

SÜHA Danışmanlık Araştırma Yayıncılık adına Sahibi ve Genel Yayın Yönetmeni/Owner and Publisher
Dr. Ataullah ŞAHYAR, sahyar@hotmail.com; 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

Doç. 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 (Gazi Üniv., Çorum), Doç. Dr. Tahsin GÖRGÜN (İSAM, İstanbul), Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (Selçuk Üniv., Konya), Yrd. Doç. Dr. Hüseyin KAHRAMAN (Uludağ Üniv., Bursa), 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'l-Melik b. Su'üd, 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. Yasin DUTTON (Edinburgh Üniv., Edinburg), Prof. Dr. Nureddin ITR (Câmiatü Dimaşk, Şam), Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR (McGill University, Montreal), Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK (Marmara Üniv., İstanbul), Doç. Dr. Bedî Seyyid LAHHÂM (Câmiatü Dimaşk, Şam), Prof. Dr. Selahattin POLAT (Erciyes Üniv., Kayseri), Prof. Dr. İbrahim M. ABU RABI' (Hartford Seminary, Hartford, CT) Prof. Dr. Kemal SANDIKÇI (Karadeniz Teknik Üniv., Rize), Prof. Dr. M. Abdüşşehid NU'MÂNÎ (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 İSKENDEROĞLU (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) <http://www.islamiSanat.net>

Kapak Tasarımı/Cover Design

Latif ÇETİNKAYA, latifcetinkaya@yahoo.com

Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD) hakemli bir dergidir. Yılda iki kez yayınlanır. Dergide yayınlanan makalelerin ilmi, fikri ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD) Index Islamicus* tarafından taranmaktadır/*Journal of Hadith Studies (HTD)* is indexed in *Index Islamicus*.

Yönetim ve Dağıtım/Administration and Distribution

SÜHA Danışmanlık Araştırma Yayıncılık, Selami Ali Efendi Cad. Kat: 2/5
34672 Üsküdar/İSTANBUL/TÜRKİYE, +90 (216) 334 82 07, +90 (216) 339 89 55 (Fax), +90 (536) 226 74 60
Web: <http://www.hadisevi.com> E-mail: editor@hadisevi.com, abone@hadisevi.com
© SÜHA Danışmanlık Araştırma Yayıncılık, İstanbul 2005

Fiyat/Price

Türkiye: 10 YTL (2005 Yılı abone/Subscription Rates for 2005: kurumlar: 20 YTL, normal: 17,5 YTL, öğrenci-öğretmen 15 YTL, yurtdışı/abroad: 60 \$ veya/or 50 €)

HADİS TETKİKLERİ DERGİSİ

JOURNAL OF HADITH STUDIES/مجلة بحوث الحديث

III ★ 2 ★ 2005

İÇİNDEKİLER/CONTENTS/المحتوى

Editörden/Editorial/من رئيس التحرير

İbrahim HATİBOĞLU, Uluslar arası Açılımların İlk Meyvesi... ✦ 5-6

Makaleler/Articles/مقالات

Halis AYDEMİR, Ömer b. Abdullâh b. 'Urve'nin Güvenilirlik Katsayısı: İhtimal Hesapları Merkezli Hadis Rivayet Sistemi Teorisine bir Uygulama/
The Reliability Coefficient of 'Umar b. 'Abdullâh b. 'Urwa: An Application of the Theory of System of Transmission of Hadîth Based on Probability Calculations ✦ 7-36

Recep ŞENTÜRK, Critical Methods on Hadîth: Self Reflexivity in Hadîth Scholarship/*Hadis Tenkit Metotları: Hadis İlminde Öz Eleştiri* ✦ 37-56

İshak Emin AKTEPE, Schacht ve 'Şâfiî'nin Hayatı ve Şahsiyeti Üzerine' Adlı Makalesinin Tahlil ve Tenkidi/*Examination and critique of Schaht and his article on "On Shafii's life and Personality* ✦ 57-83

Mirza TOKPINAR, 'Men teşebbehe bi-kavmin fe-huve minhum' Hadisi Üzerine Bir İnceleme/*A Study on the Hadîth 'Man tashabbaha bi-qawmin fa-huwa minhum'* ✦ 85-109

Yunus MACİT, Sünnet Verileri Işığında Çevre Eğitiminin Esasları/
The Essential Rules of the Education on the Environment in the light of the Sunnah ✦ 111-128

Tercüme/Translation/ترجمة

Harald MOTZKI, İbn Şihâb ez-Zuhrî'nin Fıkhı: Bir Kaynak Tenkidi İncelemesi/
The Jurisprudence of Ibn Şihâb az-Zuhrî: A Source-critical Study
(Çev. Fatma KIZIL) ✦ 129-168

Araştırma Notları/Review Articles/ملاحظات دراسية

Hüseyin KAHRAMAN, *Mâturîdilikte Hadis Kültürü* Üzerine:
İki Tenkidin Tenkidi ✦ 169-177

Yazma Tanıtımı/Manuscripts/المخطوطات

Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Kitâbü't-Tıbbi'n-Nebevî*
(Haz. Mustafa H. DÖNMEZ) ✦ 179-186

Sempozyum-Konferans/Symposium-Conference/ ندوات-مؤتمرات
Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri, İstanbul, TÜRKİYE
(Haz. Saliha KIZILKAYA) ✦ 187-200

Kitap Tanıtımı/Book Reviews/نقد كتب

İbrahim Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*
(Haz. Bilal AKSOY) ✦ 201-204

İmam Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned (el-Fethu'r-Rabbânî Tertibi)*
(Haz. Murat ŞİMŞEK) ✦ 205-209

el-Murtezâ el-Mahatvarî, *Adâletu'r-ruvât ve's-şuhûd ve tatbîkâtuhâ fi'l-hayâti'l mu'âsıra* (Haz. Kadir DEMİRCİ) ✦ 211-216

Saffet Sancaklı, *Hadislerde Fakirlik ve Zenginlik Problemi*
(Haz. Ahmet YILDIRIM) ✦ 217-220

Vefeyât/Obituary/فناء

Prof. Dr. Mücteba UĞUR (1936–2005) (Haz. Bünyamin ERUL) ✦ 221-227

Hadis Dünyasından Haberler/News on Hadith/ أخبار عن عالم الحديث
İslâmî Yazmalar Konferansı (Islamic Manuscript Conference/ معتمر المخطوطات
(الإسلامية), Cambridge, ENGLAND ✦ 229-230

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

III. Cilt Fihristi/Contents for Vol. III / III محتويات المجلد ✦ 233-236
Hadis Tetkikleri Dergisi Hakkında/About Journal of Hadith Studies/
حول مجلة بحوث الحديث ✦ 237-238

Ömer b. Abdullâh b. 'Urve'nin Güvenilirlik Katsayısı: İhtimal Hesapları Merkezli Hadis Rivayet Sistemi Teorisine Bir Uygulama

Halis AYDEMİR, Dr. Müh.*

“The Reliability Coefficient of 'Umar b. 'Abdullâh b. 'Urwa: An Application of the Theory of System of Transmission of Hadith Based on Probability Calculations.”

Abstract: This study includes an application over transmitters of theory of system of transmission of Hadith based on probability calculations. Transmitter, who is chosen from the second generation after the followers of the companions of Prophet Muhammed (pbuh) in order to remove the unknown character, is 'Umar b. 'Abdullâh b. 'Urwa b. al-Zubayr. The reliability coefficient (η) based on unknown transmitters is calculated by examining all reports with transmission chains issued by him. In the end of the article, the degrees of the words of al-carh and al-ta'dil used by the critics of Hadith about above mentioned transmitter is compared with the reliability coefficient (η) of the transmitter based on the theory of system of transmission of Hadith based on probability calculations.

Citation: Halis AYDEMİR, “Ömer b. Abdullâh b. 'Urve'nin Güvenilirlik Kat sayısı: İhtimal Hesapları Merkezli Hadis Rivayet Sistemi Teorisine bir Model” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, III/2, 2005, pp. 7-36.

Key words: Riwayah, 'Umar b. 'Abdullâh b. 'Urwa b. al-Zubayr, probability calculations, hadith, mathematical analysis.

GİRİŞ

*Hadis Rivayet Sistemine İhtimal Hesapları Merkezli Teorik Bir Yaklaşım*¹ adlı çalışmamızda üç temel husus söz konusu idi. Bunlardan birincisi râvilerin güvenilirlik kat sayısı (η); ikincisi hadislerin doğruluk yüzdesi (ω); üçüncüsü ise hadislerin ihtimal dâhilinde bulunan en üst biçimiyle yeniden terkihi. Eliniz-

deki makalede bu üç unsurdan sadece birincisiyle alâkalı bir uygulama mevcuttur.²

Râvilerin güvenilirlik kat sayısı η 'nin hesaplanması, modelin ilk ve en önemli aşamasıdır. Hem bir başlangıç hem de bir numûne olmak üzere burada Ömer b. Abdullâh b. 'Urve adlı râvi ele alınacaktır.

Teorinin tatbikatına örnek râvi olmak üzere Ömer b. Abdullâh b. 'Urve'nin seçilmesinin birkaç nedeni bulunmaktadır: birincisi, rivayetlerinin az oluşu dolayısıyla teorinin uygulanabilirliğini ve anlaşılabilirliğini kolaylaştırması, ikincisi nisbeten geç bir dönemden, etbâu't-tâbiin'den oluşu, üçüncüsü ise, el-Buhârî ve Müslim'in müşterek râvileri arasında yer almış bulunması.

Ömer b. Abdullâh b. 'Urve Kimdir?

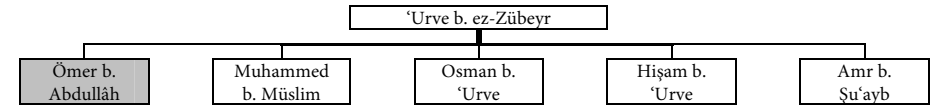
Doğum ve vefat tarihi noktasal olarak bilinmemektedir. Etbâ'u't-Tâbiinden olup altıncı tabaka ulemâsından sayılmaktadır. Sahâbeden kimseyi görmemiştir. Nesebi, Ömer b. Abdullâh b. 'Urve b. ez-Zübeyr b. el-Avvam el-Kureşî el-Esedî el-Medenî'dir. Yani meşhur sahâbi Urve b. Zübeyr b. el-Avvâm'ın torunudur. *Kütüb-i sitte* müelliflerinden el-Buhârî, Müslim ve en-Nesâî'de rivayetleri yer almıştır.³

Ömer b. Abdullâh b. 'Urve'nin Rivayetleri⁴

1. Rivayet

حدثنا عثمان بن الهيثم أو محمد عنه، عن ابن جريج، أخبرني عمر بن عبد الله بن عروة، سمع عروة والقاسم يخبران، عن عائشة، قالت: طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي بذرية في حجة الوداع للحل والإحرام.

Ömer b. Abdullâh b. 'Urve bu hadisi, hem dedesi 'Urve b. ez-Zübeyr'den hem de el-Kâsım b. Muhammed b. Ebî Bekr'den aktarmaktadır. Dedesinden yaptığı aktarım onun birinci rivayeti olarak ele alınacaktır:



* Hadis doktoru (UÜ), elektrik mühendisi (İTÜ); Hendese Ltd. Şti. Osmangazi/BURSA. halisaydemir@hotmail.com

Hadis ilmini bana sevdiren saygıdeğer hocam Prof. Dr. M. Ali SÖNMEZ beyefendiye ve çalışmalarımda her bakımdan katkısı bulunan değerli kardeşim Elek. Müh. Haydar SOYSAL'a burada teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

¹ Bkz. Halis Aydemir, “A Theoretical Approach to the System of Transmission of Hadith Based on Probability Calculations”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, III/1, 2005, ss. 51–84.

² Bu uygulamayla ilgili önerilen akış diyagramı için adı geçen makalemize bkz. s. 70.

³ bkz. el-Buhârî, *et-Tarihü'l-kebir*, Beyrut: Dâru'l-Fikr ts., VI, 167 (no. 2056); İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1952, VI, 117 (no. 634); İbn Hibbân, *es-Sikât*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1975, VII, 166 (no. 9491); İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1984, VII, 412 (no. 781); el-Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, Beyrut 1980, XXI, 413 (no. 4269).

⁴ Bu başlık altında hesaplananlar, bu rivayetlerin doğru olma ihtimalleri değil, nâkilimizin bu rivayetlerdeki isabet yüzdelidir. Bir rivayetin doğru olma ihtimalinin (ω) hesaplanabilmesi için, o rivayetin tüm aktarım kanallarında yer alan tüm râvilerin, bu makale çalışmasında olduğu gibi güvenilirlik kat sayılarının (η) hesaplanması gerekir. Adı geçen makalemize bkz. s. 59.

Haber kaynağı ‘Urve b. ez-Zübeyr’den Ömer b. Abdullâh’ın yaptığı bu aktarımı kaynaklardan tespit edilen dört ayrı râvi desteklemektedir. Rivayetlerin hepsi benzer formattadır. Bu formata x adını verelim. Mevcut farklılıklar ayrı bir format tanımlamayı gerektirecek bir *aykırılık*⁵ içermemektedir.⁶ Buradaki ve bundan sonraki rivayetlerdeki nâkillerin hiçbirinin henüz hesaplanmış bir güvenilirlik kat sayısı (η) bulunmadığından hepsi meçhul râviler addedilecektir.⁷ Bu hâliyle yukarıdaki aktarım *beş meçhul kişinin benzer aktarımı* şeklinde değerlendirilir.⁸

⁵ Bu kelimededen maksat, aynı olayla ilgili olarak gelen anlatımlardaki farklılıklardan birini doğru kabul ettiğimizde diğerinin olasılık dışı kaldığı durumlardır. Anlatımdan anlatıma değişiklik arz eden ancak genel temayı bozmayan farklılıklar yeni bir format tanımlamayı gerektirmez. Fakat, bu farklılıklar olayın temel argümanlarından (yani: olayın yeri, zamanı, aktörleri ve mesajı) birinde söz konusu oluyorsa, o takdirde, ya yeni bir format tanımlamalı ya da yeterince karine mevcut ise farklı bir olayla karşı karşıya bulunulduğuna hükmedilmelidir. Söz konusu farklılıkların tartışıldığı bölüm, makale hacmini çok fazla aştığı için bu çalışmadan çıkartılmıştır.

⁶ Rivayetin **Ömer b. Abdullâh** tarihiyle gelen türevleri için bkz. el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahih*, Dâru İbn Kesir, Beyrut 1987, üçüncü baskı, V, 2216, (no. 5586); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Müessesetü Kurtuba, Kahire, VI, 200, (no. 25682); 244, (no. 26120); eş-Şâfi’î, *Müsnedü’s-Şâfi’î*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, I, 120, (no. 558); *el-Ümm*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1393, ikinci baskı, II, 151; el-Beyhakî, *Sünenü’l-Beyhakî el-kübrâ*, Mektebet-ü Dâru’l-Bâz, Mekke 1994, V, 34, (no. 8738); 136 (no. 9376); İbn Abdülberr, *et-Temhid*, Vezâratü ‘Umûmi’l-Evkâf, el-Mağrib 1387, XIX, 299.

Rivayetinin **Müslim b. Müslim** tarihiyle gelen türevleri için bkz. Müslim, *Sahihu Müslim*, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabi ts., II, 846, (no. 1189); en-Nesâî, *el-Müctebâ*, Mektebu’l-Matbû’âti’l-İslâmiyye, Halep 1986, V, 137 (no. 2687, 2688); eş-Şâfi’î, *Müsnedü’s-Şâfi’î*, I, 120 (no. 555); Ebû Ya’lâ, *el-Müsned*, Dâru’l-Me’mûn li’t-Türâs, Dimaşk 1984, VII, 353 (no. 4391); el-Beyhakî, *Sünenü’l-Beyhakî el-kübrâ*, V, 34 (no. 8736); el-Humeydî, *Müsnedü’l-Humeydî*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye-Mektebetü’l-Mütenebbî, Beyrut-Kahire, I, 105 (no. 211); İbn Ebû Dâvud, *Müsnedü’l-Âişe*, Mektebetü’l-Aksâ, Kuveyt 1405, I, 59 (no. 24); Temmâm er-Râzi, *el-Fevâid*, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad 1412, I, 18 (no. 14); eş-Şâfi’î, *el-Ümm*, II, 151, 203.

Rivayetinin **Osman b. ‘Urve** tarihiyle gelen türevleri için bkz. Buhârî, V, 2216 (no. 5584); Müslim, II, 846 (no. 1189); Nesâî, V, 137 (no. 2689); Ahmed, *el-Müsned*, VI, 38 (no. 24151); eş-Şâfi’î, *Müsnedü’s-Şâfi’î*, I, 120 (no. 556); el-Beyhakî, *Sünenü’l-Beyhakî el-kübrâ*, V, 34 (no. 8737); et-Tahâvî, *Şerhu Me’âni’l-âsar*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1399, II, 130 (no. 3331, 3340); İbn Ebû Dâvud, *Müsnedü’l-Âişe*, I, 59 (no. 24); İbn Asâkir, İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1995, XXXIIX, 438; İbn Abdülberr, *et-Temhid*, II, 257; eş-Şâfi’î, *el-Ümm*, II, 151, 203.

Rivayetinin **Hişam İbn ‘Urve** tarihiyle gelen türevleri için bkz. en-Nesâî, *Sünenü’n-Nesâî el-kübrâ*, II, 459 (no. 4163); Ahmed, *el-Müsned*, VI, 207 (no. 25766); İbn Râhûye, *Müsnedü İshâk İbni Râhûye*, Mektebetü’l-İmân, Medine 1991/1412, II, 177 (no. 679); 353 (no. 886); İbn Ebû Dâvud, *Müsnedü’l-Âişe*, I, 59 (no. 24); eş-Şâfi’î, *el-Ümm*, II, 203. Her ne kadar Osman b. ‘Urve kardeşi Hişam’ın bu hadisi kendisinden duyduğunu iddia etse de biz, bu olasılığın zaten tanım dâhilinde olduğunu göz önünde bulundurarak, Hişam b. ‘Urve’yi devre dışı bırakmaktan vazgeçtik. Söz konusu tanımlar için bkz. Halis Aydemir, “A Theoretical Approach to the System of Transmission of Hadith Based on Probability Calculations”, *HTD*, III/1, 2005, s. 52–53.

Rivayetinin **Amr b. Şu’ayb** tarihiyle gelen türevleri için bkz. ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1966, II, 274 (no. 176).

⁷ Bkz. Aydemir, a.g.m., s. 66.

⁸ Bu makalede bir meçhul kişinin aktarımı dışındaki tüm aktarımlarda F_2 ihmal edilecektir.

x formatındaki naklin toplam doğru nakil ihtimali sayısı:

$$\delta_x = 2^m - 1 = 2^5 - 1 = 32 - 1 = 31$$

f : farklı nakil formatlarının sayısı.

$$f = (m/m + r/r + t/t + \dots + s/s) = 1$$

Toplam ihtimal sayısı:

$$\varepsilon = 2^m + 2^r + 2^t + \dots + 2^s - (f-1) = 2^5 - (1-1) = 32$$

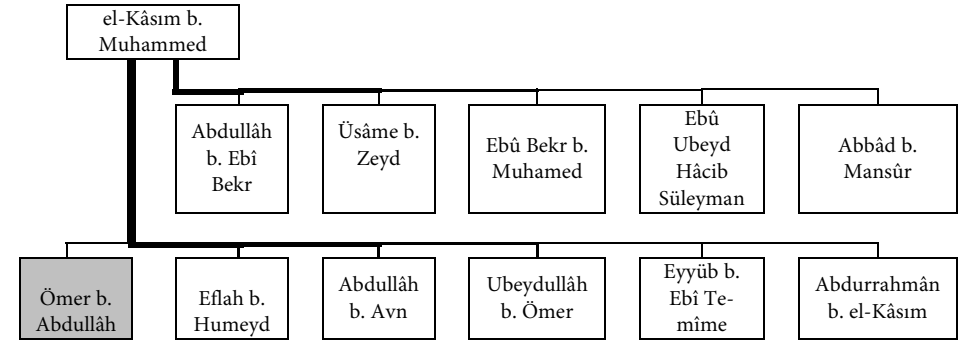
x formatındaki naklin doğru olma ihtimali:

$\omega_x = x$ formatındaki naklin toplam doğru nakil ihtimali sayısı/Toplam ihtimal sayısı = δ_x / ε

$$\omega_x = \delta_x / \varepsilon = 31 / 32$$

2. Rivayet

Ömer b. Abdullâh yukarıdaki rivayeti bir de el-Kâsım b. Muhammed b. Ebî Bekr’den aktarmaktadır.



Haber kaynağı el-Kâsım b. Muhammed’den Ömer b. Abdullâh’ın yaptığı bu aktarımı tespit edebildiğimiz on ayrı râvi desteklemektedir. Rivayetlerin hepsi benzer formattadır. Bu formata x adı verilecektir. Mevcut farklılıklar arasında ayrı bir format tanımlamayı gerektirecek bir aykırılık göze çarpmamaktadır.⁹

⁹ Rivayetinin **Ömer b. Abdullâh** tarihiyle gelen türevleri için bkz. Buhârî, V, 2216 (no. 5586); Ahmed, *el-Müsned*, VI, 200 (no. 25682); 244 (no. 26120); eş-Şâfi’î, *Müsnedü’s-Şâfi’î*, I, 120 (no. 558); el-Beyhakî, *Sünenü’l-Beyhakî el-kübrâ*, V, 34 (no. 8738); 136 (no. 9376); İbn Abdülberr, *et-Temhid*, XIX, 299; eş-Şâfi’î, *el-Ümm*, II, 151.

Rivayetinin **Eflah b. Humeyd** tarihiyle gelen türevleri için bkz. Müslim, II, 846 (no. 1189); Ahmed, *el-Müsned*, VI, 207 (no. 25765); el-Beyhakî, *Sünenü’l-Beyhakî el-kübrâ*, V, 136 (no. 9375); İbn Râhûye, *Müsnedü İshâk İbni Râhûye*, II, 383 (no. 932); 407 (no. 962); İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk*, XXXXXIX, 226; İbn Abdülberr, *et-Temhid*, XIX, 298.

Rivayetinin **Abdullâh b. ‘Avn** tarihiyle gelen türevleri için bkz. Ahmed, *el-Müsned*, VI, 98 (no. 24716); 192 (no. 25643); İbn Hayyân, *Tabakâtu’l-muhaddisin bi-İsbahân*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1992/1412, IV, 135 (no. 583).

Rivayetinin **Ubeydullâh b. Ömer** tarihiyle gelen türevleri için bkz. Müslim, II, 846 (no. 1189); Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce* (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki), Beyrut: Dâru’l-

Bu hâliyle yukarıdaki aktarım *on bir meçhul kişinin benzer aktarımı* şeklinde değerlendirilecektir:

x formatındaki naklin toplam doğru nakil ihtimali sayısı:

$$\delta_x = 2^m - 1 = 2^{11} - 1 = 2048 - 1 = 2047$$

f : farklı nakil formatlarının sayısı.

$$f = (m/m + r/r + t/t + \dots + s/s) = 1$$

Toplam ihtimal sayısı:

$$\varepsilon = 2^m + 2^r + 2^t + \dots + 2^s - (f-1) = 2^{11} - (1-1) = 2048$$

x formatındaki naklin doğru olma ihtimali:

$\omega_x = x$ formatındaki naklin toplam doğru nakil ihtimali sayısı/Toplam ihtimal sayısı = δ_x / ε

$$\omega_x = \delta_x / \varepsilon = 2047 / 2048$$

Fikr ts., II, 1011 (no. 3042); Ahmed, *el-Müsned*, VI, 98 (no. 24716); en-Nesâi, *Sünenü'n-Nesâi el-kübrâ*, II, 459 (no. 4164); et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, II, 130 (no. 3332); Ali b. el-Ca'd, *Müsned İbn'l-Ca'd*, Müessesetü Nâdir, Beyrut 1990/1410, I, 379 (no. 2589).

Rivayetin **Eyyüb b. Ebî Temîme** tarihiyle gelen türevleri için bkz. Ahmed, *el-Müsned*, VI, 216 (no. 25859); en-Nesâi, *Sünenü'n-Nesâi el-kübrâ*, II, 459 (no. 4161); et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, II, 130 (no. 3339).

Rivayetin **Abdurrahmân b. el-Kâsım** tarihiyle gelen türevleri için bkz. Buhârî, II, 624 (no. 1667); 558 (no. 1465); V, 2214 (no. 5578); Müslim, II, 846 (no. 1189); 849 (no. 1191); Ebû Dâvud, *Sünenü Ebî Dâvud* (nşr. Muhammed Muhyiddîn), Beyrut Dâru'l-Fikr ts., I, 544 (no. 1745); et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh*, Dâru lhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, III, 259 (no. 917); Nesâi, V, 137 (no. 2685, 2686); 138 (no. 2692); Ahmed, *el-Müsned*, VI, 39 (no. 24157); 181 (no. 25515); 186 (no. 25563); 214 (no. 25831); 238 (no. 26059); Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, Beyrut 1407, II, 51 (no. 1803); İbn Huzeyme, *Sahîhu İbn Huzeyme*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1970/1390, IV, 155 (no. 2581, 2582); 156 (no. 2583); 301 (no. 2933); İbn Balabân, *Sahîhu İbn Hibbân bi-tertibî İbn Balabân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993/1414, IX, 85 (no. 3770, 3771; eş-Şâfi'i, *Müsnedü's-Şâfi'i*, I, 120 (no. 554); et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, Dâru'l-Harameyn, Kahire 1415, II, 31 (no. 1139); Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, IIX, 164 (no. 4712); İbn Ebî Şeybe, *el-Musanef*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1409, III, 205 (no. 13480); el-Beyhakî, *Sünenü'l-Beyhakî el-kübrâ*, V, 34 (no. 8735); İbn Râhûye, *Müsnedü İshâk İbn Râhûye*, II, 381 (no. 929); 382 (no. 930); 422 (no. 982); et-Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1984/1405, I, 407 (no. 707); el-Humeydî, *Müsnedü'l-Humeydî*, 104 (no. 210); İbn Abdülber, *et-Temhid*, XIX, 297.

Rivayetin **Abdullâh b. Ebî Bekr** tarihiyle gelen türevi için bkz. ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, II, 274 (no. 178).

Rivayetin **Üsâme b. Zeyd** tarihiyle gelen türevleri için bkz. et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, II, 130 (no. 3333); 228 (no. 3730); İbn Abdülber, *et-Temhid*, XIX, 298.

Rivayetin **Ebû Bekr b. Muhammed** tarihiyle gelen türevleri için bkz. en-Nesâi, *Sünenü'n-Nesâi el-kübrâ*, II, 458 (no. 4160); İbn Hazm, *el-İhkâm*, Dâru'l-Hadis, Kahire 1404, IV, 589.

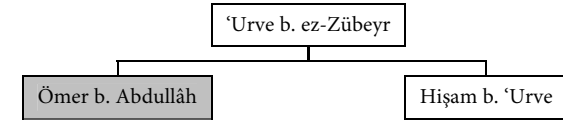
Rivayetin **Ebû Ubeyd Hâcib Süleyman** tarihiyle gelen türevi için bkz. et-Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1984/1405, II, 269 (no. 1317).

Rivayetin **Abbâd b. Mansûr** tarihiyle gelen türevi için bkz. Ahmed, *el-Müsned*, VI, 186 (no. 25566).

3. Rivayet

حدثنا عبد الله، حدثني أبي، ثنا يعقوب، ثنا أبي، عن أبي إسحاق، حدثني عمر بن عبد الله بن عروة بن الزبير، عن جده عروة، عن حدثه من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا أن نصنع المساجد في دورنا وأن نصلح صنعتها ونظهرها.

Ömer b. Abdullâh bu hadisi, dedesi 'Urve b. ez-Zübeyr'den aktarmaktadır.



Haber kaynağı 'Urve b. ez-Zübeyr'den Ömer b. Abdullâh'ın yaptığı bu aktarım tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Hişam b. 'Urve tarafından desteklenmektedir. Her iki rivayet de benzer formattadır. Bu formata x adı verilsin. Aralarında ikinci bir format tanımlamayı gerektirecek bir aykırılık bulunmamaktadır.¹⁰ Bu hâliyle yukarıdaki aktarım *iki meçhul kişinin benzer aktarımı* şeklinde değerlendirilir:

x formatındaki naklin toplam doğru nakil ihtimali sayısı:

$$\delta_x = 2^m - 1 = 2^2 - 1 = 4 - 1 = 3$$

f : farklı nakil formatlarının sayısı.

$$f = (m/m + r/r + t/t + \dots + s/s) = 1$$

Toplam ihtimal sayısı:

$$\varepsilon = 2^m + 2^r + 2^t + \dots + 2^s - (f-1) = 2^2 - (1-1) = 4$$

x formatındaki naklin doğru olma ihtimali:

$\omega_x = x$ formatındaki naklin toplam doğru nakil ihtimali sayısı/Toplam ihtimal sayısı = δ_x / ε

$$\omega_x = \delta_x / \varepsilon = 3/4$$

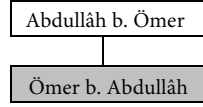
4. Rivayet

حدثنا عبد الله، ثنا أبي، ثنا يعقوب، سمعت أبي يحدث، عن يزيد، يعنى بن الهاد، عن محمد بن عبد الله، أنه حدثه: أن عبد الله بن عمر لقي ناسا خرجوا من عند مروان، فقال: من أين جاء هؤلاء؟ قالوا: خرجنا من عند الأمير مروان. قال: وكل حق رأيتموه تكلمتم به وأعنتم عليه، وكل منكر رأيتموه أنكرتموه ورددموه عليه؟ قالوا: لا والله، بل يقول ما ينكر فنقول: قد

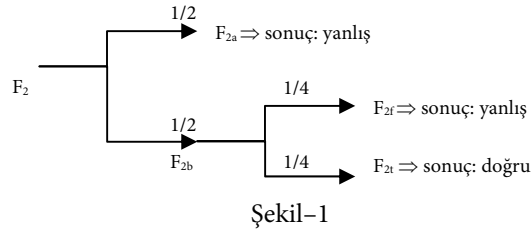
¹⁰ Rivayetin **Ömer b. Abdullâh** tarihiyle gelen türevi için bkz. Ahmed, *el-Müsned*, V, 371 (no. 23195). Rivayetin **Hişam b. 'Urve** tarihiyle gelen türevleri için bkz. Ebû Dâvud, I, 178 (no. 455); Tirmizî, II, 489 (no. 594); İbn Mâce, I, 250 (no. 759); Ahmed, *el-Müsned*, VI, 279 (no. 26429); İbn Hibbân, IV, 513 (no. 1634); İbn Ebî Şeybe, *el-Musanef*, II, 141 (no. 7444); el-Beyhakî, *Sünenü'l-Beyhakî el-Kübrâ*, II, 439 (no. 4106); İbn Abdülber, *et-Temhid*, XIV, 160.

أصبحت أصلحك الله، فإذا خرجنا من عنده قلنا: قاتله الله ما أظلمه وأفجره! قال عبد الله: كنا بعهد رسول الله صلى الله عليه وسلم نعد هذا نفاقاً لمن كان هكذا!

Ömer b. Abdullâh bu rivayetinde, Abdullâh b. Ömer'le ilgili bir olay anlatmaktadır.¹¹



Kendisinin bu olayı gözlemlemiş olması tarihen mümkün değildir. Haber kaynağını vermeden tanık olmadığı bir olayı aktardığı için aktarım türü F₂'dir.¹² Her ne kadar Abdullâh b. Ömer'in benzer durumlarda hep aynı tepkiyi verdiği birçok hadiste geçmekte¹³ ise de, bu hadislerde geçen olayların hiçbirinin yukarıdaki olayın aynısı olduğunu göstermeye yetecek yeterli ipucu yoktur. Dolayısıyla râviyi bu aktarımında başkaları vasıtasıyla sorgulama imkânı bulunmamaktadır.



Şekil-1

Şekil-1 de görüldüğü üzere, Ömer b. Abdullâh'ın yaptığı bu nakil yoluyla ulaştırdığı haberin doğruluğu ile ilgili olarak 4 ihtimal vardır. Bunlardan 1 tanesi doğru, 3 tanesi yanlıştır. Dolayısıyla bu naklin doğru olma ihtimali:

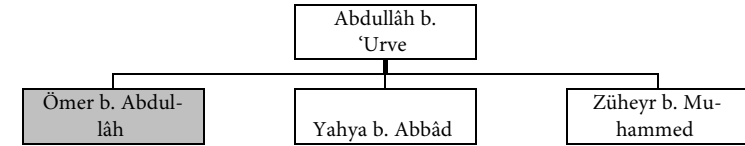
$$\omega = \text{Toplam doğru haber ihtimali sayısı} / \text{Toplam ihtimal sayısı} = \delta / \varepsilon$$

$$\omega = \delta / \varepsilon = 1/4$$

5. Rivayet

أخبرنا عبد الله بن صالح، حدثني الليث، حدثني يزيد بن عبد الله بن عمرو، عن عبد الله بن عمرو، عن عبد الله بن الزبير، عن الزبير، أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: من حدث عني كذباً فليتبوأ مقعده من النار!

Ömer b. Abdullâh bu hadisi, hem babası Abdullâh b. 'Urve'den hem de dedesinin kardeşi Abdullâh b. ez-Zübeyr'den aktarmaktadır. Babasından naklettiğini beşinci, dedesinin kardeşinden aktardığını ise yedinci rivayeti olarak ele alalım:



Haber kaynağı Abdullâh b. 'Urve'den Ömer b. Abdullâh'ın yaptığı bu aktarımı tesbit edebildiğimiz iki ayrı râvi desteklemektedir. Rivayetlerin hepsi benzer formattadır. Bu formata x adını verelim. Mevcut farklılıklar ayrı bir format tanımlamayı gerektirecek bir aykırılık içermemektedir.¹⁴ Bu hâliyle yukarıdaki aktarım üç meçhul kişinin benzer aktarımı şeklinde değerlendirilir:

x formatındaki naklin toplam doğru nakil ihtimali sayısı:

$$\delta_x = 2^m - 1 = 2^3 - 1 = 8 - 1 = 7$$

f : farklı nakil formatlarının sayısı.

$$f = (m/m + r/r + t/t + \dots + s/s) = 1$$

Toplam ihtimal sayısı:

$$\varepsilon = 2^m + 2^r + 2^t + \dots + 2^s - (f-1) = 2^3 - (1-1) = 8$$

x formatındaki naklin doğru olma ihtimali:

$$\omega_x = x \text{ formatındaki naklin toplam doğru nakil ihtimali sayısı} / \text{Toplam ihtimal sayısı} = \delta_x / \varepsilon$$

$$\omega_x = \delta_x / \varepsilon = 7 / 8$$

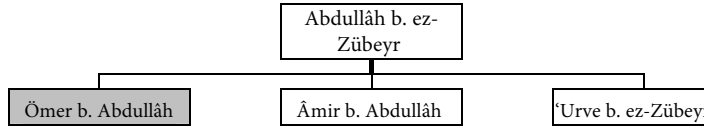
¹¹ Bkz. Ahmed, *el-Müsned*, II, 69 (no. 5373).

¹² Nakil türleri için bkz. Aydemir, a.g.m., s. 40-43.

¹³ Bkz. Buhârî, VI, 2626 (no. 6756); Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, X, 46 (no. 5679); et-Tayâlisî, *Müsnedü't-Tayâlisî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, I, 264 (no. 1955); el-Hâris b. Ebû Üsâme, el-Hâfız Nuruddîn el-Heysemî, *Buğyetü'l-bâhis 'an zevâidi Müsnedi'l-Hâris*, Merkezu Hıdmeti's-Sünne, Medine 1992/1413, II, 984 (no. 1095). Bu hadislerin râvileri arasında Ömer b. Abdullâh'ın dedesi 'Urve'nin bulunması akla Ömer'in hadisi dedesinden duymuş olabileceği ihtimalini getirmektedir. Ne var ki Ömer b. Abdullâh olay tanığı gibi aktarımında bulunmaktadır. Ayrıca verdiği haber de bu hadislerle örtüşmemektedir.

¹⁴ Rivayetin **Ömer b. Abdullâh** tarihiyle gelen türevleri için bkz. Dârimî, I, 88 (no. 233); et-Tebarâni, *el-Mu'cemu'l-evsat*, IIX, 331 (no. 8781); el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Medhal ila's-Sahih*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1404, I, 109; ed-Dârekutnî, *el-İlel*, Dâru Taybe, Riyad 1985/1405, IV, 233 (no. 530). Rivayetin **Yahya b. Abbâd** tarihiyle gelen türevi için bkz. et-Taberâni, *Turuku hadisi men kezebe 'aleyje*, el-Mektebu'l-İslâmî, Amman 1410, I, 53 (no. 30). Rivayetin **Züheyr b. Muhammed** tarihiyle gelen türevi için bkz. et-Tebarâni, *Turuku hadisi men kezebe 'aleyje*, el-Mektebu'l-İslâmî, Amman 1410, I, 54 (no. 31).

6. Rivayet



Haber kaynağı Abdullâh b. ez-Zübeyr'den Ömer b. Abdullâh'ın yaptığı bu aktarımı tesbit edebildiğimiz iki ayrı râvi desteklemektedir. Rivayetlerin hepsi benzer formattadır. Bu formata x adı verilsin. Mevcut farklılıklar ayrı bir format tanımlamayı gerektirecek bir aykırılık içermemektedir.¹⁵ Bu hâliyle yukarıdaki aktarım üç meçhul kişinin benzer aktarımı şeklinde değerlendirilir:

x formatındaki naklin toplam doğru nakil ihtimali sayısı:

$$\delta_x = 2^m - 1 = 2^3 - 1 = 8 - 1 = 7$$

f : farklı nakil formatlarının sayısı.

$$f = (m/m + r/r + t/t + \dots + s/s) = 1$$

Toplam ihtimal sayısı:

$$\varepsilon = 2^m + 2^r + 2^t + \dots + 2^s - (f-1) = 2^3 - (1-1) = 8$$

x formatındaki naklin doğru olma ihtimali:

$$\omega_x = x \text{ formatındaki naklin toplam doğru nakil ihtimali sayısı} / \text{Toplam ihtimal sayısı} = \delta_x / \varepsilon$$

$$\omega_x = \delta_x / \varepsilon = 7 / 8$$

7. Rivayet

حدثنا ابن حميد، قال: ثنا سلمة، عن ابن إسحاق، قال: ثني عمر بن عبد الله بن عروة، عن جده عروة بن الزبير، عن حدثه: أن رجلا من الأعراب أتى النبي صلى الله عليه وسلم يستفتيه في الذي حرم الله عليه والذي أحل له فقال النبي صلى الله عليه وسلم: يحل لك الطيبات ويحرم عليك الخبائث إلا أن تفتقر إلى طعام لك فتأكل منه حتى تستغني عنه، فقال الرجل: وما فقري الذي يحل لي وما غنائي الذي يغنيني عن ذلك؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: إذا

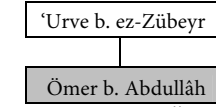
¹⁵ Rivayetin **Ömer b. Abdullâh** tarihiyle gelen türevi için bkz. et-Taberânî, *Turuku hadisi men kezebe 'aleyye*, el-Mektebu'l-İslâmî, Amman 1410, I, 73 (no. 58).

Rivayetin **Âmir b. Abdullâh** tarihiyle gelen türevi için bkz. Buhârî, I, 52 (no. 107); Ebû Dâvud, II, 343 (no. 3651); İbn Mâce, I, 14 (no. 36); Ahmed, *el-Müsned*, I, 165 (no. 1413); 166 (no. 1428); et-Tayâlisî, *el-Müsned*, I, 27 (no. 191); Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, II, 30 (no. 667); 36 (no. 674); el-Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, Müessesetü 'Ulûmi'l-Kur'ân, Beyrut 1409, III, 186 (no. 970); 187 (no. 971); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, V, 295 (no. 26242); en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî el-Kübrâ*, III, 457 (no. 5912); el-Kuzâ'î, *Müsnedü'ş-Şihâb*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986/1407, ikinci baskı, I, 325 (no. 549); et-Taberânî, *Turuku hadisi men kezebe 'aleyye*, I, 51 (no. 26); 52 (no. 27,28); 53 (no. 29); ed-Dârekutnî, *el-İlel*, Dârü Taybe, Riyad 1985/1405, IV, 233 (no. 530).

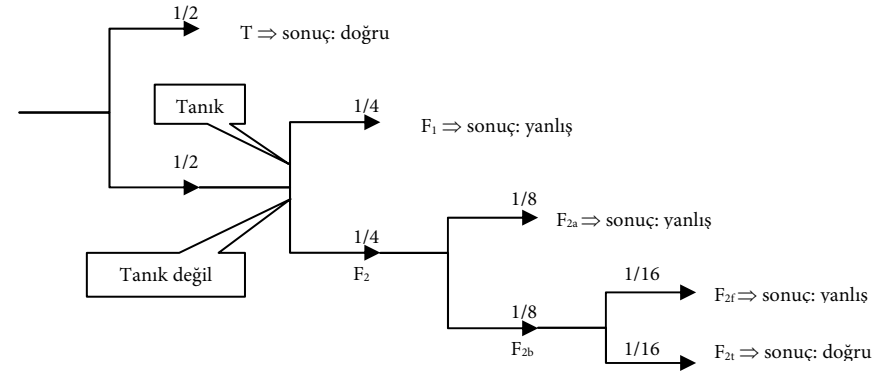
Rivayetin **Urve b. ez-Zübeyr** tarihiyle gelen türevleri için bkz. İbn Hibbân, XV, 440 (no. 6982); el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1990/1411, III, 407 (no. 5557).

كنت ترجو غناء تطلبه فتبلغ من ذلك شيئا فأطعم أهلك ما بدا لك حتى تستغني عنه. فقال الأعرابي: ما غنائي الذي أدعه إذا وجدته؟ فقال صلى الله عليه وسلم: إذا أرويت أهلك غبوقا من الليل فاجتنب ما حرم الله عليك من طعام مالك فإنه ميسور كله فليس فيه حرام.

Ömer b. Abdullâh bu hadisi, dedesi 'Urve b. ez-Zübeyr'den aktarmaktadır.¹⁶



Haber kaynağı 'Urve b. ez-Zübeyr'den Ömer b. Abdullâh'ın yaptığı bu aktarımı destekleyen ya da yalanlayan başka bir aktarıcı tespit edilemedi. Bu hâliyle yukarıdaki aktarım bir meçhul kişinin aktarımı şeklinde değerlendirilir:



Şekil-2

Şekil-2 de görüldüğü üzere, Ömer b. Abdullâh'ın yaptığı bu nakil yoluyla ulaştırdığı haberin doğruluğu ile ilgili olarak 16 ihtimal vardır. Bunlardan 9 tanesi doğru, 7 tanesi yanlıştır. Dolayısıyla bu naklin doğru olma ihtimali:

$$\omega = \text{Toplam doğru haber ihtimali sayısı} / \text{Toplam ihtimal sayısı} = \delta / \varepsilon$$

$$\omega = \delta / \varepsilon = 9/16$$

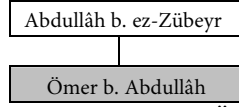
8. Rivayet

أخبرنا أبو القاسم إسماعيل بن محمد الحافظ، أنا أبو منصور بن شكرويه، أنا أبو بكر بن مردويه، أنا أبو بكر الشافعي، حدثنا معاذ بن المثنى، نا مسدد، نا عطاء بن مخلد المخزومي،

¹⁶ Rivayetin **Ömer b. Abdullâh** tarihiyle gelen türevleri için bkz. İsmâil b. Ömer, *Tefsîr İbn Kesîr*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1401, II, 15; et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1405, VI, 87; es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1993, III, 22.

حدثني عمر بن عبد الله بن عروة بن الزبير، قال: سمعت عبد الله يقول: قدمت مع الزبير من الشام من غزوة اليرموك فكنت أراه يصلي على راحلته حيث ما توجهت.

Ömer b. Abdullâh bu haberi, dedesinin kardeşi Abdullâh b. ez-Zübeyr'den aktarmaktadır.¹⁷



Haber kaynağı Abdullâh b. ez-Zübeyr'den Ömer b. Abdullâh'ın yaptığı bu aktarımı destekleyen ya da yalanlayan başka bir aktarıcı bulunamadı. Bu hâliyle yukarıdaki aktarım *bir meçhul kişinin aktarımı* şeklinde değerlendirilir.

Şekil-2 de görüldüğü üzere, Ömer b. Abdullâh'ın yaptığı bu nakil yoluyla ulaştırdığı haberin doğruluğu ile ilgili olarak 16 ihtimal vardır. Bunlardan 9 tanesi doğru, 7 tanesi yanlıştır. Dolayısıyla bu naklin doğru olma ihtimali:

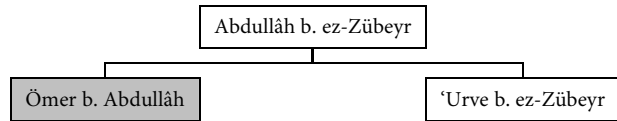
$$\omega = \text{Toplam doğru haber ihtimali sayısı} / \text{Toplam ihtimal sayısı} = \delta / \varepsilon$$

$$\omega = \delta / \varepsilon = 9/16$$

9. Rivayet

حدثنا ابن حميد، قال: ثنا سلمة، قال: ثني محمد بن إسحاق، عن عمر بن عبد الله بن عروة، عن عبد الله بن الزبير أنه قال وهو يحدث عن قتل يحيى بن زكريا، قال: ما قتل يحيى بن زكريا إلا بسبب امرأة بغي من بغايا بني إسرائيل وكان فيهم ملك وكان يحيى بن زكريا تحت يدي ذلك الملك فهتم ابنة ذلك الملك بابيها. فقالت: لو أني تزوجت بأبي فاجتمع لي سلطانه دون النساء فقالت له: يا أبت تزوجني ودعته إلى نفسها فقال لها: يا بنية إن يحيى بن زكريا لا يحل لنا هذا فقالت: من لي يحيى بن زكريا ضيق علي وحال بيني وبين أن أتزوج بأبي فأغلب على ملكه وديناه دون النساء...

Ömer b. Abdullâh bu haberi, dedesinin kardeşi Abdullâh b. ez-Zübeyr'den aktarmaktadır.



Haber kaynağı Abdullâh b. ez-Zübeyr'den Ömer b. Abdullâh'ın yaptığı bu aktarım tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece 'Urve b. ez-Zübeyr tarafından desteklenmektedir. Her iki rivayet de benzer formattadır. Bu formata x adı verilsin. Rivayetler arasında ikinci bir format tanımlamayı gerektirecek bir

¹⁷ Rivayetin **Ömer b. Abdullâh** tarihiyle gelen türevleri için bkz. İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk*, XIII, 337; Ali b. Hüsameddin el-Hindî, *Kenzu'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1989, IIX, 637 (no. ۳۳۷۸).

aykırılık bulunmamaktadır.¹⁸ Bu hâliyle yukarıdaki aktarım *iki meçhul kişinin benzer aktarımı* şeklinde değerlendirilir:

x formatındaki naklin toplam doğru nakil ihtimali sayısı:

$$\delta_x = 2^m - 1 = 2^2 - 1 = 4 - 1 = 3$$

f : farklı nakil formatlarının sayısı.

$$f = (m/m + r/r + t/t + \dots + s/s) = 1$$

Toplam ihtimal sayısı:

$$\varepsilon = 2^m + 2^r + 2^t + \dots + 2^s - (f-1) = 2^2 - (1-1) = 4$$

x formatındaki naklin doğru olma ihtimali:

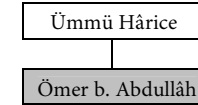
$$\omega_x = x \text{ formatındaki naklin toplam doğru nakil ihtimali sayısı} / \text{Toplam ihtimal sayısı} = \delta_x / \varepsilon$$

$$\omega_x = \delta_x / \varepsilon = 3/4$$

10. Rivayet

أخبرنا أبو عبد الله وأبو سعيد، قالوا: نا أبو العباس، نا محمد، ثنا محمد بن عمر الأسلمي، ثنا مصعب بن ثابت، عن عمر بن عبد الله بن عروة بن الزبير، عن أم خارجة مولاة أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها أنها حضرت امرأة تموت فجعلت تقول لها إنك تسألين عن ربك وعن النبي فجعلت تثبتها.

Ömer b. Abdullâh bu haberi, Ümmü Hârice'den aktarmaktadır.¹⁹



Haber kaynağı Ümmü Hârice'den Ömer b. Abdullâh'ın yaptığı bu aktarımı destekleyen ya da yalanlayan başka bir aktarıcı bulunamadı. Bu hâliyle yukarıdaki aktarım *bir meçhul kişinin aktarımı* şeklinde değerlendirilir.

Şekil-2 de görüldüğü üzere, Ömer b. Abdullâh'ın yaptığı bu nakil yoluyla ulaştırdığı haberin doğruluğu ile ilgili olarak 16 ihtimal vardır. Bunlardan 9 tanesi doğru, 7 tanesi yanlıştır. Dolayısıyla bu naklin doğru olma ihtimali:

$$\omega = \text{Toplam doğru haber ihtimali sayısı} / \text{Toplam ihtimal sayısı} = \delta / \varepsilon$$

$$\omega = \delta / \varepsilon = 9/16$$

¹⁸ Rivayetin **Ömer b. Abdullâh** tarihiyle gelen türevi için bkz. et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1405, XV, 40.

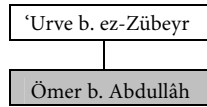
Rivayetin **'Urve b. ez-Zübeyr** tarihiyle gelen türevleri için bkz. el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, III, 640 (no. 6348); İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk*, XXXXXXIV, 214; es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensür*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1993, V, 492.

¹⁹ Bkz. el-Beyhakî, *İsbätü 'azâbi'l-kabr*, Dâru'l-Furkân, Ammân 1405, I, 134 (no. 232).

11. Rivayet

أخبرني إبراهيم بن يعقوب، قال: نا عبد الملك بن إبراهيم سنة ثلاث ومائتين أملاه علينا، قال: نا محمد بن محمد أبو نافع، قال: حدثني القاسم بن عبد الواحد، قال: حدثني عمر بن عبد الله بن عروة، عن عروة، عن عائشة، قالت: فخرت بمال أبي في الجاهلية وكان قد ألف ألف وقية. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: اسكتي يا عائشة، فإني كنت لك كأبي زرع لأم زرع. ثم أنشأ رسول الله صلى الله عليه وسلم يحدث إن إحدى عشرة امرأة اجتمعن في الجاهلية فتعاهدن لتخبرن كل امرأة بما في زوجها ولا تكذب...

Ömer b. Abdullâh bu hadisi, dedesi 'Urve b. ez-Zübeyr'den aktarmaktadır.²⁰



Haber kaynağı 'Urve b. ez-Zübeyr'den Ömer b. Abdullâh'ın yaptığı bu aktarımı destekleyen ya da yalanlayan başka bir aktarıcı bulunamadı. Bu hâliyle yukarıdaki aktarım *bir meçhul kişinin aktarımı* şeklinde değerlendirilir:

Şekil-2 de görüldüğü üzere, Ömer b. Abdullâh'ın yaptığı bu nakil yoluyla ulaştırdığı haberin doğruluğu ile ilgili olarak 16 ihtimal vardır. Bunlardan 9 tanesi doğru, 7 tanesi yanlıştır. Dolayısıyla bu naklin doğru olma ihtimali:

$$\omega = \text{Toplam doğru haber ihtimali sayısı} / \text{Toplam ihtimal sayısı} = \delta / \varepsilon$$

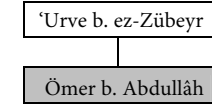
$$\omega = \delta / \varepsilon = 9/16$$

12. Rivayet

أخبرنا أبو الحسين أحمد بن عثمان المقرئ ببغداد، ثنا أبو الأحوص محمد بن الهيثم القاضي، ثنا سعيد بن أبي مریم، أنبا يحيى بن أيوب، ثنا يزيد بن الهادي، حدثني عمر بن عبد الله بن عروة، عن عروة بن الزبير، عن عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قدم المدينة خرجت ابنته زينب من مكة مع كنانة أو ابن كنانة فخرجوا في أثرها أدركها هبار بن الأسود فلم يزل يطعن بغيرها برمحه حتى صرعها وألقت ما في بطنها واهريقتم دما فاشتجر فيها بنو هاشم وبنو أمية...

²⁰ Rivayetin **Ömer b. Abdullâh** tarihiyle gelen türevleri için bkz. en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî el-Kübrâ*, V, 358 (no. 9139); Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, IIX, 160 (no. 4703); et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, XXIII, 173 (no. 272); 176 (no. 273); et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, Mektebetü'l-'Ulûmi ve'l-Hikem, Musul 1983/1404, XXIII, 173 (no. 272); 176 (no. 273); Ahmed b. Amr Ebû Bekr eş-Şeybânî, *el-Âhâd ve'l-mesâni*, Dâru'r-Râye, Riyad 1991/1411, V, 401 (no. 3035); el-Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, XXI, 415; el-Buhârî, *et-Tarihü'l-kebir*, I, 224 (no. 702); er-Râmehurmuzî, *Emsâlül-hadis*, Müessesetü'l-Küttübî's-Sakâfiyye, Beyrut 1409, I, 130, (no. 103); 131 (no. 105).

Ömer b. Abdullâh bu hadisi, dedesi 'Urve b. ez-Zübeyr'den aktarmaktadır.²¹



Haber kaynağı 'Urve b. ez-Zübeyr'den Ömer b. Abdullâh'ın yaptığı bu aktarımı destekleyen ya da yalanlayan başka bir aktarıcı bulunamadı. Bu hâliyle yukarıdaki aktarım *bir meçhul kişinin aktarımı* şeklinde değerlendirilir:

Şekil-2 de görüldüğü üzere, Ömer b. Abdullâh'ın yaptığı bu nakil yoluyla ulaştırdığı haberin doğruluğu ile ilgili olarak 16 ihtimal vardır. Bunlardan 9 tanesi doğru, 7 tanesi yanlıştır. Dolayısıyla bu naklin doğru olma ihtimali:

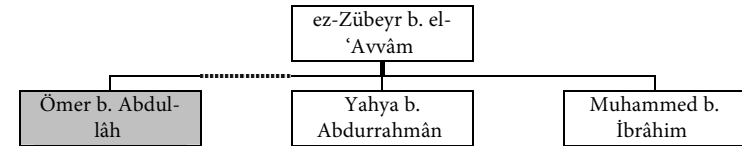
$$\omega = \text{Toplam doğru haber ihtimali sayısı} / \text{Toplam ihtimal sayısı} = \delta / \varepsilon$$

$$\omega = \delta / \varepsilon = 9/16$$

13. Rivayet

عبد الرزاق، عن ابن جريج، قال: أخبرني عمر بن عبد الله بن عروة، عن الزبير، أنه قدم أرضاً له بخير فإذا بفتيان في أرضه، فقال: من هؤلاء؟ فقيل له: أمهم مولاة لرافع بن خديج وأبوهم عبد؛ فابتاع أباهم فأعتقه، ثم اختصما إلى عثمان، فقضى بولائهم للزبير. قال: فبنوهم أحياء اليوم.

Ömer b. Abdullâh, ulu dedesi ez-Zübeyr b. el-'Avvâm'ın başından geçen bir olayı anlatmaktadır.



Bu üç râvinin üçünün de, ez-Zübeyr b. el-'Avvâm'dan doğrudan rivayetleri tespit edilemedi. Buradaki rivayeti (أن) sığasıyla veriyorlar.²² 'Urve b. ez-

²¹ Rivayetin **Ömer b. Abdullâh** tarihiyle gelen türevleri için bkz. el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, II, 219 (no. 2812); IV, 46 (no. 6836); et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, XXII, 431 (no. 1051); et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, V, 80 (no. 4727); Ahmed b. Amr Ebû Bekr eş-Şeybânî, *el-Âhâd ve'l-mesâni*, Dâru'r-Râye, Riyad 1991/1411, V, 372 (no. 2975); el-Buhârî, *et-Tarihü'u's-sagîr*, Mektebetü Dâru't-Türâs, Kâhire 1977/1397, I, 7 (no. 13); İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk*, III, 146, 147;

²² Rivayetin **Ömer b. Abdullâh** tarihiyle gelen türevi için bkz. Abdürrezzâk b. Hemâm, *el-Musannef*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1403, IX, 41 (no. 16282). Rivayetin **Yahya b. Abdurrahmân** tarihiyle gelen türevi için bkz. el-Beyhakî, *Sünenü'l-Beyhakî el-kübrâ*, X, 307 (no. 21309).

Zübeyr, üç râvinin de ortak hocasıdır; dolayısıyla ondan duymuş olmaları muhtemeldir. Nitekim Hişâm b. 'Urve bu haberi babasından aktarmaktadır.²³

Ömer b. Abdullâh'ın böyle bir olaya tanık olması ya da bunu büyük dedesinden dinlemiş olması tarihen mümkün değildir. Haber kaynağını vermeden tanık olmadığı bir olayı aktardığı için aktarım türü F₂'dir.²⁴ Her dört aktarım da benzer formatta olmasına rağmen belirli bir haber kaynağının bulunmayışı rivayetler üzerinden değerlendirme yapmamıza imkân vermemektedir.

Şekil-1 de görüldüğü üzere, Ömer b. Abdullâh'ın yaptığı bu nakil yoluyla ulaştırdığı haberin doğruluğu ile ilgili olarak 4 ihtimal vardır. Bunlardan 1 tanesi doğru, 3 tanesi yanlıştır. Dolayısıyla bu naklin doğru olma ihtimali:

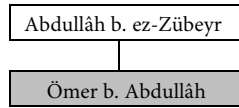
$$\omega = \text{Toplam doğru haber ihtimali sayısı} / \text{Toplam ihtimal sayısı} = \delta / \varepsilon$$

$$\omega = \delta / \varepsilon = 1/4$$

14. Rivayet

حدثنا أبو بكر، قال: حدثنا عبد الله بن نمير، عن عبد الله بن مسلم، عن عمرو بن عبد الله بن عروة بن الزبير، أن ثابت بن عبد الله بن الزبير طاف سبعا بعد صلاة الصبح فجلس ولم يصل فجاءه عبد الله بن الزبير فقال: يا بني إن كنت طائفا فصل وإذا لم تصل فلا تطف!

Ömer b. Abdullâh, dedesinin kardeşi Abdullâh b. ez-Zübeyr ile alakalı bir hâdise anlatmaktadır.²⁵



Haber kaynağı Abdullâh b. ez-Zübeyr'den Ömer b. Abdullâh'ın yaptığı bu aktarımı destekleyen ya da yalanlayan başka bir aktarıcı bulunamadı. Bu hâliyle yukarıdaki aktarım *bir meçhul kişinin aktarımı* şeklinde değerlendirilir.

Şekil-2 de görüldüğü üzere, Ömer b. Abdullâh'ın yaptığı bu nakil yoluyla ulaştırdığı haberin doğruluğu ile ilgili olarak 16 ihtimal vardır. Bunlardan 9 tanesi doğru, 7 tanesi yanlıştır. Dolayısıyla bu naklin doğru olma ihtimali:

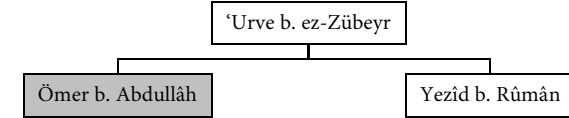
$$\omega = \text{Toplam doğru haber ihtimali sayısı} / \text{Toplam ihtimal sayısı} = \delta / \varepsilon$$

$$\omega = \delta / \varepsilon = 9/16$$

15. Rivayet

أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، ثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، ثنا أحمد بن عبد الجبار، ثنا يونس بن بكير، عن ابن إسحاق، قال: حدثني عمر بن عبد الله بن عروة، عن عروة بن الزبير، قال: جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم شعار المهاجرين يوم بدر يا بني عبد الرحمن وشعار الخزرج يا بني عبد الله وشعار الأوس يا بني عبيد الله وسمى خيله يا خيل الله.

