yıl önce Cambridge'de The Thesaurus Islamicus Foundation (resmen Vaduz, Liechtenstein'da kurulmuştur) tarafından bir hadis CD'si üretildi. Aynı firma aynı zamanda güzel bir baskı ile etkileyici bir *Kütüb-i Sitte* takımı da hazırladı. CD'lerini çalıştırmayı denedim fakat şimdiye kadar çabalarım boşa çıktı.

Belki burada uzun zamandır beni endişelendiren pratik karakterdeki bir probleme yani hadis külliyyatının herkesçe kabul edilmiş bir referans sisteminin olmaması problemine değinmeme imkân verilebilir. Wensinck koleksiyonlara kitab ve bâb isimleri ile numaralardan oluşan bir sistemi uyguladı. Onun referansları bu numaralaraydı. *A handbook of early Muhammadan tradition*'da

(Leiden, 1927) bâbların listesini yayımladı. Sonra Muhammad Fu'âd Abdülbâkî ile birlikte *Taysîrû'l-menfa'a bi-kitâbey Miftâh kunûzü's-sunne ve'l-Mu'camü'l--mufehres li-elfâzi'l-Hadisi'n-Nebevi*'de (Cairo 1935–1939) kapsamlı listeleri yayınladılar. Bununla sağlam bir hadis referans sistemi sundular ve bu sistemin *Concordance*'daki dokuz hadis koleksiyonunun sonraki neşirlerinde benimsenmemesi gerçekten çok üzücü. Bu uluslararası koordinasyon eksikliği Wensinck'in *Concordance*'ının kullanımına ciddi biçimde engel olmaktadır.

İ. Hatiboğlu: Sizi hadis alanıyla doğrudan irtibatlı kılan semâ'ât ve icâzet konularıyla olan ilginiz. Tecrübelerinizden de hareketle, hadislerin Hz. Peygamber'den sonra, nesiller boyu aktarılmasında bu tür yöntemlerin olumlu katkısının bulunduğunu söyleyebilir misiniz? Yoksa Müslümanların düşüncesinin aksine, her şey bir kurgudan mı ibaret?

J. J. Witkam: Benim semâ'ât ve icâzet ile çalışmam öncelikle İslâm eğitim sisteminin tarihi ve Müslümanların kendi kitâbî bilgilerine nasıl baktıklarıyla bağlantılı meselelere duyduğum ilgiyle alakalı. Şurası açık ki İslâm kültüründe kitaplar ve metinler çok önemli. Fakat garip şekilde İslâmî kitâbî bilgi neredeyse hiç araştırılmamış ve bunu değiştirmeyi diliyorum. Müslümanların kitapları ve metinlerle nasıl meşgul oldukları bence çok ilginç bir konu. Meselâ, Kur'an ezberi ve ilk asırlarda hadis mecmualarının nasıl geliştiğine dair hususlar çok ilginç. Fakat ben bunlara ilim adamlarının bakması gereken mesafeden bakıyorum. Kimse hem bir metin külliyyatını objektif olarak inceleyip hem de subjektif olarak onun mutlak hakikati içerdiğine inanamaz. Bu, mantığın temel gereklerine karşıdır ve meseleyi karışık hâle getirir.

İ. Hatiboğlu: Sizin kanaatinize göre, hadis uydurma faaliyetleri metin ile sınırlandırılabilir mi, yoksa aynı durum isnad için de söz konusu mudur?

J. J. Witkam: Bu bağlamda 'uydurma'nın doğru kelime olduğuna inanmıyorum. Ben daha ziyade henüz İslâm âlimlerinin ilk nesillerinde sözlerin ve fikirlerin tarihe yansıtıldığını ve Peygamber'in ağzından aktarıldığına inanıyorum. Bunu 'uydurma' olarak adlandırmak söz konusu ilk âlimlerin kötü niyetli bir aldatma suçu işlediğini ima etmek anlamına gelirdi. Onlar fikirlerini Peygamber'in ağzından aktararak daha ziyade bir dindarlık sergilediler. Bunda karşı çıkılacak bir husus yok ve bu diğer dinlerde de vuku bulmuştur. Eğer bunun üzerinde düşünürseniz, Peygamber Muhammed [s.a.v.] öldüğünde İslâm toplumunda pek fazla şey düzenlenmemişti ve o an direkt vahiy sona ermişti. Sahâbe ne yapacağını bilememiş olmalı. Genç toplumun varlığını sürdürdürebilmesi için Peygamber'in düşünme şeklini daha da geliştirmek kesinlikle zarurîydi. İslâm'ın tüm yönlerden hızlı genişlemesi nedeniyle bu daha önemliydi. Yeni din birçok meydan okumaya karşı durmak ve birçok fikri asimile etmek veya reddetmek zorundaydı. İlk devir İslâm düşüncesini güvenilir ve kesin şekilde belgelemek neredeyse imkânsızdır ve diğer dinlerin veya grupların varoluşunun ilk aşamalarına bakıldığında aynı gelişmeler görülebilir.

Çok erken bir dönemde Müslüman âlimler Peygamber'in sözleri ve fiillerinin nakilleri için isnad ve metinden oluşan ikili bir sistemi tercih etti. İkisi de bunları kullanan ve onlara ihtiyaç duyan kişiler için en uygun şekle sokuldu. Hadisi modern aktarım analizlerinin yardımı ile okumak ise hadiste gizli diğer eğilimleri gün ışığına çıkarmaktadır.

İ. Hatiboğlu: Müslüman alimler isnad ile ilgili problemlerin tabakât literatürüne müracaatla üstesinden gelinebileceği kanaatindedirler. Siz ricâl kaynaklarına nasıl bakıyorsunuz? Bu literatür isnad kusurlarını keşfetmede bilgi sağlayabilir mi?

J. J. Witkam: Ricâl literatürü şahsiyetler ve İslâm'ın ilk döneminde kutsal metinlerin hem şifâhî hem de yazılı biçimde kullanımı hakkında geniş bilgi verir. Bizim için son derece değerli tarihî kaynaklardır. Bununla birlikte tüm ricâl eserleri hadis literatürünün sıhhati hakkındaki sonraki fikirlerin çerçevesinde tedvin edilmiştir. Ricâl eserlerinin müdevvinleri eserlerinin sonucunun ne olabileceğini zaten biliyorlardı ve bu nedenle sıhhata dair fazladan veya herhangi bir delil temin etmezler. Yine de, bu biyografik koleksiyonlar tüm standartlara göre diğer herhangi bir dinde muhtemelen emsali olmayan bir başarıdır.

İ. Hatiboğlu: Bu bağlamda sizin semâ' ve isnad ile ilgili çalışmalarınızı da göz önünde bulunarak, isnadlardaki semâ kayıtlarına dair verileri güvenilir buluyor musunuz? Özellikle şeyh ile tâlib arasındaki büyük yaş farklılıkların bulunduğu durumları da dikkate alarak neler söyleyebilirsiniz?

J. J. Witkam: Bence şeyh ve tâlibler arasındaki sık sık görülen büyük yaş farkları isnadların belirli bir çeşidinin en rahatsız edici özellikleri arasındadır. Hadis koleksiyonlarının yazmalarının isim sayfalarında ve ayrıca senedlerin metinleri ve diğer benzer metinlerde Müslüman âlimlerin (genellikle klâsik dönem sonrası âlimlerinin) kısa isnadları tercih ettiklerini gördüm. Kısa bir isnad çok genç bir insana çok yaşlı bir insanı vb. dinlettirerek yapılabilir. Bu süreç İbnü's-Salâh tarafından *Mukaddime*'sinde ve diğer yazarlar tarafından da geniş biçimde tarif edilmiştir. Bu hadis âlimleri üç yaşında öğrencilerin seksen yaşında hocayı işittiği isnadlar yani mustalahu'l-hadiste *el-isnâdü'l-âli* denilen fenomeni üretmeyi tercih ederler. Uzunca bir süre bu üç yaşındakilerden kendileri seksen vb. yaşına ulaşıncaya kadar haber alamazsınız ve sonra birden bu sefer bunlar son derece genç dinleyicilere hocalık yaparlar. Zaman zaman isnadlarda denildiği gibi "dedeler torunlara hocalık yapar". Bunun arkasındaki mantık, hadisi ne kadar az nakleden olursa metinde o kadar az hata meydana gelebileceği fikridir. Teorik olarak elbette bu doğrudur. Fakat söz konusu fikir fazla abartılmıştır. Şaşırtıcı şekilde Müslüman hadis âlimleri bu nakil şeklini mümkün görmüşlerdir. Diğer ilim adamlarına göre ise bu tamamen güvenilir bir prosedürdür ve onlara isnadın sun'î yapılar oldukları gerçeğini göstermektedir.

İ. Hatiboğlu: Hadisin tahammül ve edası sürecinde dikkatinizi çeken en zayıf nokta veya problem nedir?

J. J. Witkam: Burada "zayıf" ile ne kastettiğinizi anladığımdan emin değilim. İslâm'ın ilk yıllarında Peygamber'in ölümünden hemen sonra çok ilginç bir dönem yaşanmış olmalı. Her türlü yeni doktrin ve kavram fethedilmiş topraklardaki insanlardan İslâm'ın karşısına çıkıyordu ve birçok fikrin çatışması söz konusuydu. Bu yeni fikirler için çok münbit bir ortam sağlamış olmalı. Bu fikirlerin birçoğu asimile ve diğer birçoğu ise reddedildi. Sonuçları bir şekle sokarak veya teolojik açıdan düzgün hâle getirerek -gerçekten vuku bulduğu üzere- insan yaratıcılığının zenginliği ve hikâye aktarma serveti bastırılmakta veya gerilemesine izin verilmektedir. Sünnî İslâm, nakil yollarını resmîleştirerek ve kendisiyle sıhhat ve uydurma sorunlarının düşünme şeklindeki en önemli unsurlar hâline geldiği bir süreci tesis ederek kendine büyük zarar vermiştir.

Ben şahsen tam da hadis fenomeninin kapsamının, hadisin sadık biçimde nakledilebilmesini imkânsızlaştırdığını düşünüyorum. Kapsam ile burada çok büyük coğrafi boyutları, uzun zaman aralıklarını, şifâhî-yazılı rivayetle ilgili problemleri, içerdiği çok sayıdaki konuyu ve diğer meselelerden mürekkep zorlukları kastediyorum.

İ. Hatiboğlu: Semâ kayıtları açısından düşünüldüğünde, sizce şifâhî rivayet mi, kitâbî rivayet mi daha güvenilir bir yöntemdir? Klâsik hadis rivayet sisteminin her iki usûlü de aynı anda uyguladığını düşünüyor musunuz?

J. J. Witkam: Çok uzun metinler söz konusu olmadığında ve bazen kişiye kendisinin de rivayet etme hakkı vermek için icâzet eklendiğinde semâ bir kişinin meclislere devamını doğru bir şekilde kaydetmek için geçerli bir araçtır. Şifâhî-yazılı rivayet meselesine gelince iki usûl birbirini tamamlar. Yazılı sema fenomeni uzun bir süre en azından hicrî IV. yy.da mevcuttu. Fakat daha sonra biçimlendirici dönemden çok sonra VI. asırdan VIII. asrın ortalarına kadarki dönemde gerçekten inkişaf etti. 1348'deki veba salgınının yıkıcı etkileri ve yarım asır sonraki Timur komutasındaki Tatar istilası ve Şam'ın yakılması bu ilimlerin, sosyal değerlerinin yavaşça azaldığı Kahire'ye taşınmasına neden oldu. 1517'de Mısır'ın Osmanlılar tarafından fethinin ardından birçok önemli kütüphane ve onlarla birlikte entelektüel hayat yeni İslâm imparatorluğunun başkentine taşındı. Şam'da etkileyici biçimde inkişaf eden hadis ilmi tüm bu tarihî hadiselerden büyük hasar gördü.

İ. Hatiboğlu: İslâm çalışmaları bağlamında Anglo-Sakson gelenek ile Doğu ve Orta Avrupa geleneği arasında ne gibi benzerlik veya farklılıklar vardır? Oryantalizm çalışmalarındaki eğilimler konusunda ne düşünüyorsunuz. Sizce Şarkiyat araştırmaları konusunda farklı yöntemler uygulanıyor mu?

J. J. Witkam: Bunu sadece çok genel biçimde cevaplamaya çalışabilirim. Tanrı'nın sözlerinin ve diğer kutsal metinlerin nakli ile ilgili fikirler söz konusu olduğunda İslâm ve Hıristiyanlık arasında temel bir fark var. Hıristiyanlıkta Eski ve Yeni Ahit metinleri ilâhî vahiy olarak kabul edilir fakat metinler birebir Tanrı'nın kelimeleri değildir, ilâhî ilham alan beşer yazarlar tarafından yazıldıklarına inanılır. Bunun Eski Ahit'teki kanun koyan metinlerin büyük kısmında olduğu gibi bazı metinlerin zamanın geçmesi ve yavaş yavaş yok olması şeklinde açık bir avantajı vardır. Hiçbir akl-ı selîm sahibi bu metinlerin modern yaşama uygulanmasının gerekli olduğu hususunda ısrar etmeyecektir. Bunlar tarihî kaynaklar hâline gelmiştir ve bu seviyede verimli biçimde incelenebilirler. İslâm ise kutsal metinlerine yönelik farklı bir yaklaşımı tercih etmiştir. Kur'an Tanrı'nın ebediyen birebir ve yaratılmamış sözüdür ve *Kütüb-i Sittet*'teki hadisler ismet sıfatı sahibi Peygamber'in filleri ve sözlerinin mutlak olarak sahih haberleridir. Bunun hakkında şüphe beyan etmek tehlikeli bir tutum olur. Bizatihi bu nispeten uzun gelişim döneminin sonucudur. İslâm fetihleri başarılı olduğu sürece bu kendinin farkında olma durumu ve dışlayıcı fikirler, genişleme ve yeni dinin ilerlemesi için faydalı bir nitelikti. Fakat İslâm şimdiye kadar geçen birkaç asırda olduğu gibi geri çekilirken bu sistemin katılığı amaca zarar verdiği ölçüde biraz da engel hâline geldi. Sonuç entelektüel hayatta durgunluk ve dışarıdan gelen etkiler ve meydan okumalar karşısında esnekliğin kaybedilmesi şeklinde tecelli etti.

İ. Hatiboğlu: Klâsik oryantalist teoriye Batılı araştırmacılar tarafından yöneltilen eleştirileri nasıl değerlendiriyorsunuz? Sizce bu eleştiriler ciddiye almaya değer eleştiriler mi?

J. J. Witkam: Hadis hakkında Doğulu ve Müslüman ilim adamları ile Batılı ilim adamları (çoğu kez bir dine mensup olmayan -ki bu herhangi bir inanan için anlaşılması zor bir şeydir-) arasındaki tartışma sağır ve dilsiz arasındaki bir sohbet gibidir. İlk grup argümanlarının doğruluğunu kendi metinlerinden hareketle ispatlamaktadır. İkinci grup ise söz konusu doğruluğu objektif ve haricî delillerin asla öne sürülememesi (ve hatta sürülmesinin asla mümkün olmaması) nedeniyle reddetmektedir. Leiden'den hadislerle meşgul ilim adamı (yenilerde yetmişli yaşlarını tamamlayan) G. H. A. Juynboll hayatını hem isnad hem de metnin dikkatli analizine adanmıştır. Araştırmasını önyargısız sürdürmektedir. Şekillendiği dönemde hadis literatürünü meydana getiren temeldeki mekanizmaları anlamaya çalışıyor. Ne dinî sınırlamalarla engelleniyor ne de İslâm düşmanı, daha önceki ilim adamları tarafından tasarlanan kavramları kullanıyor. Daha kesin bir ifade ile ilk olarak, bir dönem Leiden'de de hocalık yapan Joseph Schacht (1902-1969) tarafından tasarlanan "müşterek râvi" fikrini daha da geliştirdi. Juynboll'ün bulguları çok sayıdaki yayınlarından bilinmektedir ve bu bulgulardan hadis literatürünün tüm vecheleri ile ilgili yenilikçi fikirlerini içeren ve gerçek bir ansiklopedi kapsamındaki son çalışma-

sının yayımlanması ile yakında tam olarak haberdar olunacaktır. Onun hayatının çalışması hadis literatürünün sıhhatini ne onaylama ne de reddetme amacına matuftur. Batı biliminde bu nadiren söz konusudur. Sadece çalışmalarının İslâm'a saldırmaması nedeniyle Juynboll'ün önyargısız Müslüman okuyuculara sahip olması dileğimi ifade edebilirim. Fakat öyle olacağından şüpheliyim.

İ. Hatiboğlu: Bir Hollanda Şarkiyat çalışmaları geleneğinden söz edebilir miyiz? Şayet böyle bir gelenekten bahsedilebilirse, bu geleneğin ayırt edici vasıfları nelerdir. Hollanda'daki hadis çalışmaları bu geleneği ne kadar temsil etmektedir?

J. J. Witkam: Uzun zaman önce Arapça (ve diğer Doğu dilleri) gramer kitapları ve sözlükleri gibi vazgeçilmez rehber kitaplar üreterek kendisini gösteren bir Hollanda Şarkiyat geleneği vardı. Fakat o zaman dahi ilim adamları Avrupa çapında işbirliği yapıyordu. XIX. yy.da Hollanda'da Şarkiyat çalışmaları filolojiye gösterdikleri ilgi, daha spesifik olarak İslâmî metinlerin tenkitli neşriyle meşhurdu. Taberî neşri ve coğrafi metinlerin M. J. de Goeje (1836-1909) tarafından neşri gibi neşir projeleri o zamandan beri geçilememiştir. *Encyclopedia of Islam*'ın oluşturulması fikri ilk olarak Hollanda'da düşünülmüştü. Fakat şimdi birçok milletin zevkle işbirliği yaptığı bir proje hâline geldi. Bu günlerde şarkiyat çalışmaları daha küresel hâle geldi ve Hollanda şarkiyat geleneği bu uluslararası orkestrada kendisine düşen rolü oynamaktadır. Birçok Avrupalı oryantalist hâlâ filolojiye çok değer veriyor fakat aynı zamanda birçok Amerikalı ve Avrupalı şarkiyat çalışmaları uzmanı İslâm literatürünün filolojisinden ziyade İslâm'ın sosyolojik vecheleri ile daha ilgilidir. Hollanda zaten küçük bir ülke ve artık kendi standartları ve ilgilerini diğerlerine empoze edecek konumda değil.

İ. Hatiboğlu: Hollanda'da oryantalist geleneğin en belirgin temsilcileri kimlerdir? Gelecekte bu geleneğin seyri ve kimler tarafından sürdürüleceği konusunda öngörülebilir misiniz?

J. J. Witkam: Şu an hayatta ve İslâm araştırmalarında aktif olan birkaç ilim adamının ismini zikredeyim. Hadis çalışmalarının en belirgin temsilcisi şüphesiz G. H. A. Juynboll'dür. Hadisle meşgul bir diğer önemli ilim adamı şu an Nijmegen Üniversitesi'nde görev yapan Harald Motzki'dir. Son zamanlardaki diğer birkaç önemli ilim adamı: 1. Utrecht Üniversitesi'nden tarikatların tarihi üzerinde çalışan Frederick de Jong. Kendisi Hollanda Şarkiyat çalışmalarındaki sosyolojik eğilimleri temsil etmektedir. 2. Groningen Üniversitesi'nden Kur'an araştırmaları uzmanı olan ve Kur'an'ın Felemenkçe tercümesini yapan Frederick Leemhuis. 3. Amsterdam Üniversitesi'nden Arapçanın lehçeleri üzerinde çalışan dilbilimci Manfred Woidich. 4. Nijmegen Üniversitesi'nden Arap dilbilimi konusunda uzman olan Kees Versteegh. 5. Utrecht ve Leiden Üniversiteleri'nden İslâm hukuku ve daha spesifik olarak Fas aile hukuku

araştırmaları ile meşgul olan Léon Buskens. 6. Leiden Üniversitesi'nden modern Türk tarihi uzmanı Erik-Jan Zürcher. Son fakat aynı derece önemli olmak üzere, çalışmaları meşhur ve Mısır'ı terk etmeye zorlandıktan sonra uzun yıllardır Leiden Üniversitesi'nde olan Nasr Ebu Zeyd'i zikredebilirim.