Ömer b. Abdullâh bu haberi, dedesi 'Urve b. ez-Zübeyr'den aktarmaktadır.



Haber kaynağı 'Urve b. ez-Zübeyr'den Ömer b. Abdullâh'ın yaptığı bu aktarım tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Yezid b. Rûmân tarafından desteklenmektedir. Her iki rivayet de benzer formattadır. Bu formata x adı verilsin. Aralarında ikinci bir format tanımlamayı gerektirecek bir aykırılık bulunmamaktadır.²⁶ Bu hâliyle yukarıdaki aktarım *iki meçhul kişinin benzer aktarımı* şeklinde değerlendirilir:

x formatındaki naklin toplam doğru nakil ihtimali sayısı:

$$\delta_x = 2^m - 1 = 2^2 - 1 = 4 - 1 = 3$$

f : farklı nakil formatlarının sayısı.

$$f = (m/m + r/r + t/t + \dots + s/s) = 1$$

Toplam ihtimal sayısı:

$$\varepsilon = 2^m + 2^r + 2^t + \dots + 2^s - (f-1) = 2^2 - (1-1) = 4$$

x formatındaki naklin doğru olma ihtimali:

$$\omega_x = x \text{ formatındaki naklin toplam doğru nakil ihtimali sayısı} / \text{Toplam ihtimal sayısı} = \delta_x / \varepsilon$$

$$\omega_x = \delta_x / \varepsilon = 3/4$$

16. Rivayet

أخبرنا عبد الرزاق، عن ابن جريج، قال: أخبرني عمر بن عبد الله بن عروة، أن عثمان وهو محصور ارتقى في كنيف له فسمعهم يذكرون قتله لا يريدون غيره فنزل فقال لقد سمعتهم يريدون امرا ما كنت أخشى أن تذلل به ألسنتهم ولا تنشرح به صدورهم إنما يحل دم المسلم ثلاث كفر بعد إيمان أو زنا بعد إحصان أو قتل نفس بغير نفس.

Rivayetin **Muhammed b. İbrâhim** tarihiyle gelen türevi için bkz. Abdürrezzâk, IX, 41 (no. 16281);

²³ Rivayetin **Hişâm b. 'Urve** tarihiyle gelen türevi için bkz. Abdürrezzâk, IX, 42 (no. 16283, 16284).

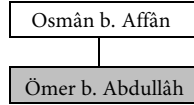
²⁴ Nakil türleri için adı geçen makalemize bkz. s. 40-43.

²⁵ Rivayetin **Ömer b. Abdullâh** tarihiyle gelen türevi için bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, III, 181 (no. 13253).

²⁶ Rivayetin **Ömer b. Abdullâh** tarihiyle gelen türevi için bkz. el-Beyhakî, *Sünenü'l-Beyhakî el-Kübrâ*, VI, 361 (no. 12829).

Rivayetin **Yezid b. Rûmân** tarihiyle gelen türevleri için bkz. el-Beyhakî, *Sünenü'l-Beyhakî el-Kübrâ*, VI, 361 (no. 12830); el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, II, 116 (no. 2510).

Ömer b. Abdullâh bu rivayetinde, Osmân b. Affân'la ilgili bir olay anlatmaktadır.²⁷



Kendisinin bu olayı gözlemlemiş olması tarihen mümkün değildir. Haber kaynağını vermeden tanık olmadığı bir olayı aktardığı için aktarım türü F2'dir.

Şekil-1 de görüldüğü üzere, Ömer b. Abdullâh'ın yaptığı bu nakil yoluyla ulaştırdığı haberin doğruluğu ile ilgili olarak 4 ihtimal vardır. Bunlardan 1 tanesi doğru, 3 tanesi yanlıştır. Dolayısıyla bu naklin doğru olma ihtimali:

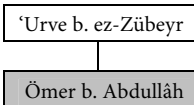
$$\omega = \text{Toplam doğru haber ihtimali sayısı/Toplam ihtimal sayısı} = \delta / \varepsilon$$

$$\omega = \delta / \varepsilon = 1/4$$

17. Rivayet

حدثنا بندار بن بشار، ثنا أبو داود، ثنا جعفر بن عبد الله القرشي، أخبرني عمر بن عبد الله بن عروة بن الزبير، عن أبيه عروة بن الزبير، عن أبي ذر الغفاري رضي الله عنه، قال: قلت يا رسول الله، كيف علمت أنك نبي وبما علمت حتى استيقنت؟ فقال: يا أبا ذر، أتاني ملكان وأنا ببطحاء مكة فوق أحدهما بالأرض وكان الآخر بين السماء والأرض فقال أحدهما لصاحبه: أهو هو؟ قال: هو هو. قال: فزنه برجل. قال: فوزني برجل فرجحته ثم قال...

Ömer b. Abdullâh bu hadisi, dedesi 'Urve b. ez-Zübeyr'den rivayet etmektedir.²⁸



Haber kaynağı 'Urve b. ez-Zübeyr'den Ömer b. Abdullâh'ın yaptığı bu aktarımı destekleyen ya da yalanlayan başka bir aktarıcı bulunamadı. Bu hâliyle yukarıdaki aktarım *bir meçhul kişinin aktarımı* şeklinde değerlendirilir.

Şekil-2 de görüldüğü üzere, Ömer b. Abdullâh'ın yaptığı bu nakil yoluyla ulaştırdığı haberin doğruluğu ile ilgili olarak 16 ihtimal vardır. Bunlardan 9 tanesi doğru, 7 tanesi yanlıştır. Dolayısıyla bu naklin doğru olma ihtimali:

²⁷ Bkz. Abdürrezzâk, X, 167 (no. 18701).

²⁸ Rivayetin **Ömer b. Abdullâh** tarihiyle gelen türevleri için bkz. Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed, *el-Hevâtif*, Müessesetü'l-Kütübî's-Sakâfiyye, Beyrut 1413, I, 18, (no. 3); İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk*, III, 461; Ebu'l-Kâsım Hibetullâh b. el-Hasen, *I'tikâdü Ehli's-Sünne*, Dârü Taybe, Riyad 1402, IV, 754 (no. 1405); İsmâil b. Muhammed el-İsbahânî, *Delâilu'n-Nübüvve*, Dârü Taybe, Riyad 1409, I, 31 (no. 2); et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1407, I, 534; el-Hattâbî, *Gâribu'l-hadis*, Câmîatü Ümmi'l-Kura, Mekke 1402, I, 676.

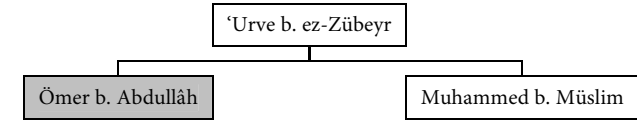
$$\omega = \text{Toplam doğru haber ihtimali sayısı/Toplam ihtimal sayısı} = \delta / \varepsilon$$

$$\omega = \delta / \varepsilon = 9/16$$

17. Rivayet

حدثني إبراهيم بن موسى، قال: أخبرنا هشام، أن ابن جريج أخبرهم، قال: أخبرني عمر بن عبد الله بن عروة، عن عروة، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا حكيم، إن الدنيا خضرة حلوة! قال: فما أخذ من أبي بكر وعمر وعثمان ولا معاوية ديوانا ولا غيره حتى مات لعشر سنوات من إمارة معاوية.

Ömer b. Abdullâh bu haberi, dedesi 'Urve b. ez-Zübeyr'den aktarmaktadır.



Haber kaynağı 'Urve b. ez-Zübeyr'den Ömer b. Abdullâh'ın yaptığı bu aktarım tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Muhammed b. Müslim tarafından desteklenmektedir. Her iki rivayet de benzer formattadır. Bu formata x adı verilsin. Aralarında ikinci bir format tanımlamayı gerektirecek bir aykırılık bulunmamaktadır.²⁹ Bu hâliyle yukarıdaki aktarım *iki meçhul kişinin benzer aktarımı* şeklinde değerlendirilir:

x formatındaki naklin toplam doğru nakil ihtimali sayısı:

$$\delta_x = 2^m - 1 = 2^2 - 1 = 4 - 1 = 3$$

f: farklı nakil formatlarının sayısı.

$$f = (m/m + r/r + t/t + \dots + s/s) = 1$$

Toplam ihtimal sayısı:

$$\varepsilon = 2^m + 2^r + 2^t + \dots + 2^s - (f-1) = 2^2 - (1-1) = 4$$

x formatındaki naklin doğru olma ihtimali:

$$\omega_x = \text{x formatındaki naklin toplam doğru nakil ihtimali sayısı/Toplam ihtimal sayısı} = \delta_x / \varepsilon$$

$$\omega_x = \delta_x / \varepsilon = 3/4$$

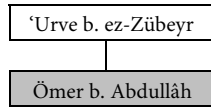
²⁹ Rivayetin **Ömer b. Abdullâh** tarihiyle gelen türevleri için bkz. el-Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, III, 11 (no. 42); İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk*, XV, 97.

Rivayetin **Muhammed b. Müslim** tarihiyle gelen türevleri için bkz. Buhârî, II, 535 (no. 1403); V, 2365 (no. 6076); Müslim, II, 717 (no. 96); Tirmizî, IV, 641 (no. 2463); Nesâî, V, 100 (no. 2601); Ahmed, *el-Müsned*, III, 434 (no. 15612); İbn Hibbân, IIX, 14 (no. 3220); 194 (no. 3402); 197 (no. 3406); et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, III, 188 (no. 3078); 189 (no. 3081); Abdürrezzâk, XI, 102 (no. 20041); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VII, 85 (no. 34383); el-Beyhakî, *Sünenü'l-Beyhakî el-Kübrâ*, IV, 196 (no. 7662); et-Taberânî, *Müsnedü'l-Şâmiyyin*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1984/1405, IV, 204 (no. 3108); el-Humeydî, *Müsnedü'l-Humeydî*, 253 (no. 553); Abdullâh b. el-Mübârek, *ez-Zühd*, I, 174 (no. 503); Ahmed b. Amr Ebû Bekr eş-Şeybânî, *ez-Zühd*, Dârü'r-Reyyân İ't-Türâs, Kahire 1408, I, 72 (no. 149).

19. Rivayet

أخبرنا محمد بن عمر، قال: أخبرنا أبو بكر بن عبد الله بن أبي سيرة، عن عمر بن عبد الله بن عروة، أنه سمع عروة والقاسم بن محمد يقولان: أوصى أبو بكر عائشة أن يدفن إلى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما توفي حفر له وجعل رأسه عند كتفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وألصق اللحد بقبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقبر هناك.

Ömer b. Abdullâh bu hadisi, hem dedesi 'Urve b. ez-Zübeyr'den hem de el-Kâsım b. Muhammed'den rivayet etmektedir.³⁰ Dedesinden yaptığı rivayeti 19. rivayeti olarak ele alınacaktır:



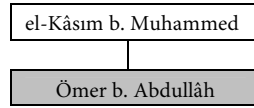
Haber kaynağı 'Urve b. ez-Zübeyr'den Ömer b. Abdullâh'ın yaptığı bu aktarımı destekleyen ya da yalanlayan başka bir aktarıcı bulunamadı. Bu hâliyle yukarıdaki aktarım *bir meçhul kişinin aktarımı* şeklinde değerlendirilir.

Şekil-2 de görüldüğü üzere, Ömer b. Abdullâh'ın yaptığı bu nakil yoluyla ulaştırdığı haberin doğruluğu ile ilgili olarak 16 ihtimal vardır. Bunlardan 9 tanesi doğru, 7 tanesi yanlıştır. Dolayısıyla bu naklin doğru olma ihtimali:

$$\omega = \text{Toplam doğru haber ihtimali sayısı} / \text{Toplam ihtimal sayısı} = \delta / \varepsilon$$

$$\omega = \delta / \varepsilon = 9/16$$

20. Rivayet



Haber kaynağı el-Kâsım b. Muhammed'den Ömer b. Abdullâh'ın yaptığı bu aktarımı destekleyen ya da yalanlayan başka bir aktarıcı bulunamadı. Bu hâliyle yukarıdaki aktarım *bir meçhul kişinin aktarımı* şeklinde değerlendirilir.

Şekil-2 de görüldüğü üzere, Ömer b. Abdullâh'ın yaptığı bu nakil yoluyla ulaştırdığı haberin doğruluğu ile ilgili olarak 16 ihtimal vardır. Bunlardan 9 tanesi doğru, 7 tanesi yanlıştır. Dolayısıyla bu naklin doğru olma ihtimali:

$$\omega = \text{Toplam doğru haber ihtimali sayısı} / \text{Toplam ihtimal sayısı} = \delta / \varepsilon$$

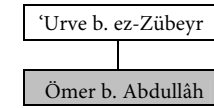
$$\omega = \delta / \varepsilon = 9/16$$

³⁰ Rivayetin **Ömer b. Abdullâh** tarikiyle gelen türevleri için bkz. İbn Asâkir, *Târihu Dimâşk*, XXX, 446; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut, III, 209.

21. Rivayet

عمر بن عبد الله بن عروة بن الزبير بن العوام القرشي الأسدي، سمع جده، وسمع عمرو بن سليم يحدث عامر بن عبد الله بن الزبير، سمع أبا قتادة رضي الله عنه، قال النبي صلى الله عليه وسلم: إذا دخل أحدكم المسجد فليركع! قاله يعقوب، عن أبيه، عن ابن إسحاق.

Ömer b. Abdullâh bu hadisi, hem dedesi 'Urve b. ez-Zübeyr'den³¹ hem Amr b. Süleym'den hem de 'Âmir b. Abdullâh'tan aktarmaktadır. Dedesinden yaptığı bu rivayeti 21. rivayeti olarak ele alınacaktır. Diğer ikisi de sırasıyla 22. ve 23. rivayeti olarak değerlendirilecektir.



Haber kaynağı 'Urve b. ez-Zübeyr'den Ömer b. Abdullâh'ın yaptığı bu aktarımı destekleyen ya da yalanlayan başka bir aktarıcı bulunamadı. Bu hâliyle yukarıdaki aktarım *bir meçhul kişinin aktarımı* şeklinde değerlendirilir.

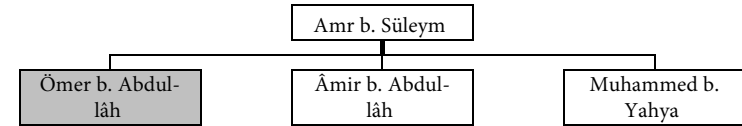
Şekil-2 de görüldüğü üzere, Ömer b. Abdullâh'ın yaptığı bu nakil yoluyla ulaştırdığı haberin doğruluğu ile ilgili olarak 16 ihtimal vardır. Bunlardan 9 tanesi doğru, 7 tanesi yanlıştır. Dolayısıyla bu naklin doğru olma ihtimali:

$$\omega = \text{Toplam doğru haber ihtimali sayısı} / \text{Toplam ihtimal sayısı} = \delta / \varepsilon$$

$$\omega = \delta / \varepsilon = 9/16$$

22. Rivayet

Ömer b. Abdullâh yukarıdaki rivayeti bir de Amr b. Süleym'den aktarmaktadır.



Haber kaynağı Abdullâh b. ez-Zübeyr'den Ömer b. Abdullâh'ın yaptığı bu aktarımı tesbit edebildiğimiz iki ayrı râvi desteklemektedir. Her iki rivayet de benzer formattadır. Bu formata x adı verilsin. Aralarında ikinci bir format tanımlamayı gerektirecek bir aykırılık bulunmamaktadır.³² Bu hâliyle yukarıdaki aktarım *üç meçhul kişinin benzer aktarımı* şeklinde değerlendirilir:

³¹ Rivayetin **Ömer b. Abdullâh** tarikiyle gelen türevi için bkz. el-Buhâri, *et-Târihu'l-kebir*, Dâru'l-Fikr, VI, 167 (no. 2056).

³² Rivayetin **Ömer b. Abdullâh** tarikiyle gelen türevi için bkz. el-Buhâri, *et-Târihu'l-kebir*, Dâru'l-Fikr, VI, 167 (no. 2056).

x formatındaki naklin toplam doğru nakil ihtimali sayısı:

$$\delta_x = 2^m - 1 = 2^3 - 1 = 8 - 1 = 7$$

f : farklı nakil formatlarının sayısı.

$$f = (m/m + r/r + t/t + \dots + s/s) = 1$$

Toplam ihtimal sayısı:

$$\varepsilon = 2^m + 2^r + 2^t + \dots + 2^s - (f-1) = 2^3 - (1-1) = 8$$

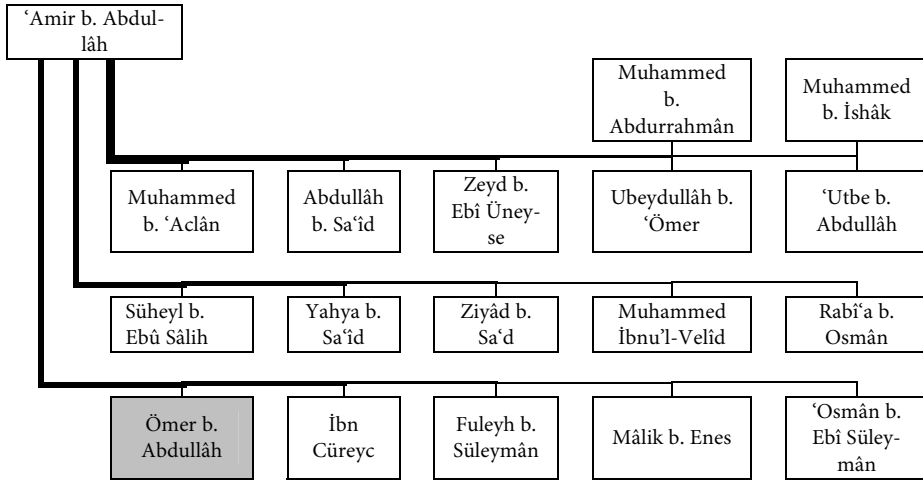
x formatındaki naklin doğru olma ihtimali:

$\omega_x = x$ formatındaki naklin toplam doğru nakil ihtimali sayısı/Toplam ihtimal sayısı = δ_x / ε

$$\omega_x = \delta_x / \varepsilon = 7 / 8$$

23. Rivayet

Ömer b. Abdullâh yukarıdaki rivayete bir de 'Âmir b. Abdullâh'ı tanık göstermektedir.



Haber kaynağı 'Âmir b. Abdullâh'tan Ömer b. Abdullâh'ın yaptığı bu aktarımı tesbit edebildiğimiz on altı ayrı râvi desteklemektedir. Rivayetlerin hepsi benzer formattadır. Bu formata x adı verilsin. Mevcut farklılıklar arasında ayrı

bir format tanımlamayı gerektirecek bir aykırılık göze çarpmamaktadır.³³ Bu hâliyle yukarıdaki aktarım *on yedi meçhul kişinin benzer aktarımı* şeklinde değerlendirilecektir:

³³ Rivayetin **Ömer b. Abdullâh** tarihiyle gelen türevleri için bkz. el-Buhârî, *et-Tarihu'l-kebir*, VI, 167 (no. 2056); Ahmed b. Ali el-Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, III, 47 (no. 981); ed-Dârekutnî, *el-İlel*, VI, 143 (no. 1034).

Rivayetin **İbn Cüreyc** tarihiyle gelen türevleri için bkz. İbn Hibbân, VI, 245 (no. 2499); ed-Dârekutnî, *el-İlel*, VI, 142 (no. 1034).

Rivayetin **Fuleyh b. Süleymân** tarihiyle gelen türevleri için bkz. Dârimî, I, 376 (no. 1393); ed-Dârekutnî, *el-İlel*, VI, 142 (no. 1034).

Rivayetin **Mâlik b. Enes** tarihiyle gelen türevleri için bkz. Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, I, 162 (no. 386); Buhârî, I, 170 (no. 433); Müslim, I, 495 (no. 69); Tirmizî, II, 129 (no. 316); Nesâî, II, 53 (no. 730); Ahmed, *el-Müsned*, V, 295 (no. 22576); 303 (no. 22631); Ebû Dâvud, I, 180 (no. 467); İbn Mâce, I, 324 (no. 1013); İbn Hibbân, VI, 244 (no. 2497); el-Beyhakî, *Sünenü'l-Beyhakî el-Kübrâ*, III, 53 (no. 4701).

Rivayetin **Osmân b. Ebû Süleymân** tarihiyle gelen türevleri için bkz. Ahmed b. Ali el-Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, III, 47 (no. 981); İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk*, XXXXI, 53; et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, I, 370 (no. 2019); Ahmed, *el-Müsned*, V, 305 (no. 22647); İbn Huzeyme, III, 162 (no. 1825); el-Humeydî, *Müsnedü'l-Humeydî*, 203 (no. 421); ed-Dârekutnî, *el-İlel*, VI, 141 (no. 1034).

Rivayetin **Süheyl b. Ebû Sâlih** tarihiyle gelen türevi için bkz. Tirmizî, II, 129 (no. 316); Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, IV, 89 (no. 2117); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I, 429 (no. 1677); Ahmed, *el-Müsned*, V, 296 (no. 22582); Ahmed b. Ali el-Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, III, 47 (no. 981).

Rivayetin **Yahya b. Sa'id** tarihiyle gelen türevleri için bkz. İbn Hibbân, VI, 242 (no. 2495); İbn Huzeyme, I, 235 (no. 383); en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî el-Kübrâ*, I, 188 (no. 519); ed-Dârekutnî, *el-İlel*, VI, 142 (no. 1034).

Rivayetin **Ziyâd b. Sa'd** tarihiyle gelen türevleri için bkz. Ahmed b. Ali el-Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, III, 47 (no. 981); İbn Huzeyme, III, 163 (no. 1827); ed-Dârekutnî, *el-İlel*, VI, 142 (no. 1034).

Rivayetin **Muhammed b. el-Velid** tarihiyle gelen türevleri için bkz. Ebû Sa'id Muhammed b. Ali, *Fevâidü'l-İrâkiyyin*, Mektebetü'l-Kur'ân, Kahire, I, 79 (no. 66).

Rivayetin **Rabî'a b. Osmân** tarihiyle gelen türevi için bkz. Ahmed b. Ali el-Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, III, 47 (no. 981); ed-Dârekutnî, *el-İlel*, VI, 142 (no. 1034).

Rivayetin **Muhammed b. 'Aclân** tarihiyle gelen türevleri için bkz. Abdullâh b. el-Mübârek, *ez-Zühhd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, I, 456 (no. 1291); ed-Dârekutnî, *el-İlel*, VI, 142 (no. 1034); Abdullâh b. el-Mübârek, *el-Müsned*, Mektebetü'l-Ma'ârif, Riyad 1407, I, 39 (no. 68); İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk*, XXXXI, 53; Tirmizî, II, 129 (no. 316); Ahmed, *el-Müsned*, V, 296 (no. 22582); İbn Huzeyme, III, 162 (no. 1825); el-Humeydî, *Müsnedü'l-Humeydî*, 105 (no. 211); el-Humeydî, *Müsnedü'l-Humeydî*, I, 203 (no. 421).

Rivayetin **Abdullâh b. Sa'id** tarihiyle gelen türevleri için bkz. Buhârî, I, 391 (no. 1110); ed-Dârekutnî, *el-İlel*, VI, 142 (no. 1034); İbn Huzeyme, III, 163 (no. 1827); el-Beyhakî, *Sünenü'l-Beyhakî el-Kübrâ*, III, 53 (no. 4702); 194 (no. 5485).

Rivayetin **Zeyd b. Ebû Üneyse** tarihiyle gelen türevleri için bkz. İbn Hibbân, VI, 245 (no. 2498); ed-Dârekutnî, *el-İlel*, VI, 142 (no. 1034).

Rivayetin **Ubeydullâh b. 'Ömer** tarihiyle gelen türevleri için bkz. et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, IX, 77 (no. 9175).

Rivayetin **'Âmir b. Abdullâh** tarihiyle gelen türevleri için bkz. Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabi, Mısır, I, 162 (no. 386); Buhârî, I, 170 (no. 433); Müslim, I, 495 (no. 69); Tirmizî, II, 129 (no. 316); Nesâî, II, 53 (no. 730); Ahmed, *el-Müsned*, V, 295 (no. 22576); 303 (no. 22631); Dârimî, I, 376 (no. 1393); İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI, 245 (no. 2499); Abdullâh b. el-Mübârek, *ez-Zühhd*, I, 456 (no. 1291).

Rivayetin **Muhammed b. Yahya** tarihiyle gelen türevi için bkz. Müslim, I, 495 (no. 70); Ahmed, *el-Müsned*, V, 305 (no. 22654); İbn Huzeyme, III, 164 (no. 1829); et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, XXIII, III, 241 (no. 3281); el-Beyhakî, *Sünenü'l-Beyhakî el-kübrâ*, III, 194 (no. 5486).

x formatındaki naklin toplam doğru nakil ihtimali sayısı:

$$\delta_x = 2^m - 1 = 2^{17} - 1 = 131072 - 1 = 131071$$

f : farklı nakil formatlarının sayısı.

$$f = (m/m + r/r + t/t + \dots + s/s) = 1$$

Toplam ihtimal sayısı:

$$\varepsilon = 2^m + 2^r + 2^t + \dots + 2^s - (f-1) = 2^{17} - (1-1) = 131072$$

x formatındaki naklin doğru olma ihtimali:

$\omega_x = x$ formatındaki naklin toplam doğru nakil ihtimali sayısı/Toplam ihtimal sayısı = δ_x / ε

$$\omega_x = \delta_x / \varepsilon = 131071 / 131072$$

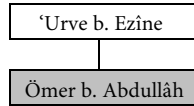
24. Rivayet

أخبرني الحرابي بن أبي العلاء، قال: حدثنا الزبير بن بكار، قال: حدثني عروة بن عبد الله بن عروة بن الزبير، عن عروة بن أذينة، قال: أنشد ابن جندب الهذلي ابن أبي عتيق قول العرجي:

وما أنسم الأشياء لا انس قولها ... لخادمها قومي أسالي لي عن الوتر

فقلت يقول الناس في ست عشرة ... فلا تعجلي منه فإنك في أجر.

Ömer b. Abdullâh bu şiiri 'Urve b. Ezîne'den aktarmaktadır.³⁴



Haber kaynağı 'Urve b. Ezîne'den Ömer b. Abdullâh'ın yaptığı bu aktarımı destekleyen ya da yalanlayan başka bir aktarıcı bulunamadı. Bu hâliyle yukarıdaki aktarım *bir meçhul kişinin aktarımı* şeklinde değerlendirilir.

Şekil-2 de görüldüğü üzere, Ömer b. Abdullâh'ın yaptığı bu nakil yoluyla ulaştırdığı haberin doğruluğu ile ilgili olarak 16 ihtimal vardır. Bunlardan 9 tanesi doğru, 7 tanesi yanlıştır. Dolayısıyla bu naklin doğru olma ihtimali:

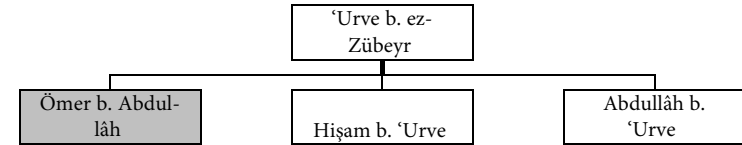
$$\omega = \text{Toplam doğru haber ihtimali sayısı/Toplam ihtimal sayısı} = \delta / \varepsilon$$

$$\omega = \delta / \varepsilon = 9/16$$

25. Rivayet

وحدثني هشام بن عروة، وعمر بن عبد الله بن عروة، عن عروة بن الزبير، عن عائشة رضي الله عنها، قالت: لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة قدمها وهي أوبأ أرض الله من الحمى، فأصاب أصحابه منها بلاء وسقم، فصرف الله تعالى ذلك عن نبيه صلى الله عليه وسلم؛ قالت: فكان أبو بكر وعمر بن فهيرة وبلال موليا أبي بكر مع أبي بكر في بيت واحد، فأصابتهم الحمى، فدخلت عليهم أعودهم...

Ömer b. Abdullâh yukarıdaki rivayeti dedesi 'Urve b. ez-Zübeyr'den aktarmaktadır.



Haber kaynağı 'Urve b. ez-Zübeyr'den Ömer b. Abdullâh'ın yaptığı bu aktarımı tesbit edebildiğimiz iki ayrı râvi desteklemektedir. Her iki rivayet de benzer formattadır. Bu formata x adı verilsin. Aralarında ikinci bir format tanımlamayı gerektirecek bir aykırılık bulunmamaktadır.³⁵ Bu hâliyle yukarıdaki aktarım *üç meçhul kişinin benzer aktarımı* şeklinde değerlendirilir:

x formatındaki naklin toplam doğru nakil ihtimali sayısı:

$$\delta_x = 2^m - 1 = 2^3 - 1 = 8 - 1 = 7$$

f : farklı nakil formatlarının sayısı.

$$f = (m/m + r/r + t/t + \dots + s/s) = 1$$

Toplam ihtimal sayısı:

$$\varepsilon = 2^m + 2^r + 2^t + \dots + 2^s - (f-1) = 2^3 - (1-1) = 8$$

x formatındaki naklin doğru olma ihtimali:

$\omega_x = x$ formatındaki naklin toplam doğru nakil ihtimali sayısı/Toplam ihtimal sayısı = δ_x / ε

$$\omega_x = \delta_x / \varepsilon = 7 / 8$$

³⁵ Rivayetin **Ömer b. Abdullâh** tarihiyle gelen türevi için bkz. Abdülmelik b. Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyyetü li-bni Hişam*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1411, III, 132; II, 315; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1379, VII, 263; İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Mektebetü'l-Me'ârif, Beyrut, III, 222.

Rivayetin **Hişam b. Urve** tarihiyle gelen türevleri için bkz. Abdülmelik b. Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyyetü li-bni Hişam*, III, 132; II, 315; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, Dâru'l-Ma'rife, VII, 263; İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Mektebetü'l-Me'ârif, Beyrut, III, 222.

Rivayetin **Abdullâh b. Urve** tarihiyle gelen türevi için bkz. Ahmed, *el-Müsned*, VI, 65 (no. 24405); 221 (no. 25898); Abdülmelik b. Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyyetü li-bni Hişam*, II, 315; İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut, III, 222.

Rivayetin **Utbe b. Abdullâh** tarihiyle gelen türevleri için bkz. Ebû Dâvud, *Dâru'l-Fikr*, (tahkik Muhammed Muhyiddîn), I, 181 (no. 468); Ahmed, *el-Müsned*, V, 311 (no. 22705); ed-Dârekutnî, *el-İlel*, VI, 142 (no. 1034).

Rivayetin **Muhammed b. İshâk** tarihiyle gelen türevleri için bkz. İbn Huzeyme, III, 163 (no. 1827).

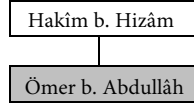
Rivayetin **Muhammed b. Abdurrahmân** tarihiyle gelen türevleri için bkz. et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, XXIII, III, 241 (no. 3280).

³⁴ Bkz. Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egâni*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ikinci baskı, I, 384; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, XXXI, 231.

26. Rivayet

وقد روى إسحاق في مسنده من طريق عمر بن عبد الله بن عروة بن الزبير أن حكيم بن حزام قال: يا رسول الله، ما اليد العليا؟ قال: التي تعطي ولا تأخذ.

Ömer b. Abdullâh bu rivayetinde, Hakîm b. Hizâm'dan bir hadis aktarıyor.³⁶



Kendisinin bu olayı gözlemlemiş olması tarihen mümkün değildir. Haber kaynağını vermeden tanık olmadığı bir olayı aktardığı için aktarım türü F₂'dir.

Şekil-1 de görüldüğü üzere, Ömer b. Abdullâh'ın yaptığı bu nakil yoluyla ulaştırdığı haberin doğruluğu ile ilgili olarak 4 ihtimal vardır. Bunlardan 1 tanesi doğru, 3 tanesi yanlıştır. Dolayısıyla bu naklin doğru olma ihtimali:

$$\omega = \text{Toplam doğru haber ihtimali sayısı} / \text{Toplam ihtimal sayısı} = \delta / \varepsilon$$

$$\omega = \delta / \varepsilon = 1/4$$

Ömer b. Abdullâh b. 'Urve'nin Meçhuliyetinin Giderilmesi³⁷

Ömer b. Abdullâh b. 'Urve'nin tesbit edebildiğimiz kadarıyla toplam 26 senetli nakli mevcuttur. Yani N=26

Nâkilin nakillerinden elde ettiği değerler:

1. nakil: nâkilin dört doğrulayanı vardır. Dolayısıyla $1\omega_x = 31/32$

2. nakil: nâkilin on doğrulayanı vardır. Dolayısıyla $2\omega_x = 2047/2048$

3. nakil: nâkilin bir doğrulayanı vardır. Dolayısıyla $3\omega_x = 3/4$

4. nakil: nâkilin aktarım türü F₂ dir.³⁸ Dolayısıyla $4\omega_x = 0$

5. nakil: nâkilin iki doğrulayanı vardır. Dolayısıyla $5\omega_x = 7/8$

6. nakil: nâkilin iki doğrulayanı vardır. Dolayısıyla $6\omega_x = 7/8$

7. nakil: nâkil aktarımında yalnızdır.³⁹ Dolayısıyla $7\omega_x = 1/2$

³⁶ Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, III, 298. İbn Hacer bu rivayeti İbn İshâk'ın müsnedinden aktarıyor ve senedi sadece Ömer b. 'Abdullâh'tan itibaren veriyor. Müsnedin bugün için elimizde kalan kısmında bu rivayet ne yazık ki bulunmuyor. Senedine ulaşamadığımız için ilk başta bu rivayeti dikkate almak istemedik. Ancak daha sonra, senedin kısmen mevcut olmasına istinaden haberi hesaplara dâhil etmeyi uygun gördük. İleride hadisin senetli hâli bulunur ve Ömer b. 'Abdullâh ile Hakîm b. Hizâm arasında bir râvi olduğu saptanırsa 26. rivayet F₂ türünden çıkarılır ve hesaplamalar buna göre tashih edilir. Bu düzeltmenin vâki olması durumunda râvimizin doğruluk kat sayısı η sadece iki puan değişir.

³⁷ Adı geçen makalemize bkz. s. 53-55.

³⁸ η nâkilin doğru aktarımında bulunma eğilimini gösterir. Dolayısıyla F₂₁'nin etkisi η açısından belirleyici değildir. Aktarım türü tümüyle yanlış olduğu için nâkilin aldığı değer sıfırdır.

8. nakil: nâkil aktarımında yalnızdır. Dolayısıyla $8\omega_x = 1/2$

9. nakil: nâkilin bir doğrulayanı vardır. Dolayısıyla $9\omega_x = 3/4$

10. nakil: nâkil aktarımında yalnızdır. Dolayısıyla $10\omega_x = 1/2$

11. nakil: nâkil aktarımında yalnızdır. Dolayısıyla $11\omega_x = 1/2$

12. nakil: nâkil aktarımında yalnızdır. Dolayısıyla $12\omega_x = 1/2$

13. nakil: nâkilin aktarım türü F₂ dir. Dolayısıyla $13\omega_x = 0$

14. nakil: nâkil aktarımında yalnızdır. Dolayısıyla $14\omega_x = 1/2$

15. nakil: nâkilin bir doğrulayanı vardır. Dolayısıyla $15\omega_x = 3/4$

16. nakil: nâkilin aktarım türü F₂ dir. Dolayısıyla $16\omega_x = 0$

17. nakil: nâkil aktarımında yalnızdır. Dolayısıyla $17\omega_x = 1/2$

18. nakil: nâkilin bir doğrulayanı vardır. Dolayısıyla $18\omega_x = 3/4$

19. nakil: nâkil aktarımında yalnızdır. Dolayısıyla $19\omega_x = 1/2$

20. nakil: nâkil aktarımında yalnızdır. Dolayısıyla $20\omega_x = 1/2$

21. nakil: nâkil aktarımında yalnızdır. Dolayısıyla $21\omega_x = 1/2$

22. nakil: nâkilin iki doğrulayanı vardır. Dolayısıyla $22\omega_x = 7/8$

23. nakil: nâkilin on altı doğrulayanı vardır. Dolayısıyla $23\omega_x = 131071 / 131072$

24. nakil: nâkil aktarımında yalnızdır. Dolayısıyla $24\omega_x = 1/2$

25. nakil: nâkilin iki doğrulayanı vardır. Dolayısıyla $25\omega_x = 7/8$

26. nakil: nâkilin aktarım türü F₂ dir. Dolayısıyla $26\omega_x = 0$

x_1 Ömer b. Abdullâh b. 'Urve olmak üzere,

$$\eta_{x1} = (1\omega_x + 2\omega_x + 3\omega_x + \dots + N\omega_x) / N$$

$$\eta_{x1} = (31/32 + 2047/2048 + 3/4 + 0 + 7/8 + 7/8 + 1/2 + 1/2 + 3/4 + 1/2 + 1/2 + 1/2 + 0 + 1/2 + 3/4 + 0 + 1/2 + 3/4 + 1/2 + 1/2 + 1/2 + 7/8 + 131071/131072 + 1/2 + 7/8 + 0) / 26$$

$$\eta_{x1} = 0,5757$$

$$\eta_{\text{Ömer b. Abdullâh b. 'Urve}} = 0,575$$

$$\eta_{\text{Ömer b. Abdullâh b. 'Urve}}^{40} = \% 57,5$$

Ömer b. Abdullâh b. 'Urve'nin 26 aktarımından 11'inde hiç bir doğrulayanı bulunmaması onun güvenilirlik kat sayısının yüzde ellilere yerleşmesinin en temel nedenidir. Kalan rivayetlerinde önemli ölçüde doğrulayanı vardır. Ancak

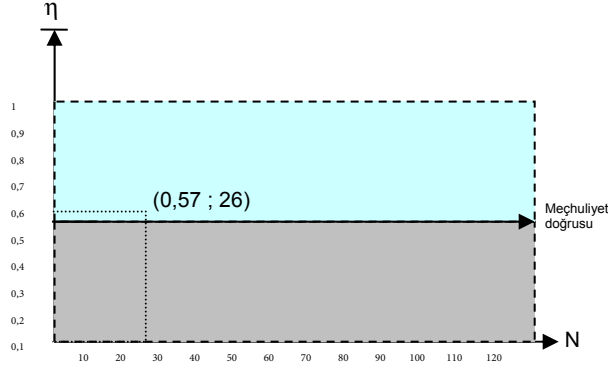
³⁹ η nâkilin doğru aktarımında bulunma eğilimini gösterir. Dolayısıyla F₂₁'nin etkisi η açısından belirleyici değildir. Bu nedenle F₂₁ çıkarılırsa nâkilin aldığı değer $1/2$ kalır.

⁴⁰ Şayet kullandığımız râviler meçhul değil de ma'lum râviler olsaydı bu sonuç daha az hatalı çıkardı. Ömer b. Abdullâh b. 'Urve'nin kaynaklarda bulduğumuz bu 26 rivayetinden başka *senetli* bir rivayeti tespit edildiği takdirde hesaplamalara dâhil edilmesi gerektiği açıktır.

bunlardan elde ettiği puanı F_2 türünden olan dört aktarımı aşındırmış görünmektedir.⁴¹

Elde edilen sonuçlara dayanılarak nâkil için aşağıdaki tablo hazırlanır:⁴²

Râvi	(N) Rivâyet adedi	(η) Güvenirlilik kat sayısı	(P) Gücü
Ömer b. Abdullâh b. 'Urve	26	% 57,5	1,95



Şekilde Ömer b. Abdullâh b. 'Urve'in güç grafiğindeki konumu görülüyor.

⁴¹ Ömer b. Abdullâh b. 'Urve'nin güvenirlilik kat sayısının %57,5 çıkması bu râvinin rivayet ettiği hadisler açısından ne anlama gelir sorusunu şöyle cevaplamak mümkündür: Bulunan bu kat sayı, rivayet zincirlerinde Ömer b. Abdullâh b. 'Urve'nin geçtiği bütün hadislerin doğruluk derecesi (ω) hesaplanırken kullanılır. Bu da, ilgili *kademede ve kolda* doğruluk yüzdesinin (ω) bu değerden daha düşük olacağı anlamına gelir. Çünkü η , hadislerin doğru olma ihtimalleri hesaplanırken, bir *çarpan* olarak denklemlerde yer alır. Şayet ele alınan bir hadisin bütün tarihleri Ömer b. Abdullâh b. 'Urve'nin üzerinden geçiyorsa, o takdirde, söz konusu hadisin Peygamber'e (s.a.v.) ait olma ihtimalinin %57,5'den daha büyük çıkmayacağını şimdiden kestirmek mümkündür.

⁴² Bir nâkilin rivayet adedi (N) ile güvenirlilik kat sayısı (η) birlikte değerlendirildiğinde nâkilin gücü ortaya çıkar. Ömer b. Abdullâh b. 'Urve'nin güvenirlilik kat sayısı %57,5 olmasına rağmen rivayet adedi düşük olduğu için çok güçlü bir râvi sayılmaz. Bir başka nâkilin aynı güvenirlilik kat sayısını 1000 adet rivayet ile tutturduğu varsayılırsa güç (P) kavramı daha iyi anlaşılır. Takdir edilir ki böylesi bir râviyi bir makale çalışmasında takdim etmek mümkün değildir.

Bir nâkilin gücü (P) o nâkilin güvenirlilik kat sayısının %50 'den farkıyla rivayet adedinin çarpımına eşittir.

$$P = (\eta - \%50) * N$$

$$P = (\% 57,5 - \%50) * 26$$

$$P = 0,075 * 26$$

$$P = 1,95$$

P açısından artan her pozitif değer nâkilin ne denli *güçlü* olduğunu anlatırken, eksilen her negatif değer de nâkilin ne denli *güçsüz* olduğunu ifade eder.

Münekkidlerin râvileri değerlendirirken güç kavramını dikkate alıp almadıkları hususu belirsizliğini korumaktadır. Bu alanda çalışmalar yapıldıkça bu durum açıklığa kavuşacaktır.

Değerlendirme

Cerh ve ta'dil kitaplarında râviler için kullanılan rütbelere, nâkillerin güvenilirlik kat sayılarını anlatan sözel değerlendirmelerdir. İhtimal hesapları merkezli hadis rivayet sistemi modelinde bir nâkil için elde edilen sayısal güvenilirlik kat sayısı η ile bu rütbelere arasında bir mukayese yapma imkânını oluşturmak üzere bu rütbelere en yaygın kullanımlarını aşağıdaki gibi gruplandırma yoluna gittik. Daha sonra gruplara kademe kademe sayısal karşılıklar atadık. Böyle yapmakla rütbelere genel⁴³ olarak kullanılmış olabilecekleri sayısal aralıkları tesbit etmeyi amaçladık.⁴⁴

<i>sikatün sikatün ya da sikatün hâfizun</i>	100 – 80
<i>sikatün ya da mutkinun ya da adlün</i>	80 – 60
<i>sadûkun ya da lâ ba'se bihi ya da sadûkun seyyiu'l-hıfzi ya da yehimu ya da makbûlün mechûlu'l-hâli ya da mestûrun</i>	60 – 40
<i>za'ifun ya da lem yûsak ya da mechûlün ya da metrûkun ya da vâhî ya da sâkitun</i>	40 – 20
<i>uttuhime bi'l-kizbi ya da kezzâbun</i>	20 – 0

Ömer b. Abdullâh b. 'Urve'nin cerh ve tadil kitaplarında yukarıdaki rütbelere hangileri ile tanımlandığına baktığımızda, İbn Hacer'in kendisine *makbûlün* dediğini görürüz.⁴⁵ Bu rütbenin %60 ilâ %40 aralığında kaldığı müşâhede edilir. İhtimal hesapları merkezli hadis rivayet sistemi modelini kullanarak Ömer b. Abdullâh b. 'Urve için bulduğumuz güvenirlilik kat sayısı $\eta = \% 57,5$ 'dir. Buradan hareketle, İbn Hacer'in incelediğimiz râvi için uygun gördüğü rütbe ile bizim bulduğumuz güvenirlilik kat sayısının örtüştüğü yorumunu yapmak mümkündür.

⁴³ Burada şöyle bir itirazda bulunulabilir: Münekkidler aynı rütbelere kullanmış olsalar bile aynı sayısal aralığı kastetmemiş olabilirler. Bu itiraz yerindedir. Bu sakıncanın ortadan kaldırılması gayesiyle, böylesi bir genellemenin sonra, her rütbe o rütbeyi kullanan münekkiye bağlı olarak ayrıca tartışılacaktır.

⁴⁴ Burada tarafımızdan ortaya konulan bu lineer yaklaşım, sadece bir fikir verme düşüncesine yöneliktir. Bir başkası pekâlâ bu rütbelere daha farklı şekilde gruplayıp daha farklı sayısal aralıklar belirleyebilir. Ancak hadis râvilerinin tümünün güvenirlilik kat sayıları hesaplandığında bu tablonun gerçek değerleri ortaya çıkacaktır. Hatta böyle bir tabloyu her bir münekkid için hazırlamak mümkün olacaktır.

⁴⁵ Bkz. İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, Dâru'r-Ruşeyd, Suriye 1986/1406, I, 414 (no. 4931).

İbn Hibbân *es-Sikât* adlı kitabında Ömer b. Abdullâh b. 'Urve'ye yer vermiştir.⁴⁶ Biyografisini verirken güvenilirliğiyle ilgili ayrıca bir değerlendirmede bulunmaz. Hadisçiler nazarında bu kitaba giren isimlerin, İbn Hibbân'dan *sika* sayılabilmek için *yeter* not aldıkları düşünülür. Zira İbn Hibbân bu tanımlamayı geniş bir yelpazede kullanmış, kitabına çok güvenilir kimseleri aldığı gibi hakkında cerh bulunmayan râvileri de almıştır.⁴⁷ Bu açıdan baktığımızda, İbn Hibbân'ın kitabına almakla *sika* saydığı nâkillerin %40 ilâ %100 aralığında kaldığını düşünmekteyiz. Hâl böyle olunca, bizim râvimiz için bulduğumuz değerle İbn Hibbân'ın değerlendirmesinin çelişmediği görülür.

ez-Zehebî Târihu'l-İslâm adlı eserinde çalışmamızda incelenen râvi için *kâne sikaten hıyâran* değerlendirmesinde bulunur.⁴⁸ *Sika* kelimesinin tabloda belirlediğimiz aralıkta kullanıldığını düşünürsek, bizim bulduğumuz değerle mutabık olmadığını görürüz. Zira %57,5 rakamı %80 – %60 aralığında değildir. Kanaatimiz o ki, *ez-Zehebî* burada bu kelimeyi aynı İbn Hibbân gibi geniş anlamıyla kullanmıştır.

Görüldüğü üzere râviler için kullanılan rütbelerin tanımlanmış kesin sınırları mevcut değildir. Bir münekkidin bir rütbeyle yüklediği anlam ile bir başka münekkidin aynı rütbe için öngördüğü mana aynı kuvvette değildir. Hatta bir münekkidin bir kitabında kullandığı mana ile bir başka kitabında kastettiği mana aynı olmayabilir. Nitekim *ez-Zehebî*'nin *Tezkiretü'l-huffâz* adlı kitabında genel olarak *sikatün* kelimesine verdiği anlam ile yukarıda kullandığı anlam yoğunluğu birbirinden farklıdır.⁴⁹

Bu durumu şöyle izah edebiliriz: 100 üzerinden yapılan puanlandırmalar beş üzerinden yapılan nazaran daha dakiktir. Beş üzerinden yapılan puanlandırmalarda durumları gerçekte birbirinden farklı pek çok öğrenci aynı gruba dâhil olmaktadır. Benzer şekilde, hadis münekkidlerinin râviler için kullandıkları puanlandırma sistemi de az sayıda kelime ya da kelime türevlerinden meydana gelmektedir. Üstelik bu kelimelerin, sayılardan farklı olarak, standart bir değeri de bulunmamaktadır. Bu durum değerlendirmelerdeki *izâfilik* düzeyini iyice artırmaktadır.

Hadislerin, râvilerin bu rütbelere yola çıkılarak değerlendirildikleri düşünülecek olursa, aynı göreceliliğin hadislere taşındığı da söylenebilir. İşte bu yüzden, bazıları nezdinde zayıf olan kimi hadisler başkaları katında hasen ya da sahih olabilmektedir. Diğer taraftan, değerlendirme dili râvilerde olduğu

gibi hadislerde de kuttur; birkaç kelimeyi geçmez. Bu da, kuvvetleri birbirinden farklı pek çok hadisin aynı kategoride kalmasını zorunlu kılmıştır.

İhtimal hesapları merkezli hadis rivayet sistemi modeli tarafımızdan ilk defa ortaya atılıp, çalışılmaya başlanırken bu karmaşanın ortadan kaldırılması amaçlanmıştır. Gerek râvileri gerekse hadisleri, değerleri herkesçe malum rakamlara dayanan bir yaklaşımla yeniden tahlil ederek, hadislerin üzerindeki sis bulutunu yok etmek ve bu sisli görüntünün yerine net bir manzaranın ortaya çıkarılması gaye edinilmiştir. Elinizdeki çalışmada bu yolda ilk adım atılarak Ömer b. Abdullâh b. 'Urve'nin güvenilirlik kat sayısı η rakamsal olarak hesaplanmış; böylece, az sayıdaki sözel değerlendirmelerin çok sayıdaki göreceli anlamaları yerine, sıfır ila yüz aralığında *belirli* bir sayı elde edilmiştir. Dolayısıyla, tekrar ifade etmek gerekirse, tarafımızdan ortaya atılan teori ışığında yapılan hesaplamalara göre Ömer b. Abdullâh b. 'Urve'nin güvenilirlik kat sayısı % 57,5'tir.

Ömer b. Abdullâh b. 'Urve'nin Güvenilirlik Katsayısı: İhtimal Hesapları Merkezli Hadis Rivayet Sistemi Teorisine Bir Uygulama

Özet: Bu çalışma, ihtimal hesapları merkezli hadis rivayet sistemi teorisinin nâkiller üzerinden bir tatbikatını ihtiva etmektedir. Meçhûliyeti giderilmek üzere seçilen râvi etbâ'u't-tâbi'in'den Ömer b. Abdullâh b. 'Urve b. ez-Zubeyr' dir. Nâkilin kaynaklarda yer alan senetli bütün rivayetleri tespit edilip analiz edilerek meçhul nâkillere dayalı güvenilirlik kat sayısı η hesaplanmıştır. Makalenin sonuç kısmında hadis münekkidlerinin söz konusu râvi ile alakalı olarak öngördükleri cerh ve ta'dil lafızlarının dereceleri ile burada örneğini sunduğumuz ihtimal hesapları merkezli hadis rivayet sistemi teorisine hesaplanan η mukayese edilerek bir değerlendirme bulunulmuştur.

Atıf: Halis AYDEMİR, "Ömer b. Abdullâh b. 'Urve'nin Güvenilirlik Kat sayısı: İhtimal Hesapları Merkezli Hadis Rivayet Sistemi Teorisine bir Model", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, III/2, 2005, ss. 7-36.

Anahtar kelimeler: Rivayet, Ömer b. Abdullâh b. 'Urve b. ez-Zubeyr, ihtimal hesapları, hadis, matematiksel analiz.

⁴⁶ Bkz. İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 166 (no. 9491).

⁴⁷ Bkz. Mehmet Ali Sönmez, *İbnu Hibbân ve Cerh-Ta'dil Metodu*, Umran Yayınevi, s. 29.

⁴⁸ Bkz. *ez-Zehebî, Târihu'l-İslâm, Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî*, Beyrut 1991, I, 826.

⁴⁹ Râvilerin güvenilirlik kat sayıları hesaplandıkça hangi münekkidin hangi rütbeyi hangi aralıkta kullandığı konusunda daha fazla şey söylemek mümkün olacaktır.

Critical Methods on Hadīth: Self Reflexivity in Hadīth Scholarship

Recep ŞENTÜRK *

“Hadis Tenkit Metotları: Hadis
İlminde Öz Eleştiri”

Özet: Hadis rivayeti öz eleştiriye kesintisiz bir şekilde kullanan bir ilim dalı olmuştur. Öz eleştiri çabasının neticesi olarak ortaya muhtelif edebî tarzlar ve literatür çıkmıştır. Bunlar arasında, Hadis Usûlü, hadis rivayet metotlarını eleştirirken, Fıkıh usûlü hadislerin hukukî yorumlarını eleştirmiş, Rical İlmî ise hadis rivayetlerinin eleştirel bir şekilde incelenmesi görevini üstlenmiştir. Her bir edebî tarz, hadis rivayetinin farklı bir boyutunu eleştirel bir şekilde inceleyen rasyonel bir çabanın ürünü olup, unvanı ne olursa olsun hiç bir hadis âlimi, daha sonra gelen nesiller tarafından eleştiri üstü görülmemiştir. Bu da bize hadis ilminde öz eleştirisinin son derece kapsamlı bir şekilde ve objektif kriterlerle yürütüldüğü konusunda bilgi vermektedir.

Atf: Recep ŞENTÜRK, “Critical Methods on Hadīth: Self Reflexivity in Hadīth Scholarship”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, III/2, 2005, ss. 37-56.

Anahtar Kelimeler: Rivâyet, isnad, hadis, hadis tenkidi, sünnet, tenkit yöntemleri, Usûl-i Hadis, Usulu Fıkıh, Rical, Tabakat.

Hadīth narration, I argue, remained an excessively self-critical and self-reflective activity regarding ties, identities, and networks, but not only regarding narrative texts. The Sciences of hadīth, which emerged gradually parallel to the formation of hadīth transmission network, document the way hadīth narrators examined their own network.¹ A survey of this literature below will show that narrators developed a differentiated view to hadīth, its narrators and types of their ties. Furthermore, they analyzed patterns in the transmission networks of hadīth to determine the degree of reliability. This critical activity created a system of thought through which narratives, narrators and chains were brought together to create a larger structure.

Meta-narratives² of hadīth can be best understood in contradistinction with each other: the Methodology of hadīth (*Usûl al-Hadīth*), Methodology of Islamic Law (*Usûl al-Fiqh*), commentaries on hadīth compilations, and the biographical dictionary literature (*rijāl, tabaqāt and tārīkh*). Each metanarrative tradition developed a rather distinguished perspective on the same narrative material, which will be introduced below.

How hadīth narrators reflected on and examined their own network and the network of others manifests itself in metanarrative. Metanarrative -with valuation as its integral part- assigns identities to narrators, narratives, their ties, and their networks. This complicated order is difficult to penetrate without considerable study and contemplation. These parts developed relationally and remain interdependent to each other. Narratives mediate ties to other identities. The intermeshing of these identities creates a metastructure of actors, narratives, and metanarratives. Employing these constructs, metanarrative ironically both warns and insures the public about the reliability of narrative. Metanarrative genres of hadīth give the impression of a bloody battlefield: identities are attacked and defended quite apart from the conflict over the interpretation of the content of narrative. The outcome, however, as Silverstein argues for metalanguage is structural coherence³ variably achieved, perceived, and used by actors and onlookers. The historical manifestation of structural coherence is the rise of the different schools of law which made sense of hadīth and its transmission network in contradictory terms.

Metanarrative is an emergent structural property of narrative social structure. It emerges -as reflection and medium of construction- gradually parallel to the development of narrative social structure and takes various forms based on the criteria used in the self-reflection and examination of the narrators. These criteria are derived from culture and based on broader epistemological questions.

I. Methodology of Hadīth Criticism: Usûl al-Hadīth

Parallel to the emergence of hadīth compilations in volumes, a new genre also emerged, the critique of hadīth. Scholars of hadīth referred to it as the Science(s) of hadīth (*Ulūm al-Hadīth*), the Science of the Terminology of

* Associate Professor of Sociology and Islamic Studies at the Center for Islamic Studies (ISAM), Istanbul. ras13@tnn.net

¹ Robson, James, *An Introduction to the Science of Tradition Being Al-Madkhal ilā Ma'rifat al-Iklil by al-Hakim Abu 'Abdallah Muhammad b. 'Abdallah al-Naisaburi*, London, 1953.

² Metanarrative means narrative about narrative. Hadīth is a narrative. Therefore all disciplines whose subject is hadīth can be seen as metanarratives of hadīth.

³ Silverstein, Micheal, “Metapragmatic Discourse and Metapragmatic Fiction”, *Reflexive Language: Reported Speech and Metapragmatics* (ed. Lucy, John A.), Cambridge 1993, p. 94, See also Gombert, Jean Emile, *Metalinguistic Development*, Chicago 1992. Distinct from semantic and text-bound “sense-based coherence” needed by actors who are embedded in social structures to interact meaningfully within the context.

hadīth (*ʿIlm Mustalah al-Hadīth*), or the Methodology of Hadīth Criticism (*Usūl al-Hadīth*). This genre gradually developed over centuries.

Amongst the early scholars of hadīth, the rules and criteria governing their study were meticulous, but some of their terminology varied from scholar to scholar, and their principles began to be systematically written down, scattered amongst various books. One of the outstanding and path breaking works is *Al-Risālah* of al-Shafi'i (d. 204), the introduction to *the Sahīh of Muslim* (d. 261) and *the Jāmi'* of al-Tirmidhī (d. 279); many of the criteria of early scholars, for instance al-Bukhārī, were deduced by later scholars through a careful study of which reporters or *isnads* were accepted and rejected by them.

One of the earliest examples of a comprehensive work is by al-Ramahurmuzi (d. 360). The next major contribution was *Ma'rifah 'Ulūm al-hadīth* by al-Hakim (d. 405), which covered fifty classifications of hadīth, but still left some points untouched; Abu Nu'aim al-Isbahani (d. 430) completed some of the missing parts in this work. After that came *Al-Kifāyah fi 'Ilm al-Riwāyah* of al-Khatib al-Baghdādī (d. 463) and another work on the manner of teaching and studying hadīth; later scholars were considered to be greatly indebted to al-Khatib's work. After further contributions by Qadi 'Iyād al-Yahsubī (d. 544) and Abū Hafs al-Mayanji (d. 580), among others, came the work which, although modest in size, was so comprehensive in its excellent treatment of the subject that it came to be the standard reference for thousands of scholars and students of hadīth to come, over many centuries until the present day: *'Ulūm al-hadīth* of Abu 'Amr 'Uthman Ibn al-Salāh (d. 643), commonly known as *Muqaddimah of Ibn al-Salāh*, compiled while he taught in the Dār al-Hadīth of several cities in Syria.

Some of the numerous later works based on that of Ibn al-Salāh include the following: An abridgement of *Muqaddimah*, *Al-Irshād* by al-Nawawī (d. 676), which he later summarised in his *Taqrib; Tadrib al-Rawī*, a valuable commentary on the latter by al-Suyuti (d. 911); *Ikhtisar 'Ulūm al-hadīth* by Ibn Kathir (d. 774), *Al-Khulasah* by al-Tibi (d. 743), *Al-Minhal* by Badr al-Din b. Jama'ah (d. 733), *Al-Muqni'* by Ibn al-Mulaqqin (d. 802) and *Mahasin al-Istilah* by al-Balqini (d. 805), all of which are abridgements of *Muqaddimah* of Ibn al-Salāh. *Al-Nukat* of al-Zarkashi (d. 794), *Al-Taqqid wa 'l-Idah* of al-'Iraqi (d. 806) and *Al-Nukat* of Ibn Hajar al-'Asqalani (d. 852), all of which are further notes on the points made by Ibn al-Salāh. *Alfiyyah al-hadīth* of al-'Iraqi, a rewriting of *Muqaddimah* in the form of a lengthy poem, which became the subject of several commentaries, including two (one long, one short) by the author himself, *Fath al-Mughith* of al-Sakhawi (d. 903), *Qatar al-Durar* of al-Suyuti and *Fath al-Baqi* of Shaykh Zakariyyah al-Ansari (d. 928)⁴.

⁴ Other notable treatises by subsequent generations include: *Al-Iqtirah* of Ibn Daqiq al-'Id (d. 702).

Hadīth criticism, as Ibn Khaldun summarized, was guided by some principles. However, these principles are scattered in the classical literature. Below I tried to codify these principles to make them easily accessible to the modern reader. These principles have their roots in our daily experience with reported speech and narrative. They developed gradually, gained considerable acceptance in the Hadīth community and constrained the narrative actions of narrators. These metastructural features combined will give us an idea about the culturally operative measures used in the hadīth literature to determine the relative reliability of hadīth and the identity of narrators.

The first criterion the hadīth critic uses concerns the number of ties in the chain of narration to the source: The fewer the number of ties in a chain, the more reliable the chain. This may be seen as the primary rule in the critique of the narrative chain. It is common sense that each addition in the narrative chain increases the possibility of distortion and reduces the level of authenticity and reliability. Hadīth scholars turned this commonly familiar rule into a guiding principle and systematically employed it in the critique of hadīth. The shortness of a chain is a relative measure and can only be determined in comparison to other chains. When the length of two chains, the one with less nodes is termed 'high' (*'ali*), while the one with relatively more number of nodes is called 'lower' (*nazil*). Particularly prior to the spread of the canonical compilations, a hadīth had been compared to each other by examining the length of their chains. Aspiring students traveled to remote lands to obtain shorter chains of narrative from prominent teachers. However, after the general acceptance of the canonical texts, the emphasis on the shortest chains increasingly lost its importance. Jurists prefer hadīth with shorter chains of narrative in the case of contradiction.

The second criterion adopted by the hadīth critic is the number of corroborative or parallel chains for a narrative. Briefly put, the more parallel chains a narrative has, the more reliable the narrative is. We may see this rule as the second major principle of hadīth critique. Again, it is common sense that the narrative with higher number of parallel chains is more assuring to the audience, compared to the one with less number of parallel chains. Hadīth critique extrapolated a general principle from this common notion and employed it in

Tanqih al-Anzar of Muhammad b. Ibrahim al-Wazir (d. 840), the subject of a commentary by al-Amir al-San'ani (d. 1182). *Nukhbah al-Fikar* of Ibn Hajar al-'Asqalani, again the subject of several commentaries, including one by the author himself, one by his son Muhammad, and those of 'Ali al-Qari (d.1014), 'Abd al-Ra'uf al-Munawi (d. 1031) and Muhammad b. 'Abd al-Hadi al-Sindi (d. 1138). Among those who rephrased the Nukhbah in poetic form are al-Tufi (d. 893) and al-Amir al-San'ani. *Alfiyyah al-Hadīth* of al-Suyuti, the most comprehensive poetic work in the field. *Al-Manzumah* of al-Baiquni, which was expanded upon by, amongst others, al-Zurqani (d. 1122) and Nawab Siddiq Hasan Khan (d. 1307). *Qawa'id al-Tahdith* of Jamal al-Din al-Qasimi (d. 1332). *Taujih al-Nazar* of Tahir al-Jaza'iri (d. 1338).

determining the relative reliability of contesting narratives. Jurists give priority to a hadith with more number of parallel chains because it is considered more reliable.

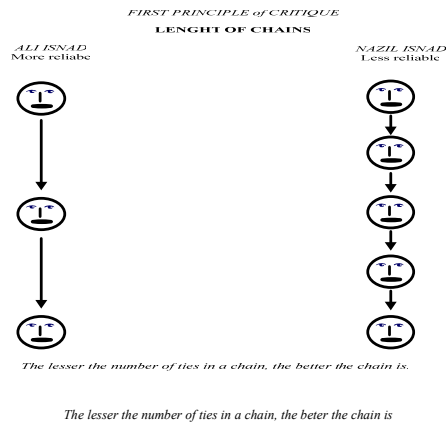


Figure 1: The First Principle of Hadith Criticism

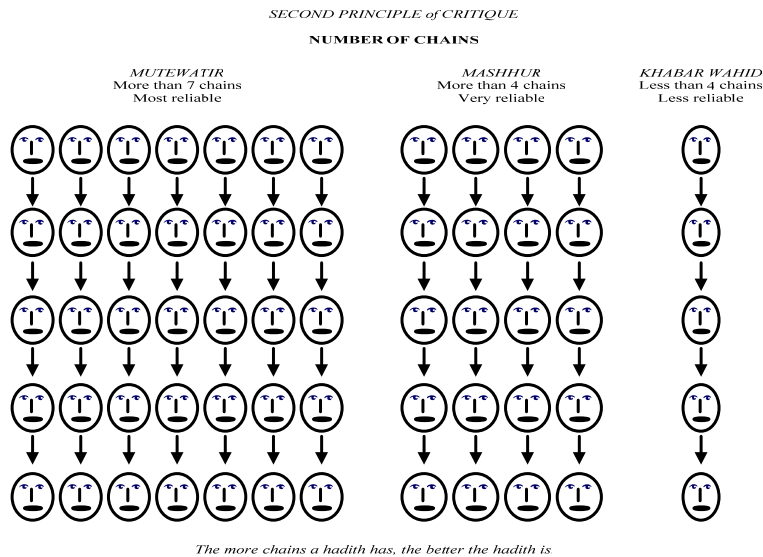


Figure 2: The Second Principle of Hadith Criticism

The third major criterion used by Hadith critique can be identified as the continuity of chain: The fewer the indirect ties, the better the chain. In other words, the less broken, the better the chain, or the more completely recorded

the ties in a chain, the more reliable the chain. In a reported speech one of the first features we examine is the possibility of tracing the chain to the source without any interruption. Each node and each relationship must be verifiable. This is required to prove that the chain of narrative is reliable and the content is true. Yet, sometimes, it is not easy to determine the exact information about each node and relation. In such a case, we have to rely on what is available for us at the moment. From this perspective, each chain has a relative reliability, the unbroken being the most reliable. The resulting typology includes the following categories: *muttasil*, 'unbroken,' a continuous chain; *mu'allaq*, 'suspended,' a chain which lacks the names of one or more narrators in the chain; *munqati'*, 'broken,' a chain in which several narrators are unknown; and *mursal*, 'loose,' a chain in which the name of the Companion is not mentioned.

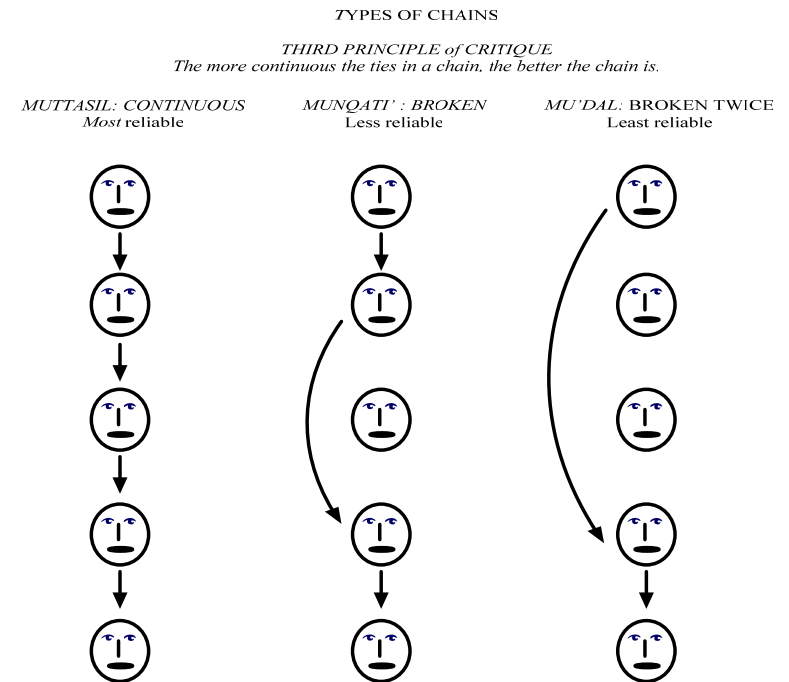


Figure 3: The Third Principle of Hadith Criticism

The fourth main criterion used by hadith critics can be identified as the reputation of narrators in the chain. Thus the fourth rule can be stipulated as follows: the more reputed the narrators in a chain, the more reliable the chain. This principle can also be traced back to our daily experience with reported speech. The report that comes with authority of respectable and well-known

narrators is usually more assuring to us. On the contrary, the unknown and obscure narrators or reporters would not possibly command equal trust and reliability. The systematic application of this rule produced three types of chain: *ma'ruf*, 'renowned,' which means a chain of narration with all well-known narrators; *shadhdh*, rare, which indicates a narrative chain with obscure figure(s) in it; and *mudallas*, intentionally corrupted, which means a suspicious chain of narration with narrators, either unmentioned or mentioned in misleading manner that gives the impression that they are well-known and reliable ones, though the truth of the matter is not so.

FOURTH PRINCIPLE of CRITIQUE

PROMINENCE OF NARRATORS IN THE CHAIN

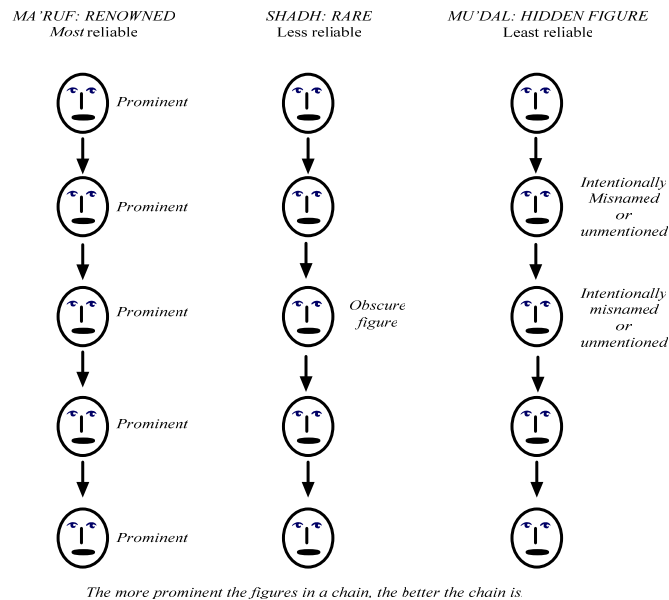


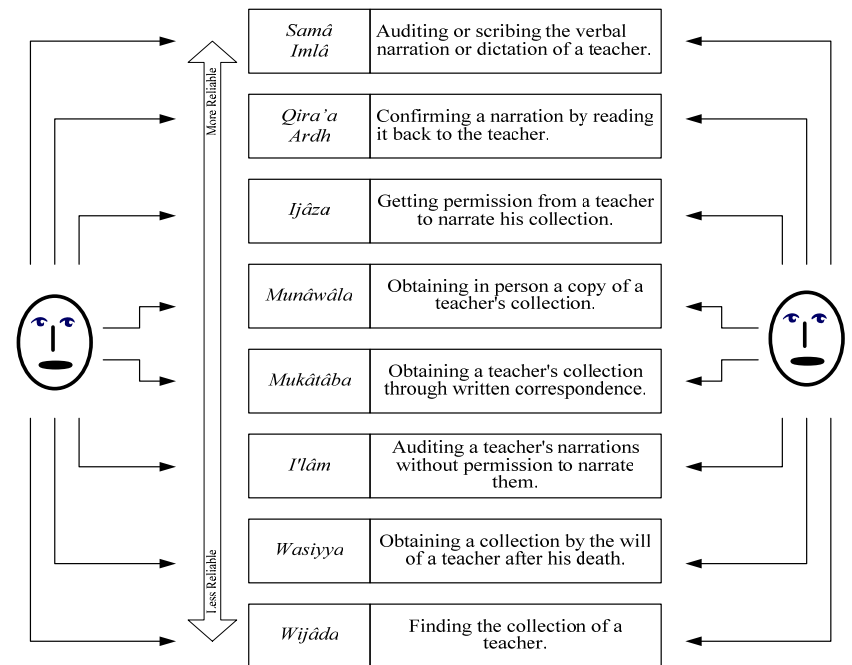
Figure 4: The Fourth Principle of Hadith Criticism

The fifth criterion concerns the type of narration, relation or the tie between teacher and student. Hadith critics examine the strength of narrators' ties to each other to judge about their relative reliability, which is determined by the method of narration: the more adequate the methods of narration, the more reliable the chain. Eight types of narration are identified by Hadith narrators which also demonstrate how the teacher-student relationship is established among Hadith scholars: (1) *Sama'* and *imla*: Verbal narration with or without dictation by the mentor; (2) *Qira'a* and *'Ardh*: Student reading back

to the mentor what is initially narrated by the mentor; (3) *Ijaza*: Permission of the teacher to the student to narrate his narratives; (4) *Munawala*: Student obtaining a copy of a compilation by the mentor; (5) *Mukataba*: Student receiving the traditions of the mentor in writing through correspondence; (6) *I'lam*: Narration by a mentor to a student without granting permission of narrating to other; (7) *Wasiyya*: Student obtaining the collection of a teacher by his will; (8) *Wijada*: Student finding the collection of a mentor.

THE FIFTH PRINCIPLE of CRITIQUE

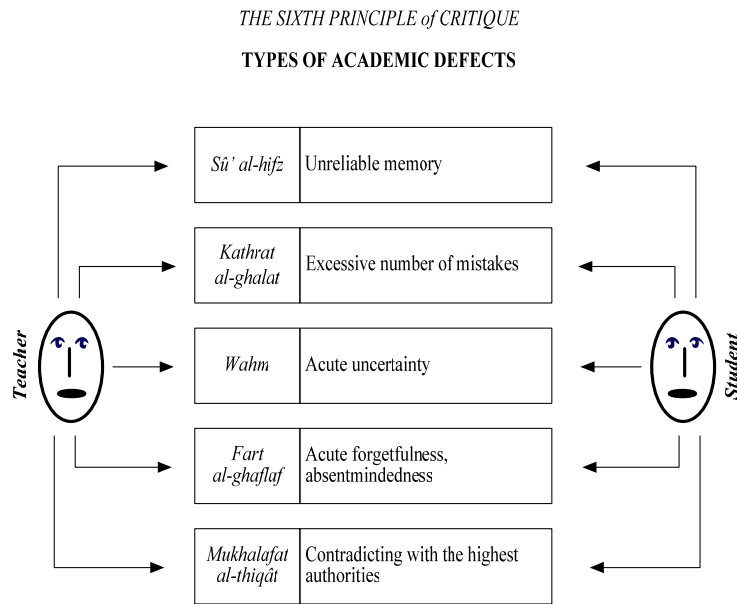
TYPES OF NARRATION



The more adequate the methods of narration, the better the chain is.

Figure 5: The Fifth Principle of Hadith Criticism

The sixth general principle of hadith critique concentrates on the academic competence of narrators (*zabt*) which is demonstrated by the relative strength of their memories. Thus, the rule goes, the stronger the memory of the narrators, the more reliable the chain. According to this principle, the strength of the memory of each narrator in the chain is required for the reliability of narrative. Therefore, one must make sure that the following five defects do not exist in the narrators: *Sū' al-hifz*, unreliable memory; *kathrat al-ghalat*, excessive mistakes; *wahm*, persistent uncertainty; *fart al-ghafla*, absent-mindedness; *mukhalafat al-thiqat*, contradicting with the most reliable authorities. If one of these attributes is found in a narrator he/she is no longer considered reliable.

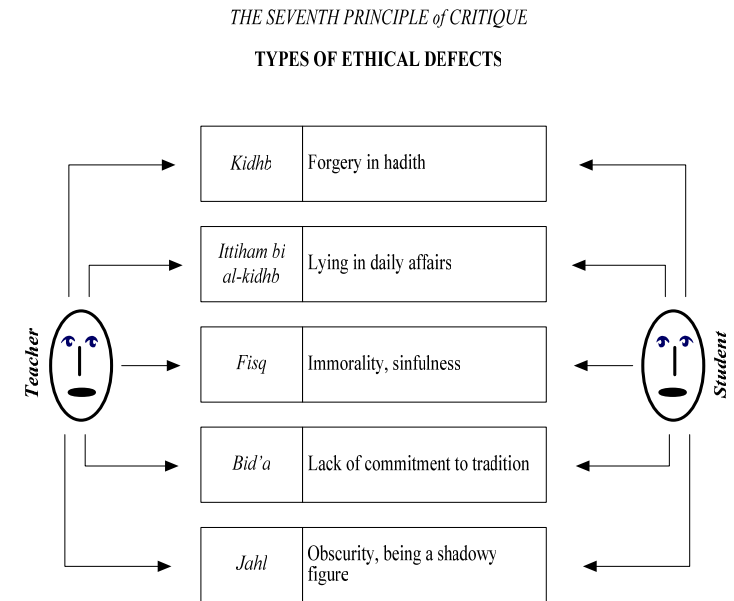


The more competent the narrators, the more reliable the chain is.

Figure 6: The Sixth Principle of Hadith Criticism

The seventh criterion on which hadith critics focus is the character and morality (*'adl*) of narrators: The higher the character of the narrators, the more reliable the chain. This may be seen as the seventh major rule of the hadith critique. A narrator's character is required to be free from five defects: *kidhb*, forging a hadith; *ittiham bi al-kidhb*, lying in daily affairs; *fiṣq*, violating ethical

and religious principles; *bid'a*, heresy; *jahl*, obscurity. The existence of these defects in a narrator of hadith is unacceptable and disqualifies him for the profession.



The higher the character of the narrators, the more reliable the chain is.

Figure 7: The Seventh Principle of Hadith Criticism

Operationalization of these concepts gave rise to a sophisticated, multidimensional, or multi-factor, evaluation system. Some narratives are denied the authority others enjoyed. Ahadith are classified in accordance with authority attributed to it by the scholars as follows: (1) *Sahih*: reliable, sound; (2) *Hasan*: good, acceptable; (3) *Da'if*: weak; (3) *Mawdu'*: fabricated. This classification is not universal; one can find more refined classifications too.

The narrators' self-reflection focuses more on transmission structure rather than on the content. This orientation drew criticism from those who wanted more focus on texts. The principles of hadith critique, which are used in coordination, appear to exhaust all aspects of the system of narration: types of chains, narrators and narration. It is generally accepted that the value of a chain is equal to its weakest link. Regarding the content, it is generally stipulated that the inconsistency with the empirically proven facts provides suffi-

cient ground to dismiss a narrative as forged. Otherwise, hadīth critique must strictly focus on the narrative process, narrators and relations.

Criteria	Types	Brief Definitions
Length of the Chain	'Ali	Continuous Isnad with relatively less number of transmitters.
	Nazil	Continuous Isnad with relatively more number of transmitters.
Number of Chains	Mutawatir	Insan with abundant number of chains that reason rejects the possibility of forgery.
	Mashhur	Insan with many chains but not enough to give a perfect certainty.
	Ahad	At least one chain in each layer.
Continuity of Chain	Muttasil	Continuous
	Mu'allaq	Suspended: one or more names are missing in the chain.
	Munqati'	Broken: More than one node (other than the Companion) is missing in the chain, but not in row.
	Mursal	The Companion's name is missing in the chain.
Prominence of Transmitter	Ma'ruf	Insan with all prominent figures.
	Shadhdh	Insan with an obscure name in it.
	Mudallas	Insan with an hidden or unmentioned name in it.
Validity of Hadith	Sahih	Perfectly reliable
	Da'if	Relatively less reliable
	Hasan	Reliable
	Mawdu'	Unreliable

Table 1.8: Classification of Narratives according to Five Criteria

The stratification of narrative is consequential because Islamic theology uses only the perfectly sahih hadīth (mutawatir); Islamic law uses the first two categories; some schools of law, history (seerah), and mysticism (tasawwuf) on moral lessons, use weak (Da'if) hadīth as well. A legal or theological principle can only be derived from a sound (sahih) hadīth -a concept variously defined. I can, therefore, confidently claim that each religious science (hadīth, law, theology, mysticism, and history) developed a distinctive metanarrative about hadīth for the different purposes they put it into use. Yet a detailed comparative analysis of these approaches is beyond the purpose of this study.

Below are two examples of hadīth criticism. These examples show how the above rather abstract rules and concepts are put into play within the context.

“Knowledge is only by learning/إنما العلم بالتعلم”

Al-Tabarani related it in [*al-Mu'jam*] *al-Kabir*. Abu Nu'aym and al-Askari also related it from Abu al-Darda' who reported it from the Prophet with the following phrases: “Knowledge comes only through learning; Insight comes only through persistent study. Only those who search for the good will be given it. Only those who want to protect themselves will be protected. Those who cast lots (or seek an oracle from the deity), see

an evil omen in (or believe that they are dispelled by) a bird that makes them give up their travel plans will not reach the high levels—and I do not say to you only in Paradise.”

Muhammad bin al-Hasan al-Hamadani, one of the authorities in the chain, is a liar. Yet, al-Bayhaqi related it in *al-Madkhal* on the authority of Abu al-Darda as a *mawquf* hadīth. It is also reported in a narration from al-Tabarani. Similarly, al-Bayhaqi related it from Abu al-Darda with the addition, after his word “he is protected”, “whoever has the following three qualities will not reach high levels—and I do not say to you only in Paradise: those who make prophesy, or cast lots, or gave up a journey because of an evil omen.” Al-Askari also related it from Anas as a *marfu* hadīth, and also from Muawiya as a *marfu* hadīth but with the phrase of “O People! Knowledge comes only through learning; understanding comes only through persevering investigation. If God wishes good for someone gives him a comprehensive understanding in religion. Among the servants of God, only those who have knowledge really honor Him.”

Likewise, al-Tabarani related it in *al-Kabir* and Ibn Abi Asim in *al-Ilm* also from Muawiya. Al-Bukhārī related it with expression that indicates certainty as he said in one of the chapter headings: “The Prophet, May God bless him and give him peace, said: If God wishes good about someone gives him a comprehensive understanding in religion. He also said, “Knowledge comes only through learning.”

Al-Daraqutni narrated it in *al-Afraq*, from [the editor could not read what is in the manuscript] and al-Khatib from Abu Hurayra on the authority of Abu al-Darda with the phrase of “Knowledge comes only through learning; Insight comes only through persistent study. Only those who search for the good will be given it. Only those who want to protect themselves will be protected.”

Abu Nu'aym also related it from Shaddad bin Aws with the phrase of “A man said: O the Messenger of God! What increases knowledge? He said: ‘learning.’ In its chain of authorities, there is a liar. He is Umar bin Subayh.

Al-Bazzaz also related it as part of a long narrative whose chain of authorities consists of the reliable narrators on the authority of Ibn Masud as a *marfu* hadīth which stated: “He used to say: Hold on to this Qur'an because it is the counter [or dining table] of God. Whoever, among you, can take from the counter of God must do so because the knowledge comes only through learning.”

Al-Bayhaqi related in *al-Madkhal*, and al-Askari related in *al-Amthal*, both from Abu al-Ahwas, that the Prophet said: “A man is not born as a scholar. Knowledge comes only through learning.”

Al-Askari also narrated from Hamid al-Tawil that al-Hasan used to say: “If you are not insightful, try to become one. If you are not a scholar, study. If one tries to imitate a group, he usually becomes one of them.”

Al-Askari also narrated through a different chain of authorities on the authority of Amr al-Bajili that al-Hasan said: “Pay attention! Even if you are dressed with the dress of a scholar, the one who is dressed with the dress of insight is better than you. If you did not have insight, I would not deal with you. So do your best to gain insight, for whoever tries to become like a group eventually joins them” (al-Jarrahi II: 215-216).

Here is another example of hadīth critique.

“أول ما خلق الله القلم/What God created first is the Pen”

Ahmad narrated it. Tirmidhi narrated and acknowledged its authenticity on the authority of Ubada bin al-Samit as a *marfu* hadīth with the following addition: “And He said to it: ‘write.’ The Pen said: “O my Lord! What should I write?” He said: “write the measures of everything.”

Ibn Hajar said in *al-Fatawa al-hadīthiyya* “This hadīth reached to us and authentically reached to us through several chains.”

In another narration, “God created the Throne and prevailed on it, then, He created the Pen and ordered it to draw with his permission. The Pen said: “O my Lord! What should I draw? He said: “What I am going to create and what is going to be in my Creation from rain, or plants, or the living, or the different ways of life, or the food, or the time of death.” And the Pen drew what is going to be until the end of the world.” Its men [i.e. narrators] are reliable except for al-Dhahhak bin Muzahim. Ibn Hibban honored him and said he did not hear from Ibn Abbas, yet, a large group of scholars considered him weak.

It reached to us on the authority of Ibn Abbas, may God bless both of them, as a *marfu* hadīth up to him, that “The first thing God created is the Pen. He ordered it to write everything.” Its men are reliable.

In another narration for Ibn al-Asakir as a *marfu* hadīth that “The first thing God created is the Pen, then, He created ‘nun’ that is the inkpot. Afterwards, He told it “write what will happen or what will exist ...-until the end of the hadīth.

Ibn Jarir also narrated that the Prophet, May God bless him and give him peace, said: “(By the Inkpot! By the Pen and what they inscribe!) [Qur’an LXVIII:1-2] “ He said a tablet from light and a pen from light which inscribes what will happen until the doomsday.” The hadīth ended here.

In *al-Nujum*, and by al-Tirmidhi, on the authority of Abu Hurayra, it is narrated that “the first thing God created is the Pen. Afterwards, He created the *nun* which is the inkpot and said to it: ‘write.’ It said: ‘what should I write?’ He said: “write what happened and what will happen until the doomsday. This is the word of God “By the inkpot! By the Pen and what they inscribe!” [Qur’an LXVIII:1-2]. After that, he sealed the mouth of the Pen, as a result of which it did not speak and it will not speak until the doomsday. Then, God created the intellect, and said, “by my power and glory, I will perfect you in those I love, and I will leave you imperfect in those I anger.”

Al-Laqqani said in his *Jawhara*, “the Pen is a being from light of God. He created it and ordered it to inscribe what happened and what will happen until the Last Day.” He stayed away from defining its real nature. In some reports the first thing God created is the Pen and he ordered it to inscribe everything. In one narration, the first thing the Pen wrote is “I am a repent. I repent on behalf of those who repent.” The hadīth ended (al-Jarrah II: 263-264).

The metanarrative stipulations outlined above and their historical implementations are important for two reasons. First, they shed light on the logic of strategical investment on ties and thus social power in the hadīth transmission network. Second, they explain how their publics perceived hadīth and narrators, especially by students of hadīth and jurists. Below, I will present more examples from two other metanarrative genres, the biographical dictionary and the methodology of jurisprudence, to further illustrate the aforementioned

principles of hadīth critique with the purpose of demonstrating how various metanarratives actually work.

II. Methodology of Law: Usūl al-Fiqh

Another genre, which illustrates the play of metanarrative, is the Methodology of Islamic Law, variably defined by different schools of law. Operating in the context of the assumptions already described and following the guidelines provided by the Methodology of Law, jurists critically examine the structure of the transmission network and the text of the hadīth before they grant a hadīth the status of legal evidence.⁵

Not only did jurists develop a distinctive metanarrative on hadīth, but also each school of law created its own metanarrative expressed in their Methodology of Law. In this connection, different metanarratives developed and a line was drawn between the ‘People of hadīth’ and the ‘People of Opinion’--conflicts that are observable both among Sunnis and Shiites. The People of hadīth claimed to be more faithful to the legacy of the Prophet and accused the People of Opinion of limiting the role of hadīth in Islamic law. Both sides developed distinct methodologies of hadīth and law, on which, because of further differentiation, numerous schools of Islamic law were founded. Only four of these schools survived the test of time: Hanafi, Shafii, Maliki, Hanbali⁶.

The debates about the hadīth on marriage without permission of one’s guardian illustrate the process of extracting rulings from hadīth. Narrative has it that the Prophet said, “the marriage contract [for a minor girl] without the permission of a guardian is invalid”.⁷ Among the four major Sunni schools of Islamic law (the Shiites also have a different understanding of hadīth), the Hanafi jurists did not grant this hadīth the status of legal evidence. They argued that this hadīth was an ‘*ahad*’ hadīth (lit. ‘lone,’ or ‘unique’), a hadīth with insufficient parallel chains. Also, they argued, one of the narrators, Aisha, wife of the Prophet, went against her own narrative by allowing the marriage

⁵ Coulson, N. J., *A History of Islamic Law*, Edinburgh 1964, pp. 36–73; Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1965, pp. 28–36; Kamali, Muhammad Hashim, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge 1991, pp. 44–85.

⁶ These four schools which outlived several others were named after their founders: Abu Hanifa (AH 81–150/ CE 700–767, Iraq), Malik (AH 90–179/ CE 710–795, Medina), Shafii (AH 150–204/CE 767–820, Egypt) and Ahmad ibn Hanbal (AH 164–241/CE 780–855, Baghdad). For an early statement in English translation by Shafii, see, *al-Shafii’s Risala: Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence* (tr. Khadduri).

⁷ Darimi, “Nikah” 11.

of her niece while her father was away for a business trip. This also showed that she did not think this was a binding legal rule⁸.

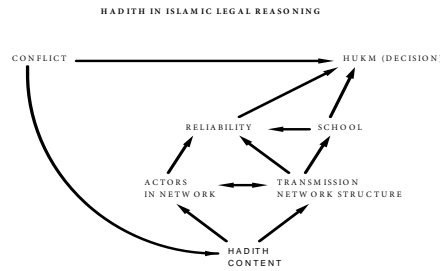


Figure 9: Hadith in Islamic legal reasoning

Jurists almost unanimously view the *isnad* as a source of conjectural knowledge (*dhann*) with varying degrees of certainty regarding the authenticity and denotation of the hadith. Theirs is a task of dealing with a dual uncertainty: first, varying reliability of the sources of knowledge, and second, varying explicitness of meaning of narrative. The outcome, which is legal decision (*ijtihad*), is also conjectural and binding only on those who accept it. Thus, as Berman documented for Western legal tradition⁹, Islamic legal tradition also developed out of narrative, primarily the Qur'an, and supplementary to it, the hadith. In primary and secondary oral cultures, narrative remained the best way to store legal knowledge¹⁰ for easy dissemination, memorization and recall. About the tenth century, in Iceland, among oral traditions, law occupied a distinct place: "The second oral tradition was the law, one third of which was recited from memory at the Parliament on each of three years by an elected ... lawspeaker".¹¹

III. Commentaries on Hadith Compilations

Every well-known hadith compilation has at least several commentaries (*sharh* pl. *shurūh*) on it. This literature constitutes an important part of hadith studies and helps the public in the interpretation of hadith texts as well as the

chains of hadith. Commentaries analyze the chain and the text of the hadith. For instance, al-Ayni's twenty huge volumes commentary on Bukhārī's seven volume compilation, systematically discusses the significance of chapter headings, the relationship between the hadith and the chapter heading under which it is narrated, analysis of the chain of authorities, comparison with other sources where the same narration is related, various versions of the narrative in the broader hadith literature, explanation of the vocabulary in the text of narrative, grammatical analysis of the text, literary arts in the text -if there is any, legal analysis and consequences, and debates rising around the narrative.

IV. Biographical Dictionaries: Science of People and their Layers

Biographical dictionaries (*tabaqāt* and *tarikh*) constitute a metanarrative genre on hadith with a particular focus on the network connections between narrators. The knowledge on the biographies, teachers and students of narrators constitute the subject matter of a particular discipline, the Science of People, *'ilm al-Rijāl*, which is also called the Science of Layers, *'ilm al-tabaqāt*.¹² In Islamic scholarship, there had developed biographical dictionary literature in all fields of scholarship from law to poetry. None of these is as rich as the one on the scholars of hadith.

Biographical dictionary literature, as I will discuss in the following section, presents a rich variety in scope. For instance, some biographical dictionaries provide information only about the transmitters of a particular book or a city. Also, the narrators of al-Bukhārī's *hadith* collection, *The Reliable hadith Collection of Bukhārī* became subject for a few biographical studies. In Bukhārī's collection, there are 7275 chains and around 4000 texts with a total number of 1525 transmitters. The most renown among these is the one by the famous Kalabazi (363-398 AH) who compiled a two volumes biographical dictionary on the lives and network connections of the narrators who appeared in Bukhārī's work, titled as *The People of Bukhārī's Authentic Book (Rijāl Sahih al-Bukhārī)*¹³.

Biographical dictionaries about hadith transmitters, the primary source with which to reconstruct the network of transmitters, provide biographical information about each figure which may include the name of the person, father and grandfathers, birth date and place, death date and place, teachers, students, travels, scholarly works, and the comments of other authorities about

⁸ For this debate in the Methodology of Law, see, Saban, Zekiyyuddin, *Islam Hukuk Ilminin Esaslari* (tr. Ibrahim Kafi Donmez), Ankara 1990, p. 76).

⁹ Berman's work itself is a legal metanarrative. "This book tells the following story: that once there was a civilization called "Western"; that it developed distinctive "legal" institutions, values, and concepts; that these Western legal institutions, values, and concepts were *consciously transmitted from generation to generation over centuries, and thus came to constitute a "tradition"* (italics are mine) (Berman, Harold J., *Law and Revolution*, Cambridge 1983, p. 1).

¹⁰ Ong, *Orality and Literacy*, pp. 139–155.

¹¹ Scholes, Robert and Robert Kellogg, *The Nature of Narrative*, New York 1966, p. 44.

¹² For a detailed discussion of the meaning of layer (*tabaqa*) and the discipline entirely dedicated to it, see As'ad Salim Taym, *'Ilm Tabaqāt al-Muhadditin: Ahammiyatuh wa Fawaiduh* [Science of the Layers of Hadith Scholars: Its Importance and Uses], Riyadh 1415/1994.

¹³ The Complete title is as follows: al-Hidaya wa al-Irshad fi Marifah Ahl al-Thiqah wa al-Sadad allazina Akhraja lahum al-Bukhārī fir Jamiih li al-Imam Abi Nasr Ahmad bin Muhammad b. Al-Husayn al-Bukhārī al-Kalabazi (363–398 AH).

him or her. Following is a brief example of a transmitter from the fifth layer whose name was Bakr who lived between 102-174 AH.

215. Bakr son of Mudhīr son of Muhammad son of Hakim son of Sulaiman, the father of Muhammad, the Egyptian. He narrated from Muhammad son of Ajlan, and Yazid son of the father of Habib. Narrating from him were the son of Wahb, Qutaiba, and al-Walid son of Muslim. He was reliable, honest and pious. He was born in 102 and died in 174 on the day of *arafa*, a day before the festival of *eid* (Suyuti 108).

Dhahabi's *History of Islam (Tarikh al-Islam)*, with only 38 volumes that could yet to be published, contains around forty thousand biographies of important figures in Islamic history from the time of Prophet Muhammad until his time. This magnificent study is the mother of several other small and more specialized biographical dictionaries, two of which are very well-known among specialists in their field: *Biographical Dictionary of Elite Hadīth Narrators (Tadhkirah al-Huffaz)*, and *Biographical Dictionary of Elite Reciters of the Qur'an*.

The following record is taken from Dhahabi's biographical dictionary of prominent narrators, *huffaz*. The way the narrator strategically built his network as a student and the criteria by which the narrator is judged are striking. I will add relevant points to the text references to the above mentioned metanarrative criteria. I will also add 'H' to indicate those who are hafiz in the network.

178. 25/5 [meaning 25th narrator from layer 5] A ['A' after the number of the narrators is used by Dhahabi to indicate that the narratives through his chain were accepted by the authors of the 'six most reliable collections'] **Abdurrahman son of Yazid son of Jabir**. The outstanding scholar, jurist, and prominent narrator of hadīth [Cr. 4], father of Utaybah of Azd, from Damascus and Daran. He took narrative from the father of Salam Mamtur, [H] Makhul, the father of al-Ash'ath of Sana, Abdullah son of Amir of Yahsin, and [H] Zuhri as well as from a great number of other narrators [Cr. 2]. He traveled to Mansur when he wanted to take narrative from him. He was well-respected and was from the outstanding scholars of Damascus [Cr. 4]. The son of Ma'in, and the father of Hatim confirmed his reliability [Cr. 7]. The best word of his is what Walid son of Muslim heard from him, "do not write down knowledge [narrative] from anyone except from those who truly know the quest for knowledge" [Cr. 5, 6]. He met some of the elderly Companions, and I have not come across any narrative he reported from the young Companions [Cr. 1]. During the rule of Walid, son of Abdulmalik, he underwent oppression along with his father [Cr. 7]. His narrative is accepted by the Six [most reliable] Books. Son of Mushir said, "I saw him." He passed away in 153 [after hijrah]. [H] Son of Mubarak, [H] Walid son of Muslim, [H] Muhammad son of Shu'ayb son of Shabur, Umar son of Abdulwahid, and [H] Husayn of Ja'f as well as many other narrators related from him [Cr. 2]. May God bless him.

We learn from this biographical narrative that Abdurrahman was a figure of high repute with several renowned teachers and students¹⁴. Having met with some of the Companions, disciples of the Prophet, increased his status, but since he did not report narrative from them his social ties are not definitive of his position. Thus, he is placed in the subsequent generation, layer 5, for the position in the network is determined only by narrative-ties but not by other kinds of social ties. He also got good reviews from the critics. Hence, there is not much controversy about his reliability and identity as a hafiz¹⁵.

Here are the strata of hadīth scholars:

1. *Tālib*: student, apprentice;
2. *Musnid*: the one who can report a hadīth with its chain of authorities;
3. *Muhaddith*: Scholar of hadīth¹⁶;

¹⁴ We see that not everyone in the network of Abdurrahman was a hafiz. The way to figure this out is to check for all figures, whether they are coded in biographical dictionaries as hafiz or not. It should also be noted that not all teachers and students are mentioned in the biographical entry. In order to avoid repetition, Dhahabi reports ties either in the entry of teachers or in the entry of students. Thus, without a complete survey of the relevant layers in the book, one can never be sure how many students and teachers a hafiz had. Such a survey shows that Abdurrahman had another hafiz-teacher, al-Qasim al-Mukhaymira from layer 4 (no: 107), and a hafiz-student from layer 7, Abdullah b. Yusuf (no: 408).

¹⁵ While Abdurrahman belonged to layer 5, all his teachers came from layer 4. Among his students 3 of them came from layer 6, two of them from layer 7. He avoided having ties to narrators from his own layer--an indication of strategic investment in ties and intergenerational brokerage.

¹⁶ Sakhawi wrote: "As for the Hadīth scholar (al-muhaddith), he is the one who [1] knows the masters of Hadīth in his homeland as well as other lands; [2] has a precise knowledge of their date and place of birth and death, their ranking in the Sciences, and the various types of narratives they have in their possession; [3] differentiates those with longer chains of transmission from those with shorter ones; [4] is able to spot the hadīth masters (al-huffāz) in the layers and the chains; [5] records them in writing; [6] recognizes the handwritings of the masters even if the same person's handwriting varies; [7] examines critically the narratives of the masters and extracts what he considers good from their narratives as well as his own, keeping aware of such qualities of chains as *badal*, *muwāfaqāt*, *musāwāt*, and the like (types of sound grades); [8] keeps a record of the names of his auditors even if their number is one thousand; [9] is an expert in the names of narrators, particularly those apt to be confused for one another, and obtains this discernment from the leaders in the discipline; [10] knows with precision the unusual words or names one comes across within the texts of hadīth, or at least most of them, to avoid misspelling; [11] knows enough Arabic grammar to protect himself from language mistakes in most cases; [12] masters the terminology of experts in such way as is sufficient for teaching and explanation, and [13] keeps the proper terminology with respect to this and other disciplines... The muhaddith is the one who knows the chains, their defects, the names of the narrators, the short and long chains, and, in addition, has memorized an abundant amount of the hadīth texts (as distinct from the chains), and heard (directly from a teacher) the Six Books, the Musnad of Imam Ahmad ibn Hanbal, the Sunan of al-Bayhaqi, the Mu'jam of al-Tabarani, and at least a thousand more monographs on hadīth. After he has heard what we have mentioned, and written on all the layers of the narrators, and travelled far and wide to see the masters, and lectured about hadīth defects, dates of birth and death, and chains

4. *Hafiz*: Distinguished scholar of hadith;
5. *Imam*: the Leading scholar of hadith;
6. *Hujjah*: Scholar whose word is accepted as evidence;
7. *Shaykh al-Islam*¹⁷: the leader of all Muslims in knowledge¹⁸.

The lines that distinguish these strata are fuzzy. There has been engaging debate among the scholars for centuries about the definition of each title. Since different critics have different ideas about the merits of a scholar, scholars might be classified differently. The opinions of critics on the merits of scholars are reflected in their works, usually in the format of a biographical dictionary.

The above account helps us visualize who was a hadith narrator, *muhaddith*, and what it took for a scholar to gain authority to get his narratives accepted. The titles mentioned in the beginning of the record, *al-Hafiz*, *al-Imam*, *al-Allamah*, *al-Hujjah*, are used in the community of scholars to indicate one's position in the social strata. These titles had been assigned by the consensus of the intellectual community but not by a formal institution or the state. So they are different from the titles given by the Church or the diplomas and the titles given by the universities. Acknowledging one's title and position does not make him or her immune from scholarly criticism because all hadith authorities remain subject for reflexivity and critique in hadith scholarship. No scholar has ever been raised above criticism by the subsequent generations. This may be seen as a sign for the extent of self-reflexivity in hadith scholarship.

“Critical Methods on Hadith: Self Reflexivity in Hadith Scholarship”

Abstract: This article argues that hadith narration is characterized by self-reflexivity which is clearly reflected in the metanarrative genres which evolved around hadith narrative. Among these metanarratives are the Methodology of hadith (*Usul al-Hadith*), Methodology of Islamic Law (*Usul al-Fiqh*), commentaries on hadith compilations, and the biographical dic-

tionary literature (*rijal*, *tabaqat* and *tarih*). Each one of these metanarrative genres is distinguished by a distinct critical focus on a particular aspect of hadith. Methodology of hadith is reflexive on chains and types of narration, Methodology of Law is reflexive on the legal interpretation of hadith while the biographical dictionary literature is reflexive on the narrators and their networks. The article comparatively analyzes the most nascent aspects of these metanarrative genres.

Citation: Recep ŞENTÜRK, “Critical Methods on Hadith: Self Reflexivity in Hadith Scholarship”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, III/2, 2005, pp. 37-56.

Key words: Narrative, metanarrative, reflexivity, criticism of hadith, isnad, hadith, sunnah, Islamic law, critical methods, methodology of hadith, biographical dictionary.

of transmission - at that time he attains to the beginning level of hadith narrators” (al-Sakhawi, Shams al-Din Muhammad (H. 831-906), *al-Jawahir wa al-Durar fi Tarjamah Shaykh al-Islam Ibn Hajar (al-Asqalani)*, Cairo 1406/1986).

¹⁷ Sakhawi defined it as follows: “Shaykh al-Islam,” as inferred from its use as a term among the authorities, is a title attributed to that follower of the book of Allah Most High and the example of His messenger, who possesses the knowledge of the principles of the Science (of Religion), has plunged deep into the different views of the scholars, has become able to extract the legal evidences from the texts, and has understood the rational and the transmitted proofs at a satisfactory level” (Sakhawi *al-Jawahir wa al-Durar*). Sakhawi traces the evolution of the concept and lists the very few scholars who had been given this title.

¹⁸ For a detailed discussion on the titles of hadith scholars, see Sa'd Fahmi Ahmad Bilal, *al-Siraj al-Munir fir Alqab al-Muhaddithin*, Riyad 1417/1996. See also, Shams al-Din Muhammad ibn `Abd al-Rahman al-Sakhawi (831-902 H), *al-Jawahir wa al-Durar fi Tarjamat Shaykh al-Islam Ibn Hajar (al-`Asqalani)*” (ed. Hamid Abd al-Majid and Taha al-Zayni), Cairo 1986.

Schacht ve ‘Şâfiî’nin Hayatı ve Şahsiyeti Üzerine’ Adlı Makalesinin Tahlil ve Tenkidi

“Examination and Critique of Schacht and His Article on ‘On Shafii’s Life and Personality’”

İshak Emin AKTEPE*

Abstract: This article critically examines Joseph Schacht’s text “On Shafii’s life and Personality”. In this article Schacht made evaluations on Shafii’s life, works, and personality under the light of the notes he took in a long period of time from the books of Shafii himself. In our study we endeavored to identify to what extent Schacht was correct and consistent. As a result of this study, we have seen that some claims made by Schacht do not reflect the facts. Some mistakes have been identified in his evaluations on Shafii’s life and personality. However, it is an undeniable fact that aspects of this article is also a product of a very valuable academic effort put forward by Schacht’s scientific strength and intelligence.

Citation: İshak Emin AKTEPE, “Schacht ve ‘Şâfiî’nin Hayatı ve Şahsiyeti Üzerine’ Adlı Makalesinin Tahlil ve Tenkidi” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, III/2, 2005, pp. 57–83.

Key words: Şâfiî, Schacht, sunnah, hadith, Islamic Jurisprudence, Orientalism.

Giriş

İslâm hukuku ve hadis ilimleriyle ilgili pek çok konuda iddialı tezleri¹ ve telifleri bulunan² Joseph Schacht (1902–1969) aynı zamanda bir Şâfiî uzmanıdır. İslâm hukukunun kaynaklarını araştırdığı önemli eseri *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*³’de Şâfiî’yi ‘İslâm hukukunun klasik teorisinin

* Dr., Family Finans Kurumu, ishakeminaktepe@hotmail.com

¹ Schacht’ın İslâm hukuku ve hadis ilimleriyle ilgili tezlerinin tahlil ve tenkidi için bk. Mustafa el-A’zamî, *İslâm Fıkhi ve Sünnet* (trc. Mustafa Ertürk), İstanbul 1996; a.mlf., *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, (trc. Hulusi Yavuz), İstanbul 1993, s. 191-241; a.mlf., *Menhecü’n-nakd inde’l-muhaddisîn*, [baskı yeri yok] 1990 (Mektebetü’l-Kevser), s. 133-137.

² Schacht’ın İslâm hukuku üzerine yazdığı eserlerin bir kaçışunlardır: *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford 1950), *An Introduction to Islamic Law* (Oxford 1964), *Sociological Aspects of Law* (Berkeley 1963), “Saria und Qanun im Modern Ägypten”, *DI*, XX [1932], s. 209–236, “A revaluation of Islamic Tradition”, *JRAS* [1949], s. 143–154, “Foreign Elements in Ancient Islamic Law”, *JCLIL*, XXXII [1950], s. 9–17, “Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence”, *Law in the Middle East*, I (Washington 1955), “Problems of Modern Islamic Legislation”, *SI*, XXIII [1960], s. 99–129, “Classicisme, Traditionalisme et ankylose dans la loi religieuse de l’Islam”, *Classicisme et Declin Culturel rans l’Histoire de l’Islam* (Paris 1957), “Modernism and Traditionalism in a History of Islamic Law”, *MES*, I [1965], s. 388–400 (bk. İbrahim Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, İstanbul 2004, s. 73–75).

temellerini atan kişi’ olarak tanıtır.³ Hatta eserin hukukî teorisinin gelişimini incelediği birinci bölümünde, Şâfiî’nin bu konudaki başarısını anlatmaya çalışır.⁴ Schacht’a göre, sünnetin, toplumun geleneksel âdetlerini temsil ettiğini savunan ve onun mutlaka Hz. Peygamber ile bağlantılı olması gerektiğini düşünmeyen eski hukuk ekollerinin aksine, sünneti Hz. Peygamber’in örnek davranışı olarak ilk tanımlayan hukukçu Şâfiî’dir.⁵ Daha sonra Şâfiî’nin bu değerlendirmesi klasik İslâm hukuk teorisinin temeli haline gelmiştir. Burada dikkat çekilecek nokta şudur: **Sünnet ile Hz. Peygamber’in sünneti Şâfiî ile birlikte eş anlamlı hale gelmiştir.**⁶ Hâlbuki Schacht’a göre sünnet, esas itibarıyla hukukî bir ifadeden ziyade, halifenin siyaset ve idaresini gösteren siyasi bir anlam taşımaktadır.⁷ Sünnetin tanımı konusunda ulaştığı bu netice onu, özellikle İslâm hukuku ile ilgili hadislerin bütünüyle uydurma olduğu sonucuna götürmüştür. Ona göre Hz. Peygamber’in sünneti sonradan ortaya çıktı ve değer kazandıysa, bunun doğal sonucu olarak hadislerin de sonradan ortaya çıkması ve ona isnad edilmesi gerekmektedir.⁸ Dolayısıyla erken dönem literatüründe ve diğer eserlerde yer alan hadislerin büyük bölümü Şâfiî sonrasında ortaya çıkmıştır.⁹ Bu kısa değerlendirmeden de anlaşıldığı üzere Schacht’a göre Şâfiî’nin, İslâm hukukunun erken döneminde icra ettiği etki, kendisinden sonra bütün bir İslâm tarihini ve hukuk düşüncesini etkileyecek kadar büyük olmuştur.

³ Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, London 1975, s. 1.

⁴ bk. Schacht, *The Origins*, s. 1–137. Bu bölümde Schacht, klasik İslâm hukuku teorisinin gelişimini, hadislerin fonksiyonunu, eski hukuk ekollerini ve Şâfiî’nin bunlara karşı tavrını, Şâfiî’nin hukukî hadislerle bakışını, eski hukuk ekollerinin hadislerle bakışını, Şâfiî ve seleflerinin hadislerle uyguladıkları tenkit metodlarını, hadislerin lehine ve aleyhine kullanılan delilleri, ‘yaşayan sünnet’ tezini, icmâ, ihtilâf, kıyas ve re’yi incelemiştir.

⁵ Schacht, *The Origins*, s. 2.

⁶ Schacht, *The Origins*, s. 58.

⁷ bk. Schacht, *İslam Hukukuna Giriş* (trc. Mehmet Dağ - Abdulkadir Şener), Ankara 1977, s. 28. Bu konuda Vecchia Vaglieri’nin bir araştırmada Hz. Ömer sonrasında kimin halife olacağına ilişkin tartışmalar sırasında, halife adayları Hz. Ali ve Hz. Osman’a Kur’an, nebevî sünnet ve ilk iki halifenin uygulamalarına riayeti tekeffül edip edemeyecekleri sorulurken, siyasi, bilhassa da mali konuların kastedildiği sonucuna vardığını ve bunun tartışmasız doğru olduğunu ileri sürmüş ve kendi kanaatini bu araştırmaya dayandırmıştır (bk. Schacht, “Peygamber’in Sünneti Tabiri Hakkında” (trc. M. Sait Hatiboğlu), *AÜFD*, XVIII, Ankara 1970, s. 81). Sahâbenin sünnet anlayışı üzerine yaptığı araştırmada Bünyamin Erul, sünnet kelimesini siyasi bağlama hasretmenin zorlama olduğunu ifade etmiştir (bk. Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 1999, s. 64).

⁸ Schacht, *The Origins*, s. 138. Bu düşünceden hareketle Schacht, isnadların uydurulmuş, müşterek râvi teorisi, sahâbe ve tâbiîn sözlerinin Hz. Peygamber’e isnad edilişi ve merfû hadislerin çoğalışı gibi birtakım iddia ve tezler ileri sürmüştür. Oryantalist çevrelerde oldukça heyecan uyandıran bu görüşlerin, sadece A’zamî’nin eserleriyle yetinilmeyerek, İslâm dünyasında akademik çalışmalar yapılmak suretiyle değerlendirilmesi yararlı olacaktır kanaatindeyiz. Nitekim Türkiye’de son zamanlarda bu konulara dair akademik sahada muhtelif çalışmalar yapılmış ve yapılmaktadır.

⁹ Schacht, *The Origins*, s. 4.

Schacht, genelde Şâfiî'nin eserlerine dayanarak onun hayatı ve şahsiyeti hakkında bazı tespitler yapmayı amaçladığı "Şâfiî'nin Hayatı ve Şahsiyeti Üzerine" adlı bir makale yayımlamıştır.^{**} Schacht üç bölüme ayırdığı makalesinin birinci bölümünde Şâfiî'nin yaptığı yolculuklar ve ikamet ettiği yerlerle ilgili geleneksel biyografi eserlerinde (menâkıb ve ricâl edebiyatı) yer verilen bilgilerin bir kısmının doğruyu yansıtmadığı sonucuna varmaktadır. İkinci bölümde ise Şâfiî'nin yazılarının genel karakterini oluşturan diyalogların bir kısmının, daha önce muhalifleriyle yaptığı tartışmaların aynen kaydı olmadığı; bunların daha sonra gözden geçirilip tashih edildiğini iddia etmektedir. Üçüncü bölümde de Şâfiî'nin şahsiyetiyle ilgili bazı ifadelerden istifadeyle onun karakteri hakkında değerlendirmeler yapmaktadır. Bu arada zaman zaman çeşitli konularda genel değerlendirmeler yapmayı da ihmal etmemektedir.

I. Schacht'ın Şâfiî'nin Hayatı ile İlgili Değerlendirmeleri

Schacht'a göre 'Şâfiî'nin biyografisini ele alan eserler, Bağdat ve Fustat arasında yaptığı yolculukların kronolojisi ile ilgili pek çok çelişki içermektedir'. Bu iki şehirde geçirdiği dönemlerin ayrıntılarını, Irak'ta ortaya koyduğu doktrinle hayatının son döneminde Mısır'da sunduğu öğretisi arasındaki kesin farklarla uzlaştırmak zordur. Bunun doğal sonucu olarak bu ayrıntıların, önceden yazdığı eserlerini daha sonra yeniden kaleme aldığı şekilde geleneksel biyografisinde yer alan iddiayı telif etmek de güçtür. Yine hayat hikâyesinden bahseden klasik eserlerde ileri sürüldüğü üzere, *er-Risâle* gibi onun kitapları arasında nispeten önceliği bulunan bir eserin, Şâfiî tarafından genç bir yaşta yazıldığı; daha sonra bunu gözden geçirip düzelttiği ve bu son nüshanın bize ulaşan tek nüsha olduğu doğru değildir. Schacht bu son iddiayı mantıklı fakat yanlış bulmaktadır.¹⁰

Schacht bu genel değerlendirmeden sonra görüşünü destekleyecek argümanları zikretmeye başlamakta ve klasik kaynaklarda Şâfiî'nin hayatı ile ilgili bazı bilgileri tenkit ederek yukarıdaki temel iddiasını ispatlamaya çalışmaktadır. Burada Schacht'ın delillerini maddeler halinde incelemenin daha yararlı olacağı kanaatindeyiz:

1- "İbn Abdilhakem (ö. 257/870) *Futûhu Mısır* adlı eserinde, İbn Kuteybe de (ö. 276/889) *el-Maârif* adlı çalışmasında verdiği hukukçular listesinde Şâfiî'den bahsetmemektedir. Eğer daha sonraki bir kaynaktaki¹¹ alıntı doğru ise Yahyâ b. Maîn de (ö. 233/847) Şâfiî'yi

ünlü dört hukukçu arasında saymamıştır. Şâfiî'nin ölümünü 54 yaşında 204 yılı olarak ilk kez açıklayan ve defninden bahseden kişi Mes'ûdî'dir (ö. 345/956).¹²

Fütûhu Mısır ve ahbâruhâ adlı eserin müellifi Ebü'l-Kâsım b. Abdülhakem, Mısır'ın köklü ailelerinden birine mensup bir tarihçi, muhaddis ve Mâlikî fakihidir.¹³ Kardeşi Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülhakem (ö. 268/882), İmam Şâfiî'nin öğrencisi olmuş, daha sonra da İmam Mâlik'in talebesi ve Mısır'da Mâlikî Mezhebi'nin otoritesi olan babası Abdullah b. Abdülhakem'in (ö. 214/829) yerine geçmiştir. Kaynaklarda zikredildiğine göre Ebû Abdullah, *er-Red ale'ş-Şâfiî fi mâ hâlefe fihi'l-Kitâb ve's-Sünne* adıyla bir eser de telif etmiştir.¹⁴ İmam Şâfiî'ye *Fütûhu Mısır*'da yer verilmemesinin özel bir sebebi olmayabileceği gibi, muhtemeldir ki Şâfiî'nin **amel-i ehl-i Medine, icmâ, haber-i vâhidler ve sünnetin tespiti** gibi konularda Mâlikîler'e yönelttiği ağır tenkitler,¹⁵ Mısırlı Mâlikîler'e önderlik eden bir aileye mensup olan Ebü'l-Kâsım b. Abdülhakem tarafından kendisinin görmezlikten gelinmesine sebep olmuştur. Ancak bu iki kardeşin babaları olan Abdullah b. Abdülhakem, İmam Şâfiî'nin dostudur. İmam Şâfiî hayatının son dönemini geçirdiği Mısır'da Abdullah'ın evinde kalmış, ondan büyük destek görmüş ve onun yanında vefat etmiştir.¹⁶

İbn Kuteybe'nin *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*,¹⁷ *el-Mesâil ve'l-ecvibe fi't-tefsîr ve'l-hadis*¹⁸ ve *el-Eşribe*¹⁹ adlı eserinde fakihlerden addederek Şâfiî'yi zikrettiğini görmemize rağmen *el-Maârif*'te ona yer vermemesi dikkat çekicidir.

Yahyâ b. Maîn'in (ö. 233/847) İmam Şâfiî'ye bakışı pek açık değildir. Zira bir kısım kaynaklara göre Yahyâ b. Maîn, Şâfiî hakkında "Hiçbir müslümana Şâfiî'nin re'yiyle amel etmesi câiz değildir. Bana göre Ebû Hanîfe'nin re'yi, Şâfiî'ninkinden daha güzeldir" değerlendirmesinde bulunmaktadır.²⁰ Ayrıca İbn Maîn'in, İmam Şâfiî hakkında 'sika değildir' şeklinde bir değerlendirmesi nakledilmiştir. Bu ve benzeri sözleri Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) sorulduğunda o "Yahyâ Şâfiî'yi nereden tanıyor ki! O, Şâfiî ve onun sözleri hakkında

^{**} Joseph Schacht, "On Shafi'i's Life and Personality" (*Studia Orientalia*, MCMLIII [1953], s. 318-326; Türkçe tercümesi: "Şâfiî'nin Hayatı ve Şahsiyeti Üzerine" (trc. İshak Emin Aktepe), *Hadis Tetkikleri Dergisi*, III/1, 2005, 119-127).

¹⁰ Schacht, "On Shafi'i's Life and Personality", s. 318-319.

¹¹ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, X, 116.

¹² Mes'ûdî, *Murûcü'z-zehab*, VII, 49-51. Schacht aynı iddiayı *The Origins*'te de tekrarlamaktadır (*The Origins*, s. 330). bk. Schacht, "On Shafi'i's Life and Personality", s. 319.

¹³ Nadir Özkuyumcu, "İbn Abdülhakem, Ebü'l-Kâsım", *DİA*, XIX, 278-279.