Şarkiyat çalışmalarında şimdi rağbet gören atmosferin devamı konusunda herhangi bir tahminde bulunmaya cesaret edemem. Üniversiteler ve organizasyonlar için zor zamanlar ve kesintiler ilmî yaşam için sürekli bir tehdit. Bazen İslâm araştırmalarının geleceği konusunda karamsarlık hissediyorsam bu büyük ihtimalle yaşlı olmamdadır. Fakat şüphesiz ilmî hayatın hazları nedeniyle aynı zamanda iyimserliğin sıyrılıp kendini gösterdiği anlar oluyor.

İ. Hatiboğlu: Sayın Witkam, *Hadis Tetkikleri Dergisi* için benimle mülâkat yapmayı kabul edip, vakit ayırarak, büyük bir sabırla sorularımı cevaplandırmanız dolayısıyla şükranlarımı sunuyorum.

J. J. Wiktam: Ben de memnuniyetimi ifade ediyor, benimle röportaj yaptığınız için teşekkürler ediyorum.

Hollanda'da Hadis ve Sünnet Rüzgârları: Sünneti İhyâ Günleri, Bossen/HOLLANDA, (12-14 Mayıs 2006)

Avrupa'daki Müslümanların, anavatanlarındaki âlimler, aydınlar, sanatçılar ve yazarlarla görüşme-buluşma konusunda memleketlerindeki nüfusa göre daha avantajlı ve nasipli olduklarını söylesem bana hak verir misiniz? Avrupa Müslümanları, ayaklarına gelen nimetlerin kadrini ne kadar bilebiliyor, önlerine serilen hazinelerden ne derece istifade edebiliyor o tartışılır; fakat Avrupa'da Müslüman başına düşen ulemâ, udebâ, fuzalâ sayısının anavatan normallerinin çok üstünde olduğu açık.

Sadece Rotterdam çevresinde, sadece son birkaç ay içinde ve sadece hadis ve sünnet alanında birçok konferans, seminer ve panel yapıldı. Önce IDEE vakfı Prof. Dr. Raşit Küçük Hoca Efendi'yi ve muhterem eşlerini misafir etti. İki günlük 'ribat' programında hem Hz. Peygamber (s.a.v.) konuşuldu; hem de geceyi ve gündüzü sünnete uygun yaşamının provası yapıldı. Ardından Rotterdam İslâm Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi dekanı Dr. Özcan Hıdır'ın girişim ve gayretleri sayesinde, geleneksel kültür haftası programı çerçevesinde, MÜ İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Prof. İsmail Lütfi Çakan, Prof. Yaşar Kandemir, Prof. İ. Canan Ceylan ve Prof. Raşit Küçük hocaları ağırlandı.

Nihâyet son olarak da, yeni yerleşkesine geçme hazırlıkları yapan mütevazı Avrupa İslâm Üniversitesi (IUE), Dr. Mustafa Dönmez'in girişim ve gayretleri ile UÜ hadis öğretim üyelerinden Doç. Dr. Salih Karacabey ve Doç. Dr. İbrahim Hatiboğlu ile dinler tarihi hocası Doç. Dr. Bülent Şenay ve tarihçi Prof. Dr. Ahmet Ağırakça'yı konuk etti.

"Sünneti ihya günleri" ana başlığı altında düzenlenen program 12 Mayıs akşamı Üniversite'deki açılış paneliyle başlayıp 13-14 Mayıs hafta sonu, bir koruluğun ortasındaki sakin bir konferans otelinde iki günlük kamp programı şeklinde devam etti. 120 kişiyle sınırlı tutulan kamp programı, beklenenin

üzerinde teveccühle karşılandığından, Üniversite yönetimi gelecek yıllarda daha büyük otellerde program yapma kararı aldı.

Avrupa İslâm Üniversitesi (IUE) rektörü Nedim Bahçekapılı, açılış konuşmasında Hollanda üniversitelerinde birbiri ardınca açılan İslâm bölümlerinin, Müslümanların kendi girişimi olan müesseselere olan ihtiyacı hiç bir zaman karşılayamayacağına; Müslüman kimliğini korumak, yeni meselelere çözüm üretmek, çözüm üretecek nesilleri yetiştirmek için kendi kurumlarımıza sahip çıkmamız gerektiğine dikkat çekti. IUE'nin çeşitli Hollanda eğitim kurumlarıyla ilişkileri ve projeleri hakkında bilgi verdi.

Sempozyumda, cumartesi gününün üst başlığı "Hz. Peygamberin sünnetinde diyalog", Pazar gününün konusu ise "Dinler arası diyalogun doktrin ve tarihsel boyutu" şeklinde belirlenmişti.

Cumartesi gün ilk tebliği sunan Salih Karacabey peygamberlerin birbirinden ayrı değil, hep birlikte değerlendirilmesi gerektiğini, peygamberliğin bir sistem olduğunu belirterek "biz peygamberler babaları aynı, anneleri aynı kardeşleriz" hadis-i şerifine dikkat çekti.

Sayın Hatiboğlu ise modernizmin ve oryantalizmin Müslümanların sünnet algısına etkilerini değerlendirdi. Oryentalist yöntemi bireyselci, seçmeci, eleştirel, tarihselci, bütüncüllük iddiası sahibi, hadislerin Hz. Peygambere nispeti konusunda muğlâk ve yenilikçi sıfatlarıyla niteleyen Hatiboğlu bu yaklaşımların şu veya bu şekilde Müslümanların zihinleri üzerinde de etkili olduğunu söyledi. Modern düşüncenin hadislerin sübûtu, epistemolojik değeri, tarihsel değeri ve manaya delaleti konusunda kuşkulara yol açtığını belirten Hatiboğlu; ancak oryentalistlerin tezlerinin her alanda uzmanlaşacak üç beş kişinin çabasıyla dengelenebileceğini, şarkiyat çalışmalarını bütün mesaimizi alacak derecede büyütmenin veya korkmanın yersiz olduğunu ifade ederek; zaten kendilerinin de şimdiden kimi doktora öğrencilerini bu alana yönlendirdiklerini sözlerine ekledi.

Bülent Şenay'ın tebliği ise "Diyalog mu, tevellî mi: Kur'an ve Sünnette gayrimüslimler" başlığını taşıyordu. Zengin alıntılar, bilgisayar destekli sunum ve hatıralarla süslediği konuşması, hazirûn tarafından dikkatle dinlendi. Monolitik bir İslâm dünyasından söz edilemeyeceği, Batı'nın bir yandan İslâm dünyasıyla fiilen savaşıırken bir yandan da diyalog çağrısı yapması arasındaki çelişki, diyalog toplantılarının sosyal faaliyet olmayışı, herkesin bu toplantılara katılmasının doğru olmadığı, ancak davet gelmişse hesabı kitabı yapılarak bu davete icabet etmenin dinen gerekli olduğu, "İslâm korkusu"nun Avrupa ve Amerika'nın kendi krizi olduğu... konuşmanın dikkat çeken başlıklarıydı. Sayın Şenay konuşmasında sıkça kitap ve yazar isimleri vererek, Kur'anî kavramları kullanarak çoğunluğu öğrenci veya araştırmacı olan katılımcıları kaynaklara yönlendirdi.

Pazar günü ise diyalogun tarihsel boyutu tartışıldı. Ahmet Ağırakça, Resûlullah (s.a.v.) döneminden Haçlı seferlerine, Osmanlı'dan Cezayir'e kadar geniş bir tarih ve coğrafyada Müslüman-gayrimüslim ilişkilerini diyalog perspektifinden ele alarak gayrimüslimlerin güçlü olduğu dönemlerde diyalogun imkânsızlığı görüşünü savundu. Ağırakça'ya göre ancak Müslümanların hâkim ve izzetli olduğu Medine Vesikası benzeri bir anlaşma-ittifak meşru ve mümkün olabilecektir.

İkinci tebliği Bülent Şenay ise, mevcut konjonktürde yani Batı'yla ilişkimizde henüz bir Medine Vesikası konumunda değil, olsa olsa Hudeybiye barışı konumunda olduğumuz için 'Hilfu'l-Fudûl' modelini –Hz. Peygamber'in buna daha sonra atıfta bulunduğu da dikkate alınarak- önerebileceğimiz temas ettikten sonra Gazzâlî'nin, *Faysalu't-Tefrika*'sında, Resûlullah'a (s.a.v.) ittiba etmeyenleri 'felah' bakımından (a) Hz. Peygamber'in ismini duymamış olan; (b) İslâm beldelerine komşu olup, Peygamber'in (s.a.v.) vasfını, özelliklerini, mucizelerini bilmekle birlikte onu inkâr ve ona muhalefet eden ve (c) ismini duymakla birlikte vasfını ve özelliklerini yanlış saptırılmış olarak duymuş olanlar şeklinde üçe ayırdığını belirtti. Gazzâlî birinci sınıfın ehli fetret olduğunu, ikinci sınıfın felaha eremeyeceğini; ancak asıl tartışma konusu olan üçünü sınıfın, belli şartlar muvacehesinde, felaha ermesinin muhtemel olduğunu söylemektedir.

Üçüncü tebliği İbrahim Hatiboğlu ise tebliğinde her ilim dalının hadisi kendi açısından tarif ettiğini, meselâ fıkıhçıların "Kur'an dışında hükme medâr olan" şeklinde; hadisçilerin, "doğumundan itibaren Hz. Muhammed (s.a.v.) ile ilgili her şey" olarak anladıklarını; hadis kitaplarında niyet hadisi olarak da bilinen "Ameller niyetlere göre değer kazanır" hadisinin özel yerini izah ettikten sonra, ayet ve hadislerin "kulluk" amacıyla öğrenilmesi gerektiğinin altını çizdi. Hatiboğlu'na göre deliller hiyerarşik değildir, iç içi geçmiş daireler gibi birbiriyle ilgilidir. Birbirini destekler ve açıklar. Kur'an, sünnet, icmâ ve kıyas birbiriyle uyum içindedir. Deliller, şekerin suda erimesi gibi birbiriyle ayrılmaz bir bütün oluşturmuşlardır. Sahabe-i Kiram Hz. Peygamberle aynileştiği gibi, günümüzde de Müslümanlar bu hassasiyeti yakalamalıdır. Selef-i sâlihîn, çilesini çekerek ilim öğrendikleri gibi *hedyi*; yani Müslüman gibi yaşama sanatını, hayat üslûbunu da öğreniyorlardı.

"Sünnetin doğru anlaşılmasında başvurulacak yöntemler" başlıklı dördüncü tebliği sunan Karacabey bir alıntıyla söze başladı: "Bu ümmet, peygamberi yanlış anlamaktan çektiğini; bunca uydurma hadisten çekmemiştir." Yaptığınız iş doğru olsa bile, eğer insanlar tarafından yanlış yorumlanacaksa orada problem vardır diyen Karacabey sünnetten birçok örnekle konuyu açıkladı: Hz. Peygamber (s.a.v.) münafıkların ele başısı Übey b. Selûl'ü cezalandırma tekliflerine karşı "insanlar, *Muhammed (s.a.v.) arkadaşlarını öldürtüyor* demezler mi?" şeklinde cevap vermiştir. Bir gece vakti yanında bir hanım olduğunu

görerek adımlarını hızlandıran iki sahâbiyi çağırarak, "bu, eşim Safiyye'dir" şeklinde bir açıklama yapmıştır. Garibu'l-hadis kitaplarının meşhur hadis koleksiyonlarından önce telif edildiğini, hadisleri öncelikle dil ve lafız bakımından doğru anlamının önemini, Ahmed bin Hanbel'in, kendisine hadise ilişkin sorulan bazı soruları "bunları garibu'l-hadis ulemasına sorunuz" diyerek cevaplandırmayı reddettiğini belirten Doç. Dr. Karacabey ayrıca sebeb-i vurûdu/söyleniş sebeplerini ve ne zaman söylendiğini bilmenin gerekliliğini vurguladı.

İki gün boyunca çok yararlı müzakereler, soru-cevaplar, yemek ve kahve sohbetleri; ayrıca orman gezintilerine ilaveten latif fıkralar ve musiki meşki sayesinde çok yönlü bir ziyafet sofrası kurulmuş oldu. Her sofradan olduğu gibi buradan da herkes nasibince istifade etti. İlim sofrasının farkı; ikram ettikçe ziyadeleşmesi.

Fatih OKUMUŞ

Vrije Universiteit, Amsterdam, HOLLANDA

V. Hadis Meclisi, Gerede/BOLU

“Toplumsal Hayatta Hadis” (Prof. Dr.

Ali Yardım’a İthaf)

(22–23 Temmuz 2006)

İlki 2002 yılında düzenlenen hadisçiler toplantısının beşincisi, bu yıl 22–23 Temmuz 2006 tarihlerinde, geçmiş yıllarda olduğu gibi Gerede’de düzenlendi. “Toplumsal Hayatta Hadis” konusu etrafında ve dört oturum halinde tertip edilen toplantıya yüze yakın katılımcı iştirak etti. Toplantıda Türkiye’nin muhtelif bölgelerinden gelen akademisyenler tarafından sunulan on iki tebliğ, yurt içinden ve yurt dışından katılımcı sıfatıyla toplantıya iştirak eden ilim adamları ve hadis talebeleri tarafından müzakere edildi.

Açılış

Emin Aşıkutlu’nun Kur’ân-ı Kerîm tilaveti ile başlayan ilk oturum, Mehmet Emin Özafşar’ın açılış konuşmasıyla devam etti. Özafşar, İslam ilim tarihi boyunca hadis ilmüne emeği geçen tüm ilim adamlarını samimi bir vefâ duygusuyla rahmet, minnet ve şükranla yâd ettikten sonra, bu yılki ve bundan önceki dört hadis toplantısının¹ yönetsel olarak nasıl konumlandırıldığı üzerinde durdu. Bu çerçevede hal-i hazırdaki hadis çalışmalarının toplumsal/pratik konular üzerine eğilmediğine dikkat çeken konuşmacı, bu yıl düzenlenen Gerede hadis meclisinin gündeminin bu yüzden ‘hadisin toplumsal boyutu’ etrafında şekillendiğini ifade etti. Toplantının üslup ve içeriğine de değinen konuşmacı, hadis meclisinin bir ‘sempozyum’ olmadığını, sunulacak tebliğlerin ele alınan meseleleri müzakere etmek için zemin oluşturmayı amaçladığını ve bu nedenle sunumların kendisini değil, sunumların işaret ettiği problemleri tartışmak gerektiğini, ayrıca yöneltilecek tenkitlerin ‘hüsni hulk’ ölçüsü içerisinde olmasını ve toplantıya katılanlar arasında hiçbir hiyerarşik/akademik

düzen ve pâyeye gözetilmeyeceğini² vurguladı. Hadis meclisinin proje üreten bir düşünce topluluğuna dönüştürülmesinin hedeflendiğini de belirten Özafşar, bunun ilk örneğinin ‘Konulu Hadis Projesi’ olduğunu ve önümüzdeki beş yıl içerisinde de hadis-sünnet konusunda uluslararası bir toplantı yapılmasının planlandığını sözlerine ekledi. Konuşmacı son olarak toplantının tertip heyetine ve katılımcıların iâşe ve ibâte giderlerini karşılayan hayırseverler ile mülki erkâna teşekkür ederek sözlerini noktaladı.

Hadis meclisinin ikinci açılış konuşması Mehmet Görmez tarafından yapıldı. “Tarihin hiçbir döneminde İslam, toplumların/kültürlerin odağında bugünkü kadar yoğun bir şekilde ve olumsuz bir imajla yer almadı” diyen Görmez, dünyanın batısının İslam konusunda cahil kaldığını, dünyanın doğusunun da eskisi gibi ârif ve âlim kalamadığını belirterek, bu sorunun üstesinden gelmek için gösterilmesi gereken gayretin hedefini şöyle çizdi: “Öyle bir çaba olmalı ki, hem Batının İslam konusundaki cehaletini ortadan kaldırmalı, hem de doğunun ilmini ve irfanını yeniden kazandırmalı.” Konuşmacı bu ihtiyacın karşılanması için öncelikli ve ağırlıklı olarak Türkiye’deki ilim ve hizmet çevrelerine büyük sorumluluklar düştüğünü vurgulayarak, artık bugün itibarıyla din sahasındaki sorunlara sadece ‘yerel’ değil, aynı zamanda ‘evrensel’ bir vizyon ve misyonla bakmak gerektiğine dikkat çekti.

I. Oturum

Açılış konuşmalarının ardından Ali Toksarı başkanlığındaki “Eğitim ve Din Hizmetlerinde Hadis” konulu ilk oturum başladı. Bu oturumda ilk olarak H. Musa Bağcı, “Medrese Eğitiminde Hadis Birikimi –Diyarbakır Örneği–” başlıklı bir sunum gerçekleştirdi. Tebliğinin amacının Cumhuriyet dönemi boyunca gayr-ı resmi olarak hizmet veren bu öğretim kurumlarında yetişen ilim adamlarının Diyarbakır özelinde hadis birikimlerini tespit etmek olduğunu belirten Bağcı, tebliğdeki bilgilerin kendisinin on beşe yakın medrese hocasıyla yaptığı görüşmelere dayandığını ifade etti. Bu çerçevede tebliğ sahibi, medreselerdeki eğitim sisteminde hadis ilminin yeri, medrese hocalarının mütalaa ettiği hadis, şerh ve siyer kaynaklarının değeri, medrese hocalarının ıstılahlar ve kavramlarla ilgili birikimleri, sünnetin/hadis dindeki konumu, sahabenin tanımı, adalet ve zabıt durumları, sünnetin anlaşılması ve yorumlanması, hadislerin sıhhati ve içtihat kapısının kapanması gibi meselelerle ilgili olarak medrese hocalarının görüşlerini aktardı.

Tebliğcinin ulaştığı sonuçları ise şöylece özetlemek mümkündür: Medreselerde yan ders olarak hadis metinleri okunmakta fakat hadis ilimleri ve ıstılahları (hadis usulü) derslerine hemen hiç yer verilmemektedir. Hadis usulüne

¹ Gerede’de gerçekleştirilen ilk dört toplantıda sırasıyla şu konular ele alınmıştır: 1. “Türkiye’de, İslam Âleminde ve Batı’da Hadis Çalışmaları” 2. “Cumhuriyet Dönemi Hadis Çalışmalarında Yöntem ve Kaynak Sorunu” 3. “Hadis İliminde Alan Sorunu” 4. “Hadis ve Diğer Disiplinlerle İlişkisi.”