¹⁴ Saffet Köse, "İbn Abdülhakem, Ebû Abdullah", *DİA*, XIX, 277-278.

¹⁵ Şâfiî'nin Mâlikîler'e yönelik tenkidleri için bk. *el-Ümm* (nşr. Ahmed Bedreddin Hassûn), Beyrut 1996, XIV, 341-614 (İhtilâfû Mâlik ve'ş-Şâfiî).

¹⁶ Saffet Köse, "İbn Abdülhakem, Abdullah", *DİA*, XIX, 276.

¹⁷ İbn Kuteybe, *Hadis Müdâfaası* (trc. M. Hayri Kırbaoğlu), İstanbul 1979, s. 415.

¹⁸ İbn Kuteybe, *el-Mesâil ve'l-ecvibefi'l-hadis ve't-tefsîr* (nşr. Mervân el-Atiyye - Muhsin Harabe), Dımaşk 1990, s. 160.

¹⁹ İbn Kuteybe, *el-Eşribe* (nşr. Yâsin Muhammed es-Sevvâs), Dımaşk 1999, s. 121, 124.

²⁰ İbnü'l-Cüneyd el-Huttelî, *Suâlâtü İbni'l-Cüneyd li-Ebi Zekeriyyâ Yahyâ b. Maîn* (nşr. Ahmed Nûr Seyf), Medine 1988, s. 295.

bir şey bilmiyor. Kişi bilmediğinin düşmanıdır” cevabını vermiştir.²¹ Hatta rivayete göre Ahmed b. Hanbel bizzat İbn Maîn'e de “Gözlerin Şâfiî gibisini görmedi” demiştir.²² Aslında ilk dönem âlimleri ile ilgili en güzel sözü kanaatimizce Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/888) söylemiştir: “Allah Mâlik'e rahmetiyle muamele etsin. O, bir 'imam' idi. Allah Şâfiî'ye de rahmetiyle muamele etsin. O da bir 'imam' idi ve Allah Ebû Hanîfe'ye de rahmetiyle muamele etsin. O da bir 'imam' idi.”²³

Schacht'ın son iddiası ise Şâfiî'nin ölüm yılı ve defni hakkında ilk defa bilgi veren kişinin, hicrî 345'te vefat eden Mes'ûdî olduğudur. Schacht burada tamamen W. Heffening'e²⁴ itimat etmekte ve dolayısıyla onun düştüğü hataya düşmektedir. Zira Buhârî'nin (ö. 256/870) *et-Târihu'l-kebir* adlı eserinde Şâfiî hakkında kısa bir değerlendirmeye rastlamakta ve vefat yılının 204 şeklinde kaydedildiğini görmekteyiz.²⁵ Ayrıca Mes'ûdî öncesinde Şâfiî'nin hayatını konu alan müstakil bir eserin yazılmış olduğu, öyle anlaşılıyor ki bu iki batılı araştırmacının da gözünden kaçmış bulunmaktadır. İbn Ebû Hâtim'in (ö. 327/938), genelde babası Ebû Hâtim'e dayanan rivayetleri esas alarak telif ettiği *Âdâbü's-Şâfiî ve menâkıbüh* adlı eserinde Şâfiî'nin hayatı bütün yönleriyle anlatılmakta ve ayrıca onunla ilgili diğer bilgilere de yer verilmektedir.²⁶ Kitap bir anlamda

²¹ İbn Abdülber, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlih* (nşr. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyrî), Riyad 1994, II, 1114.

²² İbn Abdülber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II, 1115. Şâfiî'nin hadis ilmindeki yeri hakkında bir çalışması bulunan Habil Nazlıgül, İbn Maîn'in Şâfiî hakkındaki cerh ifadelerinin abartıldığını ve mecrasından saptırıldığını, Şâfiî'nin hadisçi olmayıp fakih olduğu için de İbn Maîn'in 'bir beis yok' veya hadisçi değil mânasına 'bir şey değildir' demiş olmasının tabii karşılanması gerektiğini düşünmektedir. Zira Yahyâ b. Maîn “Ben bir kimse hakkında 'la be'se bih' dersem o sikadır” demiştir. Yazar ayrıca Yahyâ'nın Şâfiî hakkındaki kanaatlerinin itibar görmediğini de eklemektedir (bk. *İmam Şâfiî'nin Hadis Kültürümüzdeki Yeri*, [doktora tezi, 1993], AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 162-163). Ancak hadis ilmindeki tenkit terimleri üzerine yaptığı incelemesinde Ahmet Yücel, İbn Maîn'in 'leyse bi-şey/hiçbir şey değil' tabirini çoğunlukla şiddetli cerh lafzı, nadiren 'meçhul' anlamlarında kullandığını tespit etmiştir (*Hadis İlminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar*, İstanbul 1998, s. 114).

²³ İbn Abdülber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II, 1118.

²⁴ Heffening, “Şâfiî”, *İA*, XI, 268.

²⁵ Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, Diyarbakır, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), I, 42. Ayrıca bk. a.mlf., *et-Târihu'l-evsat* (nşr. Muhammed b. İbrâhîm el-Leheyrân), Riyad 1998, II, 213; a.mlf., *et-Târihu's-sagir* (nşr. Mahmûd İbrâhîm Zâyed), Kahire 1976, II, 302. Bununla birlikte Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahih*'ine Şâfiî'den rivayet almaması özellikle dikkat çekicidir. Hatib el-Bağdâdî bu konuyu işleyen uzun bir risâle yazarak, Şâfiî hakkında bilgiler verdikten sonra, Buhârî'nin ondan hadis almamasının, onu “hadiste zayıf” addettiği anlamına gelmeyeceğini, ancak Şâfiî'den gelen hadislerle daha âli isnadlarla sahip olduğu için onun hadislerine yer vermediğini savunmuştur (bk. Hatib el-Bağdâdî, *Meseletü'l-ihcâc bi's-Şâfiî* [nşr. Halil İbrâhîm Molla Hâtur, *Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye* içinde], I/2, Riyad 1396, s. 378).

²⁶ İbn Ebû Hâtim er-Râzî, *Âdâbü's-Şâfiî ve menâkıbüh* (nşr. Abdülganî Abdülhâlik), Halep, ts. (Dârü't-türâsi'l-İslâmi). Şâfiî hakkında ayrıca bk. İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, Beyrut 1951, VII, 201-204.

Ebû Hâtim er-Râzî'nin (ö. 277/890) sayılacağından, vefatından daha bir asır bile geçmeden Şâfiî'nin hayatının müstakil bir çalışmaya konu teşkil ettiği rahatlıkla söylenebilir.

Esasen Schacht'ın birer delil olarak ileri sürdüğü bu hususların hiçbir ehemmiyeti yoktur. Zira Şâfiî'den bahseden tarihçi, muhaddis ve fakihlerin sadece isimleri toplansa herhalde onlarca sayfa tutacaktır.²⁷ Dolayısıyla İbn Abdülhakem'in ve İbn Kuteybe'nin birer eserinde ondan bahsetmemiş olması, sınırlı birer bilgi olmanın ötesinde anlam taşımaz.

Schacht'ın diğer iddiası şöyledir:

2- “Mes'ûdî'ye göre Şâfiî'nin cenaze namazını kılanlar Mısır vâlisinin ismini verirken Sarî b. Hakem diyorlardı. Şâfiî'yi de Beni Abdülhakem Mezarlığı'na defnetmişlerdi. Ancak İbn Abdülhakem bu olaydan bahsetmemektedir. O halde Mısır'da doğmamış oğuluyla ilgili Şâfiî'nin annesinin gördüğü hârikülâde rüyanın hikâyesinin Hatib el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1070) iddia ettiği gibi İbn Abdülhakem tarafından anlatılmış olması pek inandırıcı değildir.”²⁸

Schacht'ın Şâfiî'nin defninden bahsetmediğini söylediği kişi yukarıda da açıklandığı üzere Ebû'l-Kâsım b. Abdülhakem'dir. Hâlbuki Şâfiî'nin annesinin gördüğü rüyayı nakleden kişi, bir dönem İmam Şâfiî'nin öğrencisi olmuş bulunan Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülhakem'dir.²⁹ Zira bu şahsın Şâfiî'nin hayatıyla ilgili eserlerde pek çok rivayeti mevcuttur.³⁰ Hatta Muhammed b. Abdülhakem'in, Şâfiî'nin faziletiyle ilgili kitap yazdığı da kaydedilmektedir.³¹ Ne var ki, rivayete göre, hayatının son günlerinde Şâfiî'nin kendisine halef olarak Büveytî'yi seçmesi onu gücendirmiştir.³²

Rivayetlere göre, burada sözü edilen rüyasında annesi Şâfiî'ye hamile iken müşteri yıldızının kendisinden çıkıp Mısır'ı aydınlattığını; daha sonra da oradan her bölgeye yayıldığını görmüştür.³³ Rivayet Zehebi'nin ifadesiyle

²⁷ İbn Hacer (ö. 852/1447) Şâfiî'nin hayatını konu alan eseri *Tevâli't-te'sis*'de Şâfiî hakkında değerlendirmede bulunan kişilerle ilgili bir derleme yapmıştır (bk. İbn Hacer, *Tevâli't-te'sis li-meâli Muhammed b. İdris* [nşr. Ebû'l-Fidâ Abdullâh el-Kâdî], Beyrut, ts. [Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye], s. 74-104).

²⁸ Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd* (nşr. Abdulkâdir Atâ), Beyrut 1997, II, 59. bk. Schacht, “On Shafi'i's Life and Personality”, s. 319.

²⁹ Fahreddin er-Râzî ilgili rivayeti açıkça Muhammed b. Abdülhakem'e nispet eder (bk. Fahreddin er-Râzî, *Menâkıbü'l-İmâm eş-Şâfiî* [nşr. Ahmed Hicâzî es-Sakkâ], Kâhire 1986, s. 35-36).

³⁰ bk. İbn Ebû Hâtim, *Âdâbü's-Şâfiî ve menâkıbüh*, s. 25, 46, 49, 50, 125, 141, 156, 159, 163, 167, 197, 201, 208, 215, 217, 218, 220; Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî* (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1971, I, 71, 73, 244 vb.

³¹ Fahreddin er-Râzî, *Menâkıb*, s. 27.

³² Fahreddin er-Râzî, *Menâkıb*, s. 68.

³³ Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, II, 59; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'r-ricâl* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut 1992, XXIV, 361; Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (nşr. Hüseyin el-Esed v.dğ.), Beyrut 1986, X, 9; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. Abdullah b. Abdurrahmân et-Türki), Cize 1998, XIV, 132; a.mlf., *Menâkıbü'l-İmâm eş-Şâfiî* (nşr. Halil İbrâhîm Molla Hâtur), Riyad 1992, s. 63-64; İbn

munkatı'dir. Bu sebeple bizzat Şâfiî'nin ilkelerine göre de **sahih** olması imkânsızdır.³⁴ Ancak bu haber Şâfiî'nin hayatıyla ilgili dikkat çeken bir ayrıntı olarak kaynaklarda kayıtlıdır.

Schacht daha sonra İmam Şâfiî'nin Mısır'a yaptığı yolculuklara değinir ve onun 188-195 yılları arasında orada bulunmadığını ispat etmeye çalışır. İfadesi şöyledir:

3- "Mes'ûdî'nin çağdaşı Kindî³⁵ (ö. 350/951), Şâfiî'nin 198 yılında yeni atanan vâli Abbas b. Mûsâ b. İsâ'nın vekili ve oğlu Abdullah ile birlikte Mısır'a geldiğini zikreder.³⁶ Şâfiî'nin son yıllarını Mısır'da geçirdiği bilgisi, onun son yazılarıyla da (*Risâle III [İhtilâfû Mâlik ve Şâfiî]***** ve sonrası) teyit edilmektedir. Bunlarda, Şâfiî, Mısır'da yaşayan Medine ekolüne mensup insanlardan bahseder ve onlar için 'Bizim memleketimizden bazı kimseler' ifadesini kullanır.³⁷ Bununla birlikte onun Mısır'a birden fazla yolculuk yaptığını ve özellikle sözde bir Medine okulu üyesi olarak 188-195 yılları arasında orada kaldığını teyit edici bir ifadeyi eski metinlerde rastlamadım. Aksine Kindî'nin 've bu Şâfiî'nin Mısır'a gelişinin sebebidir' demesi, bu yolculuğun Şâfiî'nin Mısır'a yaptığı ilk yolculuk olduğunu dolaylı olarak göstermektedir".³⁸

Bu değerlendirmenin ardından Schacht şu neticeye ulaşır:

"Burada Şâfiî'nin yazılarının tetkiki neticesinde vardığımız asıl sonuç şu ki o Mısır'a yalnız bir kere, o da hicrî 198 yılında yolculuk yapmıştır ve 188-195 yılları arasında orada bulunmamıştır".³⁹

Hayat hikâyesinden bahseden kaynaklar genelde İmam Şâfiî'nin, 189 yılında Şeybânî'nin ölümünden sonra Bağdat'tan ayrılarak Mekke'ye gidip orada ders vermeye başladığından bahseder. Dolayısıyla geleneksel kaynaklarda Şâfiî'nin 188-195 yılları arasında Mısır'da olduğu şeklinde (savunulan) bir iddia yoktur. Bu da Schacht'ın vehme dayalı bir iddiaya itiraz ettiğini göstermektedir.

Daha sonra Şâfiî'nin 179 yılları civarında resmî görev alarak Yemen'e gidişinden bahseden Schacht, onun Ali taraftarlarıyla birlik olduğu iddiasıyla

Hacer, *Tehzibü't-Tehzib* (nşr. Musatafa Abdulkâdir Atâ), Beyrut 1994, IX, 26. Zehebî haberin **munkatı'** olduğuna işaret etmektedir.

³⁴ Şâfiî ancak **muttasıl** rivayetlerin sabit olacağı kanaatindedir (bk. Şâfiî, *er-Risâle* [nşr. Ahmed Muhammed Şâkir], Beyrut, ts. [Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye], s. 371; a.mlf. *İhtilâfû'l-hadîs* [nşr. Muhammed Ahmed Abdülazîz], Beyrut 1986, s. 214; a.mlf., *el-Ümm*, XV, 86). Hatta güvenilir, fazilet ve verâ sahibi olarak nitelediği Muhammed b. Münkerî'nin rivayet ettiği bir hadisi kimden aldığını bilmedikleri için hadisin sabit olamayacağını ve delil olarak kullanılmayacağını belirtmektedir (*er-Risâle*, s. 468).

³⁵ Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf el-Misrî.

³⁶ Ebû Ömer el-Kindî, *Kitâbü Vüülâti Mısır* (nşr. Hüseyin Nassâr), Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 154.

**** Köşeli parantezlerdeki bilgiler tarafımızdan eklenmiştir.

³⁷ Schacht, *The Origins*, s. 9. [bk. *el-Ümm*, VI, 167].

³⁸ Hatîb Bağdâdî de "O Mısır'a gitti ve ölene dek orada yaşadı" demektedir (*Târîhu Bağdâd*, II, 56). bk. Schacht, "On Shafi'i's Life and Personality", s. 319-320.

³⁹ bk. Schacht, "On Shafi'i's Life and Personality", s. 322.

Irak'a getirilmesi hadisesinin bir benzerinin, Mâlik'in hayatında da vuku bulmasına atıf yaparak, olayın gerçekliği hususunda duyduğu şüpheyi izhar eder:

4- "Aynı klasik kaynaklar onun Yemen'de Ali propagandasıyla meşgul olduğunu ve 187 yılında tutuklanarak birkaç Ali taraftarıyla Halife Hârûn'un mahkemesine çıkarılmak üzere Rakka'ya getirildiğini, sonra da serbest bırakıldığını emin bir şekilde ileri sürmektedirler. Bu olayın bir benzerinin Mâlik'in hayatında da meydana gelmesi oldukça kuşku uyandırıcıdır. Bundan amaç Şâfiî'nin önemini artırmak olabilir ki olayın kaynaklardaki ayrıntıları çok keyfi farklılıklar içermektedir".⁴⁰

Burada öncelikle belirtilmelidir ki Şâfiî'nin Yemen'e gidişi ve tutuklanarak Bağdat'a getirilişi, hayatını yazan herkesin ittifakla kabul ettiği bir hâdisedir.⁴¹ Schacht'ın "Bu olayın benzeri İmam Mâlik'in hayatında da vuku bulmuştur" diyerek bu konudaki rivayetlere karşı çıkması bilimsellikten oldukça uzak bir düşüncedir. Zira bu durumda İmam Mâlik'e nispet edilen hikâyeyi de bir benzeri varsa reddetmek durumunda kalacaktır. Hâlbuki kendisi bu olayı kesin olarak kabul ediyor görünmektedir.⁴²

Kaynaklardan öğrendiğimize göre İmam Mâlik, hicrî 146 civarında hapse atılmış ve kırbaçlanmıştı. Hatta bu işkenceler sırasında omzundan aldığı yaralar dolayısıyla sakatlanmıştır. Ne var ki bu mahkûmiyetin ve işkencelerin sebebi tam olarak bilinmemektedir. Ali taraftarlarıyla birlik olduğu hususu bu konudaki pek çok iddiadan biridir. Hâlbuki Şâfiî'nin Ali taraftarlığıyla itham edilmiş olması kaynaklar tarafından kesin bir dille ifade edilmektedir. Hatta bizzat kendisi şiirlerinde bu konuya şu şekilde değinir:

Ali'yi övsek Râfizî'yizdir câhillerin zannında

إذا نحن فضلنا عليا فإننا

Ebû Bekir'in faziletlerini anacak olsak

روافض بالتفصيل عند ذوي الجهل

*Ehl-i beyte düşmanlık ediyor derler.*⁴³

و فضل أبي بكر إذا ما ذكرته

رميت بنصب عند ذكري للفضل

Bir başka şiirinde ise şunlar dökülür dilinden;

Râfizî'leştin dediler, asla!

قالوا ترفضت قلت كلا

Râfizîlik ne itikadım, ne de dinimdir

ما الرفض ديني ولا إعتقادي

Olsa olsa hayırlı bir imamı ve mürşîdi

لكن توليت غير شك

Şeksiz dost edinmişimdir.

خير إمام و خير هادي

Velî'yi sevmek Râfizîlik'se

إن كان حب الولي رفضا

⁴⁰ De Goeje, aynı yer, 109-113; *Fihrist*, 209. bk. Schacht, "On Shafi'i's Life and Personality", s. 320.

⁴¹ Beyhakî, *Menâkıb*, I, 106; İbn Kesîr, *Menâkıb*, s. 78.

⁴² Schacht, "Malik", *İA*, VII, 253.

⁴³ Şâfiî, *Divân* (trc. A. Ali Ural), İstanbul 2002, s. 247.

Bütün kullar bilsin ki Râfizi'yimdir.⁴⁴

فإن رفضي إلى العباد

Bundan sonra Schacht, kendi içinde çelişkiye düşmekte, Za'ferânî'ye attettiği bir ifadeden yola çıkarak, geleneksel kaynakların Şâfiî'nin Bağdat'ta kaldığı süreyi iki yılla sınırladığını iddia etmekte ve bunun mümkün olamayacağını uzun uzun ispata çalışmaktadır:

5- "Şâfiî'nin geleneksel biyografisi onun Iraklılar'la ilk münasebetini kendi kontrolü dışında bırakmıyor, onun Irak'ta araştırma ve tartışma yapması gereken zamanı da kısaltıyor. Şâfiî taraftarlarından Za'ferânî'ye atfedilen ifadeler bu türdendir. Buna göre onun üstadı (Şâfiî) Bağdat'a ilk defa iki yıllığına 195'te, ikinci kere de birkaç aylığına 198'de gelmiştir.⁴⁵ Bu, Şâfiî'nin özellikle Iraklılar'ın doktrininin tartıştığı tezlerinin oluşumu için yeterli bir süre olarak görünmemektedir.⁴⁶ Üstelik buna, tamamı Iraklılar'a hitap eden ve kısmen Irak'ta gerçekten yapılan tartışmaların gözden geçirilmiş özetlerini içeren diğer yazılarındaki rastlantısal pasajlar dahil değildir. Şâfiî'nin tüm bunları iki küsur yılda başardığını farz edelim, bu durumda ilk bahsi geçen tezlerden sonra ve Mısır gezisinden önce yazılmış bulunan diğer dört tezi⁴⁷ ve onun şaheseri olan *er-Risâle*'sini, Şâfiî'nin Mısır'a gitmesine kadarki bir yıl ve birkaç aya sığdırmak zorunda kalırız. Onun yazılarında bu hususu inkâr edilemeyecek derecede ortaya koyan deliller bulunmaktadır.⁴⁸ Diğer bir ifadeyle Şâfiî'nin doktriner gelişiminin büyük bölümü 195-198 yılları arasında sıkıştırılıyor. Bu ise açıkça imkânsızdır. Bu yüzden biz Şâfiî'nin 195 yılı öncesinde Irak'ta kalışının Medine ve Mısır'da yaşadığı süreye yakın olduğunu düşünmekteyiz. Daha önce gördüğümüz üzere Şâfiî'nin Mısır'da 188-195 yılları arasında ikamet ettiği iddiası bir yalandan ibarettir".⁴⁹

Görüldüğü üzere, önce geleneksel kaynaklarda Şâfiî'nin 184 yılında Yemen'den Bağdat'a getirilişini sağlam bir delile dayanmaksızın yalanlayan Schacht, daha sonra Za'ferânî'ye atfedilen bir söze itimat ederek, geleneksel kaynakların, Şâfiî'nin Bağdat'ta kalışını kısa bir döneme indirgediklerini iddia edebilmektedir. Sonra da bu sürenin Şâfiî'nin eserlerini yazması için yeterli olmadığını savunmaktadır.⁵⁰ Hâlbuki yukarıda gördüğümüz üzere kaynaklar Şâfiî'nin 184 yılında Bağdat'a getirildiğini ve burada yaklaşık beş yıl kaldığını ifade etmektedirler. Dolayısıyla Şâfiî, Iraklılar'ın fikhını öğrenecek ve tartışabilecek kadar burada kalmıştır.

Schacht'ın bir diğer iddiası da 'geleneksel kaynakların Şâfiî'nin Kûfe'ye gidişini sakladıkları' şeklindeki görüşüdür. Hâlbuki ona göre Şâfiî, bizzat kendi eserinde Kûfe'de birileriyle görüşüğünü ifade etmektedir:

⁴⁴ Şâfiî, *Divân*, s. 251. Ayrıca bk. s. 252-253.

⁴⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 68.

⁴⁶ *Risâleler*, I., II., VIII., IX. [*İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ, İhtilâfu Ali ve İbn Mes'ûd, er-Red âlâ Muhammed b. Hasan, Siyeru'l-Evzâi*]

⁴⁷ *Risâleler*, IV., V., VI., VII. [*Cimâu'l-İlim, Beyânü ferâizillâh, Şifâtü nehyi'n-nebî, İbtâlû'l-istihsân*]

⁴⁸ Schacht, *The Origins*, 330.

⁴⁹ bk. Schacht, "On Shafi'i's Life and Personality", s. 320-321.

⁵⁰ Şâfiî'nin eserlerini nerede ve ne zaman yazdığı konusu ise ileride incelenecektir.

6- "Buna ilâveten Şâfiî'nin yazılarından onun Kûfe'de de kaldığını anlamaktayız. Şâfiî kendisinin Mekke, Medine ve Kûfe'deki hukukî görüşleri incelediğini şüpheye mahal bırakmayacak tarzda ifade etmektedir. O şöyle demekte: "Kûfe'de bir grupla görüş-tüm..."

Daha sonra Schacht bu konudaki düşüncesini zikreder:

"Zaten Şâfiî'nin geleneksel biyografisini yazarlardan da ancak, kahramanlarının Kûfe'ye yaptığı yolculuğu gizleyip, bunun yerine onun bir Medine ekolü mensubu olarak Mısır'a gittiğini yazmak beklenebilirdi".⁵¹

Schacht'ın düşüncesinde şu ön yargı hâkimdir: Şâfiî'nin Irak'a gelişi Kûfe fikhını öğrenmek içindir. Yoksa tutuklanıp zorla Irak'a getirilmemiştir. Böylece Şâfiî'nin bir öğrenci olarak Irak'a gelişi gizlenmekte ve onun tutuklanarak Irak'a getirildiği, ancak burada mahkûm olmaktan ilmi sayesinde kurtulduğu ifade edilip, şöhreti artırılmaktadır. Burada uzunca bir süre kalarak onların fikhî görüşlerini öğrenmiş ve daha sonra 198 yılında Mısır'a bir kere yolculuk yapmıştır. Kendisi de bu sonucu şöyle açıklar:

7- "Burada Şâfiî'nin yazılarının tetkiki neticesinde vardığımız asıl sonuç şu ki o Mısır'a hicri 198 yılında bir kere yolculuk yapmıştır ve 188-195 arasında orada bulunmamıştır. Yine onun 187 yılında Rakka'ya götürüldüğü şeklindeki hikâye de bir efsanedir. Ayrıca o, Suriye'de hiç kalmamış ve 195 öncesi Irak'ta bayağı bir süre yaşamıştır. Bundan başka bu süreç içinde Kûfe'de de bir müddet kalmıştır".⁵²

Schacht şu noktayı unutmaktadır: Kaynaklarda Şâfiî'nin tutuklu olarak Irak'a getirildiği ve burada ilmiyle birlikte, halife yanında saygın bir mevkisi olan Şeybânî'nin kendisi lehinde yaptığı şehâdet üzerine kurtulduğu kayıtlıdır.⁵³ Eğer Schacht'ın mantığıyla olaya bakılacak olursa bu bir çelişkidir. Çünkü bu durumda öğrenci olarak Irak'a gelmesine razı olmadıkları Şâfiî'yi, Hanefiler'in o dönemdeki en büyük âlimi olan Şeybânî'nin şefaatine muhtaç hale getirmektedirler. Bu da göstermektedir ki Schacht'ın Şâfiî'nin hayatıyla ilgili olarak geleneksel kaynaklara itimat etmeksizin bizzat kendi kaynaklarından çıkardığı sonuç mevhûm bir senaryodur.

Burada bir nokta daha altı çizilerek ifade edilmelidir ki ricâl edebiyatındaki her bilgi, her kanaat doğruyu yansıtmamaktadır. Elbette mezhep taassubu birçok uydurma haberin doğmasına, muhalif olarak telakki edilenler hakkında olumsuz değerlendirmeler yapılmasına ve bunların eserlerde kaydedilmesine sebep olmuştur. Bunun en güzel delili Ebû Hanîfe hakkında yazılanlardır.⁵⁴

⁵¹ bk. Schacht, "On Shafi'i's Life and Personality", s. 321.

⁵² Schacht, "On Shafi'i's Life and Personality", s. 322.

⁵³ Ebu Zehra, *İmâm Şâfiî*, s. 27.

⁵⁴ Ebû Hanîfe, yaşadığı dönemden başlayarak özellikle ehl-i hadis tarafından çok ağır tenkitlere mâruz kalmış bir fakihdir. Bu eleştiriler daha çok onun hadislerle bağlı kalmadığı noktasında yoğunlaşmaktadır. Meselâ İbn Hibbân (ö. 354/965) *el-Mecrûhîn* adlı eserinde, onun hakkında çok ağır ithamlara yer vermektedir (İbn Hibbân, burada, Ebû Hanîfe ile ilgili cerh edici değerlendirmeleri

Ancak Schacht'ın unuttuğu husus, bu kaynakların tamamen doğru bilgilerle dolu olduğunu iddia eden kimsenin de olmadığıdır. Bununla birlikte ricâl edebiyatındaki hiçbir bilginin güvenilir olamayacağını düşünmek de bilimsel bir yaklaşım değildir.

II. Schacht'ın Şâfiî'nin Eserleri ile İlgili Değerlendirmeleri

Schacht, "On Shafi'i's Life and Personality" başlığıyla kaleme aldığı ve tarafımızdan Türkçe'ye tercüme edilen makalesinde Şâfiî'nin eserleri hakkında iki iddiada bulunmaktadır: Bunlardan ilkinde göre 'Şâfiî'nin *er-Risâle*'yi genç bir yaşta yazıp daha sonra düzelttiği ve bu son nüshanın bize ulaşan tek nüsha olduğu' iddiası yanlıştır. Çünkü bu eser onun kitaplarının en önemlilerinden biridir:

8- "Şâfiî'nin eserleri arasında *er-Risâle*'nin nispeten öncelikli bir mevkiye sahip olması sebebiyle;⁵⁵ onun bu kitabı genç bir yaşta yazdığı ve daha sonra da bunu gözden geçirip düzelttiği ifadesinin ve bu son nüshanın da bize ulaşan tek nüsha olduğu iddiasının mantıklı; ancak yanlış olduğundan şüphem yok".⁵⁶

Klasik kaynaklarda ifade edildiğine göre *er-Risâle*'nin yazım öyküsü şöyledir: Basra'da ikamet eden Abdurrahman b. Mehdî'nin⁵⁷ (ö. 198/813), Mâlikîler'in görüşleriyle amel etmesi hoş karşılanmayınca, İbn Mehdî, Bağdat'ta bulunan Şâfiî'den⁵⁸ bir kitap yazmasını talep etti. Çünkü kendisi her ne kadar Basra civarında bir Mâlikî hukukçusu olarak bilinse de aslında bir hadis âlimiydi. Bunun üzerine Şâfiî, *er-Risâle*'yi telif etti.⁵⁹ Bir başka rivayette ise

ve diğer olumsuz nitelendirmeleri esasen *et-Tenbih ale't-Temvih* adlı eserinde kaydettiğini ifade ederek, *el-Mecrûhîn*'de yer alan tenkitlerin, oradakilere sadece küçük bir kısmı olduğunu söylemektedir (bk. İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecrûhîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkîn* [nşr. Mahmûd İbrâhîm Zâyed], Beyrut 1992, III, 61–73). Bunlardan başka İslâm dünyasının pek çok önemli âliminin de Ebû Hanîfe ile ilgili eleştirilerde bulunduğunu görmekteyiz. Bu eleştiriler için bk. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994, s. 230–265. Şa'rânî (ö. 973/1566), Ebû Hanîfe'ye yöneltilen bazı tenkitlerin taassuptan kaynaklandığını ifade etmiştir (*Mizan* [nşr. Abdurrahman Umeyre], Beyrut 1989, I, 207, 221–222). Leknevî de (ö. 1304/1886) aynı kanaattedir (bk. *er-Ref' ve't-tekmil fi'l-cerh ve't-ta'dil* [nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde], Beyrut 1987, s. 69–70, 74, 76). Kevserî (ö. 1371/1952) ise münekkik hadisçilerin Ebû Hanîfe'nin kabul etmediği rivayetlerdeki illetlere dikkat etmediklerini ve çoğunlukla onun delillerden nasıl hüküm çıkardığını kavrayamadıklarını ileri sürmektedir (bk. *Hanefî Fıkhnın Esasları* [trc. Abdulkadir Şener - M. Cemal Sofuoğlu], Ankara 1991, s. 11).

⁵⁵ bk. Schacht, *The Origins*, s. 330.

⁵⁶ bk. Schacht, "On Shafi'i's Life and Personality", s. 318. Schacht'ın ifadesinin yanlış bir tercümesi için bk. Gıyasettin Arslan, *İmam Şâfiî'nin Kur'ân Okumaları*, İstanbul 2004, s. 40 (89. dipnot).

⁵⁷ bk. Mücteba Uğur, "Abdurrahman b. Mehdî", *DİA*, I, 167–168.

⁵⁸ Şâfiî o dönemde henüz bir Medîne ekolü mensûbudur.

⁵⁹ Beyhakî, *Menâkıb*, I, 231. Şâfiî bu esere *er-Risâle* adını vermemekte, *el-Kitâb*, *Kitâbünâ* ya da *Kitâbî* şeklinde isimlendirmekteydi (bk. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 213, 226, 259, 353; a.mlf., *Ümm*, XV, 23). Muhtemelen *er-Risâle* şeklinde anılması, ilk nüshayı bir mektup gibi Abdurrahman b. Mehdî'ye göndermesinden kaynaklanmıştır (bk. Ahmed Muhammed Şâkir, "Takdim", *er-Risâle*, s. 12). Muham-

Abdurrahman b. Mehdî'nin Şâfiî'ye yazdığı mektupta, ondan Kur'ân'ın mânaları, haberlerin kabulü, icmâ, nâsih-mensûh konularına açıklık getirmesini istediği ve *er-Risâle*'nin bu sebeple yazıldığı anlatılmaktadır.⁶⁰

Bizzat kendi eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla Şâfiî, bazı eserlerini kaybetmiştir. Meselâ bir yerde şöyle der: "Yazdıklarımın bir kısmını kaybettim".⁶¹ *İhtilâfü'l-hadis*'te ise Abdülvehhâb es-Sekafi-Yûnus b. Ubeyd-Hasen-Ubâde b. Sâmî isnaıyla bir hadis naklettikten sonra şöyle bir not eklemektedir: "Bana sika bir kimsenin söylediğine göre Hasen, kendisi ile Ubâde arasında Hittân er-Rakkâşî'nin olduğunu söylüyormuş. Abdülvehhâb'ın, Rakkâşî'yi zikredip de kitabımı asıl nüshadan istinsah (tahvîl) ederken isminin düşüp düşmediğini bilmiyorum? Bu kitabı yazdığımda asıl kitap kayıptı."⁶² Geleneksel kaynakların bildirdiğine göre Şâfiî *er-Risâle*'yi iki kere yazmıştır. Yukarıda da ifade edildiği üzere ilk nüsha muhtemelen Bağdat'a ilk gelişinde, yani 184-189 yılları arasında yazılmış olmalıdır.⁶³ Şâfiî bu sıralarda 35 yaş civarındadır. Ancak daha sonra Mısır'da bu eserini yeniden kaleme almıştır. Bugün elimizde bulunan *er-Risâle*, Şâfiî'nin Mısır'da kaleme aldığı eseridir. Bu bilgiyi reddederken Schacht'ın, sağlam bir delile istinad edemediği açıktır.

Şâfiî'nin kitaplarının kronolojik sırasını tespit etmek güçse de eserlerinde yaptığı atıflardan hangisinin önce, hangisinin sonra yazıldığına dair ipucu bilgiler bulabilmekteyiz. Meselâ *Cimâu'l-ilm*'de bir yerde *er-Risâle*'ye atıf yapar.⁶⁴ *İhtilâfü'l-hadis*'in başında,⁶⁵ *İhtilâfü Mâlik ve's-Şâfiî*'nin ise hem başında hem sonunda *Cimâu'l-ilm*'e atıf yapar.⁶⁶

Schacht'ın Şâfiî'nin eserleriyle ilgili ikinci iddiası, eserlerinde kullandığı diyalog unsuruyla ilgilidir. Burada Schacht'ın tespiti şöyledir:

9- "Şâfiî'nin yazılarındaki hayalî diyaloglara örnek vermeye gerek yok. Fakat Şâfiî'nin konuşmalarının gerçek kayıtlarla hayalî formlar arasında sürekli gidip geldiğine dikkat çekmek istiyorum".⁶⁷

med Âbid el-Câbirî ise Şâfiî'nin eserine *el-Kitâb* adını vermesiyle, Arap dilinin kurallarını toplayan ve usulünü koyan Sîbeveyh'in eserini *el-Kitâb* şeklinde isimlendirmesi arasında bağlantı kurarak "O, nahvin *Kitâb*'i ise bu da fikhın *Kitâb*'ıdır" der (M. Âbid Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu* [trc. İbrahim Akkaya], İstanbul 1997, s. 142).

⁶⁰ Beyhakî, *Menâkıb*, I, 230; Fahreddin er-Râzî, *Menâkıb*, s. 59; Zehebî, *Siyer*, X, 44.

⁶¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 431.

⁶² Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, 153. *er-Risâle*'de aynı isna zikrederken Hittân er-Rakkâşî'yi açıklamaktadır (s. 129–130).

⁶³ Ahmed M. Şâkir'e göre ilk *er-Risâle* Mekke'de yazılmıştır (*er-Risâle*, Ahmed M. Şâkir'in "Takdim") s. 10–11.

⁶⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, XV, 23.

⁶⁵ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 13.

⁶⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, XIV, 341, 589.

⁶⁷ bk. Schacht, "On Shafi'i's Life and Personality", s. 322.

“Bu, Şâfiî'nin özellikle son dönemlerine ait görünen tartışmalarına dair zabıtların muhtemelen büyük oranda tashih edildiğini göstermektedir”.⁶⁸

Şâfiî, eserlerinde pek çok konuyu bazen gerçek tartışmaları aktararak ya da özetleyerek,⁶⁹ bazen de hayali bir muhalifle tartışma yaparak⁷⁰ açıklamaktadır. Şâfiî'nin muhalifleriyle yaptığı tartışmaları aktarması, o dönemdeki birçok mezhebe ait bilginin bize ulaşmasını sağlamıştır. Buna, Kur'an ile yetinip haberlerin tamamını reddedenlerin görüşlerini özet halinde sunması örnek olarak zikredilebilir.⁷¹ Şurası muhakkak ki Şâfiî, tartışmayı seven birisidir ve münâzaralarının çokluğu, eserlerindeki üslûba da yansımıştır. Eserlerinde, aktardığı diyalogların bir kısmının gerçek tartışmaların kaydı ya da özeti olduğunu gösteren ifadeler rastlanmaktadır. Meselâ kadınların mescidlere gitmesine mâni olunmaması gerektiğine dair bir hadis rivayet ettikten sonra şöyle demektedir: “Bir grup, bu hadis hakkında bizimle görüşmüştür. Bana söylediklerini aktarmaya çalışacağım. Onların ya da onlardan birinin söylediği şudur. ...”⁷² Tartışmanın ortasında İmam Şâfiî şu bilgiyi vermektedir: “Oradakilerin çoğu kadınların mescidlere gitmesinin engellenemeyeceğini söyleyen kişiye karşı ifade ettiklerimi kabul etti”.⁷³ Benzer bir anlatımı mükâteb kölenin satışıyla ilgili tartışmayı anlatırken kullanmaktadır. Der ki: “Bu konuda insanlar değişik görüşlere sahiptir. Hatırladıklarımı burada zikredeceğim. Hem hadis hem de rey ilmine vâkıf bir kişi bana şöyle dedi. ...”⁷⁴ Muhtemelen Şeybânî ile yaptığı bir münâzaranın nakline ise şöyle başlar: “Biri namazda konuşma konusunda bize muhalefet etti. Bu meselede bize karşı öyle deliller ileri sürdü ki davacının yemini ve bir şahitle hükmetme meselesi ile iki farklı mevzu haricinde böyle delil kullanmamıştı”.⁷⁵ Gördüğümüz kadarıyla Şâfiî, yaptığı tartışmaların gerçek kayıtlarını değil, hatırladıklarını yazdığını açıkça belirtmiştir. *Cimâu'l-ilm* adlı eserinin bir yerinde de bunu şöyle vurgular:

“Bazı kimseler Resûlullah'tan gelen haberlerin kabul edilmesinin müslümanlar için bir vazife olduğu konusunda benimle hem fikir olmuşlardır. Hadisleri reddedenlere karşı ileri sürdüğüm delilleri onlar da kabul etmişlerdir. Bunlara karşı olan herkesle, onlar da mücadele etmişlerdir. Bunlar ayrı ayrı ve birlikte benimle konuşmuşlardır. Bunların ne

münferiden ne de cemaat halindeyken bana söylediklerini anlatacak derecede hatırlıyorum. Onlara ne cevap verdiğimi ve bana neler söylendiğini de unuttum. Ancak delil olarak ileri sürdüğleri şeyleri aktarmaya gayret ettim. Söylediklerimi ve kime karşı bunları söylediğimi açıklayacağım. Onları bağlayacağımı düşündüğüm birtakım şeyleri zikredeceğim. Allah'tan başarı ve hatasızlık niyaz ediyorum. Söylediklerinin özeti şudur”.⁷⁶

III. Schacht'ın Şâfiî'nin Şahsiyeti ile İlgili Değerlendirmeleri

Schacht'ın Şâfiî'nin şahsiyetiyle ilgili ilk iddiası onun tartışmacı üslûbuyla ilgilidir:

10- “Eski hukuk ekollerine yönelik tartışmacı üslûbu, onu, özellikle Iraklılar olmak üzere⁷⁷ muhaliflerinin temsilcilerine karşı ön yargılı yapmadığında tedbirli ve ılımlı bir duruş sergiler. ‘Bildiyim kadarıyla/فِيمَا أَعْلَمُ’ gibi şüpheyi ifade eden terkipler sık görülmektedir”.⁷⁸

Kitaplarına ilk bakışta Şâfiî'nin münâzaracı üslûbu hemen dikkat çekmektedir. Ancak tartışmalarında münâzara yaptığı kimselere karşı ön yargılı davranmadığına dair bir işarete rastlanmamaktadır. Zaten Schacht da bu konuya dair herhangi bir delil sunmamıştır. Ancak, Schacht'ın tespit edemediği şu ifadeler kendisine aittir:

“Ben biriyle münâzara ettiğimde mutlaka şöyle demişimdir: Allâhım, hakkı onun kalbinde ve dilinde göster/söylet. Şayet hak benimle beraber ise o bana tabi olsun, hak onunla beraber ise ben ona tabi olayım!”⁷⁹

Daha sonra Schacht, Şâfiî'nin isnad kullanımına değinmektedir:

11- “Hadisin isnadını tam olarak işittiği halde, hadisi aktarırken isnad munkatı' hale gelse bile hadislerin isnadlarını hatırladığı kadarıyla verme konusunda oldukça dikkatlidir.⁸⁰ Birden fazla yerde hadisleri unuttuğunu itiraf etmektedir”.⁸¹

Şâfiî, isnada önem vermekte ve haberin sübûtu için öncelikle sıkı bir isnad tenkidi yapılmasını şart koşmaktadır. Haberin sıhhatini tevsik noktasında şu şartları arar: Sadece **muttasıl** rivayetler delil olma niteliği taşır.⁸² Haberi nakle-

⁶⁸ bk. Schacht, “On Shafi'i's Life and Personality”, s. 324.

⁶⁹ Çeşitli diyalog örnekleri için bk. Şâfiî, *İhtilâfû'l-hadis*, s. 127-128 (muhtemelen Şeybânî ile), s. 129 (bir Mâlikî ile), s. 136-137, 169-172 (muhtemelen Şeybânî ile), s. 202-205, 210-214, (muhtemelen Şeybânî ile yapılan tartışmaya başkaları da iştirak etmektedir), s. 218-221, 222-225 (birçok kimseyle); *er-Risâle*, s. 283 vd. (muhtemelen Şeybânî ile), 369 vd., *el-Ümm*, XV, 9 vd.

⁷⁰ Meselâ bk. Şâfiî, *İhtilâfû'l-hadis*, 143, 149, 180-181, 215, 229; *er-Risâle*, s. 45, 279-280, 309, 328, 353, 434-435, 459-460, 512-514.

⁷¹ Şâfiî, *el-Ümm*, XV, 9 vd.

⁷² Şâfiî, *İhtilâfû'l-hadis*, s. 103.

⁷³ Meselâ bk. Şâfiî, *İhtilâfû'l-hadis*, s. 105.

⁷⁴ Şâfiî, *İhtilâfû'l-hadis*, s. 119.

⁷⁵ Şâfiî, *İhtilâfû'l-hadis*, s. 169. Münâzaraya zaman zaman başkaları da iştirak etmektedir (bk. s. 170).

⁷⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, XV, 35.

⁷⁷ Şeybânî'ye karşı ön yargısı için bk. *The Origins*, 10. Şâfiî muhaliflerine karşı aşırı davranmaktadır (*Risâle IV* [Cimâu'l-ilm], 251).

⁷⁸ Schacht, “On Shafi'i's Life and Personality”, s. 324.

⁷⁹ Bu ifadeler için bk. Zekeriyâ Güler, “Hadis Araştırmalarında Dikkatsizlik Problemi”, *Marife*, IV/1 (2002), s. 99.

⁸⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, 59.

⁸¹ *Risâle*, III. [İhtilâfû Mâlik ve Ş-Şâfiî], 44. IX., 8, 11. *İhtilâfû'l-hadis*'in 252. sayfasındaki pasaj ilginçtir: “Şâfiî isnadı ilk aslından doğru kopyalayıp kopyalayamadığından emin olmadığını, o hadisi yazarken hadisin asıl râviyele görüşme imkânı bulamadığını söylemektedir. Bu da göstermektedir ki Şâfiî hadisi onu nakleden râviden işitmemiş, bir kitaptan kopya etmiştir. O bu râvinin adını gizler ve onunla ilgili yalnızca aslında hiçbir anlam ifade etmeyen 'sika' kelimesini kullanır (*The Origins*, 38). bk. Schacht, “On Shafi'i's Life and Personality”, s. 324.

⁸² Şâfiî, *el-Ümm*, XV, 265, 267. Anlaşıldığı kadarıyla bu şart Şâfiî öncesinde ehl-i hadis tarafından zaten uygulanmaktaydı (bk. *İhtilâfû'l-hadis*, s. 165).

den râviler şahsiyeti itibariyle âdil ve verdiği haberde râzı olunacak birisi olmalıdır.⁸³ Dinî yaşantısı düzgün olmalıdır. Hadis rivayetinde güvenilir olarak tanınmalıdır. Rivayet ettiğini anlamalıdır. Eğer mânen rivayette bulunuyorsa lafız itibariyle hadisin mânasını bozacak hususları bilmelidir. Mâna ile rivayet etmeye ehil değil ise hadisi işittiği gibi harfî harfine rivayet etmeli, mânen rivayet etmemelidir. Zira mânayı bozacak hususları bilmeden mâna ile rivayette bulunursa, bilmeden helâli harama çevirir. Eğer hadisi lafzen rivayet ederse hadisi bozma korkusu kalmaz. Hâfızasından naklediyorsa hadisi iyi ezberlemiş olmalıdır. Kitaptan rivayet ediyorsa kitabını korumuş olmalıdır. Hadis hâfızlarıyla aynı konuda hadis rivayet ederse onların hadislerine muvâfakat etmeli, muhalif olmamalıdır. Karşılaştığı kimselerden işitmediği hadisleri nakleden bir **müdelis** ve Hz. Peygamber'den güvenilir râvilerce yapılan rivayetlere muhalif şeyler nakleden bir kimse olmamalıdır.⁸⁴ Çok yanılmamalıdır. İmam Şâfiî bu hususu şöyle dile getiriyor: “Şehâdet konusunda çok yanılan kimsenin şehâdetini kabul etmediğimiz gibi çok yanılan ve yanında kitap bulunmayan râvinin rivayetini de almayız.”⁸⁵ Râvi meçhul olmamalıdır. Mürsel hadis ile ilgili bahiste Şâfiî şöyle demektedir: “Mürsel olarak hadisi rivayet eden, eğer isnaddan düşürdüğü şahsın ismini verirken meçhul veya rivayeti kabul edilmeyen birinin ismini vermez ise rivayetinin sahih olduğu kabul edilir.”⁸⁶

Bununla birlikte Şâfiî'nin, eserlerinde birçok **munkatı'** rivayete rastlanmaktadır.⁸⁷ Bizzat kendisi bu duruma şöyle değinir:

“Munkatı' olarak yazdığım her hadisi, çoğunluktan öğrenen ilim sahiplerinin ekseriyetinin nakline dayanarak rivayet eden kimselerden muttasıl veya meşhur olarak işittim. Ancak iyice ezberimde olmayan bir hadisi buraya koymaktan hoşlanmadım. Bir kısım kitaplarım da kayboldu. Hâfızamda olanlardan bazısını ilim sahiplerinin bildikleriyle kontrol ettim ve kitap uzun olacak endişeyle onları özetleyerek, yeterince bilgi verdim ve her açıdan derinlemesine ele almadım.”⁸⁸

Şâfiî'nin ana hadis kaynağı İmam Mâlik'in *el-Muvattâ'*ıdır. *Bu eseri* küçük yaşta ezberlediği⁸⁹ ve onu “Allah'ın kitabından sonra en faydalı kitap”⁹⁰ olarak nitelediği bilinmektedir. Bunun dışında başka hadis âlimlerinden de dersler

⁸³ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 36.

⁸⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 370.

⁸⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 382.

⁸⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 463.

⁸⁷ Örnekler için bk. Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 44, 59, 71, 80, 84, 85, 90, 97, 110, 139, 178; *er-Risâle*, 124–125, 126, 140, 252, 253, 304, 324.

⁸⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 431.

⁸⁹ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk* (nşr. Ebû Saîd Ömer el-Amrevî v.dğr.), Beyrut 1995, LI, 294; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve* (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Beyrut, ts. (Dârü'l-maârif), II, 250; İbn Kesîr, *Menâkıb*, s. 72.

⁹⁰ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye), IX, 70.

almıştır. Süfyân b. Uyeyne⁹¹ (ö. 198/813), Abdülazîz ed-Derâverdi⁹² ve Abdülvehhâb es-Sekâfi⁹³ (ö. 194/810) bunlar arasındadır. Daha önce zikri geçtiği üzere kitabına yazdığı bir hadisin senedinden, tek bir râvinin düşmesine dahi işaret edecek kadar hassastır.⁹⁴ İmam Mâlik'ten naklettiği hadisin isnadında yer alan bir râviyi, hocasından öğrendiği gibi aktarmakta, ancak ehl-i hadisten başkalarının söz konusu râvinin ismi hakkında verdikleri bilgiye de işaret etmektedir.⁹⁵ Hatta bazen rivayet ettiği bir hadisin ardından söz konusu hadisin metnini vermeden değişik isnadlarını zikrettiği de olmaktadır.⁹⁶ Sahâbe ve tâbiîn sözlerini de isnadıyla nakletmiştir.⁹⁷ Bazen hadisin isnadını hatırlayamadığına değinmek durumunda da kalmıştır.⁹⁸ **Şurası kesindir ki, Şâfiî kendi döneminde eser veren fakihler içerisinde hadisleri isnadlarıyla nakletmeye en fazla önem veren âlimlerden birisidir.** Ancak hadislerin sıhhatini beyan konusunda genelde muhaddislere dayanır.⁹⁹ Bununla birlikte zaman zaman sened karşılaştırmaları da yapmıştır.¹⁰⁰ Çünkü o, ilgisini hadisleri nakletmeye değil, onlardan hüküm çıkarmaya yoğunlaştırmıştır. Bu da onun, meselâ Ahmed b. Hanbel'e nispetle, hadisleri rivayet misyonunu da üstlenmiş muhaddis olmayıp, fakih olmasından kaynaklanmaktadır. Bu anlamda, Şâfiî ile ilgili olarak söylenen 'hadisi az/قليل الحديث' ifadesinin 'rivayeti az/قليل التحديث' anlamına geldiği bilinir.

Şâfiî'nin naklettiği bazı hadisleri '**ahberanî es-sika**'¹⁰¹ '**ahberanâ ba'zu ehli'l-ilm**'¹⁰² '**ravâ ba'zu ehli'l-Medîne**'¹⁰³ '**ahberanâ racül**'¹⁰⁴ şeklinde başlayan

⁹¹ Zehebî, *Siyer*, VIII, 454; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, IV, 106.

⁹² Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XVIII, 187; Zehebî, *Siyer*, VIII, 366.

⁹³ İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, VI, 392.

⁹⁴ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, 130, 153.

⁹⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 75–76.

⁹⁶ Meselâ bk. Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 67, 71–72, 73, 81–82, 91–92, 114, 117–118, 132, 135, 179, 206; *er-Risâle*, 89–90, 129–130, 179, 182–183, 244, 303–304, 325–326, 494–495, *Ümm*, XV, 33–34.

⁹⁷ bk. Şâfiî, *er-Risâle*, 16, 50, 127–128.

⁹⁸ bk. Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 73.

⁹⁹ Meselâ bk. Şâfiî, *er-Risâle*, 139; *el-Ümm*, XIV, 9, 58, 469; *İhtilâfü'l-hadis*, s. 134, 149, 161, 165, 203, 204, 218–219. Hatta rivayete göre İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel'e “Sizler sahih hadisleri bizden daha iyi bilirsiniz. Eğer sahih bir hadis varsa bize söyleyin ki ona göre hükmedelim. Hadisin Kûfe, Basra ya da Şamlılar tarafından naklediliyor olması önemsizdir” demiştir (Hatîb el-Bağdâdî, “Mes'eleü'l-ihciâc bi's-Şâfiî”, *Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye*, I/2 [1396] s. 831). Şâfiî bu sözü, Kûfelilerle tartışırken görüşünden emin olduğu halde bir hadis nakletmediğini Ahmed'e açınca söylemiş olmalıdır.

¹⁰⁰ Meselâ bk. Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 119, 127, 128, 139, 140, 162, 163, 165, 178, 218.

¹⁰¹ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 43, 53, 55, 59, 60, 62, 65, 71, 136, 149, 158, 198; *er-Risâle*, 129, 236, 304, *el-Ümm*, III, 147, 212, 228.

¹⁰² Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 102; 172.

¹⁰³ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 166.

¹⁰⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 185.

senedlerle zikrettiği çokça görülmektedir.¹⁰⁵ Bu rivayetlerdeki müphem râvilerin bir kısmını, eserlerin mukayeseli tetkiki neticesi, kendi açıklamalarından hareketle tespit etmek mümkündür. Söz gelimi *er-Risâle*'de '**ahberanâ es-sika min ehli'l-ilm**' şeklinde müphem bıraktığı hocasını,¹⁰⁶ *İhtilâfü'l-hadîs*'te verdiği isnadda Abdülvehhâb es-Sekafî olarak beyan etmiştir.¹⁰⁷ Yine *er-Risâle*'de müphem bıraktığı bir râviyi,¹⁰⁸ *el-Ümm*'de Muhammed b. İsmâîl ya da Abdullah b. Nâfi' şeklinde hatırlayamadığını belirterek açıklamaktadır.¹⁰⁹ Bir başka isnadda ise '**es-sika**' şeklinde atıf yaptığı kişinin Yahyâ b. Hassân olduğunu açıklamıştır.¹¹⁰ Müphem râvinin Rebî' b. Süleyman tarafından beyan edildiği de olmuştur.¹¹¹ Râvinin tespitinde başka müelliflerin eserlerinden de istifade edilebilmektedir. Meselâ *er-Risâle*'de müphem bıraktığı¹¹² râvinin, muhtemelen Abdürrezzâk b. Hemmâm olduğunu başka kaynaklardan hareketle öğrenmek mümkündür.¹¹³ Yine hem *er-Risâle*'de hem de *İhtilâfü'l-hadîs*'te müphem bıraktığı şeyhinin¹¹⁴ muhtemelen İsmâîl b. İbrâhim olduğunu Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inden hareketle tespit etmek mümkündür.¹¹⁵ Dolayısıyla Şâfiî'nin şeyhini zaman zaman müphem bırakmasının büyük bir kusur olmadığını düşünmekteyiz. Ayrıca bize göre Schacht'ın iddiasının aksine Şâfiî'nin '**es-sika**' sözü anlamsız da değildir. Bu ifade en azından Şâfiî'nin hocasına güvenini ifade etmektedir. Bununla birlikte haber-i vâhidin sıhhati için isnadının mükemmel oluşundan başka şart aramayan Şâfiî'nin, eserlerinde delil olarak kullandığı hadislerde daha dikkatli olması beklenirdi.¹¹⁶

J. Schacht bundan sonra Şâfiî'nin hadislere bağlılığını vurgular:

¹⁰⁵ Başka formlarda müphem bıraktığı şeyhleri de vardır. bk. Şâfiî, *er-Risâle*, 244, 448, 450.

¹⁰⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 129-130.

¹⁰⁷ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadîs*, s. 153. Ayrıca bk. *er-Risâle*, 247.

¹⁰⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 185.

¹⁰⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, III, 174. Şu örnekleri de zikredebiliriz: *İhtilâfü'l-hadîs*'te (s. 43) müphem bıraktığı hocasını, *er-Risâle*'de (s. 269) Yahyâ b. Hassân olarak açıklamıştır. Yine *er-Risâle*'de (s. 304) müphem bıraktığı şeyhini, *İhtilâfü'l-hadîs*'te (s. 109) Süfyân olarak beyan etmiştir.

¹¹⁰ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadîs*, s. 67. Benzer bir açıklama için bk. *el-Ümm*, III, 150; XV, 214; *er-Risâle*, s. 269.

¹¹¹ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadîs*, 43-44.

¹¹² Şâfiî, *er-Risâle*, s. 236.

¹¹³ Ahmed b. Hanbel, I, 141; Müslim (Nevevî şerhi ile birlikte), Beyrut, ts. (Dâru İhyâ'it-türâsî'l-Arabî), XIII, 128-129. Ancak dikkat çekicidir ki bu kaynaklarda "Resulullah ... yasakladı" şeklinde Hz. Ali'ye atfedilen sözler, *er-Risâle*'de "Hz. Peygamber şöyle dedi" formunda doğrudan Hz. Peygamber'e nispet edilmektedir. Sünnetin doğru anlaşılması noktasında pek çok probleme yol açan bu tür tasarrufların mutlaka tetkiki gerekmektedir.

¹¹⁴ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadîs*, s. 198; *er-Risâle*, s. 336.

¹¹⁵ Ahmed b. Hanbel, III, 402.

¹¹⁶ Ahmed Hasan ise bu durumun, Şâfiî'nin ortaya koyduğu isnadın mükemmelliği kriterinin şekilsel bir şeyden ibaret olduğunu gösterdiğini ifade etmektedir (Ahmed Hasan, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi* (trc. Haluk Songur), İstanbul 1999, s. 217-218).

12- "O, arzularını delilin hâkimiyetine sokmuştur: Cizye'nin Araplar'dan alınmaması. Bu doğru olsaydı mutlu olurduk. Fakat öyle değil ve biz öyleymiş gibi davranamayız. ... Yanlış istemek günah olmasaydı hiçbir Arab'ın cizye onursuzluğuna mâruz kalmasını istemezdik. Fakat emretmediği bir şeyi arzu edemeyeceğimiz kadar Allah bizim gözümüzde yücedir".¹¹⁷

Schacht bundan sonra da Şâfiî'nin Araplık gururu taşıdığından bahseder ve cizye konusundaki görüşlerini örnek verir:

13- "Onun Araplık gururu yukarıda alıntılanmış pasajda açıkça görülmektedir".¹¹⁸

14- Bundan sonra Şuûbiyye'ye düşman olduğunu söyler.¹¹⁹

Schacht bunları Şâfiî'nin Arap milliyetçiliğini gösteren bir delil gibi zikretmektedir. Ancak biz Şâfiî'ye ait hangi ifadeden **Şuûbiyye** hareketine düşman olduğunu çıkardığını tespit edemedik. Bununla birlikte Şuûbiyye hakkında vereceğimiz kısa mâlumat ile böylesi bir harekete İslâm kültürüne sahip herkesin özellikle de ulemânın karşı olacağı anlaşılacaktır.