² Hadis meclisinde katılımcılar arasında hiyerarşik/akademik bir düzen gözetilmediği için, toplantıya tebliğci ve müzakereci olarak iştirak eden isimlerin akademik unvanlarına yer verilmemiştir.

dair kitaplar daha sonra medrese hocalarının kendi imkan, ilgi ve gayretleriyle mütalaa imkanına kavuşmuştur. Bu durum onların daha ziyade sarf, nahiv ve fıkıh alanında yoğunlaşmalarından kaynaklanmaktadır. Onlar sünnet ve hadisleri İslâm'ın ikinci kaynağı olarak görmekte ve dinin bir açıklaması ve tefsiri olarak kabul etmektedirler. Onların anlayışlarında bağlayıcılık açısından Peygamberin dinî yönü ve dünyevî-beşerî yönü şeklinde bir ayırım çok net değildir. Bu konuda ölçü fıkıh kitaplarıdır. Sünnetin kaynağı konusunda klasik ehli sünnet anlayışını benimseyerek sünnetin tamamına yakın bir kısmının vahiy ve ilham kaynaklı olduğu veya vahiyle zımnen onaylandığı görüşü hakimdir. Medrese hocaları sünneti daha ziyade lafzî ve şekli olarak anlamaktadırlar. Medrese hocalarının hemen tamamı Sahabeyi hadisçilerin tanımladığı biçimde tanımlamakta ve genel olarak adalet ve zabıt bakımından mükemmel olduğunu düşünmektedirler. Fıkıhta ve hadiste günümüzde içtihat edilip edilemeyeceği konusunda ise, bilfiil içtihat kapısının kapandığını ileri süren bir grup; içtihadın bilkuvve mümkün olmayacağını kabul eden başka bir grup; gelenekten yararlanmak kaydıyla bugünkü alimlerin kendi kanaatlerini katarak günün ihtiyaç ve problemlerine cevap teşkil edecek çözümler getirebileceklerini ifade eden üçüncü bir gruptan söz etmek mümkündür.

Oturumun ikinci bildirisini Habil Nazlıgül tarafından sunuldu. Nazlıgül, "Din Görevlilerinin Hadis Bilgisi ve Hadis Kullanımları -Kayseri Örneği-" başlıklı bildirisinde, Kayseri il merkezinde farklı seviyelerde din hizmeti ifa etmekte olan yüz on görevlinin katılımıyla gerçekleştirilen on sekiz soruluk anketten hareketle din görevlilerinin hadis bilgisi ve kullanımına dair tespitlerde bulundu. Anket neticesinde Kayseri'deki din görevlilerinin hadise karşı son derece ilgili olmalarına rağmen hadis konusundaki yeterliliklerinin olması gereken düzeyde bulunmadığını belirten konuşmacı, bu çerçevede dört teklif ileri sürdü: 1. Din görevlilerinin hadis bilgisi artırılmalı ve hadis kullanımlarındaki dikkat ve titizlikleri daha çok geliştirilmelidir. 2. Din görevlileri arasında ödüllü hadis yarışmaları düzenlenmelidir. 3. Din görevlileri ile dini eğitim veren kurumlardaki öğretim elemanları arasındaki diyalog sıkılaştırılmalıdır. 4. Sadece din görevlileriyle sınırlı olmaksızın tüm toplumda hadise olan ilgiyi artırmak ve insanları hadis hakkında doğru bilgilendirmek için hadis hocaları, uygun bulunan camilerde hadis kürsüleri kurmalı, hadis dersleri başlatılmalıdır.

Oturumun son tebliği Mehmet Bilen tarafından takdim edildi. "Din Görevlilerinin Hadis Birlikleri -Isparta Örneği-" başlıklı bildiride Ankara, Şırnak ve Isparta'daki din görevlilerine uygulanan anketlerin karşılaştırmalı olarak sonuçları üzerinde duruldu. Konuşmacının aktardığına göre seksen yedi sorudan oluşan ankette, denekler hakkındaki biyografik sorulardan sonra onların kaynak bilgilerini ölçmek için dokuz hadis kitabı ile hadis usulü ve tarihi ile ilgili eserler okuyup okumadıkları sorulmuş; ayrıca bazı ayet, hadis ve

atasözlerini doğru bilip bilmediklerini öğrenmeyi amaçlayan sorulara yer verilmiştir. Anket neticelerinden hareketle bazı çıkarımlarda bulunan tebliğciye göre, din görevlilerinin hadis literatürünü yeterince tanımadıklarını, bu alanda yazılmış eserlere fazla ilgi göstermediklerini ve sahip oldukları hadis birikiminin büyük ölçüde mevzu hadislerden oluştuğunu söylemek mümkündür. Bunun bir istisnası kadınlarla ilgili mevzu rivayetlerdir. Bunların mevzu olarak bilinme oranları oldukça yüksektir. Din görevlilerinin okuduğu kitaplar ise genelde klasik hadis literatürüne ait olan kitaplar ya da derleme hadis eserleridir. Netice olarak ülkemizde verilen hadis eğitiminin yeterli olmadığı anlaşılmaktadır.

Birinci oturumun ikinci bölümünde, tebliğlerde işaret edilen meselelerin müzakeresine geçildi ve on kadar katılımcı, tebliğlerde işaret edilen hususlar hakkında konuşmak üzere söz aldı.

II. Oturum

Hadis meclisinin Abdullah Aydın başkanı başkanlığındaki "Kitle İletişim Araçları ve Hadis" başlıklı ikinci oturumu, Yavuz Köktaş'ın "Kitle İletişim Araçlarında Hadis Kültürü -Türkiye Gazetesi Örneği-" konulu tebliği ile başladı. Köktaş, kitle iletişim araçlarında sunulan hadis algısına dair bir kanaat oluşturmaya yönelik bildirisinde, Türkiye Gazetesi'nin Kasım 2005 ile Haziran 2006 arasında tefrika edilen hadislerle ilgili yazılarını ele alarak bunları 'meselelere yaklaşım biçimi', 'sünnetin dindeki yeri', 'hadislerin itikadî açıdan değeri', 'hadislerin anlaşılması ve yorumlanması', 'hadislerin kaynakları', 'hadislerin çevirisi' ve 'zayıf ve mevzu hadisleri kullanma' başlıkları altında değerlendirmeye tabi tuttu.

Bildiri sahibinin ulaştığı sonuçlardan bazıları şöyledir: Gazete yazılarında din konusunda hassasiyet gösterildiği açıksa da, kaynak kullanımında yeterince hassasiyet gösterilmemektedir. Geçmiş ve geçmiş alimlere -özellikle bir bölümüne- bağlılık özenle korunmaktadır. Farklı ve yeni görüşlere kapalı olma hali itina ile sürdürülmektedir. Hadisleri anlamada lafızcılık/zahirî, sünneti anlamada şekilci bir bakış açısı sergilenmektedir. Hadislerin dinde delil oluşuyla ilgili ise sağlıklı bir duruş sergilenmekte, 'Kur'an Müslümanlığı'na karşı ısrarlı bir muhalefetin sürdürüldüğü görülmektedir. Görüşleri delillendirmede oldukça zayıf veya mevzu hadislerin kullanılması hadis seçiminde titiz davranılmadığını göstermektedir. Ancak bunları dile getirmek bir çözüm değildir. Halk arasında, vaaz kitaplarında, kitle iletişim araçlarında yaygın olarak kullanılan hadislerin sıhhatine yönelik olarak her müslümanın kolayca ulaşabileceği ve rahatlıkla anlayabileceği yeni 'Keşfu'l-Hafâ'lara ihtiyaç vardır. Bir ekip çalışmasını ve yorucu mesaiyi gerektiren bu çalışma ile ancak teorik konuşmaktan pratiğe geçilebilir.

Oturumun ikinci tebliği, İbrahim Hatiboğlu tarafından sunuldu. “Türkiye’de Akademik Hadis Dergiciliğinin Geçmişi ve Geleceği Üzerine Bazı Mülâhazalar”ını katılımcılarla paylaşan Hatiboğlu, hadise dair makale yayımlayan akademik neşriyatın muhtevası ve yöntemine dair önemli tahlil ve tenkitler içeren tebliğinde, öncelikle geniş bir perspektiften Türkiye’deki akademik hadisçiliğe yönelik bir durum tespitinde bulunmak suretiyle Türk hadisçiliğini üç safhaya ayırarak ele aldı: (1) Geleneğin Himayesindeki Türk Hadisçiliği (1876–1949); (2) Gelenekten Kopma Sürecinde Türk Hadisçiliği (1949–1983); (3) Yatay Açılım ve Bireyselleşme Dönemi Türk Hadisçiliği (1983–...). Her bir aşama hakkında zihin açıcı tespit ve tahlillerde bulunan konuşmacı, özellikle ‘ulemâ mesûliyeti’ne vurgu yaptı. Akademik neşriyatın muhtevası ve problemlerine de değinen tebliğci, hadis ilmi sahasında yayımlanan makalelerin en temel probleminin, mensubu bulunduğumuz medeniyetin zarûriyyâtını ahd-i zihnde hazır bulundurmadan çalışmaya koyulmaktan kaynaklandığını ifade etti.

Hatiboğlu son olarak şarkiyat geleneğinin yöntem, kurgu ve üslup bakımından gelişim sürecine dair bazı hususlara işaret etti ve sonuç olarak şunları kaydetti:

“Bugünün hadis ulemâsı, hadis-sünnet tetkiklerini ümmet, cemiyet ve fertler açısından varoluşsal bir gerçekliğe indirgeyerek sürdürmelidir. Bu yapılırken, bugün için temsilciliğini üstlendiğimiz ilmiye sınıfının sahip olduğu niteliklerin içselleştirilmesi ve literatürle müspet bir ilişki kurulması ön şarttır. Bunun ardından, konu seçimi isabetli, kurgusu güçlü bir metnin gücünün, muhatabın zımnen söylenmiş sonuçları bile açık bir şekilde kavrayıp, o istikamete kanaat oluşturmasını sağlamasında saklı olduğunun idraki içinde çalışmalar yapılmalıdır. Yine bu süreçte, usullerin ve kanaatlerin tevhidî amacına yönelik çalışma yapmak yerine, çalışmalarımızın ekolleşme ve ekol sistematiği içerisinde yürütülmesinin kalıcı etkiler bırakacağına farkında olunmalıdır. Ekol ve meşrep tercihimiz ise fitrî ve zihnidir. Farklı tercihlere sahip meslektaşlarımıza karşı müsâmahakârlığımızı sergileme alanımız burasıdır. Duruşa taalluk eden tercihlerimizin ise varoluşsal ve ‘öteki’nden bizi ayıran, Müslümanlığımızı ve safımızın belirginleşmesini sağlayan ortak noktamız olduğu kanaatindeyim. Dolayısıyla, müşterek ilgi alanlarımız dolayısıyla iletişim kurma zorunluluğumuz bulunan şarkiyat geleneği ile muhteva bazındaki ilişkimiz aktarma ve adaptasyon ilişkisi içerisinde değil, eleştirel ancak, benzer telif yöntemi ve kurgu gücünü kendi nokta-i nazarımızdan yakalamak da hedefimiz olmalıdır.”

İkinci oturumun “Hadis Alanındaki Bilgisayar Programlarının Özellikleri ve Kullanımı Üzerine” başlığını taşıyan son bildirisi, Abdülvahap Özsoy tarafından sunuldu. Hadis ilmiyle ilgili olarak geliştirilen bilgisayar programlarından en yaygın birkaç programı tanıtmayı ve olumlu-olumsuz yönlerine işaret ederek muhtemel araştırma alanlarında bu ürünlerden nasıl istifade edilebileceğine dair genel bilgiler arz etmeyi amaçladığını belirten tebliğci, Mevsûatu’l-Hadisî’ş-Şerîf, el-Muhaddis, Kütüb-i Sitte Hadis Ansiklopedisi 1.0, el-Meknezü’l-İslâmî, el-Elfiyye ve eş-Şâmîle gibi programların içeriği ve kullanımını hakkında slaytlar eşliğinde çeşitli bilgiler verdi.

Daha sonra tebliğlerde işaret edilen meselelerin müzakeresine geçildi ve on kadar katılımcı, tebliğlerde işaret edilen hususlar hakkında konuşmak üzere söz aldı.

III. Oturum

Hadis Meclisinin Cemal Sofuoğlu başkanlığındaki “Kitle Kültürü ve Mimaride Hadis” konulu üçüncü oturumu, Yavuz Ünal’ın “Tarih Boyunca Kitle Kültürünü Oluşturmada Hadis” başlıklı bildirisi ile başladı. Ünal, hadislerin, âyetlerde vurgulanan hususların beşerin dünyasında somut bir şekilde varlık ve uygulama alanı kazanmasına imkan hazırladığını ve ayetlerin herhangi bir toplumsal konunun meşruiyet zeminini belirlerken, hadislerin o zeminin tanzimini yapmaya ve onu esas kabul ederek yeni alanlar ilhak etmeye giriştiğini belirtti. Bu çerçevede kitlelere mal olan kültürel etkinlikler ve hadisler arasındaki ilişkiye değinen konuşmacı, sözlerini şöyle sürdürdü: “Kitlelere mal olan dini etkinliklerin, kabullerin ya da redlerin arkasında mutlaka dinî bir metin ya da dinî bir referans aranmakta ve bulunmaktadır. Zira onu dinî ve meşru kılan da söz konusu referanslar olmaktadır. Bu referanslar ya doğrudan destek veren ayet ve hadislerdir, ya da yapılan yorumlarla sağlanan ikincil desteklerdir. Ancak hiçbir olgu veya kültürel etkinliğin meşruiyetini, tek bir rivayete, sadece sahih hadise ya da uydurma bir metne irca etmek gibi bir hataya düşülmemelidir. Zira kapıyı açanla, ortamı şekillendiren metinler farklı sıhhat düzeylerine sahip olabilmektedir. Hatta çoğu zaman, sahih olmayan metinler tanzim görevini üstlenmekte; diğer bir deyişle, ortamın düzenlenmesine imkan sağlayacak metinler oluşturulmaktadır.”

Ünal’ın belirttiğine göre “âyetler daha güvenilir ve daha saygın olmasına karşın, kitlelere mal olan etkinliklerin ardında çoğu zaman hadis rivayetlerinin olduğu görülmektedir. Hatta sıhhat açısından çok da güvenilir olmayan rivayetlerin bir ekol oluşturduğunu görmek bile mümkündür. Zira ana tema ayetle belirlenirken, şekilsel yönün tanzimi, sınırların çizilmesi vb. ayrıntılar Hz. Peygamber’e dolayısıyla hadislere düşmektedir. Bu da medeniyetlerin inşasında hadisin yerini tartışmasız kılmaktadır.” Bu sözlerin ardından tebliğci, kurumsal bir yapıya dönüştürülen hafızlık, dinî bir etkinlik olarak icra edilen mevlid/sünnet/düğün merasimleri, hadis literatüründe ortaya çıkan kırk hadis geleneği ve tarihsel bir olgu olarak İstanbul’un fethi gibi kitlelere mal olmuş etkinlikler ile bu etkinliklere dair rivayetler arasındaki ilişkiyi popülerlik, işlevsellik ve kültürel bir değer olma bağlamında ele aldı ve nihai olarak bildirisini şu üç soru etrafında tartışmaya açtı: Popülerleşme sürecinin kontrolü mümkün müdür? Kitlelere mal olma sürecinin yol güzergahı belirlenebilir mi? Popülerleşmenin avantaj ve dezavantajları nelerdir?

İkinci tebliğ Bünyamin Erul tarafından takdim edildi. “Mimari Eserlere Nakşedilen Hadisler Üzerine” konuşan Erul, tebliğinde Hadis ve Sünnet’in

toplum, kültür ve medeniyet üzerindeki aktif rolünü mimari eserlere kazınan hadisler zaviyesinden ele aldı. Konuşmacı, muhtelif mimari eserler üzerine ne tür hadisler kazınmıştır? Bunlar vasıtasıyla o medeniyetin mensuplarına hangi mesajlar verilmiştir? Bu hadisler, o toplumların ahd-i zihnilerini nasıl oluşturmuş ya da ne ölçüde etkilemiştir? gibi sorular çerçevesinde konuya giriş yaptıktan sonra, Selçuklu ve Osmanlı mimarisinde yer alan bazı cami, medrese, saray, zâviye, türbe, çeşme, köprü, çarşı ve mezar taşı gibi mimari eserler üzerinde asırlarca yer almış olan hadisleri –sıytlar eşliğinde– tahlil etti. Bildiri sahibine göre Selçuklu ve Osmanlılar taşlara kazıdıkları bu ayet ve hadislerle, bölge insanına belli mesajları bu âyet ve hadisler üzerinden vermeyi tercih etmişlerdir. Bu aynı zamanda Hadis'in İslam'daki ve Müslümanlar nezdindeki değerini de göstermektedir. Bu sanatkarlar, Kur'an ayetlerini ve Hz. Peygamber'in hadislerini çok isabetli bir biçimde mimariye ortak ederek eserlerine ruh, sanatlarına mana, medeniyetlerine bir ayrıcalık ve ihtişam katmışlardır. Onlar bir taraftan sanatlarını icra ederek mimari eserlere kalıcı dekorlar nakşederken, diğer taraftan da o medeniyetin mensuplarının zihin ve gönül dünyalarına Kur'anî ve nebevî mesajları kazınmışlardır. Mimariyi tanımlayan, taştan inşa edilen yapıya ruh ve anlam veren, hatta o olmadan yapıda eksik bir şey varmış hissini verdirecek kadar mimari tasarımda rol oynayan yazılar, sanat eserlerine aynı zamanda edebî bir varlık kazandırmakta; ayetleri tefsir ilminin, hadisleri hadis ilminin, diğer kelimeleri de edebiyatın ilgi alanına sokmaktadır.

Oturumda son olarak Hayati Yılmaz tarafından sunulan “Türkçe İnternet Sitelerinde Hadis” konulu bildiride ise, hadis ilminin internetteki durumu, bu alanda gösterilen gayretlerin değerlendirilmesi, internette şu anda yayında olan hadis site ve sayfalarının olumlu ya da olumsuz yönleri gibi hususlarda bazı tespitlere yer verildi. Türkiye’de Hadis ilmi alanında profesyonel anlamda yayın yapan herhangi bir ‘site’ bulunmadığını kaydeden tebliğci, “Türkçe sayfalar’da da hadis ilminin neredeyse yok olduğunu ifade etti. Konuşmacı bununla beraber hadislerle ilgili bir takım verilere yer veren bazı internet sitelerini içerik, sunum ve nitelik yönünden değerlendirmeye tabi tutarak internet teknolojisinin hadis ilminin hizmetinde nasıl kullanılabileceğine dair önerilerde bulundu.

Daha sonra tebliğlerde işaret edilen meselelerin müzakeresine geçildi ve bazı katılımcılar, tebliğlerde işaret edilen hususlar hakkında düşüncelerini ifade etti.

IV. Oturum

Hadis meclisinin Pazar günü Zekeriya Güler’in başkanlığında düzenlenen dördüncü ve son oturumu, “Konulu Hadis Projesinin Tanıtımı”³ çerçevesinde gerçekleştirildi. İlk olarak “Konulu Hadis Projesine Duyulan İhtiyaç” üzerine konuşan Mehmet Görmez, titizlikle belirlenecek konular etrafında, hadislerin vermek istediği mesajı doğru, sade ve anlaşılır bir dille muhataplarına ulaştıracak ve modern dönemdeki problem ve ihtiyaçları dikkate alacak özgün bir hadis projesinden söz ederek, oldukça çarpıcı örneklerle hal-i hazırda böyle bir projeye olan ihtiyacın ne denli aciliyet ve ehemmiyet kesbettiği üzerinde durdu. Konuşmacı ayrıca Cumhuriyet döneminde bizzat Meclis’in iradesiyle ortaya konulan tefsir ve hadis çalışmalarından bahisle, son Şer’iyye ve Evkaf Vekili Abdullah Azmi Efendi’nin TBMM’ye sunduğu bir hadis kitabı önerisine dikkat çekmek suretiyle bugün tasarlanan hadis projesinin hem ihtiyaç, hem de fikir olarak söz konusu önergede ifadesini bulan tasarı ile irtibatlı olduğuna işaret etti. Böylesine önemli bir projenin ancak ülkemizin hadis alanındaki büyük birikimi sayesinde hayata geçirilebileceğini belirten Görmez, Türkiye’deki tüm hadisçileri birikimleriyle projeye destek vermeye çağırdı.

Oturumun ikinci sunumu M. Emin Özafşar tarafından gerçekleştirildi. “Konulu Hadis Projesinin Kapsamı ve Çalışma Yöntemi”ne değinen Özafşar, öncelikle projenin ayrıcalıklı ve özgün yönüne vurgu yaparak, tarih boyunca telif edilen hadis kitâbiyatının hemen hepsinin şahsî gayretlerin ürünü olduğuna; oysa yüz kadar hadisçinin emek vereceği bu projenin hadis tarihinin en geniş katılımlı çalışması olmaya aday olduğuna dikkat çekti. Konuşmacı ayrıca günümüz itibarıyla yüzlerce yıl önce yazılmış kitapların karizmalarını aşacak sağlam metinler oluşturulmadığı için topluma da sağlıklı ve sahih bilgi sunmanın mümkün olmadığını belirterek, bilginin yönetilemez/denetilemez hale geldiği bir zamanın ihtiyaçlarına cevap verecek özgün ve çağdaş metinler üretilememesinin, toplumun sorunu değil, toplumun eline ihtiyaç duydukları eseri sunamayan ve onların psikolojik, sosyal, eğitsel ve zamansal gerçekliğini kavrayamayan idrâkin sorunu olduğunu söyledi. Konuşmacı daha sonra projenin kapsam, yöntem ve içeriğine dair çeşitli bilgiler arz etti. Bunları şöyle ifade etmek mümkündür:

- Proje bir mukaddime ve sekiz ana bölüm ve altı yüz kadar konudan oluşmaktadır. Mukaddimedede hadislerle ilgili bazı temel ve teknik bilgilerle açıklamalar yer alacaktır. Sistematik bir tutarlılığa sahip bölümler ise sekiz ana başlıkta toplanmıştır: 1. Allah, Alem, İnsan ve Din 2. Bilgi 3. İman 4. İbadet 5. Ahlak 6. Sosyal Hayat 7. Kültür ve Medeniyet 8. Ebedî Hayat: Âhret (Ölüm ve Ötesi). Bu sekiz bölüm altında yer alacak altı yüz kadar konu başlığı ise hadislerden hareketle belirlenmiştir.

³ Proje hakkında detaylı bilgi için bkz. <http://www.hikem.net>

- Proje, hadisleri hadislerle anlamayı amaçlamaktadır.
- Proje önceki herhangi bir çalışmanın tekrarı, çevirisi, kopyası olmayıp, bütünüyle özgün bir yapıya sahiptir. Şekil, içerik ve tasarım anlamında da özgün bir çalışmadır.
- Türkiye'nin hadis alanındaki birikimini aktarmayı hedefleyen, hadis alanında uzmanların katıldığı bir projedir. Dolayısıyla konular birkaç kişi tarafından değil; bilakis, Türkiye'deki hadis alanındaki hocalar tarafından kaleme alınacaktır.
- Yaşadığımız çağın gerçeklerini, hassasiyetlerini ve edebi zevkini dikkate alan bir perspektif eseri olacaktır.
- Hz. Peygamber'in getirdiği değerleri ve sergilediği örnekliği günümüz insanına taşıyan bir eser olması arzulanmaktadır.
- Düşünce eksenli bir proje olup, İslam mirası ve inancının mesajını çağa taşımayı amaçlamaktadır.
- Tek tek problemlere çözüm üretmeyi değil, okurlarda problem çözme nosyonu oluşturmayı hedefleyen bir içeriğe sahip olacaktır.
- Varlık, insan, hayat, beşeri ilişkiler, ahlak, ölüm ve ölüm ötesi ekseninde hadiste kristalleşen düşünceyi açığa çıkaran bir çalışma olacaktır.
- Kültür tarihimizde ortaya çıkan fikir ve düşünceler imkân nispetinde günümüzün insanının anlayabileceği bir dille ortaya konmaya çalışılacaktır.
- Hadis alanındaki akademik ve düşünsel bütün problemlere çözüm getirmesi beklenen bir eser olmaktan ziyade hadis kültürünü yansıtan bir çalışma olarak planlanmıştır.
- Rivayetlere tarihsel süreç içerisinde getirilen izahlar dikkate alınacak, yanlış anlama ve yorumlamalar söz konusu ise tashih edilecek, ancak aktüel değeri olmayan mesele ve tartışmalara yer verilmeyecektir.
- Hadisler değerlendirilirken temel dini metinlerin birbirleriyle olan irtibatı dikkate alınacak, özellikle Kur'an ve Hadis birlikteliği metne yansıtılacaktır.
- Hadislerin yorumlanması sırasında klasik hadis kaynaklarının yanında, İslam kültüründe ortaya çıkan hadis şerhleri, edebiyat, ahlak, tasavvuf ve benzeri alanlardaki literatürden de yararlanılacaktır.
- Hadisler yorumlanırken ilgili olduğu konuya göre dil, edebiyat, felsefe, tarih, hukuk, ahlak ve benzeri ilimlerin verilerinden istifade edilecektir.
- Konuyla ilgili yapılan çağdaş orijinal çalışmalardan istifade edilecektir.
- Rivayetlerin çağdaş düşünsel ve bilimsel verilerle ilgileri kurulacak; ancak anakronizme düşmekten ve aşırı yorumdan sakınılacaktır.

- Eserde kullanılan dil sade, anlaşılır ve akıcı olacaktır. Hadis metinlerinin çevirisi günümüz Türkçesiyle yapılacaktır.

Oturumun üçüncü sunumu ise Yavuz Ünal tarafından gerçekleştirildi. Ünal, katılımcılara "Projenin Teknik Altyapısı" hakkında detaylı bilgiler aktardı. Bu çerçevede projenin insan kaynakları ve hizmet alanları, veri girişinin önem ve orijinalitesi, konuların tespiti, konu yazarları ve danışmanları, edebî redaksiyon ekibi, metnin oluşum süreci, projenin teknik alt yapısı, program yazılımının avantajları ve sistemin alt birimleri hakkında çeşitli teknik bilgileri katılımcılarla paylaşan konuşmacı, son olarak projenin bugün itibarıyla durumuna değinerek şunları ifade etti: Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce, *Muvatta'*, Darimî, *Müsned* ve Kur'an-ı Kerim veri tabanına tam olarak girilmiş ve *-Müsned hariç-* konu tasnifleri de bitirilmiştir. Bunun yanı sıra Abdurrazzâk'ın *el-Musannef*inin kayıtları hâlen yapılmaktadır. Toplam 80.000 kadar veri girilmiş; bunlardan 43.000 kadarının tasnifi tamamlanmıştır. Sisteme dâhil edilen konular kendi aralarında gruplandırılmış, gruplar da kitapta yer alabilecek bir başlık altında toplanmıştır. Her konuya ait elektronik poşetler hazırlanmıştır. Konuya ait malzeme, yazara, tasnif edilen ayet ve hadislerden oluşan poşetler halinde verilecektir.⁴

Hadis meclisinde daha sonra hem hadis projesiyle hem de önceki tebliğlerle ilgili meselelerin değerlendirilmesine geçildi ve katılımcılar ilgili hususlarda konuşmak üzere söz aldı. Müzakereler bittikten sonra gelecek sene düzenlenecek hadis meclisinin konusunu tespit maksadıyla istişarelerde bulunuldu.

Kapanış

Hadis Meclisi Bünyamin Erul'un kapanış konuşmasıyla sona erdi. Bugüne kadar düzenlenen beş Gerede hadis meclisinin her birinin hadis ilmine emeği geçen merhûm beş hocamıza ithaf edilmesinin kararlaştırıldığını belirten konuşmacı, ayrıca Gerede hadis meclisi tebliğ ve müzakerelerinin bir kitap halinde neşre hazırlanmakta olduğunun haberini verdi. Son olarak Erul, tebliğci ve katılımcılar ile, katılımcıların iâşe, ibâte ve yol masraflarını karşılayan ve isimlerinin açıklanmasını istemeyen Geredeli hayırseverlere ve mülkî erkâna teşekkür etti. A. Kadir Demirci'nin Kur'an-ı Kerim tilaveti ile hitâma eren toplantı sonrasında Gerede Arkut Yaylalarına hareket edildi.

Değerlendirme

Yurt içi ve dışındaki ilmî/akademik kurumlarda görev yapan ve hadis ilmine gönül veren hocalarımız ile hadis talebelerinin bir araya gelmesi suretiyle toplum-hadis ilişkisine dair hal-i hazırda sorunlarımızın üstesinden gelme-

⁴ Yazarın kendisine ulaşan poşeti nasıl ve ne tür bir 'metin' haline getireceği konusunda Ankara'da, 20-22 Eylül 2006 tarihlerinde ülkemizin bütün ilahiyat fakültelerinden davet edilen hadis öğretim üyeleri ile geniş katılımlı ve verimli bir müzakere toplantısı gerçekleştirilmiştir.

nin yollarının arandığı 5. Gerede hadis meclisinin, maksadı ve mesaisinin keyfiyeti açısından her türlü takdiri hak eden bir organizasyon olduğu peşinen teslim edilmelidir. Ancak bu iki günlük samimi ve yoğun çabanın pratik değerini ortaya koymak için, söz konusu çabalar neticesinde ‘elde edilenler’ ile, ideal anlamda ‘hedeflenenler’ arasındaki mesafeyi gözden geçirmek ve çabaların ‘netice’ açısından ne kadar tatminkar olduğu üzerinde durmak gerekmektedir.

Her şeyden önce bilinmelidir ki, bir konuyla ilgili ‘sorun’un üstesinden gelmenin en önemli ve öncelikli şartı, konuyu nazarı anlamda ‘sorun’ haline getirebilmektir. Bu çerçevede hadis meclisinde ‘toplumsal hayatta hadis’e dair ‘konular’ın ele alındığı söylenebilir de, ‘toplumsal hayatta hadis’e dair ‘sorunlar’ın üstünde yeterince durulduğunu söylemek oldukça zordur. Medreseler, gazeteler ve din görevlileri bağlamında sünnet-hadisi ‘sorun’ haline getirmek için, ‘hadis’ten başka nazarı birikime de sahip olmak gerekir. Tanzimat’tan bugüne Türk toplumunun din ile ilişkisindeki kırılma noktaları tespit edilmeden, Modernitenin sadece halkı değil, bizzat hadisçileri de etkilediğinin farkında olmadan, meselenin siyasî, felsefî ve sosyolojik taraflarına ait ilmî altyapıya sahip olmadan hadis-toplum ilişkisini sadece din görevlilerinin ve gazetelerin eksiklikleri bağlamında yahut bazı hadis rivayetlerinin sahit veya uydurma olduğunun bilinip bilinmemesinden hareketle tartışmak, zaten cümlelerin malumu olan hususları tekrardan öteye ciddi bir fayda sağlamayacaktır. Hadisçiler olarak ait olduğumuz toplum, kültür ve medeniyet ile bugün durduğumuz yer arasındaki mesafe ve konum üzerinde daha derin bir şekilde düşünmeli; hadis-toplum ilişkisi konusunda elde edilen tespitlerin, bizlerin nereden ve niçin baktığımızı göre şekil ve muhteva değiştirdiğinin farkında olmalıyız.

Nazarı yönüyle toplumsal hayatta hadis sorunları başka; Diyanet’in, medreselerin, gazetelerin sorunları ise daha başkadır. Hadisin toplumsal hayattaki yeri ve işlevine dair meseleler salt diyanet, din görevlileri, gazeteler, medreseler ve internet bağlamında ele alınamaz. Eğer böyle ele alınırsa, ilmî bir toplantıdaki tartışmaların “ne olacak bu imamların hali” gibi bir seviyeden seyrettiğini görmek hiç de şaşırtıcı olmayacaktır. Aynı şekilde medreselerin tarih boyunca verdiği eğitimin mahiyeti, keyfiyeti ve hadis bu eğitim içerisinde nerede konumlandırıldığı ortaya konulmadığı sürece, ülkemizdeki medreselerin hadis eğitimi hakkında ilmî anlamda bir tahlil ve tenkit mümkün olmayacaktır. Dikkat edilirse bu eleştirilerde, tebliğ ve müzakerelerde dile getirilen tespitlerin yanlışlığından değil, derinlikten yoksunluğunun getirdiği eksiklikten söz edilmektedir.

Hadisçilerimizin ‘hadis’ sahasındaki yetkinliklerinin ‘ilmî’ düzeyde olduğunda en ufak bir kuşku yoksa da, onların, hakkında konuştukları toplumun tarihsel ve kültürel durumu hakkındaki birikimlerinin ‘malumat’ düzeyinde olduğunu belirtmemiz gerekir. Hal böyle olunca, doğrudan hadis mese-

leleri hakkındaki yetkinlikleri üst düzeyde olan hadisçilerimiz, hadisın diğer sahalara ait meseleleri hakkında aynı yetkinlikte işler çıkarmakta zorlanmaktadırlar. Hasılı, bugün itibarıyla hadisın rivâyât ve âsâr ilmi olmaktan çok daha fazla bir şey olduğunu kavramak ve sünnet ve hadisın tarih boyunca toplumsal bir boyutunun var olduğunu bilmek son derece önemli olsa da, üzerinde fikir yürüttüğümüz meselelerin nazarı açıdan çok daha fazla birikim gerektirdiğini kabul etmek durumundayız.

Öte yandan hadis meclisinin ana gündemi olarak belirlenen konunun son derece geniş ve sunulan tebliğlerin buna paralel olarak çok sayıda olması, meselelerin yatay düzlemde ve geniş bir çerçevede ele alınmasına ve haliyle dikey/derin yorumlardan uzaklaşılmasına müncer olmuştur. Ayrıca tebliğlere ayrılan zamanın kısıtlı olması ve tebliğcilerin, tebliğ metninde müzakereye konu olması beklenen hususları öne çıkartacak daha icmalî ve etkili bir sunum yapamamaları, tebliğlerin esas içerik ve iddiasını yansıtamamalarına ve dolayısıyla müzakerelerin, tebliğlerdeki asıl sorunlara değil, talî konulara kaymasına sebep olmuştur.

Burada işaret edilmesi gereken bir diğer husus, ilk Gerede hadis toplantısından bu yana katılımcılar tarafından hadis meclisinin ‘toplumsal hayatta hadis’ gündemi etrafında gerçekleştirilmesi teklif edilmesine rağmen, toplantıda ortaya konulan katkıların uzun bir süreç içinde olgunlaşmış ve derinleşmiş bir niteliğe sahip olmamasıdır. Bu itibarla hadis meclisinde konu olarak ‘ne’ işlendiğinden ziyade, konunun ‘nasıl’ işlendiği daha büyük önem taşımaktadır.

Her şeye rağmen, hadisçilerimizin ülkemizin ve dünyanın muhtelif yerlerinden hiçbir karşılık beklemeden sadece bu toplantıya katılmak ve hadis ilminin meseleleri hakkında bilgi alışverişinde bulunmak için zahmeti ihtiyar etmeleri ve özellikle ‘konulu hadis projesi’ gibi bir girişim içinde olmaları, onların bu toplum için ne denli büyük ve samimi bir çaba içinde olduklarını göstermesi bakımından son derece anlamlıdır. Hz. Peygamber’in sünnet-hadis mirasına bugün yeniden ve daha doğru bir biçimde hayatîyet kazandırmak için ülkemizin tüm hadisçilerinin emeğine ihtiyacı olan bu proje, aslında hadis-toplum ilişkisi üzerine söylenecek tüm sözlerin ötesindedir.

Suat KOCA

A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, ANKARA

Hz. Peygamber'de Nebevî ve Beşerî Bilgi,
Yrd. Doç. Dr. Salih Karacabey,
İstanbul: Sır Yayıncılık, 2002, 365 sayfa.

Peygamberlik müessesesi bütün semâvî dinlerde ortak unsurdur. Fakat bu müessesenin dindeki konumunun farklı algılanması inanç, dini doğru anlama ve Allah'ın mesajını maksadına uygun yorumlama gibi hususlarda ciddi problemlerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Kur'an ve hadislerde zikredildiği üzere, diğer inanç sistemlerinde gündeme gelen bu problemler Müslümanlar için de muhtemeldir. Bu tehlikenin bertaraf edilebilmesi için Hz. Peygamber'in iyi tanınıp doğru anlaşılması ve özellikle de Sünnet telâkkisinde yanlış düşünülmemesi gerekir. Bu konudaki problemlere dikkat çekip çeşitli çözüm önerileri sunan çalışmalardan biri de Salih Karacabey'e ait *Hz. Peygamber'de Nebevî ve Beşerî Bilgi* adlı eserdir. Eser giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Semavî dinlerdeki tahrifatın nedenlerinden biri, temel inanç esaslarından olan nübüvvet müessesesinin nebevî ve beşerî yönlerinin ayırt edilememesidir. Bu gerçeği dikkate alan müellif eserin giriş kısmını, genel olarak nübüvvet konusuna tahsis ederek, Hz. Peygamberin beşerî yönü ve nebîlik kimliği açısından tanınması ve dolayısıyla dinin doğru anlaşılmasını amaçlanmıştır. Söz konusu amaç doğrultusunda ilk olarak peygamberlerin ortak özellikleri tespit edilmiştir. Tevhid esasını yerleştirmek ve belirli ilkelere uymak suretiyle insanlara kendi aralarında huzurlu yaşamının kurallarını öğretmek gibi temel gayelerle gönderilen peygamberlerin en önemli ortak vasıfları "insan" olmalarıdır. Her ne kadar çocukluklarından itibaren bazı fevkalâde olaylar yaşasalar da peygamberlerin hepsi biyolojik, fizyolojik ve psikolojik boyutta diğer insanlardaki ortak bütün özellikleri taşımış ve tepkilerini beşerî çerçevede ortaya koymuşlardır. Bununla birlikte toplumda çeşitli sâiklerle binâen farklı peygamber telâkkileri oluşmuştur. Yazar bu noktada, farklı yönlerde kendini gösteren iki değişik peygamber tasavvuruna işaret etmektedir. Bunlardan ilki inanmayan kimselere aittir ki onlar peygamberleri inkâr ederken Allah'ın elçilerinin kendileri gibi olmaması gerektiğini ileri sürerler. Diğeri ise inanmayanlara karşı inananların, peygamberlere insanüstü sıfatlar atfederek dini anla-

mayı zorlaştıran hatta onları insan ile ilâh arasında bir noktaya çıkararak itikadî sapmaya kapı aralayan tepkileridir. Kendilerine nübüvvet görevi verilmeden önce de peygamberlerin hepsinin, yaşadıkları toplumda güzel ahlâk ve sağlam kişilikleriyle tanınmaları diğer önemli ortak özellikleridir. Ayrıca 'peygamberlerde bulunması zorunlu nitelikler' olan ismet, sıdk, emânet, fetânet ve tebliğ sıfatları da yazara göre inananların peygamberler hakkında daima olumlu düşünmelerini ve onların verdikleri bilgileri tereddütsüz kabul etmelerini sağlayan çok önemli unsurlardır.

Yazar, Hz. Peygamber'in bilgi kaynakları ile sünnet arasında doğrudan bir ilişki bulunduğundan hareketle eserin ana konusunun anlaşılmasına yönelik olarak girişte, sünnetin sözlük ve terim manaları ile kısımları üzerinde de durmaktadır. Yapılan açıklamalara binaen burada, yeni bir sünnet tanımı da önerilmektedir. Yazara göre sünnet, "kendisine indirilen ilâhî mesajlar ışığında Hz. Muhammed'in insanlığa yol gösterici olmak üzere ortaya koyduğu dünya görüşü ve benimsediği hayat tarzıdır" (s. 43).