Bilindiği üzere Câhiliye döneminde Araplar arasında kabilecilik fikriyatı yaygın idi. Câhiliye şiiri bunun belgeleriyle doludur.¹²⁰ Hatta her kabilenin sanatkârlarının şiirlerini, neseplerine dair bilgileri, emsâlini, mefâhirini yazdıkları bir divânı vardı.¹²¹ Hz. Peygamber ve ilk dört halife dönemlerinde nispeten zayıflatılan bu şuur, zamanla nitelik değiştirerek Arap milliyetçiliği halini almıştır. Halk arasında yayılan bu cereyan Emevî Devleti'nin tesisi ile yönetime de hâkim olmuştur. Emevîler döneminde siyasî, askerî ve idarî otorite tamamen Araplar'ın elinde bulunmaktaydı. Arap olmayan ve **mevâlî** şeklinde isimlendirilen gruplar, bazı haklardan Araplar kadar faydalanamamaktaydı. Bu, bir ölçüde devlet politikası, bir ölçüde de hâkim Arap unsurlarla diğer gruplar arasındaki rekabetin bir yansımasıydı. Milliyetçi Araplar'ın mevâlîye yaptıklarının çarpıcı örneklerini sayan İbn Abdürabbih (ö. 328/940) şunları yazar: Araplar namazı üç şey bozar: Eşek, köpek ve mevâlî derlerdi. Onlarla aynı sırada yürümez, önlerine geçirmezlerdi. Eğer ilmi ve fazileti sebebiyle bir

¹¹⁷ *er-Risâle*, IX. [Siyeru'l-Evzâi], 50.

¹¹⁸ Ayrıca bk. *er-Risâle*, 8 vd.

¹¹⁹ Schacht, "On Shafi'i's Life and Personality", s. 325.

¹²⁰ Örneğin Amr b. Gülsüm'ün *Muallaka*'sını Tağlib kabilesinin çokça okuması ve bunlarla övünmesi Bekr kabilesinden bir şair tarafından şöyle değerlendirilmiştir: "Amr b. Gülsüm'ün söylediği bir kaside Beni Tağlib'i her türlü iyi hasletten alkoymuştur. İlk atalarından beri onunla övünüp dururlar. Bu usanıp bıkmıyan övgüden bizi kurtarın" (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egâni*, Bulak, ts., IX, 183). Şâir Hutay'e'nin şu beyti de "Enfü'n-nâka" diye anılan bir kavmi sürekli zemmedilmekten kurtarmıştır: "Benü Enfi'n-nâka öyle bir kavimdir ki onlar burun, diğerleri kuyruktur. Devenin burnuyla kuyruğunu kim eşit kabul eder? Elbette kimse kuyruğu burunla müsâvi görmez" (Hutay'e, *Divânü'l-Hutay'e bi-rivâyeti ve şerhi İbni's-Sikkit* [nşr. Nu'mân Muhammed Emîn Tâhâ], Kahire 1987, s. 15).

¹²¹ Nihad M. Çetin, "Arap", *DİA*, III, 287. Klasik Arap şiirinin belli başlı konuları için bk. Aynı madde, s. 290-291.

mevâliyi sofralarına almışlarsa, onun mevâlden olduğu anlaşılın diye sofranın kenarına oturturlardı. Mevâlden bir kadınla evlenmek isterlerse, kadını babası ya da kardeşinden değil, efendilerinden isterlerdi. Kadın efendisinin izni olmadan evlendirilmişse, zıfaf gerçekleşmiş olsa bile nikâh feshedilirdi.¹²² Nispeten hor görülen gayr-ı Arab halk yığınları bir müddet sonra Emevîler'e karşı isyan edenlerle işbirliği yapmak durumunda da kalmıştır.¹²³ Arapçılık akımına karşı, köklü bir devlet geleneğine sahip iken (bedevî) Arapların hâkimiyetine girmeyi ve ikinci sınıf vatandaş muamelesi görmeyi hazmedemeyen Fârisiler tepki göstermiş; böylece Arap karşıtı Şuûbiyye hareketi başlamıştır.¹²⁴ Bunların ve Abbâsîler'in faaliyetleri neticesinde ise Emevî hükümlerliği son bulmuş, Abbâsî devleti kurulmuştur. Dolayısıyla iki farklı millete mensup (Arap ve Fars) unsurların hâkimiyet mücadelesinde İmam Şâfiî'nin ne gibi bir yeri olacağı tarafımızca anlaşılamamıştır.

Eserleri üzerinde yıllardır yaptığımız çalışmalar neticesinde onun Arapçılık fikriyatına sahip olduğuna dair ne kesin bir kanıt, ne de dolaylı bir işaret görmediğimiz halde, bazı araştırmacılarca ısrarla Arap milliyetçisi olduğunun savunulması sebebiyle burada meseleye biraz daha değinmek arzusundayız.

Kaynaklarda belirtildiğine göre, İmam Şâfiî aslen Kureyş kabilesine mensuptur. Tam adı ve nesebi şöyledir: Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs b. Abbas b. Osman b. Şâfiî b. Sâib b. Ubeyd b. Abdüyezîd b. Hâşim b. Muttalib b. Abdümenâf b. Kusay b. Kılâb b. Mürre b. Kâ'b b. Lüey b. Gâlib b. Fihir¹²⁵ b. Mâlik b. Nadr b. Kinâne b. Huzeyme b. Mürîke b. İlyâs b. Mudar b. Nizâr b.

¹²² İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferid*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye), III, 415. Maalesef İslâm itikadına ve öğretilerine ters bu kötü düşünce bazı âlimlerimizde etkisine almıştır. İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Tafzîlül-Arab* adlı eserinde yazdıklarına ibretle bakalım: Ehl-i tesviyenin bir grubu âyet ve hadislerin zâhirini esas almışlar, mânalarını araştırmadan zâhire dayanıp hükmetmişlerdir. Onlar bu noktada "Allah katında en üstünüz en müttakî olanımızdır" ve "Mü'minler ancak kardeşler" âyetleri ile Resûlullah'ın Vedâ hutbesinde "Ey insanlar! Allah sizdeki Câhiliyye kibrini ve babalarınızla böbürlenmenizi ortadan kaldırmıştır. Arap'ın Arap olmaya üstünlüğü ancak takva yönünden olabilir. Hepsiniz Âdem'in çocuklarıdır; Adem ise toprağın!" buyurmasına (...) dayanmaktadır. Bunların mânası müminlerin hepsinin tatbik edilecek ahkâmında, Allah katında ve âhirette eşit olmalarıdır. Eğer dünya işlerinin tamamında insanlar eşit olsalardı, âhiret dışında kimsekinin fazileti kalmaz; dünyada şeref sahibi ile öyle olmayan, faziletli ile faziletsiz olmazdı. O zaman şu hadisin ne anlamı kalırdı: "Size bir kavmin üstün kişisi gelirse ona ikramda bulunun." (...) Araplar'a göre insanlar derece derece olursa güzel yaşarlardı, ama hepsi eşit olursa helâk olurlardı. Yine onlar bir kavmi zemmedecekleri zaman "Eşeğin dişleri gibi hepsi eşit" derlerdi. İnsanlar nasıl olur da fazilette bir olurlardı. Hâlbuki bizzat insanın bedenindeki azalalar bile birbirine eşit değil..." (İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferid*, III, 411-412).

¹²³ Geniş bilgi için bk. İsmail Yiğit, "Emevîler", *DİA*, XI, 87-104. Ayrıca bk. Mevdûdî, *Hilâfet ve Saltanat* (trc. Ali Genceli), İstanbul, ts. (Hilal Yayınları), s. 227-231.

¹²⁴ Geniş bilgi için bk. Mustafa Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, İstanbul 1992.

¹²⁵ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 201; İbn Asâkir, *Târîhu Dimâşk*, LI, 267; İbnü'l-Esir, *el-Lübâb*, II, 175; Zehebî, *Siyer*, X, 5-6; İbn Hacer, *Tevâli't-te'sîs*, s. 34.

Meâd b. Adnân¹²⁶ b. Hümeysa¹²⁷ el-Kureşî el-Muttalibî el-Mekkî eş-Şâfiî. Soyu, Resûlullah'ın soyuyla Abdümenâf b. Kusay'da birleşmektedir.¹²⁸ İmam Şâfiî'nin dedelerinden Sâib el-Muttalibî'nin annesi Şifâ bint Erkam b. Nadle idi. Nadle ise Resûlullah'ın dedesi Abdümmuttalib'in kardeşi idi.¹²⁹ Buna göre aslında gerçekten övünülecek bir nesebe sahiptir. Bununla birlikte kendisinin nesebiyle övündüğünü gösteren ne açık ne kapalı hiçbir sağlam rivayet bulunmamaktadır. O halde modern zamanlarda revaç bulan bu iddiaların kaynağı nedir?

İmam Şâfiî'nin hayatı ve görüşleri üzerine müstakil bir eser telif eden Muhammed Ebu Zehra, Şâfiî'nin Mısır'a yaptığı son yolculuğun muhtemel sebeplerini bulmaya çalışırken (ilk sebep olarak) şöyle söyler:

"Me'mûn zamanında İran askeri Araplara galebe çaldı. Zira Emin ile Me'mûn arasında başlayan mücadele gerçekte Emin'in kumandanlarının temsil ettiği Arap kampı ile Me'mûn tarafını tutan, askeri ve kumandanları Arap olmayanlardan olan İran kampı arasında bir savaştı. Bu savaş İranlılar'ın galebesiyle neticelendi. Böylece nüfuz ve kuvvet onların eline geçti.¹³⁰ Şâfiî gibi Kureyş'ten olan bir zatın, İran nüfuzu altında kalan bir yerde yaşamak onuruna dokundu."¹³¹

Neden Mısır'a gittiği sorusuna ise Ebu Zehra "Çünkü Mısır'ın vâlisi Kureyş'ten Hâşimî, Abbâsî idi" cevabını vermektedir.¹³² Ebu Zehra'nın, Şâfiî'nin Mısır yolculuğunun sebeplerini araştırırken yaptığı 'zihin jimnastiği', Ebû Zeyd tarafından kaynak alınmış ve Şâfiî'nin **Arap milliyetçiliğine** yorumlanmıştır.

Nasr Hâmid Ebû Zeyd'e göre Şâfiî, Kureyş'in bütün insanlara üstün olduğunu ifade eden hadisleri baş göz üstüne koymakta ve hilâfeti Kureyşliler'e hasretmektedir. Ayrıca kendi iradesiyle ve hoşnut olarak (Arap milliyetçisi) Emevîler'le yardımlaşan tek fakihidir.¹³³ Şâfiî, Abbâsîler'in Fârisiliğe dayanmalarını kötü görmüş ve (Arap karşıtı) Şuûbiyye'nin desteklediği Me'mûn'un 198'de hilâfete gelmesiyle, Mısır vâlisinin Hâşimî-Kureyşli olması sebebiyle Mısır'a hicret etmiştir.¹³⁴ Ebû Zeyd'e göre bu tür davranışları onun milliyetçiliğine delâlet etmektedir.

¹²⁶ İbn Kesîr, *Menâkıb*, s. 59.

¹²⁷ Beyhakî, *Menâkıb*, I, 76.

¹²⁸ Fahreddin er-Râzî, *Menâkıb*, s. 23; İbn Kesîr, *Menâkıb*, s. 51; İbn Hacer, *Tevâli't-te'sîs*, 34.

¹²⁹ Zehebî, *Siyer*, X, 9.

¹³⁰ Aynı bilgi için ayrıca bk. Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler", *DİA*, I, 34.

¹³¹ Ebu Zehra, *İmam Şâfiî* (trc. Osman Keskioglu), Ankara 2000, s. 32.

¹³² Ebu Zehra, *İmam Şâfiî*, s. 33.

¹³³ Ebû Zeyd, "İmam Şâfiî ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi" (trc. Salih Özer), *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, Ankara 2000, s. 94.

¹³⁴ Ebû Zeyd, "İmam Şâfiî ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi", s. 95. Ebu Zehra'nın ifade ettiği üzere Şâfiî'nin Me'mûn'un idaresini hoş görmeyerek Mısır'a hicreti ile Ebû Zeyd'in tetkikleri araştırmacı Mustafa Öztürk'ü şu değerlendirmeye itebilmiştir: "Ebu Zehra ve Ebû Zeyd'in yaptığı bu çarpıcı değerlendirmelerden hareketle, Şâfiî'nin genelde Arap ırkına, özeldede mensubu bulunduğu Kureyş'e karşı, sevgi temeline dayalı aşırı duyarlılık sahibi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz (Mus-

Görüldüğü üzere onlarca ciltlik külliyatından bir nebze olsun milliyetçiliğini gösteren delilden yoksun olan Ebû Zeyd, Ebu Zehra'nın Şâfiî'nin Mısır yolculuğuyla ilgili kanaatine istinad etmekte, Şâfiî'nin doğumundan yaklaşık 20 yıl önce iktidardan uzaklaştırılmış Emevîler'le iş birliği yaptığını iddia edebilmekte ve sonunda da İslâm ulemâsının büyük çoğunluğuyla birlikte Şâfiî'nin de hilâfeti Kureyşliler'e has kılmasını milliyetçiliğine yormaktadır. Eğer kriter hilâfetin Kureyşliler'e mahsus olduğunu savunmak ise ulemânın hemen tamamı Arap milliyetçisi damgasını yemeye adaydır.¹³⁵

Şâfiî'nin Mısır'a gitme sebebi, Bağdat'taki siyasî ve sosyal durumun karmaşıklığıdır. Hilâfet el değiştirmiş, Mu'tezile'ye meyilli bir halife olan Me'mûn iş başına gelmişti. Me'mûn ile birlikte Bağdat'ta Şiî bir ortam oluşmuş, özellikle Bağdat Mu'tezilesi'nden İbn Ebû Duâd ve Sümâme b. Eşres gibilerinin devlet idaresinde yer almasıyla Selefiyye âlimlerine karşı Şiîler'le iş birliğine girilmiştir.¹³⁶ Kanaatimizce Şâfiî bu sıkıntılı ortamdan uzaklaşmak istemiş ve Mısır'a gitmiştir. *Divân*'ında Mısır'a yaptığı yolculuktan bahsederken de huzurlu bir ortam aradığı hissini uyandırmaktadır:

Mısır'ı özlüyorum ki

Onun dışındaki her yer çöldür gözümde.

Vallahi bilmiyorum

Başarı ve zenginliğe mi

Yoksa kabre mi sevkediliyorum.¹³⁷

لقد أصبحت نفسي تتوق إلى مصر

و من دونها أرض المهامه و القفر

فوالله ما أدري أألفوز و الغنى؟

أساق إليها أم أساق إلى القبر

Aslında Şâfiî, ırkçılığı ve asabiyeti reddeder. Hatta asabiyet davası güdenlerin şahitliklerinin reddedileceğine vurgu yapan Şâfiî, *el-Ümm*'de bu konuyu işlemek için bir bölüm ayırmıştır. Yoruma gerek duymadan sözlerini aktarmayı yeterli görüyoruz: "İrkçilik propagandası yapan ve bunu seven, isterse bu uğurda kılıç çekip savaşmasın yine de şehâdeti reddolunur. Çünkü bildiğim kadarıyla İslâm âlimlerinin arasında ihtilâfsız haram kabul edilen bir fiil işle-

miştir. İnsanların hepsi Allah'ın kullarıdır. Onun kulluğundan hiç kimse müstesna tutulmamıştır. Sevilmeye en lâyık olan kişi Allah'a en çok itaat edendir. Allah'a itaat edenler içerisinde en faziletli olanlar ise müslümanlara en fazla yarar sağlayan, adaletle hükmeden devlet başkanı, ictihad edebilen âlim ile müslümanlara umumî ve husûsi faydası dokunandır. Çünkü bunların itaati, aynı zamanda genel ve çok itaat anlamına gelir. Allah'a karşı fazla itaat edenin ise az itaat edenden faziletli olacağı açıktır. Allah insanları İslâm'da birleştirmiş ve onları İslâm'a nispet etmiştir. Bu da en üstün nesebidir. (...) Çünkü Allah 'Müminler ancak kardeşler',¹³⁸ Resûlullah ise. 'Ey Allah'ın kulları! Kardeş olunuz' buyurmuştur"¹³⁹ Kavmiyetçilikten uzaklığı şu beytine de yansımıştır:

Reis, adamlarıyla, kavmiyle değil;

Reis ahlakıyla reistir.¹⁴⁰

و كذا الرئيس بخلقه

ليس الرئيس بقومه و رجاله

Kendi düşüncesine göre aklını, Kur'an ve sünnetin hâkimiyetine teslim etmiş bulunan İmam Şâfiî'nin, bu yazdıklarını da gördükten sonra, onun Arap milliyetçisi olduğu yolundaki açıklamaların bir değeri yoktur.

J. Schacht daha sonra Şâfiî'nin Ali taraftarı olamayacağını vurgular:

15- "Diğer taraftan eser verdiği dönemde geleneksel biyografisinde kendisine nispet edilen aşırı Ali taraftarı olduğu veya Şiî duygular taşıdığını söylemek oldukça zordur.¹⁴¹ Ali'den gelen hadislerle karşı şuuruzca uşakvârî bir tavır takınmaktan uzaktır. *Fihrist*'teki bir iktibas Şâfiî'ye şöyle açıklama yaptırır: "Kendisi yalnızca bir keresinde şöyle der: "Biz bu hadisin Ali'den sağlam olarak geldiğini düşünürsek, ona uymamız gerekir".¹⁴² Onun bu tavrı genel olarak sahâbilerden gelen hadislerle karşı gösterdiği tavrın ötesine geçmez. Medine halifelerine atfı yaptığında doğal olarak şöyle diyor: "Ali kendi selefleriyle birliktedir". Bazen da yalnızca Ebû Bekir, Ömer ve Osman'dan bahseder. Bu fanatik bir Ali taraftarı kişinin yapmayacağı bir şeydir".¹⁴³

İmam Şâfiî'nin Şiî eğilim taşıması imkânsız olmakla birlikte, bu yönde bir iftiraya mâruz kaldığına yukarıda işaret edilmişti. Burada Schacht doğru bir tespitle onun böyle bir eğilime sahip olmadığını açıklamıştır. Ancak bunu yaparken bile klasik kaynakların Şâfiî'ye böyle bir nispette buldukları şekilde doğru olmayan bir beyanda bulunmuştur.

Bundan sonra Şâfiî ve benzeri âlimlerin ciddi göründüklerinden, ancak bazen ironik tavırlar takındıklarından bahseder:

¹³⁸ el-Hucurât 49/10.

¹³⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, XIII, 38–39.

¹⁴⁰ Şâfiî, *Divân*, s. 233.

¹⁴¹ *Fihrist*, 209; De Goeje, *aynı yer*, 112

¹⁴² *Risâle*, II. [İhtilâfî Ali ve Abdillâh b. Mes'ûd], 5. Şâfiî'nin bu ifadesinin *Fihrist*'teki abartılı anekdotun kaynağı olarak görülmesinde tereddüt etmiyorum.

¹⁴³ Schacht, "On Shafi'i's Life and Personality", s. 325.

tafa Öztürk, "Kur'an'da Yabancı Kelime Bulunup Bulunmadığı Tartışması ve Şâfiî'nin Dogmatik Dil (Arapça) Tanımlaması Üzerine", *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, Ankara 2000, s. 202).

¹³⁵ Mâverdi imâmetin Kureyşliler'e has olduğu konusunda icmâ bulunduğu bahseder (bk. *el-Ahkâmü's-sultâniyye* [nşr. Hâlid Abdüllatif el-Alemî], Beyrut, ts. [Dârü'l-kitâbi'l-Arabî], s. 32). Benzer açıklamalar için bk. Nevevî, *Minhâc*, XII, 200. Hilâfeti Kureyşliler'e hasreden birçok hadis temel rivayet kaynaklarında bulunmaktadır. İslâm âlimlerinin bu husustaki kanaatleri işte bu nasslara dayanmaktadır. Ancak kanaatimizce hilâfeti Kureyşliler'e hasreden hadisler, her ne kadar rivayet tekniği bakımından sağlam olsalar da siyasî bağlamda söylendikleri için, yalnızca söylendikleri zamanın şartlarıyla ilgilidir. Bu sebeple bize göre hicretten asırlar sonra bile hilâfetin Kureyş'e özel olduğu konusunda görüş beyan edilmesi, hadislerle aşırı zâhirî yaklaşımdan kaynaklanmıştır.

¹³⁶ Abdülkerim Özyayın, "Bağdat", *DİA*, IV, 438–439.

¹³⁷ Şâfiî, *Divân*, s. 271.

16- “Kesin olarak denilebilir ki müslüman hukuk âlimleri ciddi olmaya yatkındırlar ve nükteye fazla alışmamışlardır. Şâfiî'nin yazılarındaki kanıtlar onun bu niteliğe büyük oranda sahip olduğunu göstermektedir. Onun hukuk teorisinin önemli bir noktasının Rebî tarafından kabul edilmesine cevaben görkemli bir dua dile getirmesinin gerçekliği hakkında çok da düşünmüyorum.¹⁴⁴ Fakat yine de muhaliflerine iki noktadan birini seçmek zorunda olduklarını, her ikisine birden sahip olamayacaklarını söylemek için Şâfiî, kesin olarak bu etkiyi yapacak bir hadisi tam isnadıyla nakleder¹⁴⁵ veya yatmakta ya da oturmakta olan Peygamber'in eşi Meymûne'yi ve aynı anda ibadet eden Peygamber'in omzunu örtmek için bir elbisenin yeterli olamayacağını sıkıcı ve detaylı bir şekilde anlatma ihtiyacı hisseder.¹⁴⁶ Bir de o, Irak hukuk ekolüyle tartışmalarda Ali'ye mal edilen açıkça kaba fikirleri oldukça ciddiye alır.¹⁴⁷ Meselâ birisi bir çivi çakmak üzere bir marangoz kiraladı ve marangoz da çakarken çivi kırıldı. Adam onu Ali'nin huzurunda dava etti. Ali de ona “kırık (broken) dirhem” vermesine hükmetti. Şâfiî şu açıklamayı gerekli görür: Iraklılar ona katılmaz ve bu fikri benimsemeyenler, biz de öyle. İşçi sorumlu tutulursa eğer çivinin değerinden sorumlu tutulmalıdır ve çalışmasını sonuçlandırmadan hiçbir şeye hak kazanmamalıdır. İş biterse işçi öngörülen ücreti hak eder....Şâfiî'nin ciddiyeti zaman zaman sergilediği ironiden etkilenmez”.¹⁴⁸

Şimdi de Schacht'ın gündeme taşıdığı ve Şâfiî'nin ciddiyeti ile bağdaştıramadığı hususları sırayla inceleyelim:

İhtilâfu Mâlik ve Şâfiî adlı risâlenin cihad bölümünde savaşta öldürülen düşmanın üzerindeki eşyaların onu öldüren mücahide verilmesini emreden hadis hakkındaki değerlendirmelerin ardından, Rebî b. Süleyman'ın Mâlikî Mezhebi'nin bu konudaki görüşünü bırakıp Şâfiî'ye katılması ve kendi mezhebinde çelişkili hükümler olduğunu dile getirmesi üzerine İmam Şâfiî şöyle dua etmiştir: “Allah bizi ve seni razı olduğu şeye muvaffak kılsın. Bizi ve seni takva ile korusun. Söylediklerimiz ve söylemediklerimizle O'nun rızasını arzular kılsın. Şüphesiz O bunlara kâdirdir”.¹⁴⁹ Görüldüğü üzere bir müslüman için son derece normal gelecek bir dua ve Allah'tan hayır ve muvaffakiyet niyazı Schacht'ın dikkatini çekmeye yetmiştir.

Schacht'ın dikkat çektiği ikinci rivayet şöyledir: Rebî'in mest kullanmayı hem mukim hem de seferî kimse için mekruh gördüklerini ifade etmesi üzerine Şâfiî, bu görüşün hem Resûlullah'tan nakledilen hadislerle, hem de sahâbe ve tâbiinden nakledilen amele muhalif olduğunu kaydetmektedir. Bunu takiben Rebî'e şu çarpıcı soruyu yöneltir: “Durum böyleyken nasıl oluyor da hem sünnete hem de amele bağlı kaldığınızı iddia edebiliyorsunuz?” Hemen bunun ardından senediyle birlikte Resûlullah'ın Abdullah b. Ravâha'yi,

¹⁴⁴ Şâfiî, *Risâle*, III. [*İhtilâfu Mâlik ve Şâfiî*], 62.

¹⁴⁵ Şâfiî, *Risâle*, III. [*İhtilâfu Mâlik ve Şâfiî*], 60. إن شئتم فلكم وإن شئتم فلي

¹⁴⁶ Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadis*, 274.

¹⁴⁷ Schacht, *The Origins*, 242, n. 1.

¹⁴⁸ Şâfiî, *Risâle*, III [*İhtilâfu Mâlik ve Şâfiî*], 42. bk. Schacht, “On Shafi'i's Life and Personality”, s. 325–326.

¹⁴⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, XIV, 469–470.

Hayber'e göndererek hurma miktarını belirleyip müslümanlara düşen payı almasını emreden ve **yahudileri müslümanlara düşen payı satın alıp almama konusunda muhayyer bırakan** hadis kaydedilmektedir.¹⁵⁰ *el-Ümm*'ü ayrı ayrı tahkik eden Ahmed Bedreddin Hassûn ve Rif'at Fevzî Abdülmuttalib söz konusu hadisin bu noktada zikredilmesine bir anlam verememiştir.¹⁵¹ Kanaatimizce İmam Şâfiî, Medîneliler'in ehl-i âsâr ya da ehl-i amelden birini tercih etmeleri gerektiğini ortaya koyarken, latife nevinden, bu ikisinden birini tercih etmelisiniz anlamında söz konusu hadisi zikretmiştir.

Üçüncü nokta ise Resûlullah'ın namaz kılarken hem kendisini hem de Meymûne vâlidemizi örten bir kumaş kullandığını bildiren rivayet ile ilgilidir.¹⁵² Hadis “Omuz açık olarak kılınan namaz” başlığı altında zikredilmektedir. İmam Şâfiî bu haber hakkında şu değerlendirmeyi verir:

“Bu hadisler ihtilâflı değildir. Resûlullah'ın tek elbise ile omzu açık olarak namaz kılmayı nehyetmesi farziyet değil ihtiyar ifade eder. Câbir hadisi ile Meymûne vâlidemizle aynı kumaşa örtünerek namaz kıldığını bildiren haber buna delâlet etmektedir. Çünkü kumaşın bir kısmı Meymûne vâlidemizin üzerinde ise, yattığı vaziyette onun üzerine örten kısım daha az olacaktır. Bu esnada Resûlullah ise kumaşın bir kısmına bürünüp ayakta namaz kılmaktadır. Kumaşın bir bölümü ise ikisi arasında muattal kalmaktadır. Ya da Meymûne vâlidemiz oturuyordur. Bu durumda kumaşla tam olarak örtünmesi mümkündür. Kumaşın bir kısmı yine aralarında muattal durmaktadır. Resûlullah'ın bu kumaşla bütün bedenini örtmesi mümkün değildir. Olsa olsa izâr gibi kullanmıştır. İzârla örtünenlerin ise omuzları açık kalır. Bugün kullanılan elbiselerin hem izâr olarak istimali hem de bir kısmını omuza atarak örtünülmesi mümkün değildir. Aslında bugün bütün dünyada böyle bir elbiseyi bulmak zordur”.¹⁵³

Hz. Ali'nin çivi kırılan işçi hakkındaki kararı ise İmam Şâfiî'ye Şu'be – Simâk – Ebû Ubeyd b. Ebras vasıtasıyla ulaşmaktadır.¹⁵⁴ Şâfiî'nin en küçük bir bilgi kııntısını dahi değerlendirmeye aldığını gösteren bu rivayetin, Schacht tarafından alaycı bir tavırla ele alınışı en azından ilmî değildir.

Son olarak Schacht, Şâfiî'nin bazen görüşlerini açıklamaktan çekindiğini söyler:

17- “Şâfiî'nin düşüncelerindeki ve fikrî özgürlüğündeki içtenliği şüpheden âzâdedir. Rebî *er-Risâle* I, II'deki [*İhtilâfu Ebi Hanîfe ve İbn Ebi Leylâ*] yorumunda ‘zanaatkârların korkusu yüzünden’ Şâfiî'nin düşüncesini açıklıkla ortaya koymaktan çekindiğini belirtmektedir. Bu kesinlikle şu anlama gelir: Zanaatkârlar uygun hukukî durumlarından adletsizce menfaat sağlamasınlar diye.¹⁵⁵ § 55'te Şâfiî iki tutarlı ve makul çözüm ortaya

¹⁵⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, XIV, 465.

¹⁵¹ bk. Şâfiî, *el-Ümm* (nşr. Ahmed Bedreddin Hassûn), XIV, 465; *el-Ümm* (nşr. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib), VIII, 625.

¹⁵² Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadis*, s. 166. Ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, VI, 330.

¹⁵³ Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadis*, s. 166–167.

¹⁵⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, XIV, 293.

¹⁵⁵ Muhtemel ki aynı sebebe dayanarak Şâfiî § 1'de görüşünü açıklamamıştır. Serahsi'nin *el-Mebsût*'unda (XV, 96) Şâfiî'nin görüşünün açıklanmış olması açıkça bu beyanı etkilemez.

koymakta, ancak ikisinden birine kesin karar vermemektedir. Yine Rebî'e göre Şâfiî kadınların delillerle ortaya konmamış gerçekler hakkındaki kişisel bilgileri çerçevesinde hüküm verme haklarının olduğu şeklindeki görüşünü dürüst olmayan hâkimlerin suiistimal etmesi korkusuyla açıklamamıştır. § 207'de de Rebî'e göre Şâfiî, dürüst olmayan kadınların kötüye kullanmalarına cesaret vermemek için fikrini açıkça beyan etmemiştir.¹⁵⁶ Bu vâkıalar, Iraklılar ve Medineliler için istihsan ve istislahın kullanılacağı yerler olacaktır. Ancak şunu görmek ilginçtir ki, Şâfiî, erken dönemlerinde bile *er-Risâle* 'i [*İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*] yazarken kişisel görüş (rey) kullanmayı terk etmemişken, yine de eski hukuk ekollerinin bu teknik metotlarından yararlanma konusunda isteksizdi. Öyle ki direkt olarak sistematik akıl yürütmeyi terk etmek yerine, daha az dürüstçe olan görüşlerini açıklamama metodunu tercih etmiştir.¹⁵⁷

Rebî' b. Süleyman'ın aktardığına göre İmam Şâfiî, işçi ve ustalara teslim edilen işlenmeye hazır malzemenin bunlar elinde telef olması durumunda, ancak bunların kusurları bulunması halinde tazmin etmeleri gerektiğine hükmetmiş; bununla birlikte işçi ve ustalar bu hükmü kötüye kullanırlar endişesiyle kararını açıklamamıştır.¹⁵⁸

İkinci mesele ise hâkimin, mahkemeye başvurmuş iki kişiden birinin gerçekten haklı taraf olduğunu, hukukî bir delile sahip olmaksızın, herhangi bir şekilde bilmesi durumunda hüküm verip veremeyeceğidir. Bir görüşe göre böyle bir durumda kadı kendi bilgisine dayanarak hükmetmeli, diğer görüşe göre ise hâkim kendi görüşüne dayanıp hükmetmemeli ancak hukukî bir delil ya da şahitler arzedilmesi halinde kararını vermelidir. Rebî'in beyan ettiğine göre Şâfiî de hâkimin kendi bilgisine dayanıp hükmedebilmesi taraftarıdır. Çünkü onun bilgisi mahkemeye getirilecek iki şahidin vereceğinden daha üst seviyededir. Ancak âdil olmayan hâkimlerin bu otoritelerini kötüye kullanmalarından endişe eden İmam Şâfiî bu görüşünü de açıklamamıştır.¹⁵⁹

Hukukun ilgisi problemi yanında, onun kötüye kullanılması da tarih boyunca her dönemde görülmüştür. Şâfiî gibi bir müctehidin verdiği hükümlerin kötüye kullanılma endişesiyle, Schacht'ın da yıllarca yaptığı tetkikle bulabildiği birkaç noktada fetvasını açıklamamayı yeğlemesinin, sistematik akıl yürütme metodunu kullanıp hüküm verebilecekken daha az dürüstçe olan kararını gizlemeyi tercih etmiş diye değerlendirilmesi oldukça zorlama görünmektedir. Onlarca ciltlik külliyatta Şâfiî'nin verdiği binlerce karar görmezden geliniyor-ken neden sadece üç noktadaki tercihi sorgulanmıştır?.

¹⁵⁶ لِحَالِ ظَلَمِ بَعْدِ الْقَضَاءِ

¹⁵⁷ Belki de Şâfiî, ilk etapta *Risâle*, 'i yazarken, kamu çıkarımı da hesaba katmış ve fakat daha sonra tezini Rebî' için gözden geçirirken sistematik sebeplerden dolayı, kamu çıkarıları hakkındaki gerçek fikrini saklama yolunu yeğlemiştir. bk. Schacht, "On Shafi'i's Life and Personality", s. 326.

¹⁵⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, XIV, 10.

¹⁵⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, XIV, 62-63.

Sonuç

Joseph Schacht'ın, "Şâfiî'nin Hayatı ve Şahsiyeti Üzerine/On Shafi'i's Life and Personality" adlı makalesinde klasik ön yargılı tavrını sürdürüp, ricâl edebiyatını bir bütün halinde güvenilir add ederek, özellikle Şâfiî'nin kendi eserlerinden topladığı bilgilere dayanarak onun hayat hikâyesi ve şahsiyetiyle ilgili gerçeklerle örtüşmeyen tespitler yapmıştır. İlmî dürüstlük açısından ifade etmek gerekirse, yazarının kuşku götürmez zekâsını, kaynaklara hâkimiyetini ve araştırmacılıktaki dikkatini teslim etmek gerekmektedir. Bu hacmi küçük ancak içeriği oldukça yüklü makale, Schacht'ın (akademik anlamda) gerçek bir Şâfiî uzmanı olduğunu ortaya koymaktadır. Bir hakkın teslimi olarak telakki edilmesi gereken bu tespitlerin ardından, söz konusu makalenin tahlil ve tenkidinin bizi ulaştırdığı sonuçları şu şekilde özetlemek mümkündür:

Schacht'ın, hayatı ve şahsiyeti ile ilgili tespitler yapmak üzere özellikle neredeyse munhasıran bizzat Şâfiî'nin eserlerine dayanması akademik anlamda değerli, ancak özellikle hayatıyla ilgili sağlıklı neticelere ulaşmasına sebep olmuştur. Öyle görünüyor ki Schacht, önce Şâfiî'nin hayat hikâyesi ile ilgili hem klasik kaynaklara göre hem de kendi araştırmalarına göre iki farklı senaryo kurgulamış, sonra topladığı bilgilerle klasik öğretiyi eleştirirken, ön yargılarının neticesi, kendi senaryosunun parçalarını desteklemeye çalışmıştır.

Eserleri ile ilgili olarak *er-Risâle*'nin yazılış serüveni ve kitaplarındaki gerçek ve hayali diyalogların mahiyeti hakkındaki iddialarına değindik. *er-Risâle*'nin iki kere yazılmış olmasını yadırgamasını delilsiz, Şâfiî'nin eserlerinde yer verdiği diyaloglarda tashih yapıldığını tespit etmesini ise gereksiz bulduk. Çünkü bizzat Şâfiî, yaptığı tartışmaları hatırlayabildiği ölçüde naklettiğini beyan etmiş bulunmaktadır. Hâlbuki Schacht'tan, Şâfiî'nin kullandığı bu üslup sayesinde sunduğu, dönemin fikrî tartışmaları hakkındaki bu eşsiz mâlumata takdir etmesi beklenirdi.

Şâfiî'nin şahsiyetiyle ilgili olarak ise **tartışmacı üslubu, bilgi kaynaklarını (isnadları) aktarmadaki yaklaşımı, Araplık gururu, Ali taraftarlığı, ciddiye-tini zedeleyecek ölçüde ironiye düşmesi ve kötüye kullanılır endişesiyle fikrini saklı tutması** gibi farklı konulardaki iddialarına yer verildi. Bu noktalardan hak verdiğimiz bir iki husus dışında, önceki konularda olduğu gibi ön yargısının Schacht'ı hatalı sonuçlar çıkarmaya ittiği tespit edildi.

Özetle ifade etmek gerekirse bu hususlar, Schacht'ın makalesinin tahlil ve tenkidi bağlamında tespit edebildiğimiz hususlardır. İslâm ilahiyatçılarının artık oryantalist çevrelerde etkili olan bu tür fikirlerin bilimsel değeri üzerinde de titiz incelemeler yapmaları ve geleneksel mirası yeniden gözden geçirerek bunlarla ilgili ciddi tenkitler hazırlamaları gerekmektedir.

“Schacht ve 'Şâfiî'nin Hayatı ve Şahsiyeti Üzerine' Adlı Makalesinin Tahlil ve Tenkidi”

Özet: Bu makalede Joseph Schacht'ın “On Shafii's Life and Personality” adlı yazısının tahlili ve eleştirisi yapılmıştır. Schacht adı geçen makalede bizzat Şafii'nin kitaplarından uzun bir süre içinde topladığı anekdotlar ışığında Şâfiî'nin hayatı, eserleri ve karakteri üzerine değerlendirmelerde bulunmuştur. Biz ise bu çalışmamızda Schacht'ın vardığı sonuçların ne ölçüde tutarlı ve doğru olduğunu tespit etmeye gayret ettik. Bu inceleme sonucunda Schacht'ın bizzat Şâfiî'nin eserlerinden hareketle onun hayatı hakkında ileri sürdüğü birtakım iddiaların gerçeği yansıtmadığı görülmüştür. Şâfiî'nin eserleri ve karakteri üzerine yaptığı değerlendirmelerde de bazı yanlışlıklar tespit edilmiştir. Bununla birlikte akademik anlamda oldukça kıymetli bir mesainin ürünü olan bu makalenin Joseph Schacht'ın ilmi kudretini ve zekasını gösteren yönü inkar edilemez.

Atıf: İshak Emin AKTEPE, “Schacht ve 'Şâfiî'nin Hayatı ve Şahsiyeti Üzerine' Adlı Makalesinin Tahlil ve Tenkidi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, III/2, 2005, ss. 57-83.

Anahtar kelimeler: Şâfiî, Schacht, sunnah, hadith, Islamic Jurisprudence, Orientalism.

‘Men teşebbehe bi-kavmin fe-hüve minhum’ Hadisi Üzerine Bir İnceleme

Mirza TOKPINAR, Yrd. Doç. Dr.*

“A Study on the Hadith ‘Man tashabbaha bi-qawmin fa-huwa minhum’”

Abstract: Abū Dāwūd narrated that the Prophet said that “Whoever resembles a community he/she is from them.” However he quotes the hadith incompletely and out of its context. It caused misinterpretation of the hadith. As a result of this, Muslim individual’s belonging to the Islamic community has been debated in case of resemblance to other communities. This study aims to establish context and meaning of the hadith. In order to reach to a conclusion, context of the hadith is investigated in various hadith resources and its rāvis are examined.

Citation: Mirza TOKPINAR, “‘Men teşebbehe bi-kavmin fe-hüve minhum’ Hadisi Üzerine Bir İnceleme” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, III/2, 2005, pp. 85-109.

Key words: Hadith, Resemble, community, cultural transition, jihād, Ahl al-kitāb.

Giriş

İslâm’ı doğru anlamak, Hz. Peygamber’i doğru anlamaya bağlıdır. Bu sebeple İslâmî ilimlerin hangi branşına mensup olursa olsun hemen her bilgin, hadislerle meşgul olmuş ve mesaisinin önemli bir kısmını onları anlamaya çalışarak geçirmiştir. Hadis tarihinin, bugünkü anlamıyla tam bir akıl ve ilkeler ilmi olduğu hususu her ne kadar tartışma konusu edilmekte de,¹ hadis ilmiyle meşgul olmuş ve bu uğurda çalışmayı hayatının neredeyse tek amacı haline getirmiş, adı bugün bilinen-bilinmeyen pek çok bilginin, geçmişteki çalışmalarını küçümsemek mümkün değildir. Ama aynı zamanda, hadis çalışmalarına vâkıf olan herkes, sonra gelenler tarafından, önceki dönemlerde yaşayan bilginlerin bazı metinleri yanlış anladıkları yolunda tenkit edildiklerini ve bu tenkitlerin önemli bir kısmının yerinde ve haklı olduğunu da görür. Geçmişteki çalışmalara nazaran bilimsel yaklaşım, araştırma yöntemleri ve araçları açısından daha gelişmiş olan günümüz imkânları sayesinde hadislerin zamanımızda da yeniden ele alınmaları ve yeniden değerlendirilmeleri gerekmektedir.

İslâm geleneğinde, sosyal hayatla ilgili düzenleme içeren bir ahkâm hadisi olarak görülen ve çeşitli hadis kaynaklarının yanı sıra Ebû Dâvūd (202-275/817-888) tarafından rivayet edilip bu şekliyle meşhur olduğu için zihinleri bu doğrultuda şekillendiren “مَنْ تَشَبَهَ بَقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ/Kim bir topluma benzerse, o da onlardandır” rivayeti, gerek metindeki eksiklik, gerekse yanlış anlaşılması sonucu ‘sosyokültürel’ anlam yüklenmiş bir hadistir ve yeniden incelenmeye muhtaçtır.

Toplumların dil, din ve kültürün diğer öğeleri ile ilgili olarak birbirlerini çok yakından tanıdıkları ve etkilendikleri, coğrafi mesafelerin bir hayli kısaldığı günümüzde, özellikle maddî kültürdeki benzeşmeler çok ileri boyutlara ulaşmış, dış görünüş bakımından dünya toplumları arasında farklılıklar bir hayli azalmıştır. Yanlış anlaşılması da olsa,² zihninde bu hadise yüklenen anlam çerçevesinde bir anlayışa sahip her müslüman için, söz konusu durum, bireysel açıdan birtakım zihin ve davranış problemlerine sebep olduğu gibi, toplumsal açıdan da gereksiz tartışma ve ithamlara kaynaklık etmiştir. O sebeple hadisin doğru anlamının tespiti ve yeniden ele alınıp günümüzün imkânları ile tekrar açıklanması gerekmektedir.³

Yanlış anlaşılması bakımından bir hususu vurgulamakta yarar bulunmaktadır. İslâmî bilgi kaynakları olan Kur’an ve sünnette, başka toplumlarla ilişkiler hakkında birtakım yasaklamalar getiren âyet ve hadisler vardır. Onlar ayrı bir çalışma konusudur ve tarafımızdan özel olarak incelenmiştir.⁴ Bu makalede ele alınacak husus, bütün bir hadisin Ebû Dâvūd tarafından rivayet edilen bir cümlesi ile yasaklanan benzemenin mahiyetini anlamaya çalışmak olacaktır.

A. Başka Toplumlara Benzeme Konusunda İslâmî Tutum

Müslümanlar, dinlerini tahrif edip Allah’ı unutarak hevâ ve heveslerine uyan toplumlara, özellikle ‘bu hususlarda’ benzememeleri ve onları taklit etmemeleri için uyarılmışlardır. Bu uyarılar hem Kur’an’da,⁵ hem de hadisler-

² Makalemize konu olan hadisin kaynaklardaki şerhleri bu yönde yorumlarla doludur. Örnek olarak bk. Abdurraûf el-Münâvî, *Fezûl’-kadîr şerhu’l-Câmi’-s-sagîr*, I-VI, Beyrut, ts., VI, 104.

³ Bu hadis “Yahudi ve Hristiyanlara Uymayı Yasaklayan Hadislerin Tahlil ve Tenkidi” adlı yüksek lisans (İzmir 1992) çalışmamızda, geçmişte anlaşıldığı şekliyle açıklanmıştı (s. 49–52). Fakat bu çalışma ile konu yeniden özel olarak incelenmiş ve hadisin gerçek anlamının, önceki tespitinin aksine, çok farklı olduğu kanaatine ulaşılmıştır. Tez yayımlanırken ilgili kısımda hadisin gerçek anlamı hakkında bu çalışmadan yararlanılarak özet olarak verilen bilgi (bk. Mirza Tokpınar, *Yahudi ve Hristiyanlara Uymak*, İstanbul 2003, s. 64–68) burada bütün halinde ve geniş biçimde açıklanmıştır.

⁴ bk. Mirza Tokpınar, *Hadislere Göre Yahudi ve Hristiyanlara Uymak*.

⁵ Bu konu ile ilgili olarak şu âyetlere bakılabilir: el-Bakara 2/62, 111, 120, 135–137; Âl-i İmrân 3/75–76, 113–114.

* Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, mtokpınar@comu.edu.tr

¹ Geniş bilgi için bk. M. Hayri Kırbaoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara 1999.

de yer almıştır.⁶

İlgili âyetler incelendiğinde, müslümanlardan, yahûdi ve hıristiyanlara karşı müslümanca bir tutum sahibi olmalarının ve dinin emrettiği yönde tavır almalarının istendiği görülmektedir. Ancak bu konulardaki emir ve yasaklarda, bu toplumlara karşı, temeli düşmanlığa dayanan bir tutum istenmediği, söz konusu toplumlarda iyi insanların da kötü insanların da varlığına dikkat çekildiği hususu önemlidir.⁷ Aynı şekilde Hz. Peygamber de başka toplumların dinî davranışları hakkında müslümanları uyarmıştır. Örnek olarak o, iftari tehir etmek Ehl-i kitab âdeti olduğu için, iftarda acele etmeyi emretmiş,⁸ aynı gerekçe ile tebettülü yasaklamıştır.⁹ Ezan uygulaması başlamadan önce, cemaatin namaza davet usulü tartışılırken, çan veya boru çalmanın yahut ateş yakmanın kabul edilmeyişinin en önemli sebebi; bunların İslâm’ın dışındaki dinlerin mensuplarınca kullanılan ‘dini nitelikli şeyler’ olmasıdır¹⁰ ve Hz. Peygamberin, bu konudaki yasaklamaları ve uyarıları, başka din mensuplarının kendi dinlerine özel davranışlarına yöneliktir.¹¹ O’nun bu emir ve ikazları doğrultusunda sahâbe de belirli bir tutum oluşturmuş, başka dinlerin mensuplarının kendilerine özel davranışları konusunda birbirlerini uyarılmışlardır. Meselâ yahudi âdeti olduğu için tayesân kullanmayı¹² hoş görmemişlerdir.

Toplumlararası benzeşme, kültürel etkilenmelerin başlamasında önemli yer tutar ve bu dış görünüşle ilgili konularda daha kolay gerçekleşir.¹³ O sebeple Hz. Peygamber, dinî nitelikli davranışlarda benzeme konusunda sınırlar koymuştur. Ancak ‘benzeme konusunda’ konulan yasakları doğru anlamak ve

doğru değerlendirmek için çok dikkatli olmak gerekmektedir. Bu yasaklarda, hiçbir hususta benzememek gibi gerçekleştirilmesi imkânsız bir durum emredilmemiştir. Maddî kültürdeki/dış görünüş yalnızca dinî nitelikli davranışlarda başka din mensuplarını aynen taklit etme yasaklanmış, ayrıca yahudi ve hıristiyanlara karşı bir kin ve nefret amaçlanmamıştır. Hz. Peygamber’in bu hususta hareket noktası, başka din mensuplarının, dinlerine ait, dinî sembol olan davranışlarında, müslümanların, onları taklit etmesini önlemeye çalışmaktır. Söz konusu yasaklamalar her türlü davranış ve görünüşü içermemektedir. Zaten hangi dine mensup olurlarsa olsunlar, insanların mutlak anlamda birbirlerine benzememeleri imkânsızdır.

Sosyolojik/sosyokültürel açıdan incelendiğinde konu ile ilgili hadislerin, çok önemli amaçlarının bulunduğu görülecektir. Bu konuda kısaca şu hususları tespit edebiliriz: Hz. Peygamber’in bu konudaki uyarılarıyla bir kin veya düşmanlık ortaya koymadığı, fakat hedefine ulaşmak isterken, kendisine inananları başka etkilerden koruyup özel sosyal kişilik kazandırmaya, ilân ettiği evrensel ve dinî değerlerin başka yanlış ve kabul edilemez geleneklerle karışmasını önlemeye çalıştığı; aynı zamanda bu değerlerin, ilk saflığı ve doğruluğu ile insanlar tarafından anlaşılıp yaşanmasını gerçekleştirme amacına dönük olduğu görülmektedir. Benzemeyi yasaklarken, müslümanları ‘biz şuuru’ ulaştırmayı,¹⁴ yahudi ve hıristiyanlardan dinî farklılıklar kadar, sosyal farklılıkların da bulunmasını sağlamayı ve ‘benzeşme’¹⁵ sonucunda doğacak kültür ve toplumsal kişilik kaybını önlemeyi, müslümanlar arasında bir ‘bütünleşme/integration’¹⁶ temin etmeyi amaçladığını anlamaktayız. Nitekim pek çok hadiste karşılaştığımız “… لَيْسَ مِنَّا مَنْ /...bizden değildir”¹⁷ ifadeleri bunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ayrıca bu konudaki emir ve yasakların bir çeşit ‘sosyal norm’¹⁸ oluşturdukları bilinmektedir. Dinin mânevî kültüre temel teşkil ettiği, müşterek bir kültür olmadan uyumlu bir cemiyetin olamayacağı da açık olduğuna göre,¹⁹ Hz. Peygamber’in bu uyarılarının ne kadar yerinde olduğu, özellikle zamanımızda daha iyi kavranabilmektedir.

Benzeşmenin, kültürel etkilenmelerin başlamasında önemli bir yer tuttuğu ve dış görünüşle ilgili konularda/maddî kültür daha kolay gerçekleştiği kabul edilmektedir.²⁰ Onun için Hz. Peygamberin söz konusu uyarılarının, İslâm kültürünü korumaya, o dönem açısından ele alınacak olursa, ‘kendine özel

⁶ Bu hadisler, Ehl-i kitab’a benzemeyi yasaklayan ve onlardan farklı olmayı emreden hadislerdir. Söz konusu metinler ve kaynakları için bk. Mirza Tokpınar, *a.g.e.*, s. 3-110.

⁷ Âl-i İmrân 3/75, 113-114; el-Mâide 5/82-84.

⁸ Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî, *es-Sünen*, I-II, Beyrut 1988, “Sıyâm”, 20 (hadis nr. 2353)

⁹ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu’s-sahih*, I-VIII, İstanbul 1981, “Nikâh”, 8; Muslim, Ebû’l-Hüseyn Muslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu’s-sahih* (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki), I-V, Beyrut 1955, “Nikâh”, 1 (hadis nr.1402). Tebettül, kadınlardan uzaklaşmak, nikâhı terk edip ibadet gayesiyle evlenmemektir. Hıristiyan ruhân sınıfına ait ve özellikle de ‘dinlerinden kaynaklanan bir âdet olması’ sebebiyle Hz. Peygamber tarafından yasaklanmıştır. Geniş bilgi için bk. Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şerefuddîn, *el-Minhâc fi Şerhi Sahihi Muslimi’bni’l-Haccâc (Sahihu Muslim bi-şerhi’-Nevevî)*, I-XVIII, Beyrut 1972, IX, 176-177; Ahmed ez-Zebîdî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (trc. Kamil Miras), Ankara 1978, XI, 255.

¹⁰ Buhârî, “Enbiyâ”, 50; Müslim, “Salât”, 1 (hadis nr. 377); Ebû Dâvûd, “Salât”, 27 (hadis nr. 498); Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen* (Süyûtî şerhi ve Sindi hâşiyesi ile birlikte, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), I-VIII, Beyrut 1988, “Ezân”, 1 (hadis nr. 624).

¹¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Mirza Tokpınar, *a.g.e.*, s. 3-110.

¹² Buhârî, “Megâzî”, 38 (V, 76). Tayesân, başa sarılan sarığın bir ucunun arkadan aşağı sarkıtılmak suretiyle takma, usulünün adıdır. Yahudi âdetlerinden olduğu için, müslümanların bu şekilde sarık sarmaları Enes b. Mâlik tarafından yadırganmıştır. Geniş bilgi için bk. Zebîdî, *Tecrid Tercemesi*, X, 281.

¹³ Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, İstanbul 1987 s. 124; Erol Güngör, *Dünden Bugünden*, İstanbul 1987, s. 166-167.

¹⁴ ‘Biz şuuru’ hakkında bilgi için bk. Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, Ankara 1987, s. 197.

¹⁵ ‘Benzeşme’ hakkında bilgi için bk. Sulhi Dönmezer, *a.g.e.*, s. 198-200.

¹⁶ ‘Bütünleşme’ hakkında bilgi için bk. Âmiran Kurtkan, *Genel Sosyoloji*, İstanbul 1986, s. 285-295; Sulhi Dönmezer, *a.g.e.*, s. 183.

¹⁷ bk. Nebhânî, *el-Fethu’l-kebir*, I-III, Beyrut, ts., III, 67-68.

¹⁸ “Sosyal Norm” hakkında bilgi için bk. Âmiran Kurtkan, *a.g.e.*, s. 223.

¹⁹ Ziya Gökalp, *Makaleler* (haz. Şevket Beysanoğlu), İstanbul 1980, s. 28; Mümtaz Turhan, *Garphlaşmanın Neresindeyiz*, İstanbul 1980, s. 408-409; Âmiran Kurtkan, *a.g.e.*, s. 33.

²⁰ Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, s. 124; Erol Güngör, *a.g.e.*, s. 166-167.

kültürü olan yeni bir toplum oluşturmaya yönelik' olduğunu belirtmek gerekir. Hz. Peygamber'in aynı zamanda, bölgede yoğun bir şekilde bulunan Ehl-i kitap kültürünün etkisinden toplumu kurtarmaya çalıştığı da görülmektedir. Çünkü, o günün Arap toplumu, yahudi ve hristiyanları kendilerinden bilgi ve kültür bakımından üstün görüyor, bir özentî içinde bulunuyordu.²¹ Bu bakımdan Hz. Peygamber'in konu ile ilgili yasaklamalarını, yerinde yasaklamalar olarak anlamak ve dinî-kültürel bağımsızlığı sağlamaya yönelik gayretler olarak değerlendirmek gerekir.

B. 'Men teşebbhe bi-kavmin fe-hüve minhüm' Hadisi ve Anlamı

1 Hadisin rivayetleri

Hadis daha çok Ebû Dâvûd'un (ö. 275/888) rivayeti olan metinle bilinmektedir. Bu sebeple çalışmamız da bu rivayet esas alınarak hazırlanmıştır. Fakat hadis Ebû Dâvûd'dan önce Saîd b. Mansûr (ö. 227/842) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) tarafından da rivayet edilmiştir; ayrıca başka rivayetleri de mevcuttur.

a. Ebû Dâvûd'un Rivayeti

İslâmî kaynaklarda benzeme konusu ile ilgili olarak sık sık tekrar edilen ve *Kütüb-i Sitte* musanniflerinden yalnızca Ebû Dâvûd tarafından rivayet edilen metin şöyledir:

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا أَبُو النَّضْرِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ ثَابِتٍ حَدَّثَنَا حَسَّانُ بْنُ عَطِيَّةَ عَنْ أَبِي مُنِيبٍ الْجُرَشِيِّ
عَنِ ابْنِ عَمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ."

"(Ebû Dâvûd dedi ki): bize Osman b. Ebû Şeybe tahdîsen rivayet etti. (O da dedi ki:) bize Ebû'n-Nadr tahdîsen rivayet etti. (O da dedi ki:) bize Abdurrahman b. Sâbit tahdîsen rivayet etti. (O da dedi ki:) bize Hassân b. Atıyye tahdîsen rivayet etti. Onun, Ebû Münîb el-Cüraşî'den, onun da İbn Ömer'den naklettiğine göre Abdullah b. Ömer şöyle dedi: Allah Resûlü (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Kim, bir topluma benzerse, o da onlardandır".²²

Hadis, geçmişte bilginler arasında bu rivayetiyle meşhur olmuş ve daha sonra yazılan kaynaklarda bu rivayet, muhtemelen ibaresindeki kolaylık dolayısıyla, diğerlerine nazaran daha çok söz konusu edilmiştir. Zamanımızda bu konuyla ilgilenenler de yaygın bir şekilde, yalnızca bu rivayeti kullanmaktadırlar. Buna bağlı olarak, içeriğinin anlaşılması ve değerlendirilmesi hakkındaki kanaatler de bu metin çerçevesinde oluşmuştur. Ne var ki, metnin bağlamı ve konusu araştırılmadan birtakım görüşler ileri sürülmektedir. Ancak bu durum,

²¹ Ebû Dâvud, "Nikâh", 46 (hadis nr.2164), "Cihâd", 126 (hadis nr. 2682); İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Siretü'n-nebeviyye* (nşr. Mustafa es-Sekkâ-İbrâhîm el-Ebyârî- Abdülhafız Şelebi), I-IV, Beyrut, ts., I, 223-224; W. M. Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de* (trc. Azmi Yüksel-Rami Ayas), Ankara 1986, s. 33-34.

²² Ebû Dâvud, "Libâs", 5 (hadis nr. 4031).

hem hadisin yanlış değerlendirilmesine, hem de Hz. Peygamber'in başka hadislerinde açıkladığı benzeme ile ilgili yasakların doğru anlaşılmasına engel olmaktadır.

b. Saîd b. Mansûr'un Rivayeti

Kütüb-i Sitte musanniflerinden Ebû Dâvûd'un rivayet ettiği bu hadis, ondan önceki muhaddislerden Saîd b. Mansûr'un (ö. 227/842), *es-Sünen*'inde, bütün bir metin hâlinde şöyle rivayet edilmiştir:

"Hasan-ı Basrî'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

"Şüphesiz Allah, kıyametten önce beni kılıcım (cihad etmek üzere) gönderdi ve rızkı (ganimet) mızrağımın gölgesinde kıldı. Bana muhalefet edenlere de zillet ve alçaklığı takdir etti ve kim bir kavme benzerse o da onlardandır".²³

c. Ahmed b. Hanbel'in Rivayetleri

Ahmed b. Hanbel bu hadisi isnad ve metinlerdeki küçük farklılıklarla birbirini takip eden iki metin şeklinde rivayet etmiştir. Bunlar şöyledir:

ca. Abdullah b. Ömer'den rivayet edildiğine göre o, Hz. Peygamber şöyle buyurdu demiştir:

"Ortağı olmayan Allah'a ibadet edilinceye kadar kılıçla (cihad etmek üzere) gönderildim. Rızkı (ganimet) mızrağımın gölgesinde kılındı. Bana muhalefet edenlere de zillet ve alçaklık takdir edildi ve kim bir kavme benzerse, o da onlardandır."²⁴

cb. Abdullah b. Ömer'den rivayet edildiğine göre o, Hz. Peygamber şöyle buyurdu demiştir:

"Ortağı olmayan Bir Allah'a ibadet edilinceye kadar, kıyametten önce kılıçla (cihad etmek üzere) gönderildim. Rızkı (ganimet) mızrağımın gölgesinde kılındı. Bana muhalefet edenlere de zillet ve alçaklık takdir edildi. Kim bir kavme benzerse, o da onlardandır."²⁵

2. Hadisin Diğer Rivayetleri

Süyûtî ve Aclûnî bu hadisin Taberânî (ö. 360/971) tarafından *el-Mu'cemü'l-kebir*'de İbn Ömer'den rivayet edildiğini söylüyorlarsa da,²⁶ yaptığımız araştırmada *el-Mu'cemü'l-kebir*'de bu hadisi bulamadık. Ancak Heysemî'nin (ö. 807/1404) tespitine göre Taberânî bu hadisi *el-Mu'cemü'l-evsat*'ta Huzeyfe b. Yemân'dan rivayet etmiştir, Ali el-Muttakî de (ö. 975/1567) hadisin *el-*

²³ Saîd b. Mansûr, *es-Sünen* (nşr. Habîburrahman el-A'zamî), I-II, Beyrut 1985, II, 143-144.

²⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I-VI, Beyrut 1985, II, 50.

²⁵ Ahmed b. Hanbel, II, 50. Ahmed b. Hanbel aynı isnadla aynı metni II, 92'de anlamı değiştirmeyecek küçük bir değişiklik (zul kelimesini zillet şeklinde) tekrar etmektedir.