"Hz. Muhammed" başlığını taşıyan birinci bölümün dört ana konusundan ilki Mekke, Medine ve Tâif dikkate alınmak suretiyle Cahiliye dönemi Arap Yarımadası'nın Hz. Peygamber'i doğru anlamaya yardımcı olabilecek, inanç değerleri, sosyal hayat, insanî ilişkiler, kültürel ve ekonomik boyut ile coğrafi konum incelenmiş ve bu ortamın Hz. Peygamber'in günlük hayatına yansıdığı iddiasının geçersiz olduğu sonucuna varılmıştır. Ancak Hz. Muhammed'in bu dönemde nübüvvet görevine hazırlanması nedeniyle dîni ve kültürel yaşantının olumsuz yanları bu etkinin kapsamı dışındadır.

Eserin birinci bölümünde ikinci olarak, Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi hayatı ele alınmıştır. Sorumluluk ve merhamet duygusunun gelişmesine katkıda bulunup kötülüklerden uzaklaşmasına vesile olan çobanlık uğraşısı ile ticaret hayatı hakkında bilgi verilmiştir. Hz. Peygamber'in yaşadığı toplumun kültürel değerlerini ve hayata bakışını iyi tahlil edip olumsuz davranışlar karşısında yapılabilecek her faaliyetin içerisinde olmaya özen gösterdiğine işaret etmesi bakımından aktif görev aldığı Ficar Muharebeleri ve Hılful-Fudûl üyeliğine dikkat çekilmiştir. Ayrıca Kâbe hakemliğinde getirdiği çözümün Hz. Peygamber'in çok zeki bir insan olduğuna delâlet ettiğini söyleyen yazara göre, nübüvvetten sonraki bazı sosyal problemlere getirdiği çözümlerde de bu vasfının izleri aranabilir. Bilgi kaynağı açısından üzerinde önemle durulan başka bir husus da ümmî bir topluma gönderilen Hz. Peygamber'in okuma yazma bilmemesidir. Çünkü bu durum onun, döneminde mevcut yazılı kaynakları kullanmadığını gösterecektir.

Nübüvvetle ilgili bilgilerin beşerî çaba ile öğrenilebilmesinin mümkün olmadığı ve bu alanla alâkalı söz ve fiillerde ilâhî iradeye ittiba zaruretinden hareketle yazar, ilk bölümde Hz. Muhammed'in görevinin mahiyeti ve sınırları hakkında fikir oluşturacak bilgiler vermeyi de hedeflemiştir. Bu hedef doğrul-

tusunda Mekke ve Medine dönemi şeklinde ikiye ayırdığı peygamberlik süreci, siyer tarzında ama kitabın ana konusu ile bağlantı kurulup olayların farklı yönlerine ve hikmetlerine dikkat çekilerek Kur'an âyetleri ışığında ele alınmıştır. Karacabey'in burada dikkat çektiği diğer husus ise Peygamber'in (a.s.) ahlâken mükemmelliği ve duyularının kusursuzluğudur.

Yazara göre Müslümanların sorumlu olduğu evrensel ve bağlayıcı sünneti doğru anlamının Peygamber (a.s.) veya hadis râvileri hakkındaki bazı gereksiz tartışmaları ortadan kaldırmanın yollarından en önemlisi Hz. Muhammed'in bilgi kaynakları meselesini dikkate almaktır. Zira Hz. Peygamber'in mahallî şartlar ve folklorik değerlere dayanan beşerî yönü ile ilahî emrin tebliğine yönelik uygulamalarının birbirinden ayrılmaması, söz konusu problemleri beraberinde getirmektedir. Bu nedenle, ikinci bölüm Hz. Peygamber'in bilgi kaynakları konusuna tahsis edilmiştir. Peygamber'in (a.s.) beşer olduğunun onun ihmal edilmemesi gereken öncelikli vasfı 'olması' sebebiyle yazar bu konuya beşerî bilgi ve çeşitleri ile başlamaktadır. Yazar beşerî bilginin tanımlarından yola çıkarak taşıması gereken zorunlu unsurlara işaret ettikten sonra bu bilginin kaynakları olarak, çeşitli ilim dallarının da kapsamına giren akıl, duyu organları, hisler, sezgi ve haberleri ele almakta, bunun ardından insanî bilgileri zorunlu ve kesbî olmak üzere iki kısımda incelemektedir. Bu ayırmada dikkate alınan nokta bilginin elde edilmesindeki kaynak farklılığıdır.

Eserin bu bölümünde ikinci olarak kapsam ve geliş yolu açısından nebevî bilgi incelenmiştir. Bu konu bağlamında nübüvvetin alanı, inanç boyutunda bireylere yol gösterme (davet, ilâhî vahyi tebliğ, beyan, vahye uygun davranma) ve insan ilişkileri konusunda tavsiyeler şeklinde tespit edilip detaylarıyla incelendikten sonra ilâhî bilginin peygambere geliş şekli olan vahyin mahiyeti mercek altına alınmıştır. Aynı bölümde son olarak Hz. Peygamber'in bilgi kaynakları konu edinilmiştir. Kitabın ana problemi olması hasebiyle bu eserde derinlemesine ele alınmıştır. Bilgi kaynaklarından nebevî bilgi "İlâhî Mesajlar" başlığı altında metlûv vahiy ve gayr-i metlûv vahiy olarak incelenmiştir. Metlûv vahiy üzerinde fazla durmayan yazar, Hz. Peygamber'in vahyin dışında bir şey konuşmadığı, ona Kur'an'la birlikte hikmetin de verildiği yönündeki inanç ve beyan görevi çerçevesinde "Gayri Metlûv Vahyin Varlığı Meselesi"ni ele almıştır. Yazar bu inceleme neticesinde söz konusu bilgi kaynağının mevcut olduğu kanısına varmaktadır. Üzerinde durulan bir başka husus da Hz. Peygamber'e verilen ve verilmeyenler gaybî bilgilerle bağlantılı olarak gayr-i metlûv vahyin kapsamıdır. Vahyin, peygamberlerin bilgi kaynakları arasında bulunması bir zorunluluk olmakla birlikte Hz. Muhammed'in hayatının her safhasını ilâhî mesajın yönlendirdiği iddiası, Nebi'yi ve nübüvvet kurumunu doğru anlama noktasında yanlışa sevk edecektir. Nitekim Karacabey peygamberlerin insanlar arasından seçildikleri ve onların bütün özelliklerini taşıdıklarını, bu çerçevede bazı bilgileri de beşer vasfıyla edindiklerini ısrarla vurgula-

maktadır. Yazar buradan da Hz. Peygamber'in sosyolojik problemlere getirdiği çözümlerde, yaptığı tahlillerde, nübüvvet görevini icra ederken insanı tanıma ve ona ulaşma yolunu bulma konularında ve günlük hayata dair rivayetlerde akıl, tefekkür ve tecrübe gibi beşerî bilgi kaynaklarının dikkate alınması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır. Konunun devamında da Peygamber'in (a.s.) tıp bilgisinin kaynağı meselesi detaylı ve orijinal bir tasnifle incelenmektedir. Buna göre tıbb-ı nebevî başlığı altında zikredilenlerin ekserisini teşkil eden ve tedaviye yönelik hadisler beşerî, dinin ilgi alanına girenler ise ilâhî kaynaklıdır.

"Ameller niyetlere göredir" hadisinde işaret edildiği üzere insan fiillerini önemli hale getiren, kişiyi ona yönlendiren etkidir. Bundan hareketle yazar son bölümü "Hz. Peygamber'in Davranışlarını Yönlendiren Unsurlar"a ayırarak evrensel nitelik taşıyan fiilî sünnetin niteliklerini belirlemeyi hedeflemiştir. Söz konusu hedef doğrultusunda Hz. Peygamber'in beşeriyetten kaynaklanan zorunlu davranışları ile çevre ve kültürün gerektirdiği hayat tarzının, dinen yasaklanmasının yanı sıra, nübüvvetle ilişkilendirilmemesi gerektiğine işaret edilmiştir. Çünkü bu durum, eserde de zikredildiği gibi, bölgesel, sosyal ve ekonomik şartların değişmesi halinde bazı sıkıntıların doğmasına sebebiyet verecek başka sorumlulukları beraberinde getirir. Bununla birlikte dikkate alınması gereken husus Hz. Peygamber'in fiillerinde ön plana çıkan iradesidir. Nitekim sünnet de zorunlu davranışlarda değil onları yaparken kullanılan irade noktasında söz konusudur. Eserde ayrıca, Hz. Peygamber'in fiillerinin kaynağı olarak nebevî görevlerin sınırları, kapsamı ve muhtevası hakkında bilgi verilmesinin ardından bireysel sorumluluktan doğan davranışlar konusu okuyucunun dikkatine sunulmuştur.

Eserde incelenen konuların kısa bir şekilde özetlendiği ve varılan neticelerin değerlendirildiği sonuç bölümünde son olarak, Hz. Peygamber'in niteliklerini doğru algılamının önemi vurgulanmaktadır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in beşerî ve nebevî özelliklerinin iyi tahlil edilip doğru algılanmasının, bazı râvi ve rivayetler üzerindeki şüpheleri gidermedeki rolüne işaret edilmektedir. Ayrıca sünnet adı altında bazı şeklî unsurlara sarılıp asıl gayenin unutulması ihtimalini ortadan kaldırma hususunda da konunun önemini vurgulamaktadır.

Çalışmada, yer yer aynı cümlede geçen kelime tekrarları okuyucunun dikkatini çekmekle birlikte eserin; akıcı ve anlaşılır dil, sade üslup ve sistematik düşünce ile kaleme alındığı görülmektedir. İslâm'ı doğru algılayıp yaşamada ilk adımın Hz. Peygamber'i iyi tanıyıp anlama olması hasebiyle yapılan çalışma hem çıkış noktası hem de sonuçları açısından önemi haizdir. Bundan dolayı söz konusu bilimsel ürün, alanla ilgilenenler başta olmak üzere herkese tavsiye edilebilir bir nitelik taşımaktadır.

Ayşenur SOYLU

UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, Nilüfer/BURSA

Günahla İlgili Bir Hadisin Tahlili

“Siz günah işlemeseydiniz,
Allah günah işleyen bir toplum yarattırdı...”

Dr. Nihat Yatkın,

Ankara: İlâhiyât, 2006, 208 sayfa

Günümüzde hadisle ilgili çalışmalarda, rivayetlerin sübûtu ve delâleti problemi güncelliğini korumaktadır. Hadislerin sağlıklı değerlendirilebilmesi için rivayet edilen bilginin Hz. Peygamber’e ait olup olmadığının incelenmesi, eldeki malzemenin doğru anlaşılmasında hayati öneme sahip olmakla birlikte yeterli değildir. Bu çalışmanın, delâlet problemi dediğimiz, rivayet malzemesinin ne anlam ifade ettiğini tespit faaliyeti ile tamamlanması gerekmektedir. Bu itibarla bir konuda nakledilmiş rivayete dayalı bilgilerin tek tek incelenmesinin daha sağlıklı sonuçlara götüreceğini söylemek mümkündür. Bu amaçla, ilk önce eldeki rivayet malzemesinin Hz. Peygamber’e aidiyeti tespit edilmeli, daha sonra, şayet rivayetin Hz. Peygamber’e nispetinde problem yoksa bu ifadelerin ne anlama geldiği ortaya konulmalıdır.

İşte bu çerçevede hazırlanmış olan *Günahla İlgili Bir Hadisin Tahlili* adlı çalışma, Hz. Peygamber’den nakledilen ve ilk plânda yanlış anlaşılması mümkün olan “Siz günah işlemeseydiniz, Allah günah işleyen bir toplum yarattırdı...” mealinde bir rivayetin ele alındığı bir kitap çalışmasıdır.

Bir giriş ve üç bölümden oluşan çalışmada girişte (s. 11–16), problem ortaya konulmaya çalışılmış, daha sonra ise çalışmanın amacı ve metodu hakkında bilgi verilmiştir. Yatkın’a göre araştırmada ele alınacak problem, bu hadiste ifade edilen zâhiri anlamın, insanları günahlardan sakındırmak amacıyla olan İslâm dininin temel yaklaşım tarzına aykırı gibi görünmesidir (s. 13).

Birinci bölümde, ele alınan hadisin tespit, tenkid ve yorumu yapılmıştır (s. 17–72). Hadisin kaynakları ortaya konularak, Ebû Hureyre, Ebû Eyyûb el-Ensârî ve el-Hasenu’l-Basrî’den gelen rivayetlerin ayrı ayrı ortak manaları tespit edilmiş, daha sonra sened ağı ile rivayet zincirine işaret edilerek, sened ve metin tenkidi yapılmak suretiyle hadisin sıhhat değeri tespit edilmeye

çalışılmıştır. Son olarak da ilim ve kültür tarihinde hadisin nasıl yorumlandığı takdim edilmiştir.

Bu bölümde yirmi altı merfû‘ rivayetin sened kritiği yapılmış olup bunlardan yedisi problemsiz yani, sahîh, yedisi itibar için alınabilir, dördü, râvilerinden bazılarının cerh edilmesi nedeniyle zayıf, sekiz tanesi de, bazı râvilerinin cerh ve ta’dil durumları hakkında bilgi bulunmadığından değerlendirilememiştir (s. 49). Râvi sayısı itibariyle bakıldığında, beş sahâbîden gelen, sonraki tabakalarda tevatür sayısına ulaşan râvilerce rivayet edilmiş olan hadisin meşhur kategorisinde değerlendirilebileceği ifade edilmiştir (s. 50). Metin tenkidi faaliyeti hadisin dil özellikleri bağlamında anlamı, sebab-i vürûdu/arka plânı, hadisin diğer hadislerle birlikte anlaşılması, hadisin Kur’an’a arzı, hadisin tarihî vakalara arzı gibi aşamalarda uygulanmış ve sıhhat yönüyle herhangi bir problem tespit edilmemiştir. Bu faaliyet esnasında özellikle hadisin arka plânı olarak takdim edilen sebab-i vürûdun, hadisin anlaşılmasındaki önemi burada da görülmektedir. Verilen bilgilere göre sahabe’nin dünyaya meyletmeleri ve yeni nazil olan inzar/uyarı ayetlerini işittiklerinde endişelenip ümitsizliğe düşmeleri üzerine, Hz. Peygamber hadisi irad ederek onları rahatlatmıştır. Bunun üzerine sahabe, girebileceklerini umdukları cennet nimetlerini sorgulayarak ümitsizlik ve endişelerinden sıyrılmaya çalışmışlardır (s. 62).

Günah-Tövbe-Af bağlamında hadisin anlam boyutunun ele alındığı ikinci bölümde (s. 73–110), hadisin delalet ettiği anlam, derinlemesine incelenmiştir. Bu çerçevede genellikle ayrı ayrı ele alınan günah, tövbe ve af kavramları, söz konusu hadisin anlaşılmasına zemin oluşturacak şekilde bir araya getirilmeye çalışılmış ve tövbenin ancak günahla bir anlam ifade edebileceği, keza tövbeyi de affın takip edebileceği hususuna işaret edilerek, Allah’ın Tevvâb, Afüv ve Gafûr sıfatları ile bilinmesinin de, ancak bu sıfatların tezahürüne bağlı olduğu; dolayısıyla günahkârın olmadığı yerde tövbe ve Tevvâb’dan, af ve Afüv’den söz edilemeyeceği vurgulanmıştır (s.73).

Bu bölümde ilk olarak günah kavramı, daha sonra af kavramı, hem İslâm açısından hem de modern beşeri bilimler açısından ele alınarak mukayeseli bir anlam haritası çıkartılmaya çalışılmıştır. Bölümün sonunda günah, tövbe ve af kavramlarının birbiri ile güçlü bir bağının olduğu, tek başına ele alınmaları durumunda anlam alanlarının daralacağı ifade edilerek; tövbenin günahla anlam kazanacağı, tövbenin ardından affın geldiği, af olmadığı da tövbenin bir anlamının olmayacağı net bir şekilde ifade edilmiştir (s. 110).

Hadisin psikolojik, sosyolojik ve teolojik temellerinin ele alındığı son bölümde (s. 111–188), insanın, günahla bağlantılı olarak psiko-sosyal açıdan incelenmesi hedeflenmiş; bu itibarla önce insan nedir, insanın bir özü var mıdır, insanın değeri, gayesi ve zaafı nelerdir sorularına cevaplar aranmıştır. Ardından insanı etkileyenler, günahın sosyal hayattaki etkileri ve nihayet

teolojik açıdan insan-irade-günah, ilâhî irade-günah ve tanrı-kötülük ilişkileri ele alınmıştır.

Bu sorulara cevap aranırken sadece psikoloji ve sosyoloji bilimlerinin verileri sunulmamış bunlar İslâmî öğretilerle de mukayese edilmiştir. Örneğin; insan ne olduğu sorusu ele alınırken ilk önce önemli psikolojik ekollerin ve modern düşünürlerin insan tanımı verilmiş, daha sonra İslâm düşünürleri ve Kur'an'ın meseleye nasıl yaklaştığı ortaya konulmuştur. Bu durum ise okuyucuya farklı bakış açılarını mukayese etme imkânı sunmaktadır.

Bölümün sonunda ise psikolojik-sosyolojik ve teolojik temeller bağlamında insan-günah ilişkisi üzerine bir değerlendirme yapılmıştır. Yapılan bu değerlendirmeye göre İslâm düşüncesinde, ne günahın ne de günahkârın savunulacak bir yönü vardır. Her hâlükârda günah, yasaklanan ve şiddetle kaçınılması gereken bir olgudur. Bunun yanında her bir insan da günah işleme potansiyeline sahiptir ve her ne kadar kaçınsa da zaman zaman günaha düşmesi söz konusudur. Ancak günahın olumsuzluğu karşısında, insanoğluna tövbe ederek günahını sildirme fırsatının verildiği de unutulmamalıdır (s. 188).

Yatkın'a göre, bir taraftan özünde taşıdığı ikili yapısının menfi cephesi, diğer taraftan kalıtım yoluyla kendisine intikal eden olumsuzluklar ve bunlara ilâveten çevre denilen, bütün bir yaşamını kuşatan baskılar sonucu günah-kötülüğe sürüklenen insan, yaratana yönelmesi şartıyla, yine de değerinden bir şey kaybetmemektedir. Çünkü günah işleyip de samimi bir tövbe ile yaratana yönelen, günahlarına boyun büküp gözyaşı akıtanların, hiç günah işlemeyenlerden; özellikle de ibadetlerine güvenip kibre kapılanlardan daha üstün olabileceklerinin pek yaygın bir kanaat olduğu belirtilmektedir (s. 189).

Ahlâkî kötülük olarak kabul edilen günahın, yaygın olarak bilindiği gibi tamamıyla negatif bir fenomen/olgu olmadığına işaret eden Yatkın, aksine birçoklarının kötülüğün/günahın pozitif yönlerinin varlığına dikkat çektiğini, bu anlamda, kötülüğün/günahın, başta Tanrı'nın mükemmelliğinin anlaşılmasına katkı sağladığı, kötülüğün/günahın varlığı sayesinde iyinin kavranabildiği ve kötülüğün/günahın dünyanın estetiğini tamamlayan bir olgu olduğunu açıklamaya çalışmakta, bu itibarla kötülüğün/günahın, terakkî-tekâmül, mükemmeliyet, eğiticilik, estetiği tamamlama ve nihayet Allah özlemine götüren bir gerçeklik olarak karşımıza çıktığını ifade etmektedir (s. 190).

Sonuç olarak yirmi üç küsur yıllık nübüvvet tecrübesiyle, insanı belki de en ince ayrıntılarıyla tanıyan ve Yüce Allah'ın yol göstericiliği ile bütün insanlığa yol gösteren Hz. Peygamber'in mezkûr hadisi, potansiyel olarak günah işleme ve kötülük yapma kabiliyetiyle yüklü olan her bir insana psiko-sosyal açıdan geniş bir ferahlık sağlamakta ve onun, ölümcül hastalık olarak nitelenen umutsuzluk zindanlarında çürüyüp yok olmasına engel olmaktadır (s. 190).

Bir hadisin derinlemesine ele alındığında konunun nerelere gidebileceğini göstermesi açısından güzel bir örnek olan, yoğun bir araştırma faaliyetinin ürünü olduğu anlaşılan bu çalışmanın, kullanılan dilin yalınlığı ve orta seviyedeki bir okuyucunun anlayacağı sadelikte yazılmış olmasıyla ilk plânda dikkatleri çektiği ifade edilebilir. Diğer taraftan çalışmanın birinci bölümünde, hadisin sıhhatini tespit ederken teknik ayrıntıların verilmesi, son bölümde de derin teolojik ve felsefi meselelerin sunulması bazen okuyucuların dikkatlerinin dağılmasına sebep olabilmektedir.

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse tek bir hadisin etrafıca ele alındığı bu çalışma, akademik hadis çalışmalarına yaptığı katkı yanında, geniş okuyucu kitlelerine de hitap ederek raflarda tozlanma illetine düşmemeye namzet bir çalışma olarak karşımızda durmaktadır.

Arş. Gör. Abdulvahap ÖZSOY

ATAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, ERZURUM

Din, Dünyevîleşme ve Zühd,
Ahmet Yıldırım,
Araştırma Yayınları,
Ankara 2005, 270 sayfa

İnanlara birtakım amelleri teklif eden ve özellikle bu bağlamda sosyal bir yönü de olan İslâm dini, Yüce Allah tarafından insanlığın dünya ve âhiret mutluluğunu elde etmesi için gönderilmiştir. Dolayısıyla Müslüman birey için sadece âhiret değil, dinin zihniyet alanı içerisine giren dünya da önem arz etmekte ve dünyaya karşı bir bakış ve tavır geliştirmek gerekmektedir. Bu konuda arzu edilen sağlıklı neticelere ulaşabilmek için konuyla ilgili bilimsel çalışmaların yapılmasına büyük ihtiyaç vardır. Bu bağlamda Dr. Ahmet Yıldırım tarafından hazırlanan *Din, Dünyevîleşme ve Zühd* adlı çalışma ayrı bir öneme sahiptir. Eser konunun önemini vurguladığı önsöz, giriş, iki bölüm ve sonuçtan müteşekkildir.

Yazar, Giriş bölümünde (s. 11-62) “Kavramsal Çerçeve” başlığı altında, din ve dinin zihniyet alanı, dünyevîleşme ve zühd kavramları üzerinde durmuştur. Burada zühd kavramı önemine binaen diğer terimlerden daha detaylı şekilde incelenmiştir. Yazar bu kısımda, din ve dünyevîleşme arasındaki ilişkiyi irdeleyerek insanlığın maruz kaldığı dünyevîleşme olgusuna şu vurguları yapmaktadır: “Din, insanla beraber var olmuş, yine insanla beraber var olacak olan işlevsel bir kurumdur. Ancak dinin bu işlevselliğiyle birlikte yaşadığımız gezegende dini ortadan kaldırmayı, otorite ve etkisini azaltmayı hedefleyen, onu kılıksız ve kalıpsız bir hâle getirmeye çalışan bir süreç vardır ki buna dünyevîleşme denilmektedir. İnsanlık tarihi kadar eski bir ahlâkî sorun olan dünyevîleşme denilen bu olgu, bütünüyle bir dünya görüşü ve değerler dizisi değişimidir. Diğer semavî dinlerde de var olan dünyevîleşme sorununa İslâm’ın sunacağı modelin ayrı bir önemi olsa gerektir. İslâm’ın, tabiatı gereği, Hıristiyanlığın geçirdiği tarihî süreci yaşamadığı için dünyevîleşmeye geçit vermeyeceği düşünülse de, dünyevîleşme sorununu gören Müslüman bireyin kendi dininin birçok alanda neleri gerektirdiği konusunda çeşitli sorularla karşı karşıyadır.” Dolayısıyla, yazara göre cevaplandırılması

gereken soru; dünyevî düşüncenin elde ettiği bütün başarılarla rağmen Müslümanların kendi değerlerini kullanarak insanlığa hangi modeli sunacağıdır.

Yıldırım, bu önemli soruya cevap bulmaya çalışmakta; dünyevîleşme tehlikesine ve fitnesine karşı doğru bir zühd anlayışı ortaya koymanın, kültürümüzden neşet eden bir tedbir, çare, ve alternatif olarak gözüktüğünü belirtmektedir: Ayrıca yazar, İslâm’ın dışındaki diğer semavî dinlerin de zühd ve dünyaya bakışını incelemiş ve bu çerçevede Yahudilerin karakteristik yapısının dünyaya bel bağlayan, dünya hakimiyeti için her şeyi mubah gören bir anlayışla tezahür ettiğini, buna karşı Hıristiyanlığın bakışının ise, menfi ve dünyaya sırt çeviren bir homojen tutum gibi gözükse de, biri dünyaya düşman ve ilgisiz, diğeri, kabullenici ve uzlaşıcı tutum olmak üzere tarihî süreçte iki farklı ve karşıt tutum sergiledikleri gözükmektedir. Ancak bu iki tutum zaman zaman zaman etkisi ve ağırlığı değişse de tarih boyunca çekişme hâlinde olmuştur.

Birinci bölümde (s. 63-100) “Kur’ân’da Zühd ve Dünyaya Bakış” başlığı altında “Kur’ân’da Zühd ve Anlam Alanı”, “Kur’ân’da Dünya Hayatı ve Özellikleri”, “Kur’ân’da Dünya-Âhiret Dengesi”, “Dünya-Âhiret Ayrımının Değerlendirilmesi ve Dünyayı Terk” ve “Kur’ân ve Dünyevîleşme” konuları ele alınmıştır. Yazara göre, konuya İslâmî yönden bakıldığında zühdün ortaya çıkışını hazırlayan sebeplerin başında Kur’ân âyetleri gelmektedir. Zira pek çok âyette dünya lezzetlerine karşı insanlar muhtelif kereler uyarılmış, âhire hayatına hazırlanmaları konusunda teşvik edilmiştir. Terim olarak zühd Kur’an’da yer almamakla birlikte âhiret hayatını dünyaya tercih etmek, insanlığın ihtiraslarını dizginlemesini telkin etmek, mal, mevki, lüks, israf gibi tutku ve eğilimlerden kurtulmak anlamında muhtelif âyetlerde çokça zikredilmektedir (s. 86-100).

İkinci bölümde (s. 101-239) “Hz. Peygamber’in (s.a) Zühd Hayatı ve Dünyaya Bakışı” başlığı altında “Hz. Peygamber (s.a.v) ve Zühd”, “Sahabe’de Zühd”, “Hadislerde Zühd ve Dünyaya Bakış”, “Zühd Hadislerinin Oluşturduğu Zihniyet ve Bu Zihniyetin Analizi”, “Zühd Edebiyatı ve Tasavvufta Zühd” gibi konulara yer verilmiştir. Allah’ın emirlerini insanlara iletmekle görevli olan peygamberler dünya ile olan ilişkilerini zühd ölçüsü dâhilinde sürdürmüşler, bu tarz hayatın ideal temsilcileri olmuşlardır. Onlardan biri ve sonuncusu olan Hz. Peygamber, her hususta olduğu gibi zühd ve dünyaya bakış konusunda da bize en güzel örnekleri sunmuş, verdiği doğru ve sağlıklı zühd eğitimiyle, maddeye kul olmayan örnek bir nesil yetiştirmeyi hedeflemiştir. Bu yönüyle Hz. Peygamber’in hayatı Müslümanlar için büyük önem arz etmektedir. Zira onun hayatı zühdle iç içe geçen bir hayattır. Çünkü o, hayatın her safhasında bulunmuş, ticaretle iştigal etmiş, mal-mülk sahibi olmuştur. Yine o, hayatının hiçbir safhasında madde düşkünü olmamış, parayı, altını, gümüşü amaç ve hedef olarak görmemiştir. Ayrıca o, hayatın içinde bulunarak herkes gibi yemiş, içmiş, uyumuş, dinlenmiş ve yürümüş,

evlenip çoluk çocuk sahibi olmuş, ordular sevk etmiş, savaşlar yapmış, elçiler göndermiş, elçiler kabul etmiş, dünyanın imar ve tanziminin içinde bulunmuş, hülâsa deve çobanlığından peygamberliğe varıncaya kadar beşerî hayatın her safhasını yaşamıştır. Dolayısıyla onun özel ve sosyal yönü bulunan zühdi yaşayışı, İslâm'ı yaşamaktan ibaretti. O bu bağlamda ashâbından bazılarını, dünya ve nimetlerine tamamen yüz çevirmek suretiyle bu yola meyledenleri ve aşırılığa kaçanları menetmiş, kendisinin beşerî yönünü hatırlatmış ve uyarmış, kendi yaşam tarzının her yönüyle insanî bir hayat tarzı olduğunu göstermiştir. O daima mütevazı, sade ve basit bir hayat sürmüştür. Bu sade hayatı sırf kendisi yaşamamış, aile ve yakınlarına da öğretmiş, ondan sonra gelen bazı halifeleri ve ashâbı onun yolunu takip etmiştir. Müslümanlar da, dünya ve âhîret mutluluğunu Kur'ân'a tâbi olmak, Hz. Peygamber'e bağlanmak, onu örnek almak, izinden ve yolundan gitmekle elde etmiştir. Ona göre insan, hayatın içinde olmak, çalışmak, helâlinden kazanmak, başkalarına yük olmamak zorundadır. Hatta dinî amaçla bile olsa hayatla irtibatı kesmek, dünyadan el-etek çekmek doğru değildir. Bu noktada o, dünya hayatı ile âhîret hayatının tamamen birbirinden ayrı, birbirine zıt iki âlem olduğu kanaatinde değildir. Ayrıca yine o, birinden birini tercih edip diğerini dışlamak gerektiğine taraftar değildir. O, dünyayı âhîret için rızık elde edilecek bir tarla olarak vasıflandırmaktadır. Şu halde, Hz. Peygamber'in hayatından anlaşılan zühd, mal-mülk edinmemek değil, harama karışmamak ve servetin kulu kölesi olmamak, çoluk çocuğunu da başkalarına muhtaç etmemektir (s.101-141).

Yine yazar eserinde, İslâmî hayatın oluşmasında büyük bir etkiye sahip olan hadislerin, geleceğimizde dindarlık üzerinde; biri doğrudan diğeri dolaylı olmak üzere iki tür etkiye sahip olduğunu zikretmektedir. Ona göre, dinî pratiklerle ilgili hadisler, müçtehitlerin yorumlarından sonra Müslümanların hayatlarında yerini alırken, zühdi, ahlâkî hadisler ve zihniyet oluşturuca rivayetler doğrudan bir etkiye sahip olmuştur. Bu tür rivayetler, asırlar boyunca Müslümanların inanışlarında etkili olmuş ve sonuçta ortaya "Müslüman bilinç" diyebileceğimiz bir anlayış, "dünya görüşü" çıkmıştır. Bu bilinci önemli ölçüde tasavvuf ehli yönlendirmiştir. Özellikle "Zühd Hadisleri"ni İslâmî yorumlarının temelini koyan bazı tasavvuf ehli, İslâm iktisadî hayatının oluşmasında etkili olmuştur. Kendilerini İslâm'ın özünü anlamak ve yaşamakla tanımlayan sûfiler, inşa ettikleri dünyalarının temellerini bu tür hadislerle oluşturmuşlardır (s. 143-175). Bu tür hadisler genel hadis kitapları içinde çeşitli isimler altında ayrı bir bölüm olarak yer alırken, *Kitabu'z-Zühd* adıyla yapılan müstakil çalışmalarla da zengin bir edebiyata dönüşmüştür. Bu bağlamda yazar, kitapta zühd edebiyatı içerisinde yer alan seksen yedi adet eserin tanıtımını yapmıştır (s. 175-214).

"Tasavvufta Zühd" başlığı altında ise yazar, zühd hadislerini İslâmî yorum ve anlayışlarının temelini koyduğu anlaşılan tasavvuf ehlinin zühde bakışları

üzerinde durmuş ve onların zühd anlayışlarında esasen birbirine zıt iki görüşün olduğunu zikretmiştir. Bunlardan birincisi, dünyayı bir bakıma eşya ve madde tarafıyla reddedenler, ikincisi sadece dünyaya ilgi (kibir, gurur, azamet ve gösteriş) tarafını reddedenler olarak tasnif edilebilir. Yazar, hemen her konuda olduğu gibi zühd konusunda da sapmalar ve dinî kayıtlardan uzak düşünce ve yorumların görülebildiğini tespit etmiştir. Bu sapmaların, tasavvuf ehli bazı kimselerin zühd konusuna bütüncül değil, parçacı, seçici ve atomcu bakış açısıyla bakmaları, yabancı din ve kültürlerin etkisi, insanın fitrî duygularının dikkate almaması gibi hususlardan kaynaklandığını iddia etmiştir (s. 215-239).

Sonuç (s. 241-248) olarak yazar, İslâm'ın, ne sadece zühd ne de sadece tasavvufi hareketten müteşekkil olduğunu, ancak İslâm'ın bir yönünü oluşturan zühd hayatının, zâhid ve sûfiler tarafından daha fazla benimsenip geliştirildiğini, bununla birlikte doğru bir zühd anlayışı için bütün insanlığın ve özel anlamda tasavvufun, Hz. Peygamber'in (s.a.v.), ashâbı ve tabiîn adı verilen ilk nesillerin, doğru ve sağlıklı zühd ve dünya anlayışına yeniden dönmeye muhtaç olduğunu tespit etmiştir. Dolayısıyla yazar bu ifade ile eski dünya ile yeni dünyanın değerlerinin içselleştirme imkânının doğabileceğini, bu içselleştirmeyle eğitilmiş insan zihni ve ruhunun; sadece toplumun maddî refahına değil, lüzumsuz harcamaların ve büyük israfların da ortadan kalkmasına ve ülkenin kalkınmasına katkı sağlayacağını ifade etmiştir.

Konuyu incelerken yazarın sadece klâsik kaynaklarla yetinmediği, çağdaş yazar ve eserlerden de yararlandığı, konuyla ilgili olarak araştırmacılara önemli ve zengin bir literatür sunduğu görülmektedir. Yoğun bir mesai ve gayretin ürünü olduğu anlaşılan eserin, konuyla ilgili bilgi ve rivayetlerin nasıl tahlil edilmesi gerektiği konusunda da bilinçli hareket ettiği ve sağlıklı bir bakış açısı sunduğu söylenebilir.

Yusuf AÇIKEL, Yard. Doç. Dr.

SDÜ İlahiyat Fakültesi-İSPARTA

İmam A'zam Ebû Hanîfe Müsned'i
-Haskefi Rivâyeti-, (Çev. Ali Pekcan)
 Yediveren Yayınları, Konya 2005.

Tarih boyunca İmâm Ebû Hanîfe (v. 150) hakkında lehte ve aleyhte bir çok değerlendirme yapılmış ve özellikle hadis ilmindeki konumu ve hadisle amel konusundaki bazı düşünceleri sebebiyle hadisçiler tarafından yer yer tenkitlere maruz kalmıştır. Bu tenkitlerin bir kısmı insaf ölçülerini aşan ve ilim ahlâkına aykırı değerlendirmelerdir. Mütercimim de ifade ettiği üzere, onun etrafında oluşturulan hadis merkezli suçlamaların, ilmî açıdan hiçbir değeri olmayan tamamen mesnetsiz iddialardan ibaret olduğu konuyu objektif gözle araştıran herkesin tespit edebileceği bir sonuçtur.

Müsnedü Ebî Hanîfe ifadesi bu eserin Ebû Hanîfe'nin bizzat kendisi tarafından telif ve cem' edildiği gibi bir izlenimin doğmasına sebep oluyorsa da durum böyle değildir. Bu rivayetlerin asıllarının bulunduğu eserler, Muhammed eş-Şeybânî'nin (v. 189) Ebû Hanîfe'den yaptığı rivayetlerden oluşan *Kitâbu'l-âsâr*'ı başta olmak üzere İmâm Ebû Yûsuf (v. 182) ve İmâm Muhammed'in diğer kitaplarıdır. Onun *Müsned* adlı eserinin, kendi kaleminden çıkmasa da onun nezih ağzından çıktığında hiçbir şüphe yoktur.

Müsnedü Ebî Hanîfe adında, ihtiva ettikleri hadis sayıları birbirinden farklı on beş civarında müsned türü eser mevcut olup bu eserler birbirinden tamamen bağımsız farklı bilginler tarafından kaleme alınmıştır. Bunların başarılı bir derlemesi Harizmî (v. 655/1257) tarafından *Câmiu'l-mesânid* adıyla yapılmıştır.

Çevirisi sunulan *el-Müsned* adlı eser ise, Hanefî fıkıh bilginlerinden *ed-Dürü'l-muhtâr* müellifi Alâuddin el-Haskefi (v. 1088/1677) tarafından Ebû Hanîfe'nin rivayet ettiği hadisler bir araya getirilerek telif edilmiştir. Safvet es-Sekâ tarafından tertip edilerek 1382/1962 yılında Kahire'de basılan bu *Müsned* 524 hadis ihtiva etmektedir. Haskefi'nin bu eseri, konularına göre tasnif edilmiş olup bir diğer Hanefî âlim Aliyyu'l-Kârî (v. 1014/1605) tarafından *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe* adıyla da şerh edilmiştir.

Ebû Hanîfe'nin *Müsned*'inin daha önce yapılmış iki çevirisi daha bulunmaktadır. Mütercimim de ifade ettiği üzere, bu çeviriler çok sayıda teknik yanlış, bilgi, üslup ve çeviri hatası barındırmaktadır. Bu denli hataları içerir biçimde çevirilerin neşri eserin sahibi İmâm Ebû Hanîfe'nin İslâm dünyasındaki saygınlığına uygun düşmemektedir. Ayrıca bu tanıtımın hazırlanması esnasında diğer iki tercümeyle inceleme imkânı bulduk ve neticede birçok eksikliği fark ettik. Bunlar arasında teknik bazı eksiklikler, metinde düşmeler, isim yanlışları, bazı isimlerin zaptının tespitinde hatalar, cümle ve terkiplerin Türkçeye yansıtılmasında eksiklikler, metnin bağlamının yansıtılmaması, bağlaçların ve ilmî istilahlara yerli yerinde kullanılmaması, daha da önemlisi bazı rivayetlerin yanlış anlaşılması/yanlış çevrilmesi gibi hususlar sayılabilir.

Mütercim eseri tekrar çevirmekteki amacını, İmâm Ebû Hanîfe'nin eserini onun şânına yaraşır bir biçimde gündeme tekrar taşımak ve onun sahip olduğu değerleri olduğu gibi gün ışığına çıkarmak olarak dile getirmektedir. Genel manada eserin hazırlanmasındaki gayeyi ise Hz. Peygamber'e nispet edilen ahkâm hadislerini tekrar gündeme getirmek ve Ebû Hanîfe'nin fikhî metodolojisi ile onun hadis ilmindeki yeri ve önemini kavranmasına yardımcı olmak olarak ifade eder.