²⁶ Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr, *el-Câmiu's-sagîr fi ehâdisi'l-beşîr ve'n-nezir*, I-II, Mısır, ts. I, 189; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlül-ilbâs*, Kahire, ts. II, 240.

Mu'cemü'l-evsat'ta rivayet edildiğine işaret etmektedir,²⁷ fakat bu rivayetin isnadı zayıftır.²⁸ Bu arada Süyûtî, Ebû Ya'lâ el-Mevsilî'nin (ö. 307/919), hadisi, *Müsned*'inde rivayet ettiğini belirtmektedir,²⁹ ancak söz konusu kaynakta bu rivayeti de tespit edemedik.³⁰ Aclûnî'nin bildirdiğine göre Ebû Nuaym da (ö. 430/1039) hadisi *Târihu İsfahân*'da Enes b. Mâlik'ten rivayet etmiştir.³¹ Uzun bir isnadla nakledilen bu rivayetin senedinde adı anılmayan/mübhem râviler bulunduğu ve incelenen rivayetlere göre de geç dönem kaynaklarından olduğu için araştırmaya dahil etmeye gerek görülmemiştir. Ayrıca söz konusu metin ileride özel olarak inceleyeceğimiz, Ahmed b. Hanbel'in sahih rivayeti ile hemen hemen aynı olduğu için buna ihtiyaç da kalmamıştır.³²

Aynı şekilde Heysemî'nin bildirdiğine göre hadisi aynı isnadla Bezzâr (ö. 292/905), Huzeyfe b. Yemân'dan rivayet etmiştir, ne var ki onun isnadı da zayıftır. Bezzâr bu hadisi Huzeyfe'den başka bir de Ebû Hüreyre tarihiyle rivayet etmiştir ve bu sened de mürsel olduğu gerekçesiyle tenkit edilmiştir.³³

Münâvî (ö. 1031/1622) bunlara ilâve olarak, bu hadisi İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849) ve Abd b. Humeyd'in de (ö. 249/863) rivayet ettiklerini belirtmekte, Beyhakî'nin de (ö. 458/1066) *Şuabü'l-îmân*'da hadisi naklettiğine işaret etmektedir.³⁴ Bunlar da ileride incelenecek olan rivayetlere isnad ettiği için ayrıca incelenmemiştir.

Hadisin, muhtelif rivayetlerinden, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805), *Kitâbü Siyeri'l-kebir*'deki rivayeti, metnin bağlamının tespiti konusunda önem arz etmektedir.³⁵ Tâvûs'tan (ö. 106/724) muallak olarak rivayet edildiği için isnadı zayıf olan söz konusu rivayet, burada inceleme konusu yapılmamış ama hadisin bağlamının tespitinde yararlanılmıştır. İleride görüleceği üzere, İmam Muhammed'in, hadisi "Kitâbu Fazlî'l-cihâd" bölümünde rivayet etmesi, onun anlaşılmasına önemli katkı sağlayacaktır.

²⁷ Ali el-Muttakî, Alâüddin Ali b. Abdülmelik el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, I-XVI, Beyrut 1985, IX (hadis nr. 24680).

²⁸ Heysemî, Nüreddin Ebû'l-Hasan Ali b. Ebû Bekir, *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*, I-X, Beyrut 1967, X, 479.

²⁹ Süyûtî, *a.g.e.*, a.y.

³⁰ Söz konusu rivayet, <http://islamweb.net> adresinde bulunan Ebû Ya'lâ'nın *Müsned*'inde bulunamamıştır.

³¹ Aclûnî, *a.y.*

³² Ebû Nuaym, el-İsfahânî, *Târihu İsfahân*, 131, <http://www.al-waraq.com/>

³³ Heysemî, *a.g.e.*, a.y.

³⁴ Münâvî, *Feyzü'l-kadir şerhu'l-Câmi's-sagîr* (nşr. Hamdî ed-Demürdâş Muhammed), I-XIII, Riyad 1998, V, 2595-2596.

³⁵ Muhammed eş-Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *Kitâbü's-Siyeri'l-kebir* (Serahsî şerhiyle Fransızca'ya trc. Muhammed Hamidullah), Ankara 1989, I, 12.

Ebû Ca'fer et-Tahâvî de(ö. 321/933) *Şerhu Müşkili'l-âsâr*'da İbn Ömer'den sahih bir isnadla rivayet etmiştir.³⁶ Hadis başka bir hadisteki işkâli çözmeye örnek olarak zikredilmiş olup isnadı sahihtir ve aşağıda inceleyeceğimiz, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Dâvûd'un isnadlarındaki Hassân b. Atıyye'de birleşmektedir. Biraz sonra isnadlarını vereceğimiz Saîd b. Mansûr ve Ahmed b. Hanbel'in isnadı zikredilen ilk rivayetin aynı olduğundan ayrıca inceleme konusu yapılmamıştır.

Bunlardan başka Zehebî de, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*' da iki yerde rivayet etmektedir. Birincisi Ebû Ömer ez-Zâhid'in tercemesini verirken naklettiği rivayettir.³⁷ Bu da ileride inceleyeceğimiz Ebû Dâvûd'un tarîki ile rivayet edildiği için ayrıca incelenmemiştir. Diğer de Haccâcî diye bilinen, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. Ya'küb'un tercemesini verirken naklettiği rivayettir.³⁸ O da isnadındaki Sadaka b. Abdullah es-Semîn (ö. 166/783) dolayısıyla zayıf olduğundan³⁹ araştırmamıza konu edilmemiştir.

Hadis, hicrî II. Asrın büyük muhaddislerinden, Ma'mer b. Râşid'in (ö. 154/771) *Câmi*'inde de bulunmaktadır.⁴⁰ Ancak bu rivayet pek çok yönden güvenilmezdir. Hadisin isnadı, Katâde'nin (ö. 117/735), Hz. Ömer'den (ö. 23/644) rivayeti sebebiyle **münkâtı**'dır.⁴¹ Çünkü Katâde'nin doğum tarihi hicrî 61'dir (m. 118) ve Hz. Ömer'le görüşmesi mümkün olmadığından hadisin isnadı zayıftır. Güvenilir olmadığı için geniş şekilde incelenmesine gerek görülmemiştir.

3. Hadisin İsnadları

Ebû Dâvûd, Saîd b. Mansûr ve Ahmed b. Hanbel'in rivayetleri esas alınmak suretiyle, isnadlarıyla incelenerek, hadisin sıhhat durumu ve anlamı hakkında bir sonuca ulaşılmaya çalışılacaktır:

³⁶ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr* (nşr. Şuayb el-Arnaût), I-XVI, Beyrut 1994, I, 213.

³⁷ Zehebî, Şemseddin Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*' (nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr.), I-XXIII, Beyrut 1985, XV, 509.

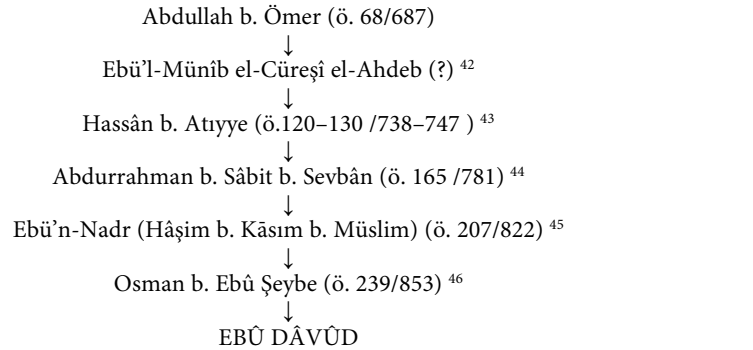
³⁸ Zehebî, *a.g.e.*, XVI, 240.

³⁹ Mizzi, Ebû'l-Haccâc Cemâleddin Yûsuf, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf v.dğr.), I-XXXV, Beyrut 1985-1992, XIII, 134-135; Zehebî, *a.g.e.*, VII, 315.

⁴⁰ Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi*, XI, 453-454, (hadis nr. 20986) (Abdürrezzâk'ın, *el-Musannef*'inin sonunda).

⁴¹ Katâde'nin hayatı hakkında bilgi için bk. Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, VII, 185-187; Mizzi, *a.g.e.*, V, 269-283.

Hadisin Ebû Dâvûd tarafından rivayet edilen metninin isnadı:



Bu isnadı Süyûtî *el-Câmiu's-sagîr*'de 'hasen' olarak nitelendirmiştir.⁴⁷ İbn Teymiyye (ö. 728/1328) bu rivayet hakkında 'ceyyid'⁴⁸ demiş, Sehâvî de (ö. 902/1496) senedinin 'zayıf' olduğunu ancak 'şevâhidi'⁴⁹ bulunduğunu belirtmiştir.⁵⁰ Aclûnî ise senedinde zayıf bir râvi bulunduğunu, ancak Irâkî'nin, şevâhidi bulunduğunu için sahih olduğunu söylediğini ifade etmektedir.⁵¹ Buradaki zayıf râvi Heysemî'nin de işaret ettiği gibi⁵² Abdurrahman b. Sâbit b. Sevbân'dır.⁵³ Ali b. Medîni'nin (ö. 234/848), Abdurrahman hakkındaki kanaatinin olumlu olduğu nakledilirken, Yahyâ b. Maîn'in (ö. 233/847) onun zayıf

⁴² Hayatı için bk. Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, XXXIV, 324-325; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibü'l-Tehzib*, I-VI, Beyrut 1991, VI, 467-468.

⁴³ Hayatı için bk. Mizzi, *a.g.e.*, VI, 34-40; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, V, 466, İbn Hacer, *a.g.e.*, I, 473.

⁴⁴ Hayatı için bk. Buhârî, *Târîhu'l-kebir*, V, 265; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, V, 219; Mizzi, *a.g.e.*, XXVII, 12-18; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VII, 313-314; a.mlf., *Mizânü'l-i'tidâl*, II, 551-552.

⁴⁵ Hayatı için bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, IX, 545-549; Mizzi, *a.g.e.*, XXX, 130-136; İbn Hacer, *a.g.e.*, VI, 16-17.

⁴⁶ Hayatı için bk. Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, XXIX, 478-486; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XI, 151-154;

⁴⁷ Süyûtî, *el-Câmiu's-sagîr*, II, 175.

⁴⁸ "Ceyyid" hakkında bk. Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 55.

⁴⁹ "Şevâhid, şahid'in çoğuludur ve destekleyici rivayetler hakkında kullanılır. Ancak bu destekleme isnaddaki garabeti gidermek içindir ve anlamın mevcudiyetine işaret eder, hadisin aslına tam olarak uygunluğunu ifade etmez. Bilgi için bk. Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 370-371.

⁵⁰ Münâvî, *Fezû'l-kadir şerhu'l-Câmiu's-sagîr*, I-VI, Beyrut, ts., VI, 105.

⁵¹ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 240.

⁵² Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, X, 479.

⁵³ Hayatı hakkında bk. dipnot, 43. Tenkidi hakkında ayrıca bk. Nesâî, *Kitâbu'd-Duafâ ve'l-metrûkin* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1987, s. 159; İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed, *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dil* (Dâiratü'l-maârif), I-IX, Haydarâbâd 1952, V, 219; İbnü'l-Cevzi, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Kitâbü'd-Duafâ ve'l-metrûkin* (nşr. Abdullah el Kâdi), I-III, Beyrut 1986, II, 91.

olduğunu söylediğine dikkat çekilmekte, hakkında yapılan başka değerlendirmelerle birlikte cerhi yönündeki görüşlerin ağır bastığı görülmektedir. Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855), onun hadislerinin münker olduğunu söylemesi de bu durumu desteklemektedir.⁵⁴ Bilginlerin, bu hadisin isnadı hakkındaki kanaatleri genel olarak zayıf olduğu yönündedir. Sehâvî (ö. 902/1407) ile Süyûtî de (ö. 911/1505) bu bilginler arasındadır. Herhalde Süyûtî'nin yukarıda hasen olduğunu belirtmesi, başka rivayetler dolayısıyla hasen derecesine yükseldiği düşüncesine sahip olduğundandır. Hadise sahih diyenler de olmuştur, ancak bunlar hadisin şevâhidi bulunduğu için bu kanaate varmışlardır.⁵⁵

Şevâhid konusunda bir hususa dikkat etmek gerekmektedir. Şevâhid, ferd zannedilen bir hadisin ferd olmadığını gösteren bir delildir. Böylece isnad garabetten kurtulur ve ferd hadisle işaret edilen olayın veya konunun başka hadislerde de mevcut olduğu anlaşılır.⁵⁶ Söz konusu hadisin isnadında zayıf bir râvi varsa ve isnad ondan dolayı zayıfsa, şevâhid bu zayıf hadisin sıhhat durumunu etkilemez. Şevâhid yalnızca, ihticâc için kullanılacak başka rivayetlerin bulunduğu anlamına gelir. Nitekim Nevevî (ö. 676/1277) bunu açık bir şekilde ifade etmekte ve mütâbaat ve istişâd'ın yalnızca 'zayıf ve ihticâc edilemeyen' râvilerle ilgili olduğunu belirterek,⁵⁷ bizim bu hadisin isnadının zayıflığını tespit etmemize katkıda bulunmaktadır. Böylece zayıf isnadlı bir hadisin şevâhidi bulursa da 'kendisiyle' ihticâc edilemeyeceği ortaya çıkmaktadır. Özellikle bir hadisin, şevâhidi olan rivayetlerle önemli derecede metin ve anlam farkı varsa bu tamamıyla olumsuz bir durum meydana getirir. Çünkü şahidi bulunan rivayetler arasında **mütâbaattan** söz edebilmek için isnad özelliklerinin dışında, lafız birliği veya aynı anlamda olmak yahut anlam farkının az olması gibi özellikler aranır.⁵⁸ Başka bir deyişle ferd hadisin ihticâc edilebilir duruma gelebilmesi için şevâhidi ile aynı özelliklerde olması gerekir.⁵⁹ Bir hadisin şahidinin varlığı yalnızca o metnin başka sahâbî tarafından da rivayet edildiğini ifade eder,⁶⁰ zayıf hadisin isnadının sıhhat durumunu etkilemez.

Ebû Dâvûd'un bu rivayeti hakkında sıhhat durumunu değiştirecek bir mütâbaattan söz etmek mümkün değildir. Hadisin aslı ile 'bütün olarak' anlam birliği bulunmamaktadır. Bu özellikte bir hadis hakkında, İbnü's-Salâh'ın da

⁵⁴ Geniş bilgi için bk. Mizzi, *a.g.e.*, XXVII, 14-15; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvi), I-IV, Kahire 1963, II, 551.

⁵⁵ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 240.

⁵⁶ İbnü's-Salâh, Ebû Amr b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Ulümü'l-hadis* (nşr. Nûruddin İtr), Dımaşk 1986, s. 83; Mücteba Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 370.

⁵⁷ Nevevî, *Kitâbü İrşâdi tullâbi'l-ulûm* (nşr. Abdülbârî Fethullah es-Selefi), I-II, Beyrut 1987, I, 223-224.

⁵⁸ Mücteba Uğur, *a.g.e.*, 289-290.

⁵⁹ Mücteba Uğur, *a.g.e.*, s. 370-371.

⁶⁰ Mücteba Uğur, *a.g.e.*, s. 290.

belirttiği üzere, yalnızca, hadisin aslının mevcut olduğuna hükmedilebilir.⁶¹ Anlam birliği olduğunda ise 'şâhid' de denilen 'nâkis mütâbaattan söz edilebilir. Fakat burada nâkis mütâbaat da yoktur, çünkü Ebû Dâvûd'un rivayetinde hadis yalnızca kısa bir cümle olarak rivayet edildiği için hadisin aslı ile mâna birliği yok edilmiştir. Bu sebeple böyle bir hadisin aslının mevcut olmasının eldeki rivayetin sıhhatini olumlu yönde etkileyeceği söylenemez. Zaten aralarında nâkis mütâbaatın da bulunmadığı rivayetlerin şâz rivayetlerle ortak özellikler taşıdıkları kabul edildiğine göre,⁶² bunların delil olarak kullanılmayacakları anlaşılmaktadır. Kaldı ki bu da râvilerin tamamı sika ise böyledir. Bu hadisteki gibi râvilerden biri zayıf ise şâz bile olmazlar. Bu durumda söz konusu rivayetin şevâhidinin bulunduğu söylenmesi, isnaddaki Abdurrahman b. Sâbit'in zayıflığını gideremeyeceği gibi, isnaddaki zayıflık da değişmeyecektir.

Mutlaka dikkat edilmesi gereken husus, Ebû Dâvûd'un rivayet ettiği metnin şevâhidi olduğu ileri sürülen metinler, bütün olarak rivayet edildikleri halde incelediğimiz rivayetin Ebû Dâvûd tarafından, anlamı bozacak ve yanlış anlamaya neden olacak bir şekilde bölünerek rivayet edildiğidir. İleride de değinileceği üzere, metnin **takti'**i/bölünmesi yüzünden bağlam koparılmış ve sonuçta yanlış anlamalar doğmuştur.

Saïd b. Mansûr'un rivayet ettiği metnin isnadı:

Abdullah b. Ömer (ö. 68/687) (?)
↓
Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)⁶³
↓
Ebû Umeyr es-Sûrî (?!?)⁶⁴
↓
İsmâil b. Ayyâş (ö. 182/797)⁶⁵
↓
SAİD b. MANSÛR (ö. 227/842)

Saïd b. Mansûr'un rivayeti mürseldir, onun için de hadisin alındığı sahâbi isnadda belirtilmemektedir. Ancak Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) mürseli olan bu rivayet de, büyük bir ihtimalle Abdullah b. Ömer'dendir. Çünkü hadisin güvenilir kaynaklardaki râvisi İbn Ömer'dir ve o aynı zamanda Hasan-ı

Basrî'nin kaynaklarından.⁶⁶ Bu arada Zehebî'nin (ö. 748/1347), Hasan-ı Basrî'nin, kendisinden hadis rivayet edip aslında hadis almadığı bazı ashabin isimlerini naklettiği listede Abdullah b. Ömer'in adının bulunmaması yani ondan hadis almış olabileceği ihtimali de bu konuda bizim düşüncemizi desteklemektedir.⁶⁷ Hadisin Ahmed b. Hanbel ve Ebû Dâvûd rivayetlerinin isnadlarına bakıldığında, Saïd b. Mansûr'un rivayetinde atlanılan şahsın, Abdullah b. Ömer olduğu ihtimalinin çok güçlü olduğu görülür. Zira metnin Ahmed b. Hanbel'in İbn Ömer'den rivayet ettiği metinlerden farkı yok denecek kadar azdır.

Saïd b. Mansûr'un rivayetinin durumu hakkında kaynaklarımızda bilgi bulunmamaktadır. Mürsel hadislerin güvenilirliği çok tartışılmıştır.⁶⁸ Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ve Ebû Hanîfe (ö. 150/767) bazı şartlarla mürsel hadisi hüccet kabul etmişlerdir.⁶⁹

Hasan-ı Basrî, çok mürsel hadis rivayet etmekle tanınmış biridir.⁷⁰ Tâbiînden olup adalet sahibi ve sika olarak bilinir. Mürsel rivayetleri ve tedlîs yapması konusunda ise olumsuz tenkitlere uğramıştır.⁷¹ Hakkında hem mürsel rivayetlerinin delil olarak kullanılmayacağına dair, hem de müdellis olduğu, ancak mürsel rivayetlerinin aynı durumda olmadığı yolunda görüşler bulunmaktadır.⁷² Bu arada güvenilir, büyük bir bilgin ve zâhid olduğu çok kaynakta ifade edilmektedir.⁷³ Serahsî'nin (ö. 483/1090) bildirdiğine göre o, dört ayrı sahâbiden aldığı hadisleri mürsel olarak rivayet etmiştir.⁷⁴ Fakat bu ifade, mürsel hadisleri hüccet kabul eden Hanefîler'in, görüşlerine dayanak bulma kaygısından kaynaklanmış gibidir.⁷⁵ Çünkü Hasan-ı Basrî'nin mürselleri

⁶⁶ bk. Mizzi *Tehzîbü'l-Kemâl*, VI, 98.

⁶⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, IV, 566-568.

⁶⁸ bk. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, s. 51-56; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 195-208; Mücteba Uğur, a.g.e., s. 304; Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, Ankara 1997, s. 68-74. Ayrıca bk. Halil b. Keykeldî el-Alâî, *Câmiu't-tahsil fi ahkâmi'l-merâsîl*, Bağdad 1978; Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, Ankara 1985.

⁶⁹ İbnü's-Salâh, a.g.e., 55; İsmail Hakkı Ünal, İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhabinin Hadis Metodu, Ankara 1994, s. 174-175.

⁷⁰ Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*, Beyrut 1986, s. 25.

⁷¹ bk. İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I-IX, Beyrut 1960, VII, 156; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, I-IV, Haydarâbâd 1955-1958, I, 72.

⁷² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, IV, 566.

⁷³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VII, 156; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, I, 72; a.mlf., *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, IV, 572; Mizzi, *Tehzîbü'l-kemâl*, VI, 95-126.

⁷⁴ Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl, *el-Usûl* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgâni), I-II, İstanbul 1984, I, 361.

⁷⁵ İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı*, s. 173-174.

⁶¹ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, s. 83.

⁶² Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takribi'n-Nevevi* (nşr. Abdülvehhab Abdullatif), I-II, Beyrut 1979, I, 244-245.

⁶³ Hayatı için bk. Mizzi, a.g.e., VI, 95-126; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, IV, 563-588.

⁶⁴ Hayatı hakkında bilgi bulunamamıştır. Hasan-ı Basrî'nin öğrencileri arasında adı geçmemektedir. bk. Mizzi, a.g.e., VI, 101; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, IV, 566. İsmâil b. Ayyâş'ın hocaları arasında da adı anılmamaktadır. bk. Mizzi, a.g.e., III, 164; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, IV, 566.

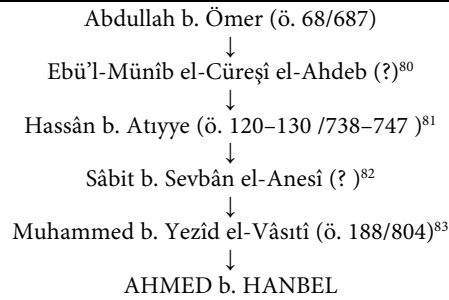
⁶⁵ Hayatı için bk. Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, III, 163-181; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* VIII, 312-328.

genellikle zayıf kabul edilen mürsellerdendir.⁷⁶ Bilginler, mürsel hadisleri esas itibarıyla zayıf hadislerden sayarlar ve ancak Saîd b. Müseyyeb (ö. 93/712) ve onun niteliklerini taşıyan başka bazı râvilerin böyle rivayetlerini kabul etmeye taraftardılar.⁷⁷ Hâkim en-Nisâbüri ise bizzat işitmediği için mürsel bir hadisin ihticâc için kullanılmayacağı iddiasındadır.⁷⁸ Esas itibarıyla "mürsel hadisi mutlak kabul veya red yerine onu durumuna göre değerlendirmek" daha doğru olur.⁷⁹

Bu rivayetin, mürsel olması bir yana, isnadındaki râvilerden Ebû Umeyr es-Sûri tanınmamakta ve hakkında bilgi bulunmamaktadır. Bu sebeple, hem genellikle zayıf kabul edilen mürsellerden olduğu için, hem de isnadla bilinmeyen/meçûl bir râvi bulunduğundan, bu isnad zayıftır. Ancak aşağıda inceleyeceğimiz Ahmed b. Hanbel'in rivayet ettiği metinle lafız farkının çok az olduğuna da tekrar işaret etmek gerekir.

Ahmed b. Hanbel'in rivayet ettiği metinlerin isnadları

a.



İncelediğimiz hadisin tek sahih rivayeti, güvenilir râvilerce nakledilen bu hadistir. Ahmed b. Hanbel bu hadisi, *Müsned*'de aşağıdaki rivayetten önce nakletmekle belki bu duruma işaret etmek istemiştir.

⁷⁶ Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*, s. 25; İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, s. 53-54; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, I, 198-207.

⁷⁷ Hâkim en-Nisâbüri, *a.g.e.*, s. 25-26; Polat, *a.g.e.*, s. 137.

⁷⁸ Hâkim en-Nisâbüri, *a.g.e.* s. 26.

⁷⁹ Selahattin Polat, *a.g.e.*, s. 137.

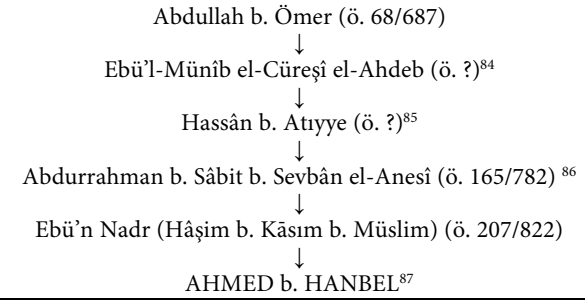
⁸⁰ Hayatı için bk. Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, XXXIV, 324-325; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, VI, 467-468.

⁸¹ Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, VI, 34-40; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, V, 466-468.

⁸² Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, II, 161; Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, IV, 349-351; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, I, 328.

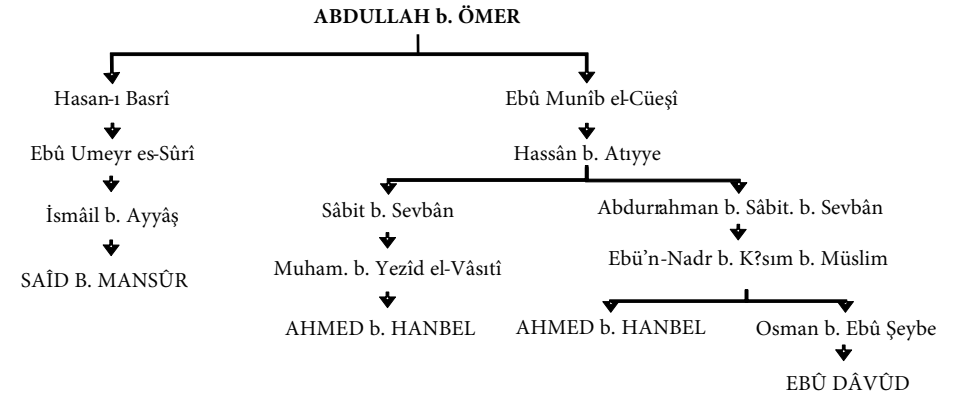
⁸³ Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, I, 260; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, IX, 302-303; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, V, 337-338.

b.



Ahmed b. Hanbel'in bu rivayeti, Ebû Dâvûd'un rivayetiyle aynı isnada sahiptir. Ahmed b. Hanbel hadisi Osman b. Ebû Şeybe'den değil Ebû'n-Nadr'dan almıştır. Yukarıda Ebû Dâvûd'un rivayetini incelerken tespit ettiğimiz gibi, isnadındaki Abdurrahman b. Sâbit b. Sevbân sebebiyle bu isnad da zayıftır. Çünkü yukarıda işaret edildiği üzere bilginlerin Abdurrahman hakkındaki genel kanaati onun zayıf olduğu yönündedir.

Hadise Ait İsnadların Toplu Şeması



⁸⁴ Hayatı için bk. Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, XXXIV, 324-325; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, VI, 467-468.

⁸⁵ bk. Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, VI, 34-40; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, V, 466-468.

⁸⁶ İbn Hacer, *a.g.e.*, III, 346-347; ez-Zehebî, *Mizânul-ı'tidâl fi nakdi'r-ricâl* (nşr. Ali Muhammed Bicâvî), I-IV, Mısır 1963, II, 551-552.

⁸⁷ Ahmed b. Hanbel'in rivayet ettiği metnin (II/92) isnadı da bununla aynıdır.

3. Rivayetlerin Karşılaştırılması

Hadisin çok bilinen ve çok kullanılan Ebû Dâvûd’un rivayeti esas itibarıyla zayıftır. Yukarıda da belirtildiği üzere, her ne kadar bu hadise hasen veya sahîh diyen bazı bilginler bulunmaktaysa da onların hadisin şevâhidini dikkate aldıklarından dolayı bu kanaate sahip oldukları sanılmaktadır. Ancak bu durum, zayıf hadisin içeriğinin uydurma olmadığını gösterirse de, mâna itibarıyla tam olarak neyi ifade ettiğini ve kapsamını açıklayıp doğru anlamı belirleme imkânını vermez. Bunlar dikkate alındığında Ebû Dâvûd’un rivayet ettiği hadisin anlamını ve bağlamını tespit etmek için taşıması gereken niteliklerden uzak olduğu anlaşılmaktadır.

Saîd b. Mansûr’un rivayeti de hem mürsel olduğu, hem de Ebû Umeyr es-Sûrî adında kaynaklarımızda hakkında bilgi bulunmayan bir râviye isnad edildiği için zayıftır.

Hadisin sahîh rivayeti, Ahmed b. Hanbel’e ait olan ve bizim ilk sırada incelediğimiz metindir. Bu rivayette, daha sonra gelen rivayetin isnadında bulunan ve zayıf kabul edilen Abdurrahman b. Sâbit b. Sevbân’ın yerine babası, Sâbit bulunmaktadır. Sâbit b. Sevbân ise yukarıda da işaret ettiğimiz üzere sikadır. Bu rivayette metnin bütünlüğü bozulmadığı gibi, bağlamı hakkında herhangi bir açıklama bulunmasa da, dikkatle okunduğunda bağlamın, metnin bütünlüğünden tespit edilebileceği görülmektedir. Ayrıca bu tespiti yapmak için ilk dönem kaynaklarında hadisin hangi bağlamda değerlendirildiğine bakarak bir sonuca varmak da mümkündür.

4. Hadisin Bağlamı

Hadisin araştırmamıza konu olan kısmında, anlamın kendisine yüklendiği kelime teşebbühtür. Teşebbüh, Arapça **şibh** kökünden türetilmiştir ve sözlük anlamı benzetmek demektir. Sözlüklerde başka bir Arapça kelime ile karşılandığını göremediğimiz bu kelimeyi İbnü’l-Esir (ö. 606/1209), süt emen çocuğun anneye benzemesi örneğiyle açıklar;⁸⁸ Ebû Bekir er-Râzî (ö. 760/1359) de ‘تَشَبَّهُ بِكَذَا/bir kimse bir özellikle... bir şahsa/eşyaya benzedi’ ifadesiyle kullanışını gösterir.⁸⁹

Burada bir hususa dikkat etmek gerekmektedir. Metinde geçen teşebbüh kelimesi, tefe‘ul kalıbındadır ve eğer bu, Hz. Peygamber’in bizzat kullandığı kelime ise, Arapça dilbilgisine göre ‘öznenin özel çabası bulunması gerektiği’ne de işaret eder.⁹⁰ Yani kastedilen benzeme, sıradan bir benzeme değil, metinde

kendileri ile ilgili olarak konuşulan İslâm düşmanlarının, İslâm’a karşı bu tavırlarına veya müslümanların, İslâm’ın gerektirdiği davranışların benzetmek için, ‘özel çaba sarf etme’ ve özellikle bu maksat için ‘çalışma’ anlamını taşır. Nitekim Kuzâî’nin (ö. 454/1062), *Şihâbü’l-ahbâr*’ını tercüme eden Ali Yardım, konumuz olan metni “Kim bir zümreye benzemeye çalışırsa, o, onlardan sayılır” diyerek tercüme etmekle, kelime yapısında var olan ‘benzetmeye çalışma’ anlamını dikkate almış görünmektedir.⁹¹

Teşebbüh kelimesinin sözlük anlamı, bütün olarak metnin bağlamını tespit etmeden, hadisin doğru anlaşılmasına katkı sağlamayacağından biz, hadisin dilsel bağlamı (kelime ve cümlelerin metnin bütünüyle ilişkisi) ile tarihsel ve toplumsal bağlamına bakarak bir sonuca ulaşmaya çalışacağız.⁹² Bunun için de hem sahîh hem de bütün metin halinde nakledilen Ahmed b. Hanbel’in rivayetinden hareketle, metnin içeriğini esas alıp hadisin ilk dönem kaynaklarında hangi bölüm/kitâb içinde rivayet edildiğini ve tarihsel ve toplumsal bağlamının ne olduğunu tespit edeceğiz.

Metinde veya başka bilgi edinebileceğimiz kaynaklarda, bağlam hakkında herhangi bir açıklama bulunmasa da, metni bütün olarak ele aldığımızda, kullanılan kılıç, mızrak ve diğer bazı ifadelerden dilsel bağlamın cihad olduğunu anlamaktayız.⁹³ Ayrıca Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Saîd b. Mansûr ve İbn Ebû Şeybe’nin hadisi *Kitâbü’l-Cihâd*’da rivayet etmeleri de tarihsel bağlamın cihad olduğunu göstermektedir.⁹⁴

Hadisin bağlamı cihad olmakla birlikte, böyle olmayabileceğini düşünerek hangi sonuçlara ulaşabileceğimizi görmek istersek, önce şu soruyu cevaplandırmamız gerekecektir. Araştırma konumuz olan “مَنْ تَشَبَّهُ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ/Kim bir kavme benzemeye çalışırsa o da onlardandır” hadisi, bizim tespit ettiğimiz gibi, cihadla ilgili bir hadisin cümlelerinden biri değilse, metnin bütün olarak nakledilen rivayetlerinde geçen cihad konusu ve savaş aletleri ile bu cümlelerin birlikte anılmasının sebebi ne olabilir? Buna ‘cihad’ dışında doğru ve geçerli cevap bulmak zordur. İncelediğimiz benzeme ile ilgili bu cümle ele alınacak olursa, şu sorulmalıdır: Hadiste cihaddan bahsedilirken, bununla birlikte giyim-kuşamdan söz edilmesinin yeri nedir ve aralarındaki ilişki nasıl açıklanabilir? Bunu da cihad dışında kabul edilebilir bir cevapla açıklamak mümkün

⁹¹ Kuzâî, Ebû Abdullah Muhammed b. Selâme, *Şihâbü’l-ahbâr* (trc. Ali Yardım), İstanbul 1999, s. 97.

⁹² Hadisleri anlamada bağlam hakkında bilgi için bk. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 1997, s. 295–314; Mehmet Emin Özaşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara 1998, s. 282–336.

⁹³ Bu araştırmada bizim konumuz hadisin cihadla ilgili kısmını ve cihadın İslâm’daki anlamını açıklamak değilse de, bu konudaki isabetli bir yorum için bk. Mehmet Sofuoğlu, *İslam Dini Esasları*, İzmir 1996, s. 630–686.

⁹⁴ bk. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Kitâbü’s-Siyeri’l-kebir*, I, 12; Saîd b. Mansûr, *es-Sunen*, II, 143–144; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, <http://fekh.al-islam.com/>.

⁸⁸ İbnü’l-Esir, Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fi garîbi’l-hadis ve’l-eser* (nşr. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed), I-V, Beyrut 2002, II, 396; Firûzâbâdi, *el-Kâmûsü’l-muhît’e* (bk. Beyrut 1987, s.1610) ve İbn Manzûr da *Lisânü’l-Arab’a* (bk. İbn Manzûr, Ebû’l-Fazl Cemâleddin Muhammed el-İfrîkî el-Mısırî, I-XV, Beyrut 1994, XIII, 503–506) bu kelimeyi almamışlardır.

⁸⁹ Ebû Bekir er-Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdülkâdir, *Muhtârü’s-sihâh*, İstanbul 1980, s. 280.

⁹⁰ Mustafa el-Galâyîni, *Câmiu’d-dürüsi’l-Arabiyye*, I-III, Sayda/Beyrut 1971, I, 225.

olmadığı gibi, aksini düşünmek başka açılardan da çelişkiler içermektedir. Çünkü bu üslûptaki bir ifade, nebevî tebliğdeki tutarlılık ve insicama uygun düşmemekte, birbiriyle ilgisi olmayan konulara atlanılmış olmakta, hem de bunu gerektirecek bir sebep tespit edilememektedir.

Şayet bizim bir bütün olarak gördüğümüz rivayetin, bazı metinlerde dikkat çektiği gibi iki ayrı metnin sonradan râviler tarafından birleştirilmiş bir rivayet olabileceği akla gelirse,⁹⁵ o zaman da buna, anlam bakımından bir ihtiyaç ve kabul edilebilir bir tutarlılık tespit etmemiz gerekecektir. Çünkü genellikle bir araya getirilmiş olan farklı metinlerin anlam açısından ortak yönleri bulunur. Eğer bu metnin benzeme ile ilgili kısmı dış görünüş ve giyim kuşamla ilgili ise, cihadla ilgili bir metne bunun eklenmesinin bir sebebi olmalıdır. Kaldı ki araştırmalarımız esnasında, hadis ile ilgili yorum ve açıklamalarda, bilginlerden kimsenin burada iki metnin birleştirildiği yolunda bir iddiada bulunduğunu tespit edebilmiş değiliz.⁹⁶ Bu sebeple hadisi bir bütün olarak rivayet eden âlimlerin rivayetlerinde, iki ayrı metnin birleştirilmesi değil, Ebû Dâvûd'un rivayet ettiği hadiste bir metnin bölünmesinin/taktî' söz konusu olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁷ Bu arada Ebû Dâvûd'un zayıf olan bu rivayetinde, hadisin bölünmesi sebebiyle bağlamın koparılmış olduğuna dikkat etmek gerekmektedir.

Hadisin cihadla ilgili olmayabileceği yolundaki bir yaklaşım, onun anlaşılmasına ve bağlamının doğru tespitine uygun imkânlar sunmamakta, aksine çelişkilere düşürmektedir. Hâlbuki bir bütün olarak cihadla ilgili olduğu kabul edilirse, hem anlam, hem bağlam ve içerik birbiriyle uyuşmakta, hadisin anlamı bağlamıyla tutarlılık kazanmakta, mantıksal insicam sağlanmaktadır ve başka dinî esaslarla da çelişmemektedir. Çünkü İslâm'da başka toplumdaki olmanın/ sayılmanın ölçüsü giyim kuşam benzerliği değildir. Bu husus Kur'an'la belirlenmiştir ve konu ileride ayrı bir başlıkta incelenecektir. Zaten ilk dönem bilginlerinden Ebû Dâvûd'dan başka kimse bu hadisin son kısmını bağımsız bir metin olarak ele alıp onun giyim kuşamla ilişkili olduğunu ileri sürmemiştir. Bizim incelediğimiz kaynaklarda hadis, bütün bir metin halinde rivayet edilmiştir. Özellikle Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Saîd b. Mansûr ve İbn Ebû Şeybe'nin hadisi cihad bölümünde zikretmeleri ve bunların Ebû Dâvûd'dan önce yaşamış olmaları, aslında hadisin ilk dönemlerde nasıl anlaşıldığını gösteren önemli bir delildir. Bu durumda bizim, yalnız kalan Ebû Dâvûd'un değil, hadisin kaynağına ondan daha yakın olan ve metni ondan farklı anlayan bilginlerin kavrayışlarını tercih etmemiz gerekmektedir. Aksine

⁹⁵ Hadis Usulünde müdrecü'l-isnâd denilen bu tür hadisler hakkında bilgi için bk. Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, s. 126-127; Mücteba Uğur, *a.g.e.*, s. 254.

⁹⁶ Her şeye rağmen bir eklemenin olabileceği ileri sürülse bile, o zaman, anlamının, tutarlılık açısından giyim kuşamla değil, cihadla ilgili olduğunu kabul etme zorunluluğumuz doğacaktır, çünkü ifadeler bunu gerektirmektedir.

⁹⁷ Taktî' hakkında bilgi için bk. Mücteba Uğur, *a.g.e.*, s. 388-389.

bir tercih hadisin bağlamını, mantık düzenini ve anlam bütünlüğünü yok etmektedir.

Tarihî ve sosyal bağlama baktığımızda ise Hz. Peygamber'in düşmanlarıyla önemli savaşlar yaptığı, onları yenip zelil ve perişan ettiği bilinmekte, onun bu olayları ve başka pek çok konuyu da insanlara dinî-sosyal bir gereklilik eseri olarak, ibret almaları için hatırlattığı ve uyardığı kaynaklarımızda anlatılmaktadır. Bu durumda tarihî ve sosyal bağlam hadisin içeriği olan cihad konusu ile uyuşmakta, metnin her yönüyle cihadla ilişkisi görülmektedir.⁹⁸

Metinden hareketle sözün nerede söylendiğini tespit etme imkânımız bulunmamaktadır. Ancak, hangi seferde söylendiği kesin olarak tespit edilemese de, bir seferden sonra veya bir seferle ilgili olarak söylendiği anlaşılmaktadır. Çünkü metinde cihaddan bahsedilmekte, zelil ve hakir kılınan düşmanlara dikkat çekilmektedir. Bu sebeple bize göre bu hadis, bir seferle bağlantılı olarak düşmanları tehdit, müslümanları da teşvik için söylenmiştir; geçmişte ve bugün anlaşıldığı gibi maddî kültürdeki benzemeye ilgisi yoktur.⁹⁹ Bundan dolayı makalenin giriş kısmında, bu hadise sosyo-kültürel anlamın 'yüklenmişine' ve yanlış anlaşıldığına özellikle işaret ettik.

⁹⁸ Hadisin tam metni ve Saîd b. Mansûr'un rivayet ettiği bölüm adı, "Kitâbu'l-Cihâd" dikkate alınarak, metinde düşmanların zelil ve perişan edildiğinden söz edilmesine, Hz. Peygamber'e muhalefet edenlerin âkibetlerinin her zaman böyle olacağına dikkat çekilmesine bakarak bu sözün, bir yahudi kabilesi olan Benî Nadîr'in Medine'den sürülmelemlerini konu edinen Haşr sûresi'nin 1-7. âyetlerdeki ifadelerle, hadisteki ifadelerin benzerliğinden de hareketle, bir ihtimal olarak, Nadiroğulları yahudilerinin Medine'den sürülmelemleri olayı ile ilgili olabileceği düşünülebilir. Bu âyetlerde özellikle sürgün gibi alçaltıcı bir durumdan bahsedilmesi, ganimetlere değinilmesi, Allah'a ve resulüne muhalefet edenlerin âkibetlerine işaret edilmesi dikkat çekicidir. Aynı şekilde Müccâdele sûresi'nin 19-20. âyetlerinde Allah'a ve resulüne muhalefet edenlerin alçak olduklarından ve Allah'ın kendisi ve resulleri hakkında galibiyeti takdir ettiğinden söz edilmesi, hadisin içeriğiyle aynı konuları ele aldığından, bu âyetlerde söz konusu olan topluluğun yahudi Nadîr Kabilesi olması ve hadisin onlardan sonra Medine'de kalan Kurayza yahudilerinin uyarılması anlamını da ifade ettiğinden, hadisin vürüd sebebi olarak bu olay uygun düşer gibidir. Nadîr yahudilerinin sürülmelemleri hakkında bilgi için bk. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Hâlid, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, I-XV, Beyrut 1995, XIV, 30-34, 36-47; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil el-Kureşî, *Tefsîrül-Kur'âni'l-azîm*, I-IV, Beyrut 1991, IV, 345-355; Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-efsîr bi'l-me'sûr*, I-VIII, Beyrut 1993, 85-104; Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin el-Kureşî, *Mefâtihu'l-gayb*, I-XI, Beyrut 1997, X, 501-507, 498-499. Ayrıca Huneyn Gazvesi dönüşü görüşülen Arap kabilelerine söylenmiş de olabilir. Çünkü Hz. Peygamber Huneyn Gazvesi'nden Medine'ye dönerken bazı Arap kabilelerine uğramış ve onlara bu gazvede savaşıp yendiği Hevâzin ve Sakîf kabilelerini örnek göstererek kendilerini uyarılmış ve onları İslâm düşmanlığı yapmaktan vazgeçirmeye çalışmıştır (bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, IV, 437).

⁹⁹ Münâvî, bu hadisi giyim kuşamla ilgili sanmış ve bu doğrultuda açıklamalarda bulunmuştur (bk. *Fezû'l-kadîr şerhu'l-Câmi's-sağîr*, I-VI, Beyrut, ts., VI, 104).

5. Hadisin Anlamı

Metnin bağlamına bakıldığında sözün odak noktasının, İslâm’dan yana ve ya İslâm’a karşı olma anlamında ‘taraf olma’yı içerdiği görülür. Çünkü hadiste iki taraftan söz edilmektedir, bunlardan biri İslâm’dan yana, diğeri de İslâm’a karşı olarak takdim edilmektedir. Metnin tamamı göz önüne alınırsa anlatılanlar da bu iki kesimin karşılaşacakları veya Hz. Peygamber’in zamanına göre ifade edilecek olursa, hem karşılaştıkları hem de karşılaşacakları durumlarla ilgili açıklamalardır. Yukarıda ifade edilen bağlamdan hareketle metnin anlamının bu çerçevede olmasının gerektiği görülmektedir. Buna göre İslâm’dan yana olanlar için üstün gelmek, ganimete kavuşmak ve düşmanlarını cizyeye bağlamak söz konusudur. İslâm’a karşı olanlar için ise zillet ve hakaret, yenilmek ve cizye verme durumunda kalmak, belki de sürgün edilmek söz konusu olacaktır.

Benzemeye çalışmak ise bu iki taraftan birine benzemeye çalışmak olarak açıklanmalıdır. Hz. Peygamber’in, bu iki taraftan birine benzemek için çabalayanın ve bunlardan birisine taraf olanın, hadiste ifade edilen sonuçlara kavuşacağını kastettiği görülmektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi bağlam, cihadla ilgili olduğuna göre bu bağlamda anlamak ve öyle de anlamlandırmak gerekir. Bu durumda her ne kadar hadiste teşebbüh kelimesi kullanılıyorsa da, mantûka değil mefhûma bakmak gerekmekte, kelimesinin sözlük anlamıyla değil, kelâmın bağlamıyla metni anlamlandırmanın bizi doğru sonuca ulaştıracağı görülmelidir.

Dil bağlamından hareketle anlama bakacak olursak o zaman, daha önce de işaret edildiği üzere, Ebû Dâvûd’un rivayet ettiği eksik metniyle bilinen bu hadisi, ondan önce yaşamış bilginlerin rivayet ettikleri bütünlük içerisinde değerlendirmek ve öylece doğru anlamı bulmaya çalışmak gerekir. Özellikle bütün metin içinde geçen: “...(Allah) Bana muhalefet edenlere de zillet ve alçaklığı takdir etti; kim bir kavme benzerse o da onlardandır” cümlesinde: “Bana muhalefet edenlere” ifadesine dikkat edilirse bağlam buradan hareketle doğru bir şekilde anlaşılabilen ve “مَنْ تَشَبَهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ” /Kim bir topluma benzemeye çalışırsa o da onlardandır” kısmı bu ifade ile birlikte anıldığı için, benzemenin muhalefet etme ile bağlantısı daha iyi görülebilmektedir. Bu da hadiste ifade edilen benzeme ile Hz. Peygamber’e muhalefet edenlere, ‘bu hususta benzeme’ ve metnin ilk cümleleri ile birlikte değerlendirildiğinde ise, aynı zamanda, inanarak ve cihad ederek onun yanında yer alan müslümanlara da, bu davranışlarda benzemenin kastedildiği anlaşılmaktadır.

Metinde ifade edilen muhalefetin özel bir anlamının bulunduğu görülmektedir. Hadisin “Kitâbü’l-Cihâd” bölümlerinde rivayet edilmesine ve metinde geçen kılıç ve mızrak gibi cihadla ilgili kavramlara dikkat edilip düşmanların

zelil ve perişan edildikleri ifadelerinin içeriğine bakılacak olursa,¹⁰⁰ Hz. Peygamber’e muhalefet edenlerin, onunla savaşarak ve dinini reddederek bu muhalefeti gerçekleştirdikleri, dolayısıyla bunlara benzeme ile de onlara ait bu durumun kastedilmiş olacağı sonucuna ulaşılmaktadır.¹⁰¹ Anlaşıldığı kadarıyla, Hz. Peygamber de onlarla savaşmış ve onları yenmiş, zelil ve perişan etmiştir. Bu yüzden olmalı ki metinde geçen ‘züll’ ve ‘sagâr’ kelimeleri bazı bilginlerce ‘cizye vermek zorunda kalma’ anlamı ile açıklanmıştır.¹⁰² Metnin bu tabii bağlamı, hadiste ifade edilen benzemenin, ya müslümanlarla savaşarak dinlerini yok etmek ve onları öldürmek için bir araya gelmiş toplumlara bu davranışlarda benzemek ve cizye vermek zorunda kalarak alçalmak; ya da müslüman olarak, iman şerefi ile şereflenerek, cihada katılanlarla birlik olup ganimet elde ederek üstünlüğe kavuşmak anlamında bir benzemek olduğunu ortaya koymaktadır.

Özet olarak Hz. Peygamber bu hadisle, insanlara iki seçenek sunmakta ve: Kim bizim yanımızda yer alır, İslâm için çalışırsa, iman-İslâm üstünlüğüne ve ganimete kavuşur; kim de bize karşı düşmanlarımıza benzeyerek, onların tavır aldığı gibi bir tavır alırsa, şirk ve küfür alçaklığına düşmekle birlikte, onlardan sayılarak onların akibetine uğratılır, zelil ve perişan edilir, cizye vermek zorunda bırakılır, demektir. Nitekim bu hadisin tamamını, eserinin cihad bölümünde rivayet eden Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin (ö. 189/805) *Kitâbü’s-Siyerî’l-kebir*’ini şerheden Serahsî de (ö. 483/1090) “مَنْ تَشَبَهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ” cümlesini, sefere birlikte çıkıp mücâhidlerin ihtiyaçlarının teminine ve onlara katılarak sayılarının artmasına katkı sağlayan kimseler de mücâhidlere benzedikleri ve dolayısıyla onlardan sayılacakları için dünyada ganimeti, ahirette de sevâbı hak edecekleri doğrultusunda yorumlamıştır. Metnin üst kısmı da İslâm düşmanlarının nasıl bir duruma düşeceklerini ifade ettiği için, bizce Serahsî’nin yorumu, hadisin genel anlamından kaynaklanan bir detay yorumu olarak kabul edilmelidir.

Konuyu kısaca tekrar ifade etmek gerekirse hadis, yalnızca Ebû Dâvûd tarafından, zayıf bir isnadla ve eksik bir metinle, giyim kuşamla (Kitâbü’l-Libâs) ilgili bölümde rivayet edilmiştir. Ancak kanaatimizce, onun bu şekilde hadisi, hem eksik metin hâlinde rivayet etmesi, hem de giyim kuşamla ilgili bölüme koyması, metnin yanlış anlaşılmasına sebep olmuştur.

C. Müslümanların Dışındaki Bir Toplumdan Sayılmanın Ölçüsü

Bu makalenin konusu olan hadiste kastedilen benzemenin, maddî kültürde/dış görünüşte benzemek olmadığı anlaşılmıştır. Fakat bu metin bir de,

¹⁰⁰ bk. Dipnot, 23.

¹⁰¹ Hz. Peygamber’e muhalefetin anlamı hakkında bk. el-Haşr 59/4.

¹⁰² Serahsî, *Şerhu Kitâbi’s-Siyerî’l-kebir*, I, 12–13; Münâvî, *Feyzü’l-kadir şerhu’l-Câmii’s-sagîr*, I-VI, Beyrut, ts., VI, 104.

kişinin benzediği toplumdan olması/sayılması bilgisini içermektedir. Acaba bu açıdan hadis nasıl açıklanabilir? Bu konunun açıklanması için önce metinde bulunmayan ama benzemeyi konu edinen başka metinlerde, benzenilen toplumdan sayılma durumuna herhangi bir işaret var mıdır, ona bakmak gerekmektedir.

Hız. Peygamberin, bazı davranışlarda yahudi ve hıristiyanlara benzemeyi yasakladığı metinlerden hiç birisinde, bu benzeme sebebiyle müslümanların onlardan olabileceklerini ifade ettiği görülmemiştir.¹⁰³ Bu durumda dış görünüşte, özellikle de başka toplumların dinî nitelik taşımayan davranışlarında 'o topluma benzemekle onlardan sayılmak' gibi bir ilkenin Hız. Peygamber tarafından belirlenmiş olduğu söylenemez.

Bundan başka herhalde dikkat edilmesi gereken husus, hiç kimsenin dil ile ikrarı ve kalp ile tasdiki olmadan başka bir milletten/dinden olmayacağında şüphe yoktur. Daha açık bir ifade ile bir müslümanın, müslüman olmayan birine dış görünüşüyle benzemesinin, onu dinden çıkarmayacağı bilinmektedir. Eğer metin gerçekten o toplumdan olmayı dış görünüşte benzemeye bağlı olarak ifade ediyorsa, o zaman bu durumdaki herkesin dinden çıkmış olacağını iddia etmek gibi çok açık bir yanlışa düşülür. Bilindiği kadarıyla bilginlerden böyle bir iddiada bulunan kimse de yoktur.

Aslında "Müslümanların dışındaki bir toplumdan olma/sayılma" durumunun, hangi durumda ve nasıl gerçekleşeceği Kur'ân-ı Kerim'de açıklanmıştır. Mâide sûresi'nin 51. âyetinde Ehl-i kitab'ı dost/velî edinenlerin onlardan olacakları belirtilmekte ve onlardan sayılmanın işareti olarak 'benzeme' değil, 'velâyet/velî ve dost edinme' gösterilmektedir. Burada yasaklanan dost edinmenin de, hemen akla geliveren sıradan arkadaşlık ve dostluk ilişkisi değil, özellikle zamanımızda devlet sırlarını paylaşma anlamında yakın ilişki niteliğindeki davranışlar ve bazı bilginlere göre de hukukî velâyet olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁴ Bu türden bir ilişki ise beşerî ilişkiler kurma anlamında dost edinmekle veya hukukî anlamda velî edinmekle değil,¹⁰⁵ esasen devlet sırlarını aktarmakla gerçekleşmektedir. Devletin sırrını başka bir devlete aktaran kişi, tabii ki kendi devletinin değil, diğer devletin mensuplarından sayılacaktır, çünkü onlara hizmet etmiş olmaktadır.

Kur'an'ın bu açıklamasıyla bir müslümanı başka bir topluluktan saymanın ölçüsü böylece belirlenmektedir. Bunun dışındaki başka bir sebeple, özellikle giyim kuşam gibi, din değiştirmede bir ilke olarak kabul edilemeyecek 'görün-

¹⁰³ bk. Mirza Tokpınar, *a.g.e.* s. 73-110.

¹⁰⁴ Yahudi ve hıristiyanları dost edinmeyi yasaklayan âyetle ne kastedildiği hakkında bilgi için bk. Mirza Tokpınar, *a.g.e.*, s. 42-48.

¹⁰⁵ Velâyet konusu tefsirlerimizde dost edinmek şeklinde açıklanmakta, fukahânın ise hukuktaki velîlik anlamını tercih ettiği görülmektedir. Farklı bir velâyet anlamı için bk. 18 Kehf 18/44.

nüşte benzeşme' sebebiyle bir müslümanı başka bir dinin mensuplarına dahil etmek mümkün değildir.

Bu konuyu Ahmed b. Hanbel'in rivayet ettiği şu hadis net bir şekilde açıklamaktadır. Ebû Ümâme'den rivayet edilen hadis şöyledir:

"Bir gün Hz. Peygamber, Ensar'dan sakalları beyazlaşmış bir grup ihtiyarın karşısına çıktı ve: Ensar topluluğu! Sakallarınızı kırmızıya veya sarıya boyayın, Ehl-i kitab'a muhalefet edin, dedi. Râvi dedi ki, biz: Yâ Resûlallah! Kitap ehli sirval/pantolon? giyer, izar¹⁰⁶ giyemez, dedik. Hz. Peygamber: Siz sirval de giyin, izar da, Kitap ehline muhalefet edin, dedi. Râvi, biz: Ey Allah'ın resulü! Kitap ehli mest/huff giyer, ayakkabı giyemez, dedi. Râvi, Hz. Peygamber: Mest de giyin, ayakkabı da, Kitap ehline muhalefet edin, buyurdu, dedi. Râvi, biz: Yâ Resûlallah! Kitap ehli sakallarını kısaltır ve bıyıklarını salıverir, dedik, dedi. Hz. Peygamber ise: Sakallarınızı salıverin, bıyıklarınızı kısaltın, Kitap ehline muhalefet edin" dedi".¹⁰⁷

Görüldüğü üzere Hz. Peygamber, Kitap ehli'nin giydiğini giymeye izin vermektedir. Bu da yukarıda incelediğimiz hadisteki benzemenin giyim kuşamla ilgili bir benzeme olmadığını göstermektedir. Ayrıca Hz. Peygamber bu hadiste Ehl-i kitab'ın giymediklerinin giyilmesine müsaade etmekle de muhalefet etmenin anlamı hakkında bir ipucu vermektedir. Bizim tespitimize göre buradaki muhalefet, ilgili başka hadislerle birlikte değerlendirildiğinde 'farklı olmak' demektir.¹⁰⁸ Ehl-i kitabın giymediği elbiseleri giymenin müslümanları onlardan farklı kılacağı da açıktır.

Bir başka hadiste de Hz. Peygamber bir sahâbiye şöyle demiştir:

"Hıristiyanlığa benzediğin her **hususta** gönlün günah endişesiyle titremesin".¹⁰⁹

Bu hadisten de anlaşılacağı gibi, benzemeyi yasaklayan hadislerde, yalnızca anılan hususların yasaklandığını anlamak ve her türlü benzemenin yasaklanmadığını kabul etmek gerekir. Yukarıda işaret edildiği üzere, başka din mensuplarının yalnızca 'dini anlamı olan' giyiniş ve davranışlarında onlara benzemek yasaklanmıştır.

Şunu da belirtmek gerekir ki, bu yasağın ihlâli durumunda bir müslüman, müslüman olmaktan çıkmaz. Çünkü bilginlerimiz, bu özellikleri ve şekilleri belli yasaklara riyeti mendub olarak değerlendirmişlerdir.¹¹⁰ Bir mendubu ihlâlin kişiyi dinden çıkarmadığı da bilinen bir husustur. İnsanların pek çok davranış ve giyim kuşam tarzlarında birbirlerine benzemeleri zaten kaçınıl-

¹⁰⁶ İzâr, bele bağlanarak vücudun belden aşağısını örtmek için giyilen elbisedir, bk. Zebîdî, *Tecrid Tercemesi*, II, 282; ayrıca bk. Firuzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, s. 437, 1102.

¹⁰⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 264-265.

¹⁰⁸ Bu hadisle kastedilen muhalefet etmenin anlamının onlardan 'farklı olmak' demek olduğu hakkında bilgi için bk. Mirza Tokpınar, *a.g.e.*, s. 56-59. Ayrıca bu hadiste, Kitap ehli'nin giydiği elbiseleri giymeye izin verilmesinden, farklı olmanın, gündelik giyim kuşamla sınırlı olmadığı da anlaşılacaktır.

¹⁰⁹ Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, V, 226.

¹¹⁰ Münâvî, *Fezû'l-kadîr şerhu'l-Câmii's-sağîr*, I-VI, Beyrut, ts., VI, 104.

mazdır. Hz. Peygamber de sakınılması mümkün olmayan bir davranışı müslümanlardan, bunun için istemez.

Elbette her toplumun kültür politikası olacaktır. Bir toplumun maddî kültür bakımından başka toplumlara benzemesi, sosyal ve tarihî kültürünü unutması, sonuçta varlığını kendi eliyle yok etmesi demektir. Hz. Peygamber tarafından, başka toplumların 'dinî sembolleri' durumunda olan davranışlarda onlara benzemenin yasaklanmış olması çok yerindedir. Bu konulardaki emirlerle uymak İslâm bilginlerince dinî bakımdan mendub olarak değerlendirilmiş ise de, konunun kültür boyutu ihmal edilmemelidir. Toplumların var olması ve varlığını sürdürmesi bakımından bu hususlarda dikkatli olmak ve toplumun özünden kaynaklanıp tarihi boyunca sürüp gelen, kendini başka toplumlardan ayırıp bağımsız bir toplum kılan geleneklerini korumak bizce, toplumun kendi varlığını korumak kadar önemlidir. Çünkü toplumu başka toplumlardan ayıran özellikleri onun varlığını sürdürmesini sağlayan, onu bağımsız kılan özelliklerdir. Ancak bu uğurda yürütülen kültürel bağımsızlığı koruma gayretleri, Hz. Peygamber'in belirledikleri şeylerin dışında kalanlar için dinî nitelikli bir davranış olarak değil, sosyal özellikli bir gereklilik olarak görülmeli, toplumsal hayatı daraltıcı ve toplumlar arası ilişkileri kısıtlayıcı bir yaklaşımdan kaçınılmalıdır.

Sonuç

Kur'an-ı Kerim'in pek çok âyetinde, önce geçen toplumların ahlâkî olumsuzluklarından örnekler verilerek müslümanların dinî anlayış ve yaşayış bakımından onlara benzememeleri istenmiştir. Aynı anlayıştan hareketle Hz. Peygamber de bazı dinî nitelikli davranışlarda müslümanların kendileri dışındaki toplumlara benzemelerini yasaklamıştır. Fakat bu yasak, her türlü benzemeyi içine almaz. Hangi davranışların yasaklandığı hadislerde belirtilmektedir. Bu davranışların genel niteliğinin, İslâm'a uygun olmayan, başka dinlerin mensuplarının dinî sembolü olan ve müslümanların, kendilerine özel dinî sosyal kişilik kazanmalarına engel olabilecek türden davranışlar olduklarını görmekteyiz.

Hz. Peygamberin bu konudaki uyarı ve uygulamalarından hareketle müslümanlar da başka toplumların kendi dinlerinde özel anlamlar taşıyan davranışlar hakkında dikkatli olmuşlardır. Çünkü her dinin kendi mensuplarına 'biz şuuru' kazandırmak için birtakım yönlendirmelerde bulunması tabiidir. Önemli olan husus 'biz şuuru'nun kin ve düşmanlıktan kaynaklanmaması, toplumlar arası ilişkilerin nefrete dayanmamasıdır. Kur'an'ın konu ile ilgili âyetlerinde ve Hz. Peygamber'in uyarılarında bu tutuma dikkat edildiği görülmektedir.

İslâm'ı ve müslümanlardan istediklerini anlamak için, onun öğreticisi ve asıl kaynağı olan Hz. Peygamber'in; dolayısıyla bugün elimizde onu anlayabi-

leceğimiz araçlar durumundaki hadislerin çok iyi anlaşılması gerekmektedir. Çünkü İslâm'ın ilkelerinin hayata geçebilmesi için nebevî yoruma ve uygulamaya ihtiyaç vardır. Zaten İslâm tarihi incelendiğinde müslümanların bu hususu özellikle ilk asırlarda çok iyi anladıkları ve o sebeple hadis çalışmalarına çok önem verdikleri görülmektedir.

Tabii her ilmî çalışmada olabileceği gibi bu konuda da birtakım şartların göz ardı edilmesi sebebiyle yanlışlar ve yanlış anlamalar olmuştur. Hz. Peygamber'in, Ebû Dâvûd tarafından rivayet edilen: "Kim bir topluma benzemeye çalışırsa o da onlardandır / مَنْ تَشَبَهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ" buyurduğu hadisi de, bu araştırmadaki tespitlerimize göre bağlamından koparıldığı için yanlış anlaşılabilir hadislerdendir.

Söz konusu hadis, Hz. Peygamber'in başka toplumlara benzemeyi yasaklayan ve o toplumların dinî anlamı olan davranışları ile sınırlı olan bir grup hadisiyle aynı anlamda sanılmış; bu doğrultuda fikirler üretilmiş ve yönlendirmeler yapılmıştır. Bizim araştırmamıza göre hadisin, Ebû Dâvûd tarafından bağlamından koparılarak giyim kuşamla ilgili bölümde/Kitâbü'l-Libâs rivayet edilmesi yanlış anlamaya yol açmıştır. Çünkü Ebû Dâvûd, bütün bir hadisin yalnızca bir cümlesi olan bu metni, bağımsız bir metin gibi rivayet etmekle bağlamı dışında kullanmış ve anlam bütünlüğünü bozmuştur. Halbuki tam metin Ahmed b. Hanbel tarafından sahih bir isnadla rivayet edilmiştir. Ayrıca Saîd b. Mansûr ve başka bilginler de hadisin bu şeklini eserlerinin savaşla ilgili bölümünde/Kitâbü'l-Cihâd nakletmişlerdir.

Hadisin hem bütününe hem de savaşla ilgili bölümlerde rivayet edilmesine tarihî ve sosyal bağlamın da bunu gerektirdiğine bakarak metni anlamaya çalıştığımızda, anlamının giyim kuşamla değil cihadla ilgili olduğunu görmekteyiz. Büyük bir ihtimalle de, İslâm ve müslümanlara savaşla muhalefet ederek düşmanlık yapanlara benzeme arzusunda olanları tehdit, müslümanları da teşvik sadedinde söylenmiştir. Amacı ve söylendiği yer dikkate alındığında hadis, **kim, bizimle savaşarak İslâm düşmanlığı yapma konusunda düşmanlarımıza benzerse, o da onlardan olur; biz nasıl düşmanlarımızı kılıç ve mızraklarımızla perişan etmişsek, onu da aynı şekilde perişan ederiz; kim de iman eder, İslâm düşmanlarıyla savaşan müslümanlarla birlikte hareket eder, onların yanında yer alırsa, mücâhidlerden olur ve onlara vaad edilenlere kavuşur** anlamını ifade etmektedir.

İslâm düşmanlarına karşı, özellikle de müslümanlarla savaşa hazırlanan Arap kabilelerini tehdit ederek savaşı önleme ve barışı temin etme amacına yönelik olarak söylenen bu hadis, giyim kuşamla ilgili sanılarak yıllarca yanlış telkinlerde bulunulmuştur. Zamanımızda da bu yanlış anlama sebebiyle zihinler karıştırılmakta ve buradan hareketle yanlışlık, müslümanların Ortaçağ Arap giyiniş tarzına özendirilmesine kadar götürülmektedir. Ayrıca yahudi ve hristiyanlarla ilişkilerde müslümanlardan İslâm'ın inananlarından istemediği

davranışlar istenmektedir. Halbuki hadisi doğru anlamak, İslâm’a ve Müslümana yakışır bir hayat sürüp başka toplumlarla da sağlıklı ilişkiler kurmak, en doğru ve en uygun davranış olur.

“Men teşebbehe bi-kavmin fe-hüve minhüm’ Hadisi Üzerine Bir İnceleme”

Özet: Ebû Dûvüd tarafından rivayet edilen “kim bir kavme benzerse o da onlardandır” hadisi, eksik rivayet edilmesi ve bağlamından koparılmış olması sebebiyle hem yanlış anlaşılmış, hem de müslüman bir kimsenin, başka toplumlara benzediği hususlarda müslümanlığının tartışılır hale gelmesine neden olmuştur. Bu araştırma hadisin bağlamını ve doğru anlamını tespit etmeyi amaçlamaktadır. Bunun için hadis başka kaynaklardan araştırılmış, isnadı ve bağlamı da incelenerek bir sonuca varılmaya çalışılmıştır.

Atıf: Mirza Tokpınar, “Men teşebbehe bi-kavmin fe-hüve minhüm’ Hadisi Üzerine Bir İnceleme”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, III/2, 2005, ss. 85-109.

Anahtar kelimeler: Hadis, Benzeme, Toplum, Kültürel etkileşim, Cihad, Ehl-i kitap.

Sünnet Verileri Işığında Çevre Eğitiminin Esasları

Yunus MACİT, Yrd. Doç. Dr.*

“The Essential Rules of the Education on the Environment in the light of the Sunnah”

Abstract: Education on environment can provide long term solution to the environmental pollution, one of the human tragedies. It is necessary to make the human being as a person who looks after natural environment well, and make him/her repair the harms he/she had them, sensitive towards the environment, informed about it and finally gained good attitudes towards it. It is very clear that the teachings of the Prophet Muhammad about the education on environment must be reconsidered very well. Yet, He by His words and by His actions has made Muslims become sensitive to their environments and, educated them in their relations with the environment.

Citation: Yunus MACİT, “Sünnet Verileri Işığında Çevre Eğitiminin Esasları” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, III/2, 2005, pp. 111-128.

Key words: Prophet, Human, Environment, Education, Human Education on Certain Environment.

Giriş

Canlı ve cansız bütün varlıklar çevresiyle sürekli bir ilişki ve etkileşim halindedir. Bitkilerin ve hayvanların belirli ölçülerdeki etkilerine karşılık insanlar, çeşitli alanlardaki sınır tanımayan çalışmalarlarıyla çevrede belirleyici nitelikte değişikliklere yol açabilmektedirler. Çevre sorunları insanlığı tehdit eden boyutlara ulaşmış ve dünya toplumlarının gündeminde en önemli sırada yer almıştır. Ne var ki bu sorunlar karşısında günümüz insanların çoğunun yeterli bir sorumluluk bilinci taşıdığını söylemek mümkün değildir.

İnsanın dengeli ve sağlıklı bir hayat sürdürebilmesi, çevresindeki canlılar ve eşyadan nasıl yararlanacağını veya onların zararlarından nasıl korunacağını bilmesi ve sorumluluğunu hissetmesiyle yakından ilgilidir. Yaşadığı ve diğer canlılarla paylaştığı doğal çevreyi korumak ve yaptığı tahribatı gidermekle yükümlü olduğuna göre önce insanı doğaya karşı duyarlı hale getirmek, bilgilendirmek ve ona doğru davranışları kazandırmak zorunluluğu vardır. Çevrenin korunması için ilmi, teknolojik, hukuki ve politik tedbirlerin yanında tesirli ve kapsamlı bir çevre eğitimi politikasının da tesbit edilmesi ve uygu-

lanması zorunludur. Zira geniş kitleleri çevreye karşı daha duyarlı hale getirebilmek, onlara bilinçli davranış ve yaklaşımlar kazandırabilmek ancak iyi bir çevre eğitimi ile mümkündür.¹

Müslümanların yaşadığı coğrafyalarda çevre eğitimi konusunda stratejiler tesbit edilirken insan-çevre ilişkilerini belli bir sisteme yerleştirmiş olan İslâm dininin bu konuda ortaya koymuş olduğu anlayış göz ardı edilemez. Çünkü Hz. Peygamber tebliğ görevini yeryüzünde bir çevre içinde gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla onun getirdiği din ve hayat anlayışının çevreden ayrı ve ona duyarlı olduğunu düşünmek mümkün değildir. Resûlullah söz ve uygulamaları ile müslümanları çevrelerine karşı duyarlı hale getirmiş ve onları bu hususta eğitmiştir. Bu makalede ilk olarak Kur’an ve sünnet çerçevesinde İslâm’ın çevre eğitimiyle ilgili ilkeleri belirlenmeye çalışılacaktır. Ancak konunun açıklık kazanması için öncelikle çevreyi oluşturan unsurlara ve bunların önemine işaret etmek gerekmektedir.

A. Çevre Unsurlarının Tanıtımı ve Değerinin Belirtilmesi

Çevre eğitimi söz konusu olduğunda, öncelikle eğitimcinin ve eğitilecek insanın içinde yaşadıkları çevrenin unsurlarını tanımaları gerekmektedir. Çevre unsurlarını farklı şekillerde ifade etmek mümkün olmakla birlikte bunları insan, insanın içinde yaşadığı evren ve insan-evren ilişkisinin belirlendiği hayat anlayışı olarak üçe ayırmak mümkündür. Çevre eğitimi ile ilgilenen eğitimcinin başarılı olmak için öncelikle bu üç unsuru muhataplarına tanıtması ve bunların önem ve değerini kavratması gerekmektedir.

Çevre sorunlarının kaynağı olan insan, çevre hususunda eğitilmekle aynı zamanda bu sorunların çözümüne katkıda bulunabilir. İnsanın eşya ve olaylar karşısında nasıl bir tavır sergileyeceğini, hataya düşülmemesi için neler yapılması gerektiğini ortaya koymak üzere Hz. Peygamber ümmetini eğitirken genel olarak insanda var olan güzel yetenekleri ve zaaf noktalarını âyetlerin ışığında tanıtmaya çalışmıştır. Buna göre insan en güzel şekilde yaratılmış, sonra aşağıların aşağısına döndürülmüştür.² İki tipten biri “ahsen-i takvîm” üzere oluşuna uygun, müttaki, şükredici, hayır işleyen, çevresini koruyan ve güzelleştiren insandır. Diğeri ise, “esfel-i sâfilîn”e yuvarlanmış, zâlim, günahkâr, nankör, kötülük işleyen, çevresine ve çevresindekilere zarar veren insandır.³ İnsanoğlu, kimliğini ve beşerî özelliklerinin hakikatini kaybettiğinde yeryüzünde bozulmalar ve sorunlar büyümüş ve yayılmıştır.

¹ Yusuf Ekinci, *Makaleler*, İstanbul 1992, s. 26-27.

² et-Tîn 95/4-5.

³ Mâlik, *Muvatta’*, “Cenâiz”, 54; Buhârî, “Rikâk”, 42; Müslim, “Cenâiz”, 61; Nesâî, “Cenâiz”, 48.

* KTÜ Rize İlahiyat Fakültesi, ymacit@ktu.edu.tr

İnsanın ruhi ve ahlâkî değişiminin çevrenin şekillenmesinde önemli rolü olduğu bilinmektedir.⁴ İnsan imtihan için yaratıldığından⁵ hayra ve şerre, hakka ve batıla, iyiye ve kötüyü yönelebilecek kabiliyetlere sahip kılınmıştır.⁶ Bu kabiliyetteki insanı Allah, kötülük yapmaktan sakındırarak zorlamaksızın iyiliğe teşvik etmiştir.⁷

Âyetlerde⁸ ve hadislerde⁹, insanın kendi karakterinden kaynaklanan zafiyeti, aceleciliği, ihtirası, sabırsızlığı, nankörlüğü, şımarıklığı, azgınlığı, arzularına ve isteklerine düşkünlüğü, bilgisizliği gibi çevre eğitimi açısından göz ardı edilemeyecek olan ve dünya çevresini yaşanmaz hale getirebilecek bazı olumsuzluklara dikkat çekilmiştir. Akıl ile idrak olunanları tasavvur etme, sanat öğrenme ve ahlâkî faziletleri kazanma gibi vasıflar insana mahsus fiil ve davranışlar olup insan bu özellikleri sebebiyle diğer varlıklardan ayrılmaktadır.

Sahip oldukları bu olumlu ve olumsuz özelliklerinin insanlara tanıtılmasının günümüz çevre sorunlarının çözümünde önemli bir katkı olacağı unutulmamalıdır. Zira çevre unsurlarının en önemlisi ve etrafındaki varlıkların hareket mihverisi olan insan, varlıkları ciddi, büyük ve hassas bir hedefe doğru yürütecek ve emre âmâde kılacak olandır. Allah Teâlâ'nın ilk insan Hz. Âdem'i yarattığında, ona bütün isimleri öğretmiş olması¹⁰, insana çevre içinde yüklenilen fonksiyonu açıkça göstermektedir. Allah doğayı, göklerde ve yeryüzünde

bulunanları insanın hizmetine vermiştir.¹¹ Hatta denebilir ki evreni insan için yaratmıştır.¹² Onu yeryüzünde şerefli bir makama yerleştirmiş,¹³ orada tasarrufta bulunma kudreti vermiştir.¹⁴ İşte Hz. Peygamber müslümanları, öncelikle insanın sahip olması gereken değerleri öğretmek suretiyle eğitmeye çalışmıştır. Unutulmamalıdır ki insana değer vermeyen bir düşünce sisteminde, insanın iyi bir çevre ortamında yaşama hakkına saygı gösterilmesi de beklenemez.

Ancak insanın kendisini ve sahip olduğu değerleri tanıyıp bilmesi çoğu kere yeterli olmamaktadır. Özellikle çevre açısından yaklaşıldığında insanın hayata bakış açısı da önem arz etmektedir.

Hz. Peygamber'in insanlığa takdim ettiği hayat anlayışında, insanlar doğayla veya doğadan elde ettikleri kazançla yetinmedikleri gibi onu ihmal de edemezler.¹⁵ İnsanların dünyada yaşamlarını sürdürmeleri, doğayı tahrip ve ihmal etmeyi, kirletmeyi ve ondan kopmayı gerektirmez. Bilakis doğayı yıkmadan, kirletmeden, ondan kopmadan ve insan fitrâtını bozmadan güzel bir çevre içinde kültür ve medeniyetlerini geliştirmelidirler. Hz. Peygamber insanların, dünya hayatının tamamen değersiz olduğu görüşünü benimseyerek hayatın sorumluluğundan kaçmalarını, Allah'ın yeryüzünü imar emrini terkederek yeryüzünü tahrip etmelerini, çevrelerine duyarsız kalmalarını hoş görmemiştir. Ayrıca o, sadece dünya hayatının geçerliliğini dikkate almayı¹⁶, dünyayı yarın olmayan bir gün olduğundan emin olarak çevrelerine ve dünya nimetlerine, obur bir insanın sofradaki yemeklere saldırması gibi saldırarak onun ifsat ve tahrip edilmeye çalışılmasını da doğru bulmamaktadır.¹⁷

Kendi kimliğini ve hayatın gerçeğini bilen kimseye bu bilgilerin yararlı olabilmesi için çevresindeki varlıkların gerçek yönünü de kavraması gerekir. Menfaatlerini gerçekleştirmek üzere yaşama ve refah vasıtalarının gözetimi için insanlığın hizmetine verilmiş varlıklar topluluğu olan evren, insan için yaratılmıştır.¹⁸ Yeryüzü, rızıklanmaları için insanların emrine verilmiş ve faydalanmaları hususunda onlara boyun eğdirilmiştir.¹⁹ En küçüğünden en büyüğüne kadar evrendeki bütün varlıklar, düşünen ve inanan insan için alelade bir şey değildir. Her şeyin fizikî kıymetinin ötesinde manevî bir değeri vardır. Her şey Allah'ın işaretidir ve O'nu her an zikreden, O'na daimi surette ibadet eden

⁴ Sabri Orman, "İktisat ve Çevre", *İnsan ve Çevre*, İstanbul 1992, s. 111; Fevzi Samuk, "Çevre ve Ruh Sağlığı", *İnsan ve Çevre*, İstanbul 1992, s. 315-316.

⁵ el-Bakara 2/155; Âl-i İmrân 3/154, 189; el-Mâide 5/48; el-En'âm 6/165; el-Enfâl 8/17; Hûd 11/7; el-Kehf 18/7; el-Enbiyâ 21/35; el-Ahzâb 33/11; Muhammed 47/31; el-Mülk 67/2.

⁶ el-Beled 90/10; eş-Şems 91/7; Tirmizî, "Tefsîr" 3 (hadis nr: 2988).

⁷ Buhârî, "Edeb", 69; Müslim, "Birr", 14; 15; 103; 104-105; Tirmizî, "Zühhd", 52 (hadis nr. 2839), "Vitr", 17 (hadis nr. 479), "Birr", 46 (hadis nr. 1971); İbn Mâce, "Zühhd", 23 (hadis nr. 4212), "Duâ", 5 (hadis nr. 3849).

⁸ İlgili âyetlerden bir kısmı için bk. el-Bakara 2/120; 145; 204; Âl-i İmrân 3/14; en-Nisâ 4/28; 135; el-Mâide 5/49; el-A'râf 7/176; Hûd 11/9-10; Yûsuf 12/87; el-Hicr 15/55-56; en-Nahl 16/4; el-Kehf 18/28, 54; Tâhâ 20/16; el-Hac 22/ 66; el-Furkân 25/43; er-Rûm 30/29, 33-34, 36; el-Ahzâb 33/72; Yâsîn 36/77; Sâd 38/26; ez-Zümer 39/8, 53; el-Fussilet 41/49-51; Şûrâ 42/8; el-Alak 96/6-7; el-Âdiyât 100/8.

⁹ İlgili hadislerden bir kısmı için bk. Mâlik, *Muvatta'*, "Hüsnü'l-huluk" 1; Ahmed, *Müsned*, I, 403, VI, 68, 155; Buhârî, "Mezâlim" 15, "Cihad", 37, "Cizye", I, "Enbiyâ", 19, "Menâkıb", 25, "Megâzi", II, 12, "Tefsîr", 30, 38, 39, 44, "Edeb", 76, "Rikâk" 7, 10, II, 53, "İ'tisâm", 18, "Tevhîd", 5, 49; Müslim, "İmân", 327 (hadis nr. 194), "Zekât", 116 (hadis nr. 1048), 117, 118 (hadis nr. 1049), 119 (hadis nr. 1050), 123 (hadis nr. 1052), "Fezâil", 30 (hadis nr. 2296), "Zühhd", 6 (hadis nr. 2961); Ebû Dâvûd, "Cihâd", 97 (hadis nr. 2649), "Melâhim", 5 (hadis nr. 4297), "Edeb", 3 (hadis nr. 4784); Tirmizî, "Birr", 66 (hadis nr. 2013), 73 (hadis nr. 2021), "Daavât", 69 (hadis nr. 3478), "Zühhd", 27 (hadis nr. 2337), "Kıyâmet", 17 (hadis nr. 2447), 25 (hadis nr. 2459), 26 (hadis nr. 2461), 29 (hadis nr. 2464); İbn Mâce, "Zühhd", 31 (hadis nr. 4260); Nesâî, "Zekât", 81 (hadis nr. 2579); Beyhakî, *Şuabü'l-İmân* (nşr. Ebû Hâcer Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1410/1990, VII, 369-370 (hadis nr. 10613, 10616).

¹⁰ el-Bakara 2/31; Buhârî, "Tevhîd", 19.

¹¹ el-Câsiye 45/13.

¹² el-Bakara 2/29.

¹³ el-A'râf 7/10.

¹⁴ Kur'an'da insana boyun eğdirilen şeylerle ilgili olarak bk. en-Nahl 16/12, 14; el-Hac 22/65; Lokmân 31/20; ez-Zuhruf 43/12; el-Câsiye 45/12.

¹⁵ el-Kasas 28/77.

¹⁶ Tirmizî, "Zühhd", 44 (hadis nr. 2377); İbn Mâce, "Zühhd", 3 (hadis nr. 4109).

¹⁷ M. Saîd Ramazan el-Bûtî, *Kur'an'da İnsan ve Medeniyet* (trc. Resul Tosun), İstanbul-1987, s. 62-75.

¹⁸ el-Bakara 2/29; en-Nahl 16/5, 12, 14; İbrâhim 14/32-33; el-Hacc 22/36-37, 65; Lokmân 31/20; ez-Zuhruf 43/12; el-Câsiye 45/12-13.

¹⁹ el-Câsiye 45/13; el-Mülk 67/15.

varlıklardır.²⁰ İşte bu bakımdan varlıklar bir çeşit kutsaldır ve onları yaratılıştan kutsal görme, İslâm çevreciliğinin esas metafizik temelini oluşturmaktadır.²¹ Ayrıca Hz. Peygamber doğal çevreyi, yağmalanmaya ve sömürülmeye âmâde bir yurt olarak değil, insanın içinde yaşadığı evi olarak takdim etmektedir. Dolayısıyla bir müslüman, kendisinin yeryüzünde yolculuğa çıkmış ve başka bir dünyaya yönelmiş bir yolcu olduğunun bilincindedir.²² Çevresiyle uyum içinde yaşamaktadır. Zira kendisini ilâhî kanunlara teslim etmiştir. Allah'ın kanunuyla ve doğal çevresiyle barış ve ahenk içerisinde hayatını sürdürmüştür.

Hz. Peygamber'in öğretisiyle insanı, onun hayat anlayışını ve evreni tanımayı öğrenen müslümanlar, çevreye her zaman bir ölçüde sahip çıkmışlar, onu sorun haline getirmemişlerdir. Çünkü bu anlayışa göre çevreye yapılan bir kötülük, Allah'a karşı yapılmış gibi değerlendirilmiştir.²³

B. Çevre Eğitiminde İç Disiplin

İnsanın yapısından kaynaklanan birtakım nitelikleri vardır. Bunlardan kötü dediğimiz kibir, gurur, kıskançlık, egoistlik gibi olanlar bir kayda bağlanmaz, belli bir gayeye yöneltilmez, serbest bırakılırsa insan kendi yaratılış gayesine, toplumun ve çevrenin aleyhine azgınlaşır, eylemleri zulüm halini alır. İnsanlar sadece kendi menfaatleri, hevâ ve hevesleri doğrultusunda hareket ederlerse, çevrenin korunması mümkün olmaz. Öyleyse insana maddî ve manevî sorumluluk yükleyen, kendi iradesiyle boyun eğeceği bir yasa, bir ölçü gerekmektedir. Böyle bir yasa, kulunu her yönü ile ihata eden Allah tarafından konulan, insanların vicdanlarının derinliklerinde hissedebileceği ahiret inancı ve yaptıkları her şeyin hesabını verme korkusu olabilir.

İnsanların vicdanen eğitilmesi, çevrenin korunmasında ve güzelleştirilmesinde en önemli rolü oynar. Çünkü bunun gerçekleştirilmesi insana bağlıdır. Allah insanı vicdanen eğitmeye büyük önem vermiştir. Kur'an'ın inişinden itibaren on üç yıl süren Mekke dönemi boyunca çoğunlukla vicdan terbiyesi üzerinde durulmuştur. Bu bakımdan İslâm, insanların özel hallerinden tutun da onların oluşturduğu toplum ve toplumlar arası münasebetleri kapsayacak bir sistem haline gelmeden önce, bu sistemi ayakta tutacak esasları tayin ve tesbit etmekle işe başlamıştır.

İnsanın yaratılışının gayesi ve dünyadaki görevi, dünya nimetlerinden belli bir süre faydalanıp, geçinip gitmek değildir. Çünkü o, bu dünyada sonsuz

kalacak değildir. Ne kadar nimetlerle dolu olursa olsun, bu dünya hayatı ölümle noktalanacaktır. İnsan için hayat ve ölüm, faydalandığı nimetler, karşılaştığı kötülükler birer imtihandır.²⁴ Çünkü o, bu dünyaya yalnız Allah'a kulluk yapması için gönderilmiştir.²⁵ O halde insan, Allah'ın kendisine verdiklerinden ve işlediklerinden sorumlu tutulacaktır.²⁶ İslâm'da, Allah'a kulluk yalın bir iman ve belirli zamanlarda yapılan ibadetlerle sınırlandırılmamıştır. Kur'an ve sünnetin ön gördüğü kulluk, bunlarla birlikte insanın dünya hayatındaki bütün faaliyetlerini kapsar. Bu durumda insanların, Allah'ın koyduğu ölçüler çerçevesinde bulunmaları, yeryüzünde zulüm ve kötülüğe karşı durmaları ve imar faaliyetlerinde bulunup çevreyi güzelleştirmeleri kulluğun gereklerinden sayılmıştır.

Kur'an ve sünnetin fertlere verdiği vicdanî eğitim ile onlara bazı sorumluluklar yüklemesi tabiidir. Bir âyette "İnsanoğlu kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanır?"²⁷ buyrulmaktadır. Yüce Allah'ın sayısız nimetlerini insanların emrine sunmasında elbette bir hikmet vardır. İnsan kendisine verilen nimetlerle denenmek ve yeryüzünde Allah'ın hükümlerini yerine getirmek için yaratılmıştır. Sorumluluğunun büyüklüğüne rağmen bu imtihan dünyasında insanı hevâ ve hevesleri azgınlaştırabilir. Azgınlığının engellenebilmesi için ise, insanın faaliyetlerinin bir kayda bağlı olması zarureti vardır. Kur'an, önce yoktan var eden her şeyi görüp bilen tek bir Allah inancı, sonra da ahiret ve yaptıklarından hesaba çekilme inancı ile insanı ve faaliyetlerini bir kayda bağlamıştır. Bu kayıt ve ölçü, hiçbir otoritenin ve müdahalenin olmadığı yerde bile insanı, diğer insanlara ve varlıklara zulmetmekten alıkoyar. Bu, İslâm'da, insanın kendi kendisini denetlemesi manasına gelen otokontrol sisteminin var olduğunu göstermektedir.

İslâm'a göre ahiret inancının manası, insanın bu dünyada kendisini mutlak olarak hür görmemesi gerektiğini, iyi ya da kötü bütün yaptıklarının hesabını bundan sonraki hayatta vereceğini, yaptıklarının neticesine göre azap veya mükâfata hak kazanmış olacağını bilmesi ve bunu kabul etmesidir. Kısacası yaptıklarından sorumluluk duymasıdır. Öldükten sonra dirileceği ve ahirette bu dünyada yaptıklarından hesaba çekileceği inancı, insanı her türlü kötülükten, çevre tahribatı yapmaktan ve zulümden alıkoyacaktır. Ahiret inancından başka yaratılış icabı haris ve nankör yönleri bulunan insanoğlunun gözünü ve gönlünü doyuracak, faaliyetlerine ölçü koyacak bir inanç düşünülemez. Gerçek manada ahirete inanan bir insanın, bu dünyada kötülük yapması oldukça zordur. İslâm'ın kurduğu bu kontrol sistemi, insanı bütün kötü fiillerden uzaklaştırır, kaçındırır ve onun bu dünyada huzur ve saadet içerisinde yaşama-

²⁰ el-Bakara 2/164; Fussilet 41/37; el-Câsiye 45/3, 4; Buhârî, "Libâs", 2, "Nikâh", 88, "Küsûf", 1, 2, 4-6, 9, 13, 15, 17; Müslim, "Küsûf", 1-3, 6, 9-10, 17, 21, 22, 27, 28.

²¹ Mehmet Bayraktar, *İslâm ve Ekoloji*, Ankara 1992, s. 38.

²² Buhârî, "Rikâk", 3; Tirmizî, "Züh'd", 25 (hadis nr. 2333), 44 (hadis nr. 237); Ebû Dâvûd, "Libâs", 43 (hadis nr. 4149).

²³ Bayraktar, *İslâm ve Ekoloji*, s. 38.

²⁴ el-Enbiyâ 21/35; el-Mülk 67/2.

²⁵ ez-Zâriyât 51/56.

²⁶ ez-Zilzâl 99/7-8; et-Tekâsür 102/8.

²⁷ el-Kiyâmet 75/36.

sını temin eder. Aynı zamanda bu inanç, insanlar arasında kötülükler sebepleri olan bencilliği ortadan kaldırıp, onlara evrensel bir diğerkâmlık sağlamış olur. Zira İslâm nazarında iyiliğe yönelik faaliyetlerin bütünü Allah katında ibadet kabul edilmektedir. O halde insanı her türlü kötülükten alıkoyan, iyilik yapıp, hayra yönelten bu ahiret inancı, çevre üzerinde bir dünya barışı sağlamanın en esaslı unsuru olabilir.

C. Hz. Peygamber'in Çevre Eğitiminde Kullandığı Metotlar

1. Genel Tebliğinde Çevre Unsurlarına Yer Vermesi

Hz. Peygamber İslâm dinini tebliğ ederken muhataplarının konuyu daha iyi anlayabilmeleri için, onların da bildiği çevre unsurlarına dikkat çekmekte, bu suretle hem maksadını daha iyi ortaya koyabilmekte, hem de bu yolla çevre bilincinin yerleşmesine öncülük etmiş olmaktadır. Özellikle bu metodu Resûlullah'ın teşbih yoluyla anlatımlarında görmekteyiz.

Kur'an'da Allah'ın kudreti, insanlara olan ihsanı ve verdiği sayısız nimetler anlatılırken, dikkatle okuyan bir kimsede ağaç, bağ ve bahçe bilinci oluşturacak bir üslup kullanılmış, çeşitli bitkilere, mahsul ve meyvelere, büyük ve sık ağaçlı bahçelere ve meralara temas edilmiş, yeryüzünün âdeta cennete çevrilmiş bir tasviri yapılmıştır.²⁸ Bir âyette ise insanlara önce çok güzel bir yeryüzü cenneti tasviri sunulmakta, sonra birden bire o güzelim bahçenin içine bir ateş düşerek yandığı hayal ettirilmektedir:

“Herhangi biriniz ister mi ki, içerisinde her türlü meyvenin bulunduğu, içinden ırmaklar akan, hurma ve üzüm ağaçlarından oluşan bir bahçesi olsun, himayeye muhtaç çocukları var iken ihtiyarlık gelip kendisine çatsın, derken bağı ateşli (yıldırım) bir kasırga vursun da orası yanversin? Allah düşüncesiniz diye size âyetlerini böyle açıklıyor.”²⁹

Böyle bir bahçe sahibinin bu yangından dolayı üzülmemesi mümkün değildir. Burada yapılan tasvirler, bir taraftan güzel bir çevrenin değerini ve önemini düşündürürken, diğer taraftan da çevreyi tahrip edecek davranışların ne kadar olumsuz etkilerinin olacağı hususunda insanlar ikaz edilmektedirler. Bir başka âyette³⁰ de Allah, hayvanların ve kuşların insanlar gibi toplum hayatı yaşadıklarını, bu özellikleriyle de insanlara benzediklerini belirtmek suretiyle insanlarla diğer canlılar arasında kurulması gereken yakınlığa dikkat çekmiştir.

Hz. Peygamber'in çeşitli hadislerinde de benzer ifadeler görmekteyiz. O, bir rüyasını arkadaşlarına şöyle anlatmıştır:

“Rüyamda kendimi Mekke'den, hurma ağaçları bulunan bir beldeye hicret ettiğimi gördüm. Ben bunu hicretimin Yemâme'ye veya Hecer'e olacağı şeklinde yorumlamıştım, meğer Yesrib'e imiş.”³¹

Bir başka rüyasında gördükleri ile ilgili olarak ise Hz. Peygamber şunları söylemektedir:

“... Beraberce yürüdük. İri iri ağaçları olan bir bahçeye geldik. İçerisi her çeşit bahar çiçekleriyle doluydu. Bu bahçede çok uzun boylu bir adam vardı. Semaya yükselen başını neredeyse göremiyordum. Etrafında çok sayıda çocuklar vardı. Ben yine:

-Bunlar kimdir? dedim. Cevap vermeyip:

-Yürü! Yürü! dediler. Beraberce yürüdük. Ulu bir ağacın yanına geldik. Bundan daha büyük ve daha güzel bir ağaç hiç görmedim. Arkadaşlarım:

-Ağaca çık! dediler. Beraberce çıkmaya başladık. Altın ve gümüş tuğlalarla yapılmış bir şehre doğru yükseliyorduk. Derken şehrin kapısına geldik. Kapıyı çalıp açmalarını istedik. Açtılar ve beraberce girdik. Bizi bir kısım insanlar karşıladı. Bunlar yaratılışça bir yarısı çok güzel, diğer yarısı da çok çirkin kimselerdir. Sanki böylesine güzellik, böylesine çirkinlik görmemişindir. Arkadaşlarım onlara:

-Gidin şu nehire girin! dediler. Meğerse orada açıkta bir nehir varmış. Suyu sanki safi sütte, bembeyaz... Gidip içine girip çıktılar. Çirkinlikleri tamamen gitmiş olarak döndüler. İki tarafları da en güzel şekli almıştı.³²

Âyet ve hadislerde zikredilen bu gibi tasvirler, insanın çevresine karşı bir sevgi bağının oluşmasına, onları korumasına ve geliştirip güzelleştirmesine yönelik bir psikolojinin oluşmasına zemin oluşturmaktadırlar.

2. Tasvir ve Benzetmelerle Teşvik Etmesi

Tasvir ve benzetme Hz. Peygamber'in kullandığı önemli bir eğitim ve öğretim metodudur. O, benzetmelerinin birçoğunu yakın çevresinden seçmiş ve insanların yaşadığı her çevrede bulunabilecek nesnelere örnekendirme yolunu benimsemiştir.³³

Söz gelimi o kendisiyle gönderilen ilim ve hidayetten yararlananların durumunu toprağın yağmurdan faydalanması ve bunun neticesinde insanlara fayda sağlaması cihetiyle ele almakta, aynı zamanda ideal toprak çeşidi ve insanların ondan faydalanmasını da şu şekilde dikkatlere sunmaktadır:

“Allah'ın benimle gönderdiği ilim ve hidayetin misali, bir araziye düşen yağmur gibidir. (Bilindiği üzere) bazı araziler var, tabiatı güzeldir, suyu kabul eder, bol bitki ve ot yetiştirir. Bir kısım arazi vardır münbit değildir, ot bitirmez, ama suyu tutar. Onun tuttuğu su ile Cenâb-ı Hak insanları yararlandırır: Bu sudan kendileri içerler, hayvanlarını sularlar ve ziraat yaparlar. Diğer bir araziye daha isabet eder ki, bu ne su tutar ne ot bitirir. Bu temsilen biri Allah'ın dininde ilim sahibi kılınana delâlet eder, böylesini Allah benimle

²⁸ el-En'âm 6/99, 141; İbrâhim 14/32; el-Hicr 15/22; en-Nahl 16/11; el-Hac 22/5; eş-Şu'arâ 26/132-134; Rahmân 55/12; el-Vâkıa 56/27-33; en-Nebe' 78/14-16; Abese 80/25-32.

²⁹ el-Bakara 2/266.

³⁰ el-En'âm 6/38.

³¹ Buhârî, “Ta'bir”, 39, 44, “Menâkıb”, 25, “Megâzi”, 9, 26, “Menâkıbü'l-ensâr”, 45; Müslim, “Rü'yâ”, 20.

³² Buhârî, “Ta'bir”, 48, “Sıfâtü's-salât”, 156, “Teheccüd”, 12, “Cenâiz”, 93, “Cihâd”, 4, “Bed'ü'l-halk”, 6 “Enbiyâ”, 8, “Edeb”, 69; Tirmizî, “Rü'yâ”, 10 (hadis nr. 2295).

³³ Abdullah Özbek, *Bir Eğitimi Olarak Hz. Muhammed*, Konya, 1997, s. 174.

göndermiş olduğu hidayetden yararlandırır yani hem öğrenir, hem öğretir. Temsilden biri de, buna iltifat etmeyen Allah'ın benimle gönderdiği hidayeti hiç kabul etmeyen kimseye delâlet eder".³⁴

Resûlullah, salih ve kötü kimselerle oturup kalkmanın sonuçlarının insanları nasıl etkileyeceğini de şu şekilde dile getirmektedir:

"İyi arkadaşla kötü arkadaşın misali, misk taşıyanla körük çeken insanlar gibidir. Misk sahibi ya sana kokusundan verir veya sen ondan satın alırsın. Körük çekene gelince ya elbiseni yakar yahut da onun pis kokusu üzerine siner."³⁵

Böylece Hz. Peygamber iyi insanlarla beraberliğin ve kötü insanlardan uzak durmanın önemini anlatmaya çalışırken bir taraftan da havası temiz ve güzel kokulu bir yerde bulunmanın isli ve dumanlı bir mekânda bulunmaktan daha güzel olduğunu hatırlatmış olmaktadır.

3. Örnek Davranışlar Sergilemesi

Hz. Peygamber, hayatın her kademesinde görev almış ve örnek olmuştur. Onun bu yönü çevre eğitiminde de kendini göstermektedir. Nitekim o çeşitli vesilelerle müslümanları ağaç dikmeye ve yeşil bitki örtüsünü korumaya teşvik etmiş, bizzat kendisi böyle faaliyetlere katılmış, zaman zaman ağacı, yeşilliği ve suyu güzel olan yerlere giderek dinlenmiş, böylece bu güzelliklerin insan hayatında önemli bir yeri olduğunu kendi şahsında göstermiştir.³⁶ Bu, onun çevre eğitiminin dayandığı temel açısından dikkat çekici bir yaklaşımdır ve konuya psikolojik bir boyut kazandırmaktadır.

Resûlullah'ın çevre eğitiminde belirgin bir şekilde görülen özelliklerden biri de bizzat göstererek ve uygulayarak örnek olmasıdır. Hürriyetini elde edebilmesi için üç yüz (veya beş yüz³⁷) fidan dikmek zorunda kalan Selmân-ı Fârisî'nin bu durumunu fırsat bilmiş, diğer müslümanları fidan temini ve kuyu kazmaları hususunda ona yardım için teşvik etmiş, bizzat ağaçları kendi elleriyle açılan kuyularına yerleştirmek suretiyle toplu bir seferberlik örneği göstermiştir.³⁸

³⁴ Buhârî, "İlim", 20; Müslim, "Fezâil", 15.

³⁵ Buhârî, "Büyû", 38, "Zebâih", 31; Müslim, "Birr", 146; Ebû Dâvûd, "Edeb", 16 (hadis nr. 4829).

³⁶ Buhârî, "Vesâyâ", 17; Taberânî, *el-Mu'cemü's-sagîr* (nşr. Muhammed Şekûr Mahmûd), Beyrut-Amman 1405/1985, I, 146 (hadis nr. 341).

³⁷ Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1411/1990, II, 237 (hadis nr. 2862).

³⁸ Ahmed, *Müsned*, V, 443; Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, II, 20 (hadis nr. 2183), 237 (hadis nr. 2862); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra* (nşr. Yûsuf Abdurrahman Mar'aşlı), Beyrut 1413/1992, X, 321-322; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1401/1981, I, 510-511. Bu hurma fidanlarından sadece birisini Hz. Ömer'in diktiği ve bir müddet sonra bu fidanın tutmadığının anlaşılması üzerine Resûlullah'ın onu söktüğü, yerine kendi elleriyle yeniden diktiği ve bunun tuttuğu bildirilmektedir. Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, II, 20 (hadis nr. 2183); İbn Abdülber, *el-İstiâb fi ma'rifeti'l-ashâb* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Beyrut 1412/1992, II, 635.

Fidanları bizzat kendi elleriyle dikmesi, onu her yönüyle örnek alma gayreti içinde olan müslümanlar için önemli bir teşvik unsuru olan Hz. Peygamber'in fidanların temini ve yerlerinin hazırlanmasında Selmân'ı yalnız bırakmayıp diğer sahâbileri de ona yardım etmeye teşvik etmesi ve örnek bir önder olarak âdeta bir seferberlik başlatmış olması çevre eğitimi açısından üzerinde durulması gereken önemli bir noktadır.

Sürekli mescidi temizleyen bir kadını göremeyen Hz. Peygamber'in onu sorup araştırması, ölüp defnedildiği haberini alınca da bunun kendisine haber verilmemesini eleştirerek kadının kabrine gidip cenaze namazı kılması bu konuya verdiği önemi göstermektedir.³⁹ Bu durum ibadethane vb. halka açık mekânların temiz tutulması ve bu işi yapmak üzere görevliler tayin edilmesi hususunda müslümanlar için güzel bir örnek oluşturmaktadır.

Yine Hz. Peygamber, kendisine yabancılar, heyetler ve elçiler geldiği zaman elbiselerinin en güzelini giyinmiş, kıyafetini düzeltmiş, yanında bulunan arkadaşlarının da aynı şekilde hareket etmelerini istemiştir.⁴⁰ Ayrıca arkadaşlarına: "Bulabilenler, iş elbisesinden başka, cuma gününe mahsus bir elbise giyinse"⁴¹ tavsiyesinde bulunmuştur. Bu tutumuyla Resûlullah'ın, insanların yoğun olarak bulunduğu yer ve zamanlarda, özellikle cuma namazı için toplanılan mescide gelirken temizliğe önem verdiğini, ter gibi nâhoş kokuların sebep olacağı rahatsızlıklara meydan verilmemesi anlayışına yöneldiğini düşünebiliriz. Böylece o hem örnek olmuş, hem de uygulamasını yaptırarak işin önemini kavratmıştır.

4. Kıssalarla Örneklendirmesi

Eğitim alanında kıssaların ve tarihî konuların büyüleyici etkisi insanlık tarihi kadar eskidir.⁴² Hz. Peygamber'in eğitiminin genel çerçevesi içinde yer verdiği bazı kıssalar aynı zamanda çevreyi sevdirmeye ve koruma mesajı içermektedirler.

Hz. Peygamber bütün canlılara sevgi ile bakmanın, özellikle hayvanları gözetip kollamanın önemini anlattığı kıssalarla ortaya koymuştur: "Bir adam yolda giderken son derece susamış ve bir kuyu bularak içerisine inmiş, su

³⁹ Ebû Hüreyre'nin naklettiğine göre siyahî bir kadın - veya bir genç - mescidin kayyumluk hizmetini yürütüyor, orayı süpürüp temizliyordu. Bir süre sonra Hz. Peygamber onu göremez oldu. "Kadın - veya genç - hakkında, ne oldu? Diye bilgi sordu. "O öldü!" dediler. Bunun üzerine "Bana niçin haber vermediniz?" buyurdular. Ashab sanki kadıncağzın - veya gencin - ölümünü, mühim addetmeyip küçümsemişlerdi. Hz. Peygamber: "Kabirini bana gösterin!" diye emrettiler. Kabir gösterildi. Resûl-i Ekrem kadının kabri üzerine cenaze namazı kıldı..." bk. Buhârî, "Cenâiz", 67, "Salât", 72, 74; Müslim, "Cenâiz", 71; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 67 (hadis nr. 3203).

⁴⁰ Muhammed Abdülhay el-Kettânî, *et-Teratîbü'l-idâriyye: Hz. Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar* (trc. Ahmed Özel), I-III, İstanbul 1990-93, II, 209.

⁴¹ Ebû Dâvûd, "Salât", 212.

⁴² Özbek, Bir Eğitimiçi Olarak Hz. Muhammed, s. 195.

içmiş. Sonra çıkmış. Bir de bakmış ki bir köpek dilini çıkarmış soluyor. Susuzluktan çigli toprağı yiyor. Adam kendi kendine, bu köpeğin susuzluğu benim susuzluğumun derecesine ulaşmış diyerek kuyuya inip mestini su doldurmuş, sonra onu ağız ile tutarak yukarıya çıkarıp köpeğe içirmiş. Allah da bunun karşılığında onu affetmiştir.”⁴³ Hayvanlara merhamet etmek ve şefkatli davranmak gerektiği, onlara ceza vermenin veya eziyet etmenin doğru olmadığı hususunda müslümanlar zaman zaman yine kıssalarla eğitilmişlerdir. Söz gelimi o şöyle buyurmuştur:

“Peygamberlerden birini bir karınca ısırıldı. O da (öfkelenerek) karıncanın yuvasının yakılmasını emretti ve yakıldı. Allah (c.c.) ona şöyle vahyetti: “Seni (sadece) bir karınca ısırışın, sen Allah’ı tesbih eden ümmetlerden bir ümmeti yaktın.”⁴⁴

Bir diğer kıssa da şöyledir: “Bir kadın bir kedi sebebiyle azap olundu. Onu ölünceye kadar hapsetmişti ve bundan dolayı cehenneme girdi. Onu hapsettiğinde ne doyurdu ve suladı, ne de yerin haşaratından yemesine müsaade etti.”⁴⁵

Bu son örnekte hayvan sevgisinin yanında, onların doğal yaşamlarına müdahale etmemek gerektiği de anlatılmakta ve çevre bilinci yerleştirilmektedir.

5. Güzellikleri ve Temizliği Öne Çıkarması

İslâm dini, giyim ve kuşamla ilgili olarak, örtünmek (tesettür) ve güzel görünmek (ziynet) gibi iki temel gaye hedeflemiştir. Bu husus Kur’an’da:

“Ey İnsanogluları! Size ayıp yerlerinizi örtecek giysi, süslenecel elbiseler gönderdik... Şeytan, ana babanızı, ayıp yerlerini onlara göstermek için elbiselerini soyarak cennetten çıkardığı gibi, sizi de (şaşırtıp) bir belâya düşürmesin...”⁴⁶ âyetleriyle vurgulanmıştır.

Hız. Peygamber, güzel giyinmesiyle içinde yaşadığı toplumda iyi bir intiba oluşturmuştur. Zira giyilen kıyafetler, onların seçimine gösterilen özen, kişisel zevk ve tutumları yansıttığı kadar,⁴⁷ hedef kitleye ne ölçüde değer verildiğini de göstermektedir.⁴⁸

Temizlik ve düzene çok önem veren Hız. Peygamber, terleyince yünü kokmaya başlayan bir elbisesini hemen çıkartmıştır.⁴⁹ Güzel koku sürünmeyi de ihmal etmeyen Resûlullah, bazan kulaklarının yarısına,⁵⁰ bazan da omuzlarına

kadar inen⁵¹ saçlarını, sakalını hiçbir zaman dağınık bırakmamış,⁵² i’tikâfta⁵³ olduğu zamanlar bile başını uzatarak eşine taratacak derecede saçlarına dikkat etmiştir.⁵⁴

Hız. Peygamber güzel görünümüne önem vermekte, bunun kaynağını doğrudan Allah’a dayandırmakta ve müslümanları, hayatlarının her safhasında güzelliği aramaları, iç görünüşleriyle olduğu kadar giyimlerinde ve diğer günlük işlerinde bunlara dikkat etmelerini istemektedir.⁵⁵ O, güzelliğe ve estetiğe verdiği önemi bazan “eğer bu şartlarda böyle ise, normal durumlarda çok daha dikkat etmemiz gerekir”⁵⁶ dedirtecek bir mesajı içeren örneklikle ortaya koymuştur. Söz gelimi hazır bulunduğu bir cenaze merasimi sırasında mezarın içinde hafif bir kazılış hatası görerek bunun derhal düzeltilmesini emretmiştir. Bu kazılış hatasının ölüyü rahatsız edip etmeyeceğinin sorulması üzerine “Aslında böyle şeyler ölüyü ne sıkır, ne de ona rahatsızlık verir, fakat bu, sağ olanların gözlerine güzel görünmesi içindir”⁵⁶ buyurmuştur.

Onun giyecekle alâkalı düşüncesi, “temizlik, tertiplilik, estetiği gözetme, kendine yakıştırma, sadelik ve ihtiyacı karşılama”⁵⁷ olarak değerlendirilmiştir. Bir hadisinde o “Giyimde sadelik imandandır”⁵⁸ buyurmuş; giyim ve kuşamda söz konusu olabilecek üstünlük taslama ve çalım satma gibi dürtüleri hoş görmediğini ifade etmiştir. Ancak sadelik, pejmürde giyim tarzı değildir. Yine bir sözyle Hız. Peygamber, “Allah, nimetinin eserini kulunun üzerinde görmeyi sever”⁵⁹ buyurmuş ve cimriliğe kaçılmamasını istemiştir.⁶⁰

Hız. Peygamber’in güzelliği ve temizliği öne çıkardığı hususlardan bazılarını kefenin güzel yapılması,⁶¹ safların düzgün ve güzel tutulması,⁶² insanlara eziyet veren her türlü şeyin yollardan kaldırılması,⁶³ yolların ve gölgeliklerin (dinlenme yerlerinin) tuvalet olarak kullanılmaması,⁶⁴ avluların temiz tutulması,⁶⁵

⁵¹ Buhârî, “Menâkıb”, 23; Müslim, “Fezâil”, 95.

⁵² Ebû Dâvûd, “Tereccül”, 3.

⁵³ İ’tikâf, ibadet amacıyla bir müddet camide kalmaktır. Bilgi için bk. Mehmet Şener, “İ’tikâf”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 457.

⁵⁴ Buhârî, “Hayız”, 2, 5; Müslim, “Hayız”, 6.

⁵⁵ Mâlik, *Muvatta’*, “Şa’r”, 7; Ahmed, *Müsned*, IV, 180; Müslim, “İmân”, 147; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 25, 14; Tirmizî, “Edeb”, 54.

⁵⁶ Taberânî, *el-Mu’cemül-kebir* (nşr. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi), Beyrut 1404/1983, XXIV, 306 (hadis nr. 775).

⁵⁷ Hüseyin Algül, *Peygamberimiz’in Şemâili Ahlâk ve Âdâbu*, İstanbul, ts., s. 94.

⁵⁸ Ebû Dâvûd, “Tereccül”, 1; İbn Mâce, “Zühd”, 4.

⁵⁹ Ahmed, *Müsned*, II, 182.

⁶⁰ Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hüccetüllâhi’l-bâliğa* (trc. Mehmet Erdoğan), İstanbul 1994, II, 601.

⁶¹ Nesâî, “Cenâiz”, 37.

⁶² Buhârî, “Ezân”, 71, 72, 74; Müslim, “Salât”, 122, 125; Ebû Dâvûd, “Salât”, 93, 98.

⁶³ Buhârî, “Hibe”, 35, “Mezâlim”, 28; Müslim, “İmân”, 58.

⁶⁴ Müslim, “Tahâret”, 68; Ebû Dâvûd, “Tahâret” 14 (hadis nr. 25-26).

⁶⁵ Tirmizî, “Edeb”, 41 (hadis nr. 2799).

⁴³ Mâlik, *Muvatta’*, “Sifâtü’n-nebi”, 23; Ahmed, *Müsned*, II, 275; Buhârî, “Şirb”, 9, “Mezâlim”, 23; Müslim, “Selâm”, 153; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 44.

⁴⁴ Buhârî, “Cihâd”, 153; Müslim, “Selâm”, 148; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 176 (hadis nr. 5265); Nesâî, “Sayd”, 38.

⁴⁵ Ahmed, *Müsned*, II, 286; Buhârî, “Enbiyâ”, 54; Müslim, “Selâm”, 151, “Birr”, 133.

⁴⁶ el-A’râf 7/26-27.

⁴⁷ Judi James, *Beden Dili* (trc. Murat Sağlam), İstanbul 1999, s. 17.

⁴⁸ Merih Zılloğlu, *İletişim Nedir?*, İstanbul 1993, s. 217.

⁴⁹ Ebû Dâvûd, “Libâs”, 19.

⁵⁰ Tirmizî, *eş-Şemâilü’l-Muhammediyye ve’l-hasâilü’l-Mustafaviyye* (nşr. Seyyid b. Abbas el-Celemî), Beyrut 1414/1993, s. 47-48.

kan, saç, tırnak vb. şeylerin ortada bırakılmadan gömülmesi⁶⁶ gerektiği vb. şekilde özetleyebiliriz.

Şüphesiz bütün bunlar Hz. Peygamber'in müslümanları içinde yaşadıkları çevreyi anlama ve koruma yönünde eğitmek istediğinin yansımalarıdır.

6. Çevre Unsurlarına Şefkat ve Merhametle Yaklaşılmasını Önemsemesi

Hz. Peygamber müslümanları önemli çevre unsurlarından birisi olan hayvanlar konusunda eğitirken, onlara merhamet ve şefkatle yaklaşılmasını, katı yürekli ve merhametsizce davranılmamasını tembih etmiştir.⁶⁷ Ayrıca o, hayvanların gereksiz yere öldürülmemelerini,⁶⁸ çeşitli iş ve eğlencelerde onlara işkence ve eziyet edilmemesini,⁶⁹ aç ve susuz bırakılmamalarını, üreyip çoğalabilecekleri, hayatlarını devam ettirebilecekleri doğal ortamlarına müdahale edilmemesini söylemiş,⁷⁰ bilakis gıdalarına ve bakımlarına özen gösterilmesini, yavrularına dikkat edilmesi⁷¹ gerektiğini belirtmiştir.

Eğitilmemiş bir deveye bindirilen Hz. Âişe'nin hayvana vurması, onu ileri geri sürmesi üzerine Resûlullah ona "Bir şeyin içine yumuşaklık girdi mi onu mutlaka süsler, bir şeyden de çıkarıldı mı onu mutlaka kusurlu yapar" buyurmuştur.⁷²

Hz. Peygamber bir defasında "Haksız yere bir serçeyi öldüren kimseden kıyamet günü Allah hesap soracaktır", buyurmuştu. O'na: -Ya Resûlallah, onun hakkı nedir? diye sorulunca Hz. Peygamber: "Hakkı, başının koparılıp atılması, kesilip yenilmesidir"⁷³ şeklinde cevap vererek avlanmayı belli bir disipline koymuştur. Çünkü bir hayvanın zevk için öldürmesi israf olup mahlûkata zulüm anlamı taşır ve yasaktır.

Hz. Peygamber Medine'ye geldiği zaman Medineliler, (diri olan) develerin hörgücünü ve koyunların kuyruğunu kesiyorlar ve bunları yiyorlardı. Bu durum üzerine Resûl-i Ekrem "Hayvan diri iken ondan her ne kesilmiş ise, bu meyte (leş) hükmündedir, yenilmez"⁷⁴ buyurmuştur. Canlı hayvanın bir uzvunu kesmek, hayvana karşı büyük bir merhametsizliktir. Bu yasaklaması ile Resûlullah, canlı-cansız bütün varlıklara rahmet olarak gönderildiğini göstermektedir.

⁶⁶ Beyhakî, es-Sünenü'l-kübrâ, I, 23; Deylemî, el-Firdevs bi-me'sûri'l-hitâb, Beyrut 1986, I, 102;

⁶⁷ Ahmed, *Müsned*, I, 204, 205; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 44 (hadis nr. 2549).

⁶⁸ Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 16-17, "Şirb", 9; Müslim, "Müsâkât", 48, "Selâm", 151.

⁶⁹ Buhârî, "Zebâih", 25; Müslim, "Sayd", 58.

⁷⁰ Mâlik, *Muvatta'*, "Hacc", 79; Müslim, "İmâre", 178; Nesâî, "Menâsik", 78 (hadis nr. 2816).

⁷¹ Ahmed, *Müsned*, III, 484; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 112 (hadis nr. 2675), "Edeb", 163 (hadis nr. 5268).

⁷² Müslim, "Birr", 78; Tirmizî, "Birr2", 16; Ebû Dâvûd, "Edeb", 11.

⁷³ Nesâî, "Dahâyâ", 42.

⁷⁴ Tirmizî, "Et'ime", 4 (hadis nr. 1480); Ebû Dâvûd, "Sayd", 3 (hadis nr. 2858); İbn Mâce, "Sayd", 8 (hadis nr. 3216).

Müslümanların hayvan vakıfları kurmaları, kuşların beslenmeleri için tahıl satılması, çaresiz olanlarının himayesi ve beslenmesi için kurumlar açılması Hz. Peygamber'in hayvanlarla ilgili olarak verdiği eğitimin tarih içindeki bir tezahürüdür.

Resûlullah'ın şefkat ve merhametle yaklaşılmasını istedikleri arasında hayvanlardan başka bitkiler de yer almaktadır. Söz gelimi o, yaprakları sopa ile vurarak, ağacın dal ve budaklarını zorlayıp kırarak dökmek suretiyle ona zarar verilmesini tasvip etmeyip, hafif ve yumuşak bir vuruşla ağacın dal ve budaklarına zarar vermeden (kendiliğinden düşmek üzere olanlarının) dökülmesini istemiştir.⁷⁵ Ayrıca o, "Fâcirlerin ölümüyle insanlar, ülkeler, ağaçlar ve hayvanlar rahata ererler"⁷⁶ buyurarak ağaç vb. şeylere zarar vermenin günahkârlık olduğunu belirtmiş, hayvanlardan başka bitkilere de şefkat ve merhametle yaklaşılmasının önemini vurgulamıştır.

7. Öğütlerle Teşvik ve Sakındırmaları

Öğüt; nasihat etmek, hayrı hatırlatmak ve doğruya yöneltmektir. Yerinde bir öğüt, ahlâkı olgunlaştırmak, davranışları değiştirmek ve iyi huylar kazandırmak için vicdanları müsbet yönde etkiler.

Hz. Peygamber'in eğitiminde öğüdün yeri büyüktür. Çünkü insanın kendine söylenenlerden etkilenme özelliği vardır.⁷⁷

Râfi' b. Amr çocukken ensardan birinin hurmalarını taşlar. Sahibi de yakalayıp doğru Hz. Peygamber'e'a getirir. Resûlullah, Râfi'e son derece şefkatli bir tavırla "Yavrum, niçin hurmaları taşıyorsun?" diye sorar. Arkasından da "Ağaçları taşlama, dibine düşenleri al, ye!" diyerek bir çıkış yolu gösterir. Bu arada başını okşayarak şöyle bir dua yapar: "Allah'ım onun karnını doyr"⁷⁸.

Hz. Peygamber çevreyi kirletenleri uygun bir şekilde uyarılmış, şahısları rencide etmeden onları bu konuda eğitmeye çalışmıştır. Resûlullah'ın arkadaşlarıyla sohbet ettiği bir sırada içeriye gelen bir bedevî mescidin bir tarafına küçük abdest bozmaya başlamış, durumu şaşkınlıklar içinde izleyen sahâbiler ona bağırmışlardı. Hz. Peygamber duruma müdahale ederek, "Bırakın, (işini görsün) sonra idrarının üzerine bir kova su dökün; zira siz güçlük değil, kolaylık göstermek üzere gönderildiniz" buyurmuş, ardından da bedevîyi yanına çağırarak, onu "Bu mescidler ne idrar, ne de başka bir pislik içindir. Bunlar, Allah'ı anmak, namaz kılmak ve Kur'an okumak için yapılmıştır"⁷⁹ diye uyarmıştır. Resûl-i Ekrem bedevînin bu işi kasten yapmadığını, bilgisizliği sebebiyle böyle davrandığını düşünmüş olmalıdır. Dolayısıyla ona bağırp çağırma,

⁷⁵ Ebû Dâvûd, "Menâsik", 95-96 (hadis nr. 2039).

⁷⁶ Müslim, "Cenâiz", 61 (hadis nr. 950).

⁷⁷ Özbek, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*, s. 235.

⁷⁸ Ebû Dâvûd, "Cihâd", 94; Tirmizî, "Büyü", 54; İbn Mâce, "Ticâret", 67.

⁷⁹ Müslim, "Tahâret", 100.

azarlama doğru bir hareket değildir.⁸⁰ Nitekim Hz. Peygamber de, onu bu haliyle kabullenip muhatap almış ve doğruları kendisine anlatmıştır. Görüldüğü üzere Resûlullah öğüt verirken son derece nazik davranmaktadır. Böylece birinci örnekte ağaçlara zarar verilmemesi, ikinci örnekte de temizlik öğretilmiş, bu eğitim ile aynı zamanda çevre bilinci de yerleştirilmiştir.

8. Çevreyi Koruyanları Manevî ve Maddî Açıdan Ödüllendirmesi

a. Çevreyi Koruma ve Zenginleştirmeye İbadet Statüsü Vermesi

Hz. Peygamber ağaç ve yeşillik ile ilgili eğitiminde, müslümanları bu işe yönlendirmek üzere ağaçlandırma ve yeşillik oluşturmaya ibadet boyutu kazandırmıştır. Dikilen ağaçlardan insan veya diğer varlıklardan herhangi birinin yararlanması halinde, ağaç sahibinin ibadet sevabı alacağını: “Bir müslüman bir ağaç diker veya bir tohum eker de bunların mahsulâtından bir kuş, insan veya hayvan yiyecek olsa, bu onun için bir sadaka olur”⁸¹ sözleriyle dile getirmiştir.

Hz. Peygamber’in eğitimi ile yetişen sahabenin çevre duyarlılığı da ayrı bir mesaj içermektedir. Ağaç dikmenin dünya hirsından ve dünya malına düşkünlükten kaynaklanan bir uğraş olduğu zannıyla⁸² bir kimse ağaç dikerken Ebû'd-Derdâ'ya uğramış ve “sen Resûlullah'ın dostu ve arkadaşı olduğun halde ağaç mı dikiyorsun?” diye hayretini bildirmişti. Bunun üzerine o: “Dur, acele etme! Ben Resûlullah'ın ‘Bir kimse bir ağaç diker de o ağaçtan bir insan yahut Allah'ın yaratıklarından herhangi bir yaratık meyve yerse, muhakkak bu yenilen mahsul, diken kimse için sadaka olur’ buyurduğunu işittim”, demiştir.⁸³ Hadiste, ağaçtan, sadece ağacı dikenler veya insan nesli değil, çevreyi tamamlayan diğer unsurların (yaratıkların) faydalanmalarının da söz konusu olduğu görülmektedir ki bu, bir bütün olarak çevreyi gözetmenin önemini ortaya koymaktadır. O kadar ki, kıyamet kopmak üzere olsa bile, ellerinde bulunan fidanları dikmeleri gerektiği bildirilmek suretiyle⁸⁴ müslümanlar güçlerinin yettiği her zaman diliminde buna teşvik edilmişlerdir.

b. Çevreyi Koruyanları Maddî Açıdan Ödüllendirmesi

İnsanlar fitrat itibarıyla cömertçe davranışlardan hoşlanırlar. Bazı özellikleri olan arazilere sahip olabilmek, mülk edinebilmek için öne sürülen şartlar arasında ağaç dikmek vb. faaliyetlerin bulunması da teşvik unsuru olarak değerlendirilmelidir.

⁸⁰ M. Yaşar Kandemir, *Örnekle İslâm Ahlakı*, İstanbul 1980, s. 289.

⁸¹ Buhârî, “Hars”, 1, “Edeb”, 27; Müslim, “Müsâkât”, 12; Tirmizî, “Ahkâm”, 40 (hadis nr. 1382).

⁸² Yûsuf el-Kardâvî, *Bilgi ve Medeniyet Kaynağı Sünnet* (trc. Özcan Hıdır), İstanbul, ts. (Ravza Yayınları), s. 193.

⁸³ Ahmed, *Müsned*, VI, 444.

⁸⁴ Ahmed, *Müsned*, III, 191; Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, III, 259–260 (hadis nr. 3497-3499); Deylemî, *el-Firdevs bi-me'sûri'l-hitâb*, I, 241 (hadis nr. 927).

Hz. Peygamber, verimsiz ve çorak haldeki sahipsiz arazilerin verimli hale getirilmesi suretiyle sahiplenilebileceğini “Sahibi olmayan bir araziye kim ihya ederse, bu araziye herkesten ziyade o hak kazanır”⁸⁵ sözleriyle bildirerek müslümanları çevreyi korumaya, ağaç ve yeşillik oluşturmaya teşvik etmiştir.⁸⁶

Yine aynı konu ile ilgili olarak Urve şu bilgiyi vermektedir: “Şehâdet ederim ki, Hz. Peygamber şuna hükmetti: Arz, Allah'ın arzıdır, insanlar da Allah'ın kullarıdır. Kim bir ölü araziye ihya ederse, bu yere, o, herkesten ziyade hak sahibi olur. Bu hükmü Resûlullah'tan bize, ondan namazı getirenler getirdi.”⁸⁷ İmam Şâfiî, sahipsiz bir arazinin mülkiyetini elde etmek için söz konusu arazide kuyular açmak veya oraya su getirmek, toprağını ziraata elverişli hale getirmek, ağaç dikmek, ekin ekme vb. şartların yerine getirilmesini gerekli görmektedir⁸⁸ ki bu da ağaç ve yeşilliği teşvik eden unsurlar olarak görülmelidir.

Hem toprağın korunmasına, hem de ağaç ve yeşillik oluşturulmasına teşvik olarak Hz. Peygamber “Her kimin yeri varsa onu eksin, kendisi ekmezse onu din kardeşine ektirsin”⁸⁹ buyurmaktadır.

9. Çevreye Zarar Verenler İçin Maddî ve Manevî Müeyyideler Koyması

Hz. Peygamber ağaç ve yeşillik oluşturulması için teşvikleri yanında korunmasına yönelik faaliyetlerde de bulunmuştur. Genel olarak ağaçların gereksiz kesimini ve onlara zarar verilmesini yasaklamış,⁹⁰ kesilenlerin yerine yenilerinin dikilmesini emretmiş,⁹¹ bulunduğu çevre açısından önemli faydalar sağlayan bazı ağaçların (söz gelimi sidre ağacının⁹²) kesimini ise özellikle yasaklamıştır.⁹³

⁸⁵ Urve b. Zübeyr “Hz. Ömer halife iken bu hadisin hükmünü tatbik etti” demiştir. bk. Buhârî, “Hars”, 15.

⁸⁶ Dârimî, “Büyü”, 65; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Emvâl* (trc. Cemaeddin Saylık), İstanbul 1981, s. 314.

⁸⁷ Ebû Dâvûd, “Harâc”, 37 (hadis nr. 3073).

⁸⁸ Şâfiî, *el-Umm*, Beyrut 1393/1973, IV, 41; Yahyâ b. Âdem el-Kureşî, *Kitâbü'l-Harâc* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1384/1964, s. 86 (hadis nr. 284).

⁸⁹ Müslim, “Büyü”, 88, 89, 91, 92, 94-98, 102.

⁹⁰ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, Beyrut 1983, V, 220 (hadis nr. 9430); V, 201 (hadis nr. 9381).

⁹¹ Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Fütûhu'l-büldân*, Beyrut 1987, s. 17.

⁹² Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Sidreleri (Arabistan kirazı) kesenler, yüzlerinin üzerine ateşle atılacaklardır”. bk. Ebû Dâvûd, “Edeb”, 159 (hadis nr. 5239).

⁹³ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 159; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VI, 141. Söz konusu yasak, Ebû Dâvûd'dan nakledilen açıklamadan da anlaşılacağı gibi, ağaca izafe edilen kutsiyetten ziyade, ağacın insanlara faydalı olması durumundan kaynaklanmaktadır. Yasak mutlak olmayıp, şartlara göre değişiklik arzeder. bk. Ebû Dâvûd, “Edeb”, 159 (hadis nr. 5241). Dolayısıyla benzeri yasaklamalar, şartlar gerektiğinde diğer birtakım ağaçlar hakkında da uygulamaya konabilir. Hz. Peygamber'in, yerine bir yenisinin dikilmesi şartıyla sidre ağacının kesilebileceğini ifade etmesi de bu hususu teyit etmekte-

Resûlullah bu günkü anlamıyla yeşil kuşak olarak da değerlendirilebileceğimiz yasak bölge uygulamasının "...O (Mekke), Allah'ın yasaklamasıyla kıyamet gününe kadar yasaktır. Dikeni kesilmez, avı ürkütülmez, yaş otu da koparılmaz..."⁹⁴ sözleriyle devam ettiğini bildirmiş ve uygulama alanlarını "Ya Rabbi! Hz. İbrâhim Mekke'yi yasak kıldığı gibi, ben de Medine'yi yasak kıldım. Onun iki kayalığı arası yasaktır"⁹⁵, ağaçları kesilmez, hayvanları avlanmaz,⁹⁶ otu yolunamaz,⁹⁷ ağaçlarının yaprağı silkelenebilir..."⁹⁸ sözleriyle de genişletmiştir. Bu bölgelerde bulunan bütün canlıların korunması konusunda titiz davranmış, belirtilen kurallara uymayanlar hakkında "Medine, Âir (Ayr) ile Sevr arası olmak üzere yasaktır. Dolayısıyla kim orada yasak bir iş yapar veya bid'at işleyeni himaye ederse, Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların lâneti onun üzerinedir. Kıyamet gününde Allah onun ne tövbesini, ne de fidyasını (farz veya nafilâ hiç bir ibadetini) kabul eder"⁹⁹ buyurmuştur. O bu ifadeleriyle insanlar üzerinde vicdanî ve ahlâkî; "kim burada (yasak bölgede) avlanan ve ağacını kesen birini yakalarsa onu engellesin, elbise ve malzemelerini elinden alsın"¹⁰⁰ buyurarak da fiilî ve hukukî müeyyideler uygulanması gerektiğini belirtmiştir.¹⁰¹

Sonuç

İslâm dinini tebliğ eden Hz. Peygamber, bu görevini yeryüzünde bir çevre içinde gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla onun tebliğ ettiği din ve getirdiği hayat anlayışının çevreden ayrı ve ona duyarsız olduğunu düşünmek mümkün değildir. Resûlullah'ın söz ve uygulamaları, -yaşadığı devir açısından- çevre sorunu olarak kabul edilebilecek hususların çözümü yanında, günümüz çevre problemlerinin çözümü için de referans olabilecek ölçü ve kuralları içermektedir.

İnsanın ruhî ve ahlâkî yapısının çevre üzerinde önemli etkileri vardır. İnsan, yaşadığı ve diğer canlılarla paylaştığı doğal çevreyi korumak ve yaptığı tahribatı gidermekle yükümlüdür. Buna göre, önce insanı doğaya karşı duyarlı

hale getirmek, bilgilendirmek ve ona doğru davranışlar kazandırmak zorunluluğu vardır.

İslâm çevre eğitiminde her şeyden önce insanın çevresi konusunda bilgilendirildiği, çevrenin fizikî kıymetinin ötesinde manevî bir değeri olduğunun ve insan-çevre ilişkilerinin hangi ölçüler içinde olması gerektiğinin zihinlere yerleştirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Ayrıca, çevrenin geliştirilip güzelleştirilmesi ve korunması hususunda müslümanların eğitiminde, psikolojik yönlendirme, ibadet statüsü kazandırma, ekonomik kazanç yolu olarak sunma, yeşil kuşak uygulaması olarak kabul edebileceğimiz alan tesbitleri ve bunların korunması için ahlâkî ve hukukî müeyyidelerin belirlenmesi ve uygulanması gibi yöntemler takip edilmiştir. Hz. Peygamber'in doğrudan örnek olması ve arkadaşlarını ağaç dikme vb. konularda yardımlaşmaya ve toplu seferberliğe çağırması yanında onun temizlik ve güzellik (estetik) ile ilgili çabaları da dikkat çekmektedir.

Özellikle çoğunluğunu müslümanların oluşturduğu ülkemizde (veya ülkelerde), onun çevre eğitimi ile geçmişte ashâbına kazandırdıklarını tekrar hayata geçirmek suretiyle, çevre sorunlarının giderilmesinde mesafe almak ve başka uluslara da bu hususta örnek olmak mümkün olabilecektir.

"Sünnet Verileri Işığında Çevre Eğitiminin Esasları"

Özet: Temelde bir insan tipolojisi sorunu olan çevre kirliliğinin çözümünde çevre eğitiminin rolü inkâr edilemez. Diğer canlılarla paylaştığı doğal çevreyi korumak ve yaptığı tahribatı gidermekle yükümlü olan insanı, öncelikle doğaya karşı duyarlı hale getirmek, bilgilendirmek ve ona doğru davranışlar kazandırmak zorunluluğu vardır. Tebliğ görevini yeryüzünde bir çevre içinde gerçekleştirmiş olan Hz. Peygamber'in çevre eğitimi konusunda ortaya koymuş olduğu öğretilerin göz ardı edilmemesi gereği açıktır. Zira o, söz ve uygulamaları ile müslümanları çevrelerine karşı duyarlı hale getirmiş ve onları çevre ile olan ilişkileri hususunda eğitmiştir.

Atıf: Yunus MACİT, "Sünnet Verileri Işığında Çevre Eğitiminin Esasları", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, III/2, 2005, ss. 111-128.

Anahtar Kelimeler: Hz. Peygamber, İnsan, Çevre, Eğitim, İnsanın Çevre Eğitimi.

dir. bk. Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'* (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî, Abdürrezzâk'ın *el-Musannef*inin X ve XI. cildi olarak), Beyrut 1403, XI, 11 (hadis nr. 19758); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VI, 140.

⁹⁴ Buhârî, "Sayd", 8-10; Müslim, "Hacc", 445.

⁹⁵ Buhârî, "Cihâd", 71, 74, "Fezâilü'l-Medîne", 1, "Enbiyâ", 10, "Megâzi", 27; Müslim, "Hacc", 456.

⁹⁶ Müslim, "Hacc", 458, 459.

⁹⁷ Müslim, "Hacc", 464.

⁹⁸ Ebû Dâvûd, "Menâsik", 96 (hadis nr. 2035, 2039).

⁹⁹ Ebû Dâvûd, "Menâsik", 95-96 (hadis nr. 2034).

¹⁰⁰ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, IX, 262-263 (hadis nr. 17151); Müslim, "Hacc", 461; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 95-96 (hadis nr. 2037-2038).

¹⁰¹ Buhârî, "Sayd", 8-10; Müslim, "Hacc", 445, 452, 456, 461.

İbn Şihâb ez-Zührî'nin Fıkhı: Bir Kaynak Tenkidi İncelemesi

Harald MOTZKI*
Çev. Fatma KIZIL**

“The Jurisprudence of Ibn Şihâb
az-Zuhrî: A Source-critical Study”

Hicrî II. yüzyılın ilk çeyreğinde Medine'nin önde gelen ilim adamlarından birisi olan İbn Şihâb ez-Zührî'nin fikhî doktrini hakkında ne biliyoruz? Joseph Schacht çığır açan eseri *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*'da konu ile alakalı şunları yazmıştır: “Mâlik'in açıkça Zührî'ye sorduğunu veya onu bir şey söylerken işittiğini dile getirdiği durumlar, *tereddütsüz* gerçek kabul edilebilir.”² Schacht, çıkarımını Mâlik'in *Muvatta*'ına dayandırmaktadır. Schacht şöyle devam eder: “Zührî'ye atfedilen ve açıkça sahih olan başka görüşler de vardır.”³ Bu görüşlerin bulunabileceği kaynak olarak Schacht tekrar *Muvatta*'ı ve Sahnûn'un *Müdevvene*'sini zikreder. Ardından Schacht şöyle der: “Fakat hicrî II. yüzyılın sonlarına doğru Zührî birçok *sahte* ve çoğunlukla çelişkili fikirlerle birlikte anılmaya başlandı ve ismi kendi zamanında mevcut olmayan hadislerin isnadlarına dâhil edildi, bu hadislerden onun varsayılan doktrini ile ilgili *uydurma* ifadeler çıkarıldı.”⁴ Schacht'a göre Zührî'den rivayet edilen bu uydurma nakiller meselâ Şeybânî'nin *Muvatta* nüshasında, Şâfiî'nin risalelerinde ve *Müdevvene*'de bulunabilmektedir.

Sunuşundan hareketle Schacht'ın, Mâlik'in *Muvattâ*'ını uydurma Zührî hadisleri içerme şüphesinden hariç tutması beklenebilir. Fakat durum, *Origins*'in diğer bölümlerinin açıklığa kavuşturduğu üzere, hiç de beklendiği gibi değil-

* Bu tercüme, müellifin *Der Islam* 68 (1991)'de yayımlanmış “Der Fiqh des-Zührî: die Quellenproblematik” adlı makalesinin İngilizce çevirisi [*Taquino-Taqwîm*, I, (2000), 59–116] esas alınarak yapılmıştır.

** UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, fatmakizil42@hotmail.com

¹ Zührî'nin biyografisi için krş. J. Horowitz, “Al-Zührî”, *Enzyklopedia des Islâm*, Birinci Basım, Leiden/Leipzig 1913–1934, V, 1342–1343.

² J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, London 1950, s. 246. (Vurgu Harald Motzki'ye aittir.)

³ A.yer. (Vurgu Harald Motzki'ye aittir.)

⁴ A.yer. (Vurgu Harald Motzki'ye aittir.)

dir.⁵ Uydurma Zührî hadislerinin tedavülde olduğu dönem olarak II. asrın sonuna işaret etse de esasen Schacht, bu hadislerin II. yüzyılın ikinci yarısının tamamında uyduruldukları ve Mâlik'in *Muvatta*'ı da dâhil olmak üzere bu dönemin bütün kaynaklarında yer aldıklarını düşünmektedir. [1] Schacht daha erken döneme ait kaynaklara sahip değildi. Mâlik'in -Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî tarafından rivayet edildiği şekliyle- *Muvatta*'ında Zührî'den aldığı iddia ettiği hadislerin yalnızca bir kısmının gerçekten Zührî'den geldiğini kabul etmektedir. Schacht tek sıhhat delili olarak, Mâlik'in konu hakkında Zührî'nin fikrini sorduğu veya duyduğuna dair beyanını kabul eder. Bununla birlikte bu metinler Mâlik'in Zührî naklinde oldukça azdır. Bu metinlerin çoğunluğu daha ziyade basit sözler ve hadislerden yani Zührî'nin sadece râvi konumunda olduğu metinlerden müteşekkildir. Bu durumlarda Schacht, Zührî'nin bir metin için gerçekten Mâlik'in kaynağı olduğuna ya da en azından olabileceğine metnin içeriğini kendi inşa ettiği şekliyle hukukî gelişimin genel bağlamına yerleştirerek karar vermektedir.

Schacht'ın İslâm hukukunun gelişimi hakkındaki fikirleri, onun kaynakları değerlendirmesinden derin biçimde etkilenmiştir. Genel olarak tâbiîn nesline atfedilen hadislerin II. yüzyılın hukukî gelişimini ilk asra yansıtma sürecinin ilk aşaması olduğunu iddia eder, sahâbe metinleri daha yeni bir aşamadır ve [Hz.]*** Peygamber hadisleri ise bu zincirdeki en yeni unsurdur. Zührî'nin daha önceki otoritelerin görüşleri için (tâbiîn, sahâbe, Peygamber) Mâlik'in sadece bilgi kaynağı olduğu Zührî hadisleri bu nedenle onun fikhî görüşleri için bir kaynak kabul edilemez. “Zührî birçok Peygamber, sahâbe ve tâbiîn hadisinde müşterek râvi olarak görünür; onun, bu hadislerin büyük kısmı için sorumlu tutulması güçtür.”⁶ Schacht, Zührî'nin tâbiîn metinlerinin dahi uydurma olduğunu yani gerçekten Zührî'ye ve katiyen iddia edilen tâbiîye ulaşmadığını kabul eder. “Bu, tâbiîn devrindeki Medineli fakihler hakkındaki bilgileri -sahih oldukları kesin biçimde gösterilmedikçe- gerçek kabul etmeyi imkânsızlaştırır. Sahih olma ihtimallerini apriori dışlamak acelecilik olabilir, fakat Medine doktrini araştırıldığında kadarıyla, bu eski fakihlerden birisine atfedilen ve sahih olması muhtemel olan herhangi bir görüşe rastlamadım.”⁷ [2]

⁵ Krş. *a.g.e.*, s. 163, 175.

*** [Çeviride köşeli parantez içerisinde yer alan saygı ifadeleri tarafımızdan eklenmiştir (çev.).]

⁶ *A.g.e.*, s. 246.

⁷ *A.g.e.*, s. 245. (Vurgular Harald Motzki'ye aittir). Zührî nakilleri hakkında benzer bir hüküm, G. H. A. Juynboll tarafından *Muslim Tradition. Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*, Cambridge 1983, s. 158'de verilmiştir: “...artık gerçek Zührî hadislerini uydurma olanlardan ayırt etmek mümkün değildir, ya da iddiamdaki gibi gerçek İbn Şihâb ez-Zührî hadislerini dahi muhtemel yüzlerce sahte Zührî'lerin hadislerinden.” [Juynboll, söz konusu çalışmasının rical eserleri ile ilgili değerlendirmelerine ayrılmış bölümünde çok ünlü bir râvinin isminin geçtiği isnadların zamanla arttığını iddia ederek, örneklerle konuyu işlemektedir. Belirli isimlerde yaşanan

Son zamanlara kadar Schacht'ın İslâm hukukunun menşei hakkındaki çalışması, İslâm hukuk tarihi araştırmalarını derinden etkiledi. Çalışma özellikle Batılı ilim adamlarını ve aynı zamanda birkaç Müslüman ilim adamını da etkilemişti. Bununla birlikte Schacht'ın varsayımları, ilk bakışta görüldükleri kadar makul değildir. Öncelikle, şu sorulabilir: Mâlik'in Zühri'ye sorduğunu veya ondan işittiğini bildirdiği fikhî görüşlerin (meselâ “ عن ابن شهاب سمعت أنه يقول/İbn Şihâb'ın şöyle dediğini işittim” şeklinde nakledilenler)⁸ gerçekten sahih olduğunun, diğer taraftan Mâlik'in meselâ “ عن ابن شهاب أنه قال: سمعت أبا بكر بن عبد الرحمن يقول/İbn Şihâb dedi ki: Ebû Bekr b. Abdurrahmân'ı şöyle derken işittim”⁹ şeklinde naklettiği reylerin İbn Şihâb'dan veya katiyen onun kendisinden naklettiği kişilerden birisinden gelmediğinin kesinliğini nereden çıkarmaktadır? Uydurma fikhî bir mesele normal bir söz formunda verildiği gibi soru-cevap formunda veya “semâ” formunda nakledilemez mi? Üstelik bir metni öncelikle metni daha sonra isnadı göz önünde bulundurarak fikhî doktrin tarihî gelişimine yerleştirme metodu, herkes tarafından paylaşılması gerekmeyen bazı öncüllere ve sübjektif mülâhazalara dayanmaktadır. Bu metodun sonuçları başka bir yerde gösterdiğim gibi¹⁰ her zaman makul değildir.

Bu nedenle, Schacht'ın müstakil fikhî konular hakkındaki hadisleri toplama, daha sonra metinlerini karşılaştırma, onları içerik kriterine göre kronolojik olarak sıralama ve ancak o zaman isnadları ve hadislerin içerisinde yer aldığı kaynakları değerlendirme metodunu takip etmek uygun değildir. Aşağıda tersine bir prosedür tercih edilmiştir. Benim araştırmam Zühri'nin fikhî doktrinlerinin ve hadislerinin eleştirel bir değerlendirmesi ve yeniden inşası için bir temel olarak kullanılabilir kaynaklar meselesine yoğunlaşmaktadır.

Schacht, Zühri'nin fikhî için erken döneme ait bir kaynak olarak sadece Mâlik b. Enes'in Yahyâ b. Yahyâ ve Muhammed eş-Şeybânî'ye ait iki nüsha şeklinde muhafaza edilen *Muvatta'*na sahipti. Bugün biz daha erken metin mecmualarına başvurabiliyoruz. Sadece, hem içerdikleri çok sayıdaki Zühri metinleri ve hem de yaşları -zira Mâlik'in *Muvatta'*ndan önce veya en azından

aynı dönemde ortaya çıkmışlardır- nedeniyle özellikle önemli olan iki tanesini zikretmek istiyorum. [3] Ma'mer b. Râşid'in (153/770) ve Abdülmâlik b. Cüreyc'in (150/767), Abdürrezzâk b. es-San'ânî'nin *Musannef*'indeki nakillerinden bahsediyorum. Başka bir yerde daha detaylı bir şekilde gösterdiğim üzere,¹¹ onların nakilleri eski ve gerçektir, bu ilim adamlarının yazılı eserlerinde orijinal halleriyle mevcuttular. Abdürrezzâk, onların materyallerini bu iki ilim adamı ile çalışırken aldı ve daha sonra kendisinin daha geniş hadis mecmuasına dâhil etti.

Biyografik literatürde Ma'mer ve İbn Cüreyc, Mâlik gibi Zühri'nin öğrencileri olarak tanınmaktadır. Fakat bu, Schacht'ın Mâlik'in Zühri materyalini incelemesinin gösterdiği gibi, onların Zühri'den yaptıkları bütün nakillerini sahih kabul etmek için neden değildir. Ma'mer ve İbn Cüreyc'in Zühri metinlerinin gerçek olup olmadığı sorusunu cevaplamak için Schacht'ın İslâm hukukunun erken dönem gelişimi hakkında Şâfi'i'nin risalelerine ve hicri II. asrın ikinci yarısı ve sonrasında elde edilen bilgilere dayanan varsayımlardan hareket etme metodunu izlemedim. Aksine, ilk önce Zühri'ye atfedilen çok sayıda metni içeren erken dönem mecmualarını, yazarlarının sundukları malzemeyi uydurduklarının kabul edilip edilemeyeceğini öğrenmek amacıyla inceledim. Ancak daha sonra Zühri hadisleri incelendi. [4]

II

Üç mecmua içerisinde en fazla Zühri metni, Abdürrezzâk'ın *Musannef*'indeki isnadlar kullanılarak yeniden inşa edilebilen Ma'mer b. Râşid'in mecmuasında bulunmaktadır. Ma'mer'in kendilerinden fikhî görüşler ve hadisler aldığını söylediği kişileri geçiş sıklıklarına göre tasnif ettiğimizde, dikkate değer bir tablo ortaya çıkmaktadır: En sık Medineli âlim Zühri'yi (%28)¹², zikretmekte onu da Basralı Katâde (%25) takip etmektedir. Basralı Eyyûb'den (b. Ebû Temîme) daha az (%11), Yemenli İbn Tâvûs (%5), Basralı Yahyâ b. Ebû Kesîr (%3) ve Hasan (el-Basrî) (%3), Medineli Hişâm b. Urve (%2) ve Kûfeli Hammâd (b. Ebû Süleymân) (%1) ve el-A'meş'den (%1) daha da az nakilde bulunmaktadır. Diğer 75'i aşkın kişiden sadece arada sırada (%1'den daha az) rivayet etmektedir. Bunların yanı sıra, anonim yani Ma'mer'in direkt bilgi kaynağını zikretmediği hadisler nispeten yüksek yüzdeye (%7) sahiptir.

Bu yüzdeler Ma'mer'in kendi fikhî görüşlerini daha eski otoritelere atfetmek veya anonim şekilde tedavülde olan hadisleri isnadlarla donatmak için

¹¹ Bkz. önceki dipnot.

¹² Yuvarlak yüzdeler verilmiştir. Yüzdeler Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inin *Kitâbü'n-nikâh ve Kitâbü't-talak'*ında yani 6. ve 7. ciltlerde 10243-14053 numaraları arasında mevcut 1499 adet Ma'mer metninden müteşekkil bir örnek gruba dayanmaktadır. Bu örnek grup *Musannef*'in kitâblarının birçoğunu temsil etmektedir.

yiğilmeye verdiği örneklerden birisi de Zühri'dir. Ona göre bu isim “birden çok kişiye hizmet etmiştir” ve karışıklığın farkında olan İmâm Mâlik bu nedenle diğer muhaddislerin aksine Zühri'yi, İbn Şihâb ismiyle zikretmeyi tercih etmiştir. Juynboll, yukarıdaki alıntıda bu duruma değinmekte ve problemin sadece bir kişiye atfedilen sahte ve gerçek rivayetleri ayırt etmekten ibaret olmadığına aynı zamanda gerçek Zühri ile sahte Zühri'lerin hadislerinin de ayırt edilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Bkz. Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası* (çev. Salih Özer), Ankara 2002, s. 173-200. (çev.).

⁸ Mâlik, *Muvatta'*, 29/30 (İlk rakam kitâb numarası, ikincisi ise hadisin bugünkü M. F. Abdülbâki edisyonundaki numarasıdır.)

⁹ Mâlik, *Muvatta'*, 29/55.

¹⁰ Krş. *Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, Stuttgart 1991 ve “The *Musanaff* of 'Abd al-Razzâk al-San'ânî as a source of authentic *ahādith* of first Islamic century”, *Journal of Near Eastern Studies* 50 (1991).

genellikle kendi nakil bilgilerini uydurduğu varsayımı ile uyuşmamaktadır. Bu amaçlarla hareket eden bir uydurmacı ya daha sistemsiz ya da daha sistemli şekilde metinlerinin tamamını çok sayıdaki -kısmen tanınmayan- kişiye atfetmek yerine, sadece birkaç önemli râviye atfetmek suretiyle başka bir yol izlerdi. Anonim hadisler, isnadlardaki boşluklar ve ayrıca Ma'mer'in kendi reyini yansıtan metinler varsayılan hadis uydurucusu resmi ile hiç uyuşmamaktadır. Eğer Ma'mer nakil bilgilerini uyduruyorsa, genellikle Basralı âlimleri tercih etmesine rağmen onu Medinelî bir âlimi ana râvilerinden birisi olarak seçmeye neyin sevk ettiği de sorulabilir. Ne de olsa, o Basra'da doğmuş ve daha sonra bir hoca olabilmek için Yemen'e gitmiştir.

Bu mülâhazalardan hareketle, Ma'mer'in kendi hadislerini uydurduğu varsayımı hayli ihtimal dışı gözükmektedir. [5] Ma'mer'in bilgi kaynaklarının yüzdeleri, tarihî şartlarla daha makul şekilde izah edilebilir: O, kendi memleketi Basra'da esasen Katâde ile fakat zaman zaman başka ilim adamları ile de çalıştı ve çalışmalarına Medine'de temelde Zühri ile ve arada sırada diğer Medinelî ilim adamlarıyla devam etti. Diğer fıkıh merkezlerinden gelen malzemesini, seyahatlerinde veya Hicaz'da kalırken hacı âlimleri dinleyerek elde etmiş olabilir. Uydurma varsayımı hakkındaki şüpheler, Ma'mer'in iki ana bilgi kaynağı Zühri ve Katâde'nin metinleri karşılaştırıldığında derinleşmektedir.

Ma'mer'in Zühri metinlerinin 2/3'ü Zühri'nin kendi reyini aktarmaktadır ve sadece 1/3'ü onun bir râvi olarak yer aldığı hadislerdir. Bu nakillerde Medine'den dört tâbiîn ağır basmaktadır: Sa'îd b. el-Müseyyeb (%19), Sâlim b. Abdullah b. Ömer ve Urve b. Zübeyr (her biri %13) ve Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe (%8). Medine'den Süleymân b. Yesâr, Ebû Seleme b. Abdurrahmân, el-Kâsım b. Muhammed ve Ebû Bekir b. Abdurrahmân veya Kabîsa b. Şu'ayb gibi Suriyeli olan diğer meşhur tâbiîn ise çok daha az gözüktürler. Zühri'nin dört ana râvisinin üçünün materyalinin sadece, onlar tarafından daha önceki otoritelerden rivayet edilen hadislerden oluşması dikkat çekicidir. Yalnız İbn Müseyyeb metinleri hadislerin yanı sıra neredeyse aynı oranda onun reyini de içermektedir. Zühri'nin bilgi kaynaklarının metinlerinde hadislerin rey üzerindeki hâkimiyeti, Ma'mer materyalinin karakteristik bir özelliğidir. Yine de isnadlar düzenli biçimde verilmemektedir. Zühri'nin diğer kişilerden yaptığı nakillerin %40'ında râvi isimleri ya da isnad yoktur. Bu sadece sahâbe hadisleri için değil aynı zamanda Peygamber hadisleri için de geçerlidir. Sahâbenin davranış örnekleri ve fikhî görüşleri [Hz.] Peygamberinkilerden iki kat ve tâbiînkilerden üç kat daha sık zikredilir. Sahâbe arasında [Hz.] Ömer en göze çarpanıdır, onu geçiş sıklığı açısından az bir farkla oğlu Abdullah sonra Osman, Âişe, İbn Abbâs ve Zeyd b. Sâbit takip etmektedir.

Ma'mer'in Katâde metinleri Zühri'ye atfettikleri gibi temelde Katâde'nin reyinden (%62) ve sadece çok daha az ölçekte Katâde'nin diğerlerinden naklet-

tiği hadislerden müteşekkildir. [6] Zühri'den farklı olarak bu nakillerde iki tâbiîn hâkimdir: Hasan-ı Basrî (%31) ve az bir farkla Medinelî âlim Sa'îd b. el-Müseyyeb (%20). Kûfeli İbrahim en-Neha'î ve Şurayh veya Basralı Ebû Şa'sâ' (Câbir b. Zeyd) gibi diğer tâbiîn çok nadiren gözüktür. Benzer Zühri metinlerinin aksine Katâde'nin tâbiînden naklettiği metinler, genellikle onların reyini aktarmaktadır; Hasan-ı Basrî'ye atfedilen metinlerin %84'ü onun fikhî görüşlerinden müteşekkildir. İbnü'l-Müseyyeb'e atfedilen metinler ise burada incelenen örnek grupta diğer otoritelerden hiçbir nakil içermemektedir. Zühri'nin İbnü'l-Müseyyeb malzemesinde aksine -yukarıda bahsedildiği üzere- rey ve hadisler arasında bir denge vardır.

Katâde hadislerinde isnad kullanımı, Zühri hadislerine nazaran dikkat çekici şekilde az gelişmiştir. Zühri hadislerinin %60'ında bir isnadla veya bilgi kaynakları hakkındaki bilgi ile karşılaşmaktadır. Katâde hadislerinde bu tür metinlerin toplamı %12'dir. Ma'mer'in Katâde metinleri, Zühri'ninkilerden zikredilen otoritelerin dağılımı açısından da farklılık arz eder. Kibâr-ı tâbiîn, sahâbeyi geçerek ağır basmaktadır. Ayrıca Zühri'nin sahâbe hadislerinin aksine, Katâde metinlerinde, [Hz.] Ali ve İbn Mes'ûd, aktarım sıklığı açısından [Hz.] Ömer'i geçmektedirler; ardından hayli farkla İbn Abbâs gelmektedir. Diğer sahâbe ise sadece arada sırada zikredilmektedir. Peygamber hadisleri Ma'mer'in Katâde nakillerinde hayli azdır. Oysa Ma'mer bu tür hadisleri Zühri'den beş kat daha sık zikretmektedir. Son olarak, nakil istilâhındaki bir farka işaret edilmelidir: Ma'mer Zühri'nin reyini sık sık kendi sorusuna verilen cevap formunda aktarır, meselâ "Zühri'ye... hakkında sordum ve o da dedi ki..."¹³ ifadeleri ile. Bu metin türü, Ma'mer'in Katâde malzemesinde sadece çok nadiren yer alır.¹⁴

Ma'mer'in fikhî görüşler ve hadisler için iki önemli otoritesinin metin mecmuası arasındaki yukarıda izah edilen karakteristik farklılıklar, Ma'mer'in bir Medinelî ve bir de Basralı otorite vasıtasıyla kendi öğretilerini meşrulaştırmak için metinlerin menşei uydurduğu şeklindeki -Schacht'ın teorilerine dayanılarak yapılabilecek- varsayımı hayli ihtimal dışı kılmaktadır. [7]

Bu tezi desteklemek için başka deliller de vardır: Ma'mer sık sık¹⁵ Zühri ve Katâde'nin fikirlerinin bir fikhî hükümde ittifak ettiğine işaret etmektedir.¹⁶ Genellikle böyle bir metne "عن الزهري وقادة قالاً/Zühri ve Katâde'den nakledildiğine göre şöyle dediler:"¹⁷ şeklinde başlar veya bir Zühri metninin sonuna "قاله عن قادة/Katâde'den de benzeri nakledil-

¹³ Krş. Abdürrezzâk, *Musannef*, 10838. Farklı türler için krş. Motzki, *Anfänge*, s. 72-75.

¹⁴ Meselâ, Abdürrezzâk, *Musannef*, 10806, 10922. Zühri metinlerinde bu tür beş kat daha sık yer alır.

¹⁵ Sıklık: Zühri'ninkilerde %18, Katâde'ninkilerden %22.

¹⁶ Bu zaman zaman hadislerde de meydana gelmektedir. Krş. Meselâ Abdürrezzâk, *Musannef*, 10924.

¹⁷ Krş. Abdürrezzâk, *Musannef*, 10519.

¹⁸ Krş. Abdürrezzâk, *Musannef*, 10681.

*miştir*¹⁹ şeklinde bir not ekler. Bu esasen bir fikhî mesele hakkında sadece Medinelî âlimi aktardığı durumlarda Ma'mer'in ya Katâde'nin ilgili bir ifadesini bilmediği ya da zikretmeye değmez gibi düşündüğü veya belki de ayrı bir metni gerektirecek kadar farklı olduğu veyahut da Katâde metninin Abdürrezzâk tarafından atlandığı anlamına gelmektedir. Aynı husus Ma'mer'in Zühri'nin fikrini zikretmeksizin sadece Katâde'ninkini aktardığı durumlar için de geçerlidir.

Eğer Ma'mer'in aktarma metodunda uydurmaya dair ikincil bir delil görmek ve Ma'mer'in bu şekilde kendi fikhî görüşleri için ilâve otorite yaratmaya çalıştığı iddiasında bulunmak istenirse, neden bunu daha sık yapmadığı sorusu ortaya çıkacaktır. Uydurma varsayımı aleyhine bir başka delil, bazı durumlarda Ma'mer'in açıkça Zühri ve Katâde arasındaki fikir ayrılığına ikisinden hangisini tercih ettiğini belirtmeksizin açıkça işaret etmesidir. Aşağıda iki örnek vardır:

Abdürrezzâk Ma'mer'den o da Zühri'den rivayet etti; o şöyle dedi: "Bir adam eşinden boşanmayı satın alırsa, bu *hul'*dür (fidye ile boşanma)." Katâde dedi ki: "Bu *hul'* değildir."²⁰

Abdürrezzâk Ma'mer'den o da Zühri ve Katâde'den rivayet etti; ikisi de şöyle dedi: "Kadının boşanma hakkı (أمرها), (boşanma teklifi üzerinde) karar verene kadar kendi elindedir."²¹ Katâde (ayrıca) dedi ki: "...Eşi karar vermeden önce kadınla birlikte dahi olsa (أصحابها)."²² [8]

İlk örnekte çelişen iki görüşle karşı karşıyayız. İkincisinde Zühri ve Katâde'nin ikisine atfedilen görüşün genişletilmesi ve somutlaştırılmasına şahit oluyoruz. İki durumda da Ma'mer'in hangi görüşten yana olduğu açık değildir.²³ Ma'mer niçin sık sık kendilerinden ittifak naklettiği ana otoritelere bu tür farklı görüşleri yanlış şekilde atfetmiş olsun? Ma'mer'in kendi otoritesinin reyine karşı çıktığı metinler düşünüldüğünde uydurma tezini savunmak daha da zordur. Meselâ:

Abdürrezzâk Ma'mer'den o da Katâde'den boşanma hakkını (أمر) karısına veren bir adam hakkında nakletmiştir. Katâde dedi ki: "Kadın bir karar vermeden önce onlardan biri ölürse, birbirlerine müris olmazlar. Koca karısını boşama yetkisini başka bir adama verirse ve kendisine bu yetki verilen adam herhangi bir şeye karar vermeden ölürse koca, karısı önce başka bir adamla evlenmeden tekrar onunla evlenemez. Eğer ikisinden birisi adam (yani kendisine boşama yetkisi verilen) bir karar vermeden önce ölürse birbirlerine müris olamazlar."

¹⁹ Krş. Abdürrezzâk, *Musannef*, 11110.

²⁰ Abdürrezzâk, *Musannef*, 11756.

²¹ Parantez içerisindeki ilâveler daha iyi anlaşılması için tarafımdan eklenmiştir.

²² Abdürrezzâk, *Musannef*, 11943.

²³ Bu tür durumlar Abdürrezzâk, *Musannef*, 10702'deki olduğu gibi arada sırada bulunabilir.

Ma'mer dedi ki: "Birisini şöyle derken işittim: 'Kendisine kadını boşama yetkisi verilen adam bir karar vermeden önce öldüğünde bu bir şey değildir (yani bu bir boşanma kabul edilmemelidir).' Ben bunu (bu fikri) Katâde'ninkine tercih ediyorum."²⁴

Burada sunulan ikincil delil Ma'mer'in metinlerinin menşesine dair bilgiyi uydurduğu fikri ile çelişmektedir. Sonuç olarak, aksi ispat edilene kadar Zühri ve Katâde metinlerini otantik yani gerçekten adı verilen kişilerden geliyor kabul etmeliyiz. Ma'mer'in materyalinin bir kısmının yani erken dönem otoritelerinden gelen hadislerin -Schacht'ın iddia ettiği gibi²⁵- isimsiz kişiler tarafından uydurulduğunu farz ederek bu sonuçtan kaçma teşebbüsü ikna edici değildir. Bu hadisleri uyduran kişiler Ma'mer'in muasırları yani hicrî II. yüzyılın ikinci çeyreğinde aktif kişiler olurlardı ve Zühri ile Katâde metinlerini büyük sayılarda üretmiş olmaları gerekirdi. "Bu uydurucuların işçilikleri" Zühri ve Katâde'nin uzun süreli öğrencisi tarafından fark edilmeden kalmazdı. Hâlbuki bu tür bir işçiliğe dair hiçbir ipucu ne Ma'mer'in ne de öğrencisi Abdürrezzâk'ın metinlerinde vardır. Üstelik Ma'mer'in Zühri ve Katâde hadislerindeki isnadlar, çok parça parçadır. [9] Bu dönemin profesyonel hadis uydurucularından daha sofistike isnadlar beklerdik.

Dolayısıyla Ma'mer'in Zühri ve Katâde metinlerinin varlığı şöyle yorumlanmalıdır: Ma'mer uzun bir dönem her iki öğretmenin öğrencisiydi. Metinlerin çok sayıda oluşu ve zaman zaman öğretmenlerinin görüşlerindeki ufak farklılıklara işaret etmesi, kesinlikle ders esnasında veya sonrasında hatırlamayı kolaylaştırmak için tutulan notları gerektirmektedir. İki grup rivayet arasındaki farklılıklar metinlerin alındığı farklı şartları yansıtmaktadır. Meselâ, Ma'mer'in nadiren Katâde'den kendi sorularına verdiği cevapları nakletmesine rağmen, Zühri'den sık sık böyle nakillerde bulunması belki Ma'mer'in Katâde ile çalışırken çok genç olmasının ve bu nedenle soru sormasına izin verilmemesinin bir neticesi olabilir. Daha sonra Zühri'nin öğrencisi olduğunda durum değişmiş ve artık yeni başlayan bir kişi olarak kabul edilmemiştir. Farklılıkların başka bir izahı, belki iki fıkıh hocasının farklı gelişim aşamaları ve iki ilim merkezindeki fıkıh öğretiminin bölgesel hususiyetlerinde yatmaktadır. Bu, meselâ Zühri hadislerinde isnadın daha sık kullanımı veya Katâde metinlerinde [Hz.] Peygamber'den rivayet edilen hadislerin daha nadir bulunuşunu açıklayabilir. Bu şekilde yorumlandığında Ma'mer tarafından nakledilen metinler hukuk düşüncesi ve öğretiminin hicrî II. yüzyılın ilk çeyreğinde ulaştığı gelişim aşamasına detaylı şekilde nüfuz etmemizi sağlamaktadır.

Bu nedenle, Ma'mer'in Zühri nakli bu ünlü Medinelî âlimin hukukî doktrini ve hadisleri için verimli bir kaynak olarak kabul edilebilir. Bu sonuç Ma'mer'in Zühri'den aldığı materyali saklarken ve naklederken zaman zaman hata yaptığı ihtimalini dışlamamaktadır.

²⁴ Abdürrezzâk, *Musannef*, 11962.

²⁵ Krş. Schacht, *Origins*, s. 179.

Buraya kadar çıkarılan sonuç sadece Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inde mevcut olduğu şekliyle Ma'mer'in metinlerine dayanmaktadır. Ma'mer hakkındaki biyografik haberlere, hicri ilk yüzyılda yaşayan ilim adamları hakkındaki bu tür bilgiler Müslüman olmayan birçok ilim adamı tarafından genellikle güvenilir kabul edildiği için başvurmadım. Yine de Ma'mer hakkında muhafaza edilen biyografik haberler metin analizimiz ile elde edilen sonuçları büyük ölçüde onaylamaktadır. Biyografik materyale bir göz atalım.

el-Ezd kabilesinin mevlâsı Ma'mer b. Râşid -kendisinin dediği üzere- Hasan-ı Basrî'nin öldüğü yılda yani 110/728-9 yılında on dört yaşındayken eğitim hayatına başladığı yer olan Basra'da büyüdü. Yine de onu iştmiş olması mümkündür fakat bu biyografik kaynaklarda doğrulanmaz. Yine kendisine göre o dönemde Katâde ile çalıştı.²⁶ Eyyüb b. Ebû Temîme ile yakın dostluk kurduğu Basra'dan Katâde'denin (117/735) ölümünden kısa bir süre önce veya sonra ayrıldı ve Zühri'nin öğrencisi oldu. Mâlik b. Enes ile birlikte Zühri'nin gerçekten en önemli öğrencilerinden birisi olarak kabul edilir. Ziyaretler için zaman zaman Basra'ya döndü ve orada bazı ilim adamları ile çalışma fırsatı buldu. Bilinmeyen bir tarihte 153/770 veya 154/771 yılında (daha az muhtemel verilen alternatifler 150 veya 152) 57 yahut 58 yaşında öldüğü ve aralarında Abdürrezzâk'ın da bulunduğu öğrencileri tarafından kuşatıldığı yer olan Yemen'deki ilim merkezi San'â'ya taşındı.²⁷

Ma'mer ilk *musannifün*²⁸ yani metinlerini konularına göre düzenleyenler arasındadır. Onun musannef çalışmaları çok yaygınlaşmış görünmemektedir. Zira varlıklarından ve isimlerinden biyografik kaynaklarda nadiren bahsedilmektedir. Bununla birlikte *Kitâbü'l-Câmi'* adlı musannefi talebesi Abdürrezzâk'ın nakli ile muhafaza edilmiştir ve onun *Musannef*'inin son "kitâb"ını teşkil etmektedir.²⁹ Ma'mer'in daha geniş musannefi muhtemelen sadece Abdürrezzâk'ın kendi *Musannef*'ine dâhil ettiği (dağınık) şekilde muhafaza edilmiştir.

İlk dönem İslâm âlimleri hakkında, II. yüzyılın ikinci yarısından sonra gelişen sonraki Müslüman hadis münekkitlerinin ve rical uzmanlarının yaptığı

²⁶ Biyografik kaynaklara göre bir hadisçi olan Katâde için krş. G. Vitestam, "Qatâde b. Di'âme as-Sadûsi et la science du *hadîth*", V. *Congrès international d'arabistants et d'islamists*, Actes, Bruxelles 1970, s. 489-498.

²⁷ Krş. Ibn Sa'd, *Tabakât*, c. 5, s. 397; Buhârî, *Târîh*, c. 4/1, s. 378/379; Zehebî, *Tezkire*, c. 1, s. 190-191; İbn Hacer, *Tezhib*, X, 243-346. Bu sadece kaynakların bir seçkisidir. Ma'mer hakkındaki diğer önemli biyografik haberler İbn Asâkir'in *Târîhu Medîneti Dimaşkî* ve Zehebî'nin *Siyeru a'lâmi'n-nübüvve*'sinde bulunabilir.

²⁸ Krş. İbnü'l-Medîni, *İlelü'l-hadis*, s. 17 vd.

²⁹ F. Sezgin "Hadis Musannefâtının Mebde'i ve Ma'mer b. Râşid'in *Câmi'*", *Türkiyat* 12 (1995), s. 115-134 adlı makalesinde onu ilk kez zikredenlerdendir. M. J. Kister *Câmi'*ı yayımlanmadan önce ilk kez kullananlardandır. Krş. "Haddithü 'an banî isrâ'ila wa-lâ-haraja", *Israel Oriental Studies* 2(1972), s. 215-239 adlı makalesi.

değerlendirmeler birçok açıdan tarihî inceleme için faydalıdır. Yine de sonuçlar büyük bir dikkatle ele alınmalıdır. Çünkü bu ilim adamları, hadis naklinin hicri II. yüzyılın ilk yarısındaki muhaddisler tarafından genel olarak takip edilmeyen -üstelik kendi reyini öğreten ilk dönem fukahâsı da söz konusudur- kurallarına güçlü bir şekilde bağlıdır. [11] Bununla birlikte Ma'mer'in Zühri'den naklinin hadis münekkitleri tarafından çok güvenilir kabul edildiği açıklanmaya değerdir.

III

Zühri'nin fıkhi için bir diğer önemli erken kaynak ise Mekkeli âlim İbn Cüreyc'in (150/767) naklidir. Ma'mer'in nakli gibi o da Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inde mevcuttur ve isnadlar kullanılarak yeniden inşa edilebilir. Başka bir yerde³⁰ İbn Cüreyc rivayetlerinin değerini tartıştığım için kendimi diğer erken dönem kaynakları ile mukayese ve Zühri metinleri için önemli olan temel noktalarla sınırlayacağım. Abdürrezzâk'ın *Musannef*'indeki İbn Cüreyc nakli Ma'mer'inkinin sadece az bir farkla ardından gelen bir genişleme mahiyetindedir ve 5000'den fazla müstakil metin içerir.³¹ Daha önce gördüğümüz gibi Ma'mer'in rivayetlerinde Zühri de dâhil olmak üzere iki otoritenin ağırlığı vardı. İbn Cüreyc'in materyali ise sadece bir otorite Mekkeli fakih Atâ b. Ebû Rebâh'ı sunmaktadır. İbn Cüreyc'in metinlerinin neredeyse %40'ı ona atfedilmektedir. Kalanlar, çok sayıda kişiye (100'den fazla) atfedilmektedir. Bunların arasında beş isim diğerlerinden daha sık zikredilmektedir: Mekkeli Amr b. Dinâr (%7), Medineli İbn Şihâb (%6), Yemenli İbn Tâvûs (%5), Mekkeli Ebû'z-Zübeyr (%4), Iraklı Abdülkerîm (el-Cezerî) (%3).

Abdürrezzâk'ın Ma'mer naklinde olduğu gibi İbn Cüreyc'in rivayetlerinde metinlerin bilgi kaynaklarına çok farklı atıflarını, kendi fikhî görüşlerini ve dikkat çekici sayıda anonim hadisleri içermesinin tamamını uydurma teorisinin aleyhinde delil kabul ediyorum. Uydurma teorisi ile, İbn Cüreyc'in kendisinin ve Mekke ve başka yerlerdeki diğer ilim adamlarının fikhî görüşlerinin yanı sıra kendi döneminde tedavülde olan hadisleri yanlış şekilde daha önceki ilim adamları nesline atfetmesi varsayımını kastediyorum. [12] İbn Cüreyc materyalinde metinlerin bilgi kaynaklarına tuhaf şekilde atfedilmesini onun dönemindeki tarihî şartlarla izah etmek daha makul gözükmektedir. Meselâ, sadece bir ana otoriteye yani Atâ'ya sahip olması belki Atâ'nın kendisi ile en uzun çalıştığı ve kendisinden en fazla öğrendiği en önemli hocası olması nedeniyledir.

Uydurma teorisinin aleyhinde olan diğer deliller İbn Cüreyc tarafından farklı kişilere atfedilen metinlerin mukayesesinde bulunabilir. İbn Cüreyc'in

³⁰ Krş. Motzki, *Anfänge*, s. 70-87, 157-167, 209-212.

³¹ Müteakip gözlemler önceki bölümle aynı metin grubuna dayanmaktadır, bkz. 12. dn.

Atâ b. Ebû Rebâh ve genellikle İbn Şihâb dediği Zühri'den yaptığı nakiller arasında yapılan mukayese bir örnek olacaktır.

İbn Cüreyc'in Atâ'dan nakillerinin hususiyetlerine bakalım. Atâ metinleri çoğunlukla (%80) onun reyini aktarmaktadır. Nakillerin sadece 1/5'i Atâ'nın yalnızca bir râvi olduğu diğerlerinden nakledilen hadisleri içermektedir. İbn Cüreyc'in Atâ'nın görüşlerini sunma şekilleri dikkat çekicidir. Olağan sözlerin yanı sıra neredeyse aynı sayıda soru-cevapları yani Atâ'nın İbn Cüreyc veya daha nadiren ismen bilenen veya bilinmeyen diğer kişiler tarafından sorulan sorulara verdiği cevapları buluruz. Atâ'nın eserleri ve hadislerini atfedildikleri kişilere göre sınıflandırdığımızda, şu sonuçları ediniriz: En fazla sahâbeden, daha az Peygamber'den ve sadece arada sırada muasırlarından aktarımda bulunur. Ayrıca Kur'ân'dan yapılan çok sayıdaki aktarım da dikkate değerdir. Sahâbe arasında açıkça ağır basan İbn Abbâs'tır. Atâ, İbn Abbâs'a, ikinci en sık zikredilen sahâbe olan ve [Hz.] Ali ve Âişe'den üç kez daha fazla aktarımda bulunulan [Hz.] Ömer b. el-Hattâb'dan yaklaşık üç kez daha çok atıfta bulunmaktadır. Sahâbiler Câbir b. Abdullah, Ebû Hüreyre, İbn Ömer ve diğerleri sadece nadiren gözükmektedir. Atâ'nın İbn Abbâs'a atıfları, Peygamber hadislerini sayıca geçmektedir. Fakat Peygamber hadisleri bütün diğer sahâbenin önünde ikinci sırada gelmektedir. Atâ sadece arada sırada sahâbe hadisleri için bilgi kaynağının ismini vermektedir ve Peygamber hadisleri arasında sadece dörtte biri, isnada -kısmen eksik- sahiptir. [13]

Atâ'dan yapılan ve onun reyinin ağır bastığı nakillerin tam tersine İbn Cüreyc'in Zühri'den nakilleri çoğunlukla Zühri'nin sadece bir râvi olarak görev yaptığı (%58) hadislerden müteşekkildir. Zühri'nin reyini içeren metinler daha az fakat yine de sayıca dikkate değerdir (%42). Reyler çoğu durumda sözler şeklinde ve nadiren cevaplar olarak görülürler. İbn Cüreyc'in Atâ'dan rivayet ettiği ve çoğunlukla soruyu kendisinin sorduğu cevaplar ile çarpıcı bir tezat arz edecek şekilde Zühri'den naklettiği cevaplar sadece istisnâ olarak bu türdedir. İbn Cüreyc'in Zühri'den nakledilen hadisleri arasında Urve b. ez-Zübeyr, Zühri'nin en önemli bilgi kaynağıdır. Bu pozisyonda, Ebû Seleme b. Abdurrahmân, Sâlim b. Abdullah b. Ömer, Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe, Süleymân b. Yesâr ve diğerleri gibi Medinelî ilim adamlarını açıkça geride bırakır.

Zühri hadislerinin (eserler ve hadisler) çoğunluğu otoriteler olarak sahâbe neslinden kişilere atfedilir. Sadece hadislerinin yarısı kadarı tâbiin veya [Hz.] Peygamber'e isnat edilir. [Hz.] Peygamber'in sahâbesi arasında [Hz.] Ömer en fazla zikredilir, onu [Hz.] Osman, İbn Ömer ve Âişe takip eder. Zeyd b. Sâbit, Ebû Hüreyre, İbn Abbâs ve diğer -daha az ünlü olan- sahâbe daha az yer alır. Eğer bu otoriteler geçiş sıklıklarına göre sıralanırlarsa, Atâ hadislerinde bulduğumuzun tam tersine [Hz.] Peygamber ilk sırada yer alır. [Hz.] Peygamber'den sonra ikinci halife [Hz.] Ömer sadece az bir farkla gelir. Ayrıca, halifelerin

hatta Abdülmelik ve Ömer b. Abdülazîz gibi Emevîlerin güçlü bir şekilde temsil edilmesi dikkate değerdir. Zühri hadislerinin yaklaşık yarısı her zaman muttasıl olmasa da bir isnada sahiptir, onun [Hz.] Peygamber'den nakledilen hadisleri genellikle isnadlıdır.

İbn Cüreyc'in metin mecmuasından Atâ b. Ebû Rebâh'dan nakledilen ve İbn Şihâb'a (ez-Zühri) atfedilen ikisinin mukayesesi, onların hacim (yani metinlerin tam sayısı), reyin önemi, metin türleri