Bu gayeye ulaşmak maksadıyla, eserin girişinde konuyla doğrudan ilgili bir makaleye yer verilmiştir. Esasen bu makale, Zekeriyâ Güler tarafından kaleme alınmış ve Kur'an Araştırmaları Vakfı'nca 2003'te Mudanya/Bursa'da düzenlenen "İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi"¹ adlı sempozyumda tebliğ olarak sunulmuş olan "İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis İlminde Zayıf Olduğu İddiasının Tahlili" başlıklı ilmi çalışmadır. Sayın Güler makalesinde Ebû Hanîfe hakkındaki çoğunlukla hadisçiler tarafından ileri sürülen ve cerh ifade eden düşüncelerin arka planında hadisçilerin ona karşı besledikleri hasedin veya hakkında şüyu bulan yanlış nispetler sebebiyle oluşan olumsuz düşüncelerin bulunduğunu tespit etmiştir. Ebû Hanîfe'nin bildiği hadis sayısı konusunda "hadisi *az/kalîlu'l-hadis*" şeklinde geçen ifadenin "*hadis rivayeti az/kalîlü't-tahdis*" şeklinde anlaşılması gerektiği tespiti de önemlidir. İmâm Ebû Hanîfe'nin hadis ve sünnet karşısındaki tutumu konusunda ise onun hem teorik hem de pratik çerçevede sünnete bağlı olduğu, metot olarak Ku'ran'dan sonra sünneti esas aldığı sonucuna varmıştır. Güler'in makalesinin yanı sıra mütercim tarafından eserin başına hadis literatüründe müsnedler ve İmâm Ebû Hanîfe'nin *Müsned*'i hakkında genel bilgiler içeren ve eserin İslâm literatüründeki konumunu ortaya koyan bir giriş eklenmiştir.

¹ Bu sempozyum sonradan kitap hâlinde de neşredilmiştir (bkz. İbrahim Hatiboğlu (ed.), *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi -Sempozyum Tebliğ ve Müzâkereleri-*, I-II, Bursa: Kurav Yayınları 2005.

Görebildiğimiz kadarıyla gerek dilbilim, anlambilim ve yorumbilim gerekse fıkıh ve makâsıd konularında geniş müktesebatı olan Dr. Ali Pekcan bu birikimini tercümeğe yansıtmıştır. Tercüme sırasında siyâk ve sibâk göz önüne alınmış, metni saran genel atmosfer ve onu destekleyen bütün faktörler dikkate alınmıştır. Ayrıca metnin görünmeyen öğeleri yansıtılmaya çalışılmış ve hadisin söylendiği fiziki, psikolojik ve sosyolojik ortam dikkate alınmıştır. Klâsik fıkıh usulünün geliştirdiği metodolojiden ve dilin kendi gramatik esaslarından istifade edilmiştir. Meselâ metnin içermediği ancak doğru anlamada ön şart olan iktizâen delâlet gibi delâlet yollarından faydalanılmıştır.

Ayrıca öncelikle Hz. Peygamber'in hadisteki kastının ve konuşmadaki amacının tespitine çalışılmış, bir başka ifadeyle hadisin vürûdunda etkili olan doğrudan faktörler ve konuşma anındaki fiziki şartlar göz önüne alınmıştır. Bağlaçların yerinde ve doğru kullanımlarıyla metnin akıcılığı sağlanmış, öte yandan farklı rivayetlerin kattığı anlam zenginlikleri parantezler yardımıyla metne profesyonel bir şekilde yansıtılmıştır.

Akademik üslup ve zihniyetle hazırlanmış olan bu çevirinin, bundan sonra yapılacak olan diğer hadis tercümelerine örnek teşkil edecek kadar itinalı ve titiz bir çabanın ürünü olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca baskısının son derece şık ve estetik olmasının esere nostaljik bir hava kattığını söylemekte fayda vardır.

Çalışmanın sonuna Ebû Hanîfe'nin *Müsned*'inde geçen hadislerin kısa bir tahriri/kaynak tespiti yapılmıştır. Fihrist nitelikli bu çalışmada doğal olarak sadece Ebû Hanîfe'nin *Müsned*'inde yer alıp elimizdeki hadis eserlerinde yer almayan bazı rivayetler mevcuttur. Mütercimim de isabetle belirttiği üzere bu *Müsned*'de ve diğer fıkıh literatüründe bulunan hadis ve haberlerin, bütün hadis külliyâtı içerisinde yeri ve değeri konusu yeni araştırmalara ihtiyaç duyan bir meseledir.

Eserin sonunda verilmiş olan kısmi tahrir çalışmasından yola çıkarak şöyle bir mukayese yapmak mümkündür. Ebû Hanîfe'nin *Müsned*'inde yer alan 524 rivayetten 464'ü elimizde mevcut hadis eserlerinde bulunmaktadır. 60 rivayet ise elimizdeki kaynaklarda tespit edilememiştir. Bir oranlama yapıldığında rivayetlerin yaklaşık %90'ının elimizdeki kaynaklarda mevcut olduğu görülür.

Murat ŞİMŞEK

DİB Selçuk Eğitim Merkezi, KONYA

Martin Lings (Ebû Bekr Sirâcuddîn el-Alevî ed-Darkavî)

(24 Ocak 1909–12 Mayıs 2005)

Erken dönem Arapça kaynaklara dayanarak kaleme aldığı ve Pakistan hükümeti tarafından Sîret ödülü ile taçlandırılan *Muhammad: His Life Based on The Earliest Sources* (New York 1983, Hz. Muhammed'in Hayatı: İlk Kaynaklara Göre (çev. Nazife Şişman), İstanbul: İz Yayıncılık 1991) adlı eseri ile İslâm dünyasında haklı bir üne kavuşan ve yakın dostu Seyyid Hüseyin Nasr'ın ifadesi ile "örnek bir Batılı Müslüman ve Batı'da İslâm'ın otantik öğretilerinin eşiz bir savunucusu" Ebû Bekr Sirâcuddîn el-Alevî ed-Darkavî (Martin Lings), Peygamber Efendimizin dünyayı teşrihi münasebetiyle Wembley'de düzenlenen bir etkinlikte 3000 kişiye hitap edişinden on gün sonra, 12 Mayıs 2005 Perşembe günü Güney İngiltere'de Westerham, Kent County'deki evinde doksan altı yaşında vefat etti. Lings, sevenleri ve takipçileri tarafından, son otuz yıldır Pazar öğleden sonraları kendilerini ağırladığı evinin bahçesine defnedildi. Arkasında seksen sekiz yıldır tanıdığı altmış bir yıllık hayat arkadaşı Leslie Lings Hanımefendi olmak üzere kendisine "şeyh" diye hitap etmeyi uygun gören dünyanın dört bir tarafındaki sevenlerini ve hakikat arayışı sırasında muttali olduğu irfanı içeren aynı zamanda da bu arayışa şahâdet eden çok sayıda eserini bıraktı.

Protestan bir ailenin çocuğu olarak 24 Ocak 1909 tarihinde Burnage, Lancashire'da doğan ve babasının işi nedeniyle Amerika'ya giderek çocukluk yıllarını burada geçiren Lings, İngiltere'ye döndüğünde Bristol'de bulunan Clifton College'a, ardından da İngiliz Edebiyatı okuduğu Oxford'ta Magdalen College'a devam etti, burada özellikle İngilizce hocası C. S. Lewis'in üzerinde derin tesiri oldu. Onun sayesinde, ileride İslâm ile karşılaşmasına da vesile olacak olan Ortaçağ'a ilgi duydu. 1932'deki mezuniyetini müteakip Polonya'da öğretmenlik yaptı ve daha sonra gittiği Litvanya'da Kaunas Üniversitesinde



1939 yılına kadar Anglo-Sakson ve Orta Çağ İngilizcesi üzerine dersler verdi. 1937 yılında başlayan arayışları Guénon müntesiplerinin bulunduğu İsviçre, Basel'deki zaviyede dört ay geçirmesi ve Şazeli tarikatına girmesiyle son buldu. Lings 1939 yılında Mısır'a, 1930'dan beri Kahire'de yaşayan René Guénon (Abdulvâhid Yahyâ)'nın (1886–1951) özel sekreterliğini yapan, Magdalen College'dan çok sevdiği arkadaşı Adrian Paterson'ı ve üstadı Guénon'u ziyarete gitti. Fakat ziyareti sırada II. Dünya Savaşı'nın patlak vermesi üzerine Mısır'dan ayrılmadı ve arkadaşının ertesi yıl birlikte yapmakta oldukları çöldeki bir gezinti sırasında attan düşüp trajik bir şekilde vefat etmesinin ardından, Guénon'un teklifi üzerine, onun görevini üstelenerek özel sekreterliğini yapmaya başladı. Mısır'da kaldığı on bir yıllık zaman zarfında arkadaşı Paterson'ın vefatı üzerine kendisine teklif edilen, Kahire Üniversitesinde İngilizce ve İngiliz Edebiyatı dersleri hocalığı vazifesini de yürüttü. Burada her yıl Schkespeare'in bir oyununu sahneleyen Lings, *The Book of Certainty: The Sufi Doctrine of Faith, Vision, and Gnosis* (Cambridge 1996) adı ile daha sonra İngilizceye çevrilecek olan kitabını da Kahire'de yayımlayarak yazarlık kariyerine başladı. Bu dönemin onun hayatındaki başka bir önemli yanı da 1944 yılında, hayatının geri kalanını kendisi ile paylaşacağı ve sekiz yaşından beri tanıdığı bir fizyoterapist olan Leslie Smalley Hanımefendi ile hayatını birleştirmesidir. Sekiz yıl sonra 1952'de ise, Cemal Abdunnâsır önderliğinde Mısır'da gerçekleşecek olan ihtilâl öncesindeki Arap milliyetçiliği ve Mısır'ı bağımsızlaştırma çalışmaları nedeniyle, eşi ile birlikte tekrar Londra'ya dönmek zorunda kaldı, zira bu süreçte halk arasında ortaya çıkan İngiliz aleyhtarlığı sebebiyle yakın arkadaşlarından üçü öldürülmüş, üniversitedeki İngiliz personel işten çıkarılmaya başlanmıştı.

İşsiz bir kişi olarak Londra'ya gelen Lings, Londra Üniversitesi School of Oriental and African Studies'in (SOAS) Arabic Studies bölümünde önce lisansını tamamladı, daha sonra, bir yandan 1955 yılından beri çalıştığı British Museum'un evvela Arapça ardından Doğu yazmaları kısmı yöneticiliği yaparken; 1959'da, *A Sufi Saint of the Twentieth Century: Shaikh Ahmad al-'Alawi* (London 1971, *Yirminci Yüzyılda Bir Veli* (çev. Ufuk Uyan, Bekir Şahin), İstanbul: İşaret Yayınları 1988) adı ile yayımlanacak olan doktorasını tamamladı. İslâmî kaynaklara ülfetinin meyvesi olan eserleri için mümbit bir atmosfer sağlayan British Museum'daki bu görevini 1973 yılında emekli oluncaya kadar sürdürdü. Emekliliğinin ardından eşiyle birlikte, şimdi bahçesinde medfûn olduğu evinin bulunduğu Kent County'ye yerleşti. Renklerin sembolizmi konusunda da çok önemli bir birikime sahip olan Lings, meftûn bir şekilde iştiğal ettiği evindeki çiçek bahçesinde, bu bilgi birikimini tecrübî olarak da tatbik etti. Onun muhtelif çiçek türlerini barındıran muhteşem bahçesinin bakımı, büyük bir yâdigâr olarak hâlen eşi tarafından yürütülmektedir. 1948 ve

1976 yıllarında iki defa hacceden Lings, muhtelif zamanlarda Dubai, Pakistan ve Malezya'ya da seyahatlerde bulunmuştur.

Her iki dünya savaşına, modernizmin yükseldiği ve sorgulandığı döneme şahit olan Lings kendi ifadesi ile I. Dünya Savaşı sonrası din hakkında ne düşüneceğini bilmediği bir dönemde René Guénon'un yazıları ile tanışır, kendi deyimi ile âdeta 'yıldırım çarpmış'a döner ve tüm din ve geleneklerde birbirinden farklı zahirî yönün yanı sıra ortak bir Bâtınî irfanın mevcudiyetini kabul eden, bu gelenekleri dairenin merkezine ulaştıran yarı çaplar olarak görüp merkeze irfan ile ulaşılacağını öngören Perennialist bakış açısından etkilenerek dinlerdeki ortak hakikatlerin farkına varır. Mısır'da 1951 yılındaki vefatına kadar kendisi ile irtibatını devam ettirdiği Guénon'un yanı sıra, Lings'in hayatında önemli bir rolü olan bir diğer isim, Guénon tarafından temelleri atılan Perennialist anlayışı izah eden Frithjof Schuon (Şeyh İsâ Nûruddîn el-Alevî ed-Darkavî)'dir. Frithjof Schuon'u hakikat arayışı Cezâyir'e götürmüş ve orada, vefat ettiğinde dünyadaki müridlerinin sayısı iki yüz bini aşan, Şeyh Ahmed el-Alevî'nin (1869-1934) başında olduğu Şâzeliyye tarikatına intisâb ederek, tarikâtın Avrupa'daki halîfesi olmuştur. Lings 1938 yılında 29. doğum gününden bir hafta önce, sonraki dönemde her yıl kendisine yaptığı iki haftalık mutaz ziyaretlerini devam ettireceği Schuon ile tanışmak üzere İsviçre'ye gider ve onun İslâm ile müşerref olan müntesipleri arasına katılır. Bugün, kendisinin yazdıklarına ilâve olarak, dostları Alman asıllı İsveçli mühtedi Titus İbrahim Burckhardt (1908-1984) ve İranlı Seyyid Hüseyin Nasr'ın bu konudaki eserleriyle birlikte Perennialist ekolün en önemli temsilcisi kabul edilmektedir.

Lings'in manevî yönü ile ilişkili değinilmesi gereken önemli bir husus onun şairliğidir. Lings, Schuon ve Guénon ile tanışmasının ardından şiirle irtibatını uzun yıllar kesecek ve 15 boyunca şiir yazmayacaktır. Tasavvufun ruh kattığı edebiyat düşünüldüğünde ilk bakışta ironik gibi görünen bu durum esasen onun şiir tutkusunun, hakikat arayışına yani "sahip olmaya değer yegâne tutku"ya râm olmasının ve tekrar nüskedeceği vakte kadar demlenmeye bırakılmasının bir sonucudur. Bu süreç *The Elements and other poems* (London 1967) ve *The Heralds and other poems* (London 1979), *Collected Poems* (London 1987) adlı kitaplar ile meyvesini vermiştir.

Martin Lings sadece Müslümanlar tarafından okunan ve tanınan bir yazar değildir aksine o, Shakespeare üzerinde verdiği son derece kıymetli ve derinlikli konferanslarla daha geniş kitlelere de ulaşabilmiştir. Hakikati her yerde arayan Lings, Shakespeare'in eserlerinde de bu arayışını sürdürmüş, onunla ilgili yaptığı çalışmalarında eserlerinin içerdiği manevî mesajlara dikkatleri çekmeye çabalamış ve *The Sacred Art of Shakespeare: To Take Upon Us the Mystery of Things* (Rochester 1998, *Shakespeare'in Kutsal Sanatı* (çev. İhsan Durdu), İstanbul: Ayışığı Kitapları 2001) adlı eserini kaleme almıştır.

Lings'in diğer eserlerinden bazıları ise şunlardır: *Ancient Beliefs and Modern Superstitions* (London 1964, *Antik İnançlar ve Modern Hurafeler* (çev. Ufuk Uyan, Nabi Avcı), İstanbul: Ağaç Yayınları 1991); *What is Sufism* (Cambridge 1975, *Tasavvuf Nedir?*, İstanbul: Akabe Yayınları 1986); *The Qur'anic Art of Calligraphy and Illumination* (London 1976); *The Eleventh Hour: The Spiritual Crisis of the Modern World in the Light of Tradition and Prophecy* (Cambridge 1987, *Onbirinci Saat-Modern Dünyanın Manevî Bunalımı* (çev. Ufuk Uyan), İstanbul: İnsan Yayınları 1989); *Symbol and Archetype* (Cambridge 1991, *Simge ve Kökürnek: Oluşun Anlamı Üzerine* (çev. Süleyman Sahra), Ankara: Hece Yayınları 2003); *Mecca: From Before Genesis Until Now* (Cambridge 2004); Arapça ve İngilizce olarak yayımlanmış bulunan *Sufi Poems: A Mediaeval Anthology* (Cambridge 2004); *Splendours of Qur'an Calligraphy and Illumination* (Vaduz 2004, *Kur'an'ın İhtişamı: Hat ve Tezhib* adıyla tarafımızdan Türkçeye de tercüme edilmiş olup, yakında neşredilecektir). Ayrıca vefatından sonra yayımlanan son eseri *A Return to the Spirit: Questions and Answers*'da (Louisville 2005) kendi arayışını, üstadı ile karşılaşmasını, İslâm'ın derûnî boyutu üzerine uzun yıllar boyu yaptığı manevî yolculuğun neticelerini okuyucuları ve takipçileri ile paylaşmıştır.

Martin Lings ve düşüncesine dair başta, editörlüğünü Clinton Minnaar ile birlikte yaptığı *The Underlying Religion* (Bloomington 2007) olmak üzere Reza Shah-Kazemi ve Emma Clark tarafından yayımlanacak olan iki mühim eser bulunmaktadır. İlk eserde Schuon, Burckhardt, Lings ve diğer bazı tradisyonalistlerin önemli makalelerine yer verilecek, ikincisinde ise Lings'in belli başlı çalışmaları bir araya getirilecektir.

Ebû Bekr Sirâcüddin şimdi, "insana gerçek mirasını hatırlatan bir hazine" kabul ettiği tabiatın bağrında yatarken, belki de Seyyid Hüseyin Nasr'ın ifadesiyle, onun için değil daha ziyade arkasında kalanlar için üzülmek gerekir. Zira geride kalanlar onun hikmet ve belâgatinden mahrum kalmışlardır.¹

Fatma KIZIL

UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, BURSA

¹ Martin Lings, *Onbirinci Saat-Modern Dünyanın Manevî Bunalımı* (çev. Ufuk Uyan), İstanbul 2002; Mulay el-Arabî ed-Darkavî, *Bir Mürşidin Mektupları* (çev. İbrahim Kalın), İstanbul 2000; Seyyed Hossein Nasr, *Sophia*, XI/1, (2005) 189-96; Michael Fitzgerald, "In Memoriam: Dr. Martin Lings" *Sacred Web*, Vol. 15 (June 2005), 144-153; Muzaffar Iqbal "Martin Lings (Abu Bakr Siraj Ad-Din)", *Islamic Studies*, Vol. 44 (2005) No. 1, 142-148; Gai Eaton, "Martin Lings", *Guardian*, 27 Mayıs 2005. Ayrıca bkz.:

<http://www.guardian.co.uk/religion/Story/0,2763,1493343,00.html#article>; <http://www.nytimes.com/2005/05/29/obituaries/29Lings.html?ex=1160798400&en=38037aba06460625&ei=5070>; http://www.insanyayinlari.com.tr/pressroom_detay.aspx?id=6; <http://www.fonsvitae.com/martinlingsbook.html>; <http://www.sophiajournal.com/Vol1Num1/Article02.html>

İslâmî Yazmalar Birliği'nin (The Islamic Manuscript Association (TIMA)/هيئة (المخطوطات الإسلامية) Kuruluşu Gerçekleşti

University of Cambridge ile Thesaurus Islamicus Foundation tarafından ortaklaşa olarak birincisi 4-6 Temmuz 2005 tarihinde Cambridge'de düzenlenen *The Islamic Manuscript Conference/İslâmî Yazmalar Konferansı*'nin ikincisi de (*The Islamic Manuscript II A Conference ot Establish The Islamic Manuscript Association*) bu yıl yine Cambridge'de düzenlendi. Geçtiğimiz yıl alınan karar gereği, bu yılki konferansın düzenlenme amacı The Islamic Manuscript Association'un kuruluşunu gerçekleştirmektir.

Bu yılki toplantının İstanbul'da düzenlenmesi plânlanıp uzun süre, çalışmalar bu doğrultuda devam ettirilmesine rağmen, ulusal ve uluslararası bazı problemler dolayısıyla, son birkaç ay içinde tekrar 7-9 Ağustos 2006 tarihinde Cambridge'de Emmanuel College'de düzenlenme kararı alındı. Bu yıl, toplantının asıl amacı TIMA'nın kuruluşunu gerçekleştirmek olmakla birlikte, muhtelif bölge kütüphanelerinde bulunan, özellikle hususi koleksiyonlardaki İslâmî yazmalara dair tebliğler de sunuldu.

İslâmî Yazmalar Birliği'nin kuruluşuna iştiraklerinin sağlanması düşüncesiyle, muhtelif ülkelerden sivil ve resmî kurumlarda görevli pek çok kimse toplantıya davet edildi. Türkiye, Mısır, İran; Malezya, Amerika, İngiltere, Fransa, Suud, Bahreyn, Macaristan, Özbekistan, İrlanda, İtalya, Rusya, Hindistan, Bosna-Hersek, Fas ve Lübnan'dan çok sayıda iştirakçinin yer aldığı toplantıda Uludağ Üniversitesi öğretim üyelerinden Prof. Dr. Zeren Tanındı ile Doç. Dr. İbrahim Hatiboğlu ve Türk-İslâm Eserleri Müzesi Başkanı ve MÜ İlâhiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Prof. Dr. Mahmud Erol Kılıç da Türkiye'den katılan iştirakçilerdi.

TIMA'nın tesisi çalışmaları 7 Ağustos 2006 tarihinde iştirakçilerden kırk dört kurucu üyenin imzasıyla gerçekleştirildi. Kurucu üyelerin oylarıyla seçilen on kişilik mütevelli heyeti ilk toplantısında Prof. Dr. Mahmud Erol Kılıç'ı heyet başkanlığına getirdi. Ayrıca heyete, Mısır'dan Ezher Üniversitesi rektörü

Prof. Dr. Ahmed Muhammed et-Tayyib, İran'dan Meclis-i Şûrâ-i Eslemî Müze Kütüphanesi Müdürü Dr. Seyyid Muhammed Ebherî, Malezya'dan Art and Identity kurucusu ve müdürü Dr. Mandana Barkeshli, Amerika'dan Charles E. Young Research Library müdürü David Hirsch, İngiltere'den Cambridge Üniversitesi Faculty of Divinity'den Dr. Timothy Winter ve Oriental Studies'den Dr. Charles Melville yanında Thesaurus Islamicus Foundation adına da Davidson Maclaren, Phoebe Luckyn-Malone ve Adnan Bogary'den oluşan üç temsilci mütevelli heyetine dâhil edildi.

TIMA'nın çalışmalarını yürütme sorumluluğunu üstelenen mütevelli heyeti yanında faaliyetlerin koordinasyonuna yardımcı olmak üzere kataloglama (cataloging), koruma (conservation), dijital ortama aktarma (digitization), baskı ve yayın (printing and publishing) konularında dört ayrı birim kuruldu.

The Islamic Manuscript Association'ın mütevelli heyeti en kısa zamanda kuruluş için bir web sayfası hazırlanmasını hayata geçirecek olup, web sayfası vasıtasıyla iştirakçilerin ve üye olmayı düşünenlerin kuruluş ve gelecekteki faaliyetleri hakkında doğrudan bilgiye ulaşmaları mümkün hale gelecektir. Öte yandan, özellikle kuruluş ve yapılanma çalışmalarının öne çıktığı birkaç yıl boyunca TIMA yazmalar konusunda her yıl bir konferans düzenlemeyi de planlamaktadır.

Uluslararası bir kuruluş olan TIMA uyumlu ve aynı fikir etrafında birleşmiş çok sayıdaki iştirakçisi sayesinde; yazmaların dijital ortama veya mikrofilme aktarılması sürecinde genel geçer bir standardın oluşturulup kullanılması ve farklı ülkelerde bulunan yazma eserlerin mikrofilminin veya dijital kopyasının temininde işbirliğine gidilmesi gibi hususlar gerçekleştirilmiş olacaktır. Ayrıca TIMA, uluslararası koruma projelerinde kullanılmak üzere kataloglama çalışmalarını standartlaştırmaya zemin olmayı da hedeflemektedir.

Kitaplar-Tezler/Books and Thesis / كتب و أطروحات

- ✘ 'Abdulcebbar Sa'îd, *İhtilâtu'r-ruvâti's-sikât*, Riyad: Mektebetu'r-Ruşd 2005.
- ✘ 'Abdulmecîd Beyram, *er-Rivâye bi'l-ma'nâ fi'l-hadîsi'n-Nebevî ve eseruhâ fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Medine: Mektebetu'l-Ulum ve'l-Hikem 2004.
- ✘ 'Abdunnân er-Râsîh, *Mu'cem ıstilahâti'l-ehâdîsi'n-Nebeviyye*, Beyrut: Dârü İbn Hazm 2005.
- ✘ 'Abdusselâm Bercis Âlu Abdülkerîm, *el-İhtimâm bi's-suneni'n-Nebeviyye*, Riyad: Dârü's-Sumeyyi' 2005.
- ✘ 'Amr 'Abdulmun'im Selîm, *Kelâmu'l-akrân ba'duhum fi ba'd*, Mısır: Dârü'z-Ziya li'n-Neşri ve't-Tevzî' 2005.
- ✘ 'Amr 'Abdulmun'im Selîm, *ez-Ziyâdât fi'l-ehâdîsi's-Sahîha*, Mısır: Dârü'z-Ziyâ li'n-Neşri ve't-Tevzî' 2005.
- ✘ 'Amr 'Abdulmun'im Selîm, *Kavâ'id hadîsiyye nassa 'aleyha'l-muhakkikûn ve gafele 'anha'l-muştegilûn*, Mısır: Dârü'z-Ziya li'n-Neşri ve't-Tevzî' 2005.
- ✘ 'Umer Suleymân el-Eşkar, *el-Vaz'u fi'l-hadîs*, Ürdün: Dârü'n-Nefâis 2005.
- ✘ Adnan Muhammed Âlu Şeş, *Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye muhaddisen*, Ürdün: Dârü'n-Nefâis 2005.
- ✘ Ahmed b. Muhammed el-'Uleymî, *el-İmâmu's-Şevkânî muhaddisen*, Beyrut: Dârü İbn Hazm 2005.
- ✘ Alâuddîn Ebu'l-Hasen el-Kehhâl, *el-Ahkâmu'n-Nebeviyye fi's-sına'ati't-tibbiyye* (thk. Dr. Ahmed el-Cemel), Beyrut: Dârü İbn Hazm 2005.
- ✘ Cafer es-Subhânî, *el-Hadîsu'n-Nebevî beyne'r-rivâye ve'd-dirâye dirâse mevdû'iyye menhecîyye li ehâdîsi erba'îne sahâbiyyen 'alâ dav'i'l-kitâb, es-sunne, el-'akl, ittifâki'l-eimme ve't-târîh*, Beyrut: Daru'l-Edva 2000.
- ✘ Ebû 'Ali el-Hasan b. 'Ali et-Tûsî, *(Muhtasaru'l-Ahkâm) Mustahracu't-Tûsî 'alâ Cami'i't-Tirmizî* (thk. 'İsâm Mûsâ Hâdî), Beyrut: Muessesetu'r-Reyyan 2005.
- ✘ Ebubekir Sifîl, *Hiz. Ömer'in Sünnet Anlayışı*, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2006, doktora tezi, danışman: Prof. Dr. Ali Osman Koçkuzu.
- ✘ el-İmâm Ahmed b. 'Umer el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Muḥḥim limâ uḥḥile min telhîsi Sahîhi Müslim* (thk. Dr. Âid el-Karnî), I-II, (Doktora), Beyrut: Dârü İbn Hazm 2005.
- ✘ el-İmâm İbn Kesir ve Eseruhu fi 'İlmi'l-Hadis Rivayeten ve Dirayeten, Ürdün: Dârü'n-Nefâis 2005.
- ✘ el-İmâm Zekerîyya b. İmrân el-Ensârî, *Tuhfetu'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (tsh. Muhammed Ahmed Sâlim), I-VII, Beyrut: Dârü İbn Hazm 2005.
- ✘ Faruk Hamâde, *Mesâdiru's-sîreti'n-Nebeviyye*, Dîmaşk: Dârü'l-Kalem 2005.
- ✘ İbrâhim b. Abdullah Hâzimî, *Yedi Hadis İmâmınun İttifak Ettikleri Hadisler* (çev. Hanîfi Akın), İstanbul: Karınca Yayınları 2005.
- ✘ Muhammed b. el-Hasen el-Hacvî es-Se'âlibî el-Fâsî, *Difâ'un 'ani's-Sahîhayn difâ'un ani'l-İslâm*, Beyrut: Dârü İbn Hazm 2003.
- ✘ Muhammed b. Haydar b. Mehdî b. Hasen, *Ehâdis Hayâti'l-Berzâh fi'l-Kutubi't-Tis'a*, Beyrut: Dârü İbn Hazm 2005.
- ✘ Muhammed b. Kâsım Ebû Muhammed el Gazzî, *Fethu'l-karîbi'l-mucîb fi Şerhi elfâzi't-Takrîb*, (nşr. Bessâm Abdulvehhâb el-Ca'ibî), Beyrut: Dârü İbn Hazm 2005.
- ✘ Muhammed Nasiruddîn el-Elbânî, *ez-Zebbu'l-ahmed 'an Musnedi'l-İmâm Ahmed*, Beyrut: Muessesetu'r-Reyyan 2005.
- ✘ Muhammed Süleyman el-Eşkar, *Ef'âlu'r-Resûl ve delâletuhâ 'ale'l-ahkami's-şer'iyye*, I-II, (Doktora), Ürdün: Dârü'n-Nefâis 2005.
- ✘ Muhammed Takî Osmânî, *Sünnetin Bağlayıcılığı* (çev. Halil İbrahim Kutlay), İstanbul: Râğbet Yayınları 2005.
- ✘ Muhammed Zekerîyya el-Kandehlevî, *Evcezu'l-Mesâlik ilâ Muvattai Mâlik* (tlk. Tekiyyuddîn en-Nedevî), I-XVIII, Dîmaşk: Dârü'l-Kalem 2005.
- ✘ Nusreddin Bolelli, *Kadınların Hadis İlmindeki Yeri*, İstanbul: İFAV Yayınları 2005.
- ✘ Özcan Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, İstanbul: İnsan Yayınları 2006.
- ✘ Ramazan Sönmez, *Hadis Güldestesi*, İstanbul: Armağan Kitaplar 2005.
- ✘ Sâlih b. Sa'îd Ümâr, *et-Tedlîs ve ahkâmuhû ve âsâruhu'n-nakdiyye*, Beyrut: Dârü İbn Hazm 2005.
- ✘ Salih Karacabey (ed.), *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu (Tebliğ ve Müzakereler)*, Bursa: KURAV Yayınları 2005.
- ✘ Salih Özer (derleme ve çev.), *İsnad Analiz Yöntemleri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2005.
- ✘ Selahattin Yıldırım, *Kırk Hadiste Ramazan ve Oruç*, İstanbul: Dârülhadis 2005.
- ✘ Semîra Muhammed Selâme, Amr, *el-Mezid fi Muttasili'l-Esanid*, Riyad Mektebetu'r-Ruşd 2005.
- ✘ Târîk 'İvaddullâh, *el-İrsâdât fi takviyeti'l-hadîs bi's-Şevâhid ve'l-mutâba'ât*, Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî 2005.

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 yayınlandığı her türlü ilmi yaklaşıma açık bir meslekî platformdur.

Yazarlara Not

✦ *Hadis Tetkikleri Dergisi'*ne gönderilen makaleler ve yazılar gerek konusu gerekse takdim edilişi bakımından özgün, hadis ilimlerine ve İslâm düşüncesine katkı sağlayıcı nitelikte olmalıdır. ✦ Hacim itibarıyla, makaleler 7500, Araştırma notları 4000, yazma tanıtımı ve sempozyum değerlendirmeleri 2500, kitap tanıtımı, vefeyât ve hadis dünyasından haberler 1500 kelimeyi geçmemelidir. ✦ Makalelerin yayınlandığı dil yanında, makale başlığı ile birlikte İngilizce olarak da 100 kelimeyi geçmeyecek hacimde özet ve muhtevayı yansıtacak 4-6 arasında anahtar kelime gönderilmelidir. ✦ Yazılar 4 nüsha halinde çıkışı ve disketi ile birlikte veya e-maile derginin yazışma adresine/editöre gönderilmelidir. Çeviriler orijinal metni ile birlikte iki nüsha halinde gönderilmelidir. ✦ Makaleler dört ayrı hakeme, diğer yazılar iki ayrı hakeme gönderilir, makaleler için iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yazının yayınlanmasına yayın kurulu karar verir. ✦ Yayın kurulu, hakem raporlarını yazarlara bildirip dil, üslup ve muhteva açısından düzeltme isteyebilir. ✦ Yayınlanmak üzere yönetim ve dağıtım bürosuna gönderilecek yazıların şekil şartları ve formatı konusunda öncelikle mevcut sayılara veya www.hadisevi.com web sayfasındaki örneklerle müracaat edilmelidir. ✦ Makalesi yayınlanan yazarlara 20 adet ayırbaşım gönderilir ve telif ücreti ödenir. Yayınlanmayan yazılar iade edilmez.

About the Journal of Hadith Studies

✦ *Journal of Hadith Studies (HTD)* is an academic and peer-reviewed international journal published twice a year. ✦ Although it is published in Turkish language, manuscripts written in English, Arabic and other international languages are welcome. ✦ The Journal is concerned with the discussion and analysis of hadith studies. The main areas of interests are as follows: hadiths studies concerning both early and modern periods; essays on the history, methodology and literature of hadith; modern debates about the authenticity of hadith literature, and traditional and modern approaches to the related issues; the contribution and effects of modern methodologies to hadith studies. ✦ *HTD*, in addition to previously unpublished articles, also publishes translations, review articles, interviews, book reviews, manuscript assessments, symposium and conference reviews, obituaries and reports about dissertations, recently published books, and other academic activities related to hadith.

Notes to the Contributors

✦ The articles to be published in *Journal of Hadith Studies* must provide scholarly contribution to hadith studies in both approach and content. ✦ The word limit is 7500 for articles, 4000 for review articles, 2500 for manuscript reviews and symposium assessments, 1500 for book reviews, obituaries and news about hadith studies. ✦ Each article submission should contain an abstract of not more than 100 words in its original language. If the article is not in English, an English version of the abstract must also be supplied. Each article submission should also contain a list of 4 to 6 key words for indexing purposes. ✦ Four paper copies of manuscripts of full articles, two copies of translations with the original copy should be sent to the correspondence address. All submissions must include either a diskette version or e-mail attachment. ✦ Full articles are sent to four referees while others are sent to two referees. If the two of the four referees accept the article, the editorial board has the right to decide whether to publish it or not. ✦ Editorial board has the right to ask the authors to revise their articles both in terms of content and language. ✦ See the following internet address for the details about examples: www.hadisevi.com. ✦ Article authors are sent 20 copies of their published manuscripts. Unpublished articles are not returned to the author.

شروط النشر لمجلة بحوث الحديث:

✦ إن مجلة بحوث الحديث، مجلة محكمة، عالمية، أكاديمية، ومحض بحث واختصاص، و تصدر في كل سنة مرتين تهدف إلى نشر بحوث فيما يتعلق بعلم الحديث. ✦ بجانب صدورها باللغة التركية، فهي تصدر أيضًا بالإنكليزية، والعربية. وباللغات الأخرى العلمية الدولية. ✦ وهي تهدف كذلك إلى نشر المسائل القديمة أو الحديثة المتعلقة بعلم الحديث، وتحليلات خاصة بأصول الحديث وتاريخه ونصوصه، وكذا الأنشطة العلمية، والردود المتعلقة بالحديث التي استحدثت في المجتمع الإسلامي في مرحلة النهضة لتكون موضوعاً تهم مجال البحوث الأكاديمية، ومن ثم المناقشات التي نشأت عنها المفاهيم القديمة والحديثة، وكيف كانت تأثيرات المناهج العصرية على البحوث في مجال الحديث، بالإضافة إلى ذلك، دراسات الغربيين للحديث، ونحوه من الموضوعات. ✦ يجب أن تكون المقالات صالحة ومفيدة، لقضية علوم الحديث والفكر الإسلامي، سواء من حيث موضوعه، أو من حيث عرضه. ✦ إن مجلة بحوث الحديث، مفتوحة لكل التصورات العلمية، والمقالات المترجمة، والملاحظات الدراسية التي تحتوي على تحليل المؤلفات، والملتقيات، والتحليل والنقد لكتاب أو لمقالة، والتعريف بالمخطوطات، والتعليقات على محاضرة أو ندوة، والكتابات حول تراجم وسير المؤلفين في الحديث، والإعلان عن المطبوعات في علم الحديث التي لها صفة أكاديمية، وبيان مناقشات رسائل الدكتوراه، بجانب المقالات التي لم تنشر من قبل.

شروط المشاركة في المجلة:

✦ يجب أن تكون المقالات صالحة ومفيدة لقضية علوم الحديث والفكر الإسلامي، سواء من حيث موضوعه أو من حيث عرضه ✦ يجب أن لا تتجاوز الكتابات المرسله إلى المجلة، في المقالات ٧٥٠٠ كلمة، وفي الملاحظات دراسية ٤٠٠٠ كلمة، وفي التعريف بمخطوطه والتعليقات على ندوة ٢٥٠٠ كلمة، وفي تقديم عرض كتاب، وفي التراجم وكذا الأخبار في الحديث ١٥٠٠ كلمة. ✦ يجب إرسال مختصر المقالة باللغة الإنكليزية، والعربية إلى جانب لغة المقالة التي ستشتر بها، وذلك مع عنوانها، بشرط أن لا تتجاوز ١٠٠ كلمة، وكذا المصطلحات المساعدة (ما بين ٤ إلى ٦ كلمات) التي تعبر عن المحتوى. ✦ يجب إرسال أربع نسخ ورقية من الكتابات إلى عنوان المراسلة ونسخة على قرص كمبيوتر أو بوساطة البريد الإلكتروني. ✦ ترسل هذه المقالات إلى أربعة أحكام مختلفين، وبقية الكتابات إلى حكمين مختلفين، وفي حالة صدور تقرير إيجابي من حكمين فيما يتعلق بالمقالات، تقرر هيئة النشر في نشر هذه المقالة. ✦ إن هيئة النشر لها صلاحية تبليغ تقارير الأحكام 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 وذلك لمراجعة الهيكل. ✦ ترسل ٢٠ عدداً من المجلة المطبوعة لكل من نشر مقاله، 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) 2710007

Erzurum

Abdülvahhap ÖZSOY
abdulvahhapozsoy@hotmail.com
(442) 342 19 66-231 35 79
(505) 320 48 98

Eskişehir

Ömer MÜFTÜOĞLU
omuftu@yahoo.com
(505) 216 42 62

Isparta

Ahmet YILDIRIM
ayildirim2000@hotmail.com

İstanbul

Bekir KUZUDİŞLİ
kuzudislibekir@yahoo.com
(533) 648 66 05
Muhammet BEYLER
muhammedbeyler@hotmail.com
(216) 483 09 02 x 215
(535) 307 70 49
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) 4374901 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

Menchester/ENGLAND

Necmettin GÖKKİR: 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

Almati/KAZAKISTAN

Hikmet ATAN: hikmetatan@hotmail.com

Faisalabad/PAKISTAN

Halid Zaferullah DAUDI: kzdaudi@hotmail.com

Riyad/SAUDI ARABIA

Aqil A'ZAMI: aazami@awalnet.net.sa

Massachusetts/USA

İbrahim KALIN: ikalin@holycross.edu

Amman/ÜRDÜN

Mahmoud RASHEED: mahmoudrasheed@gmail.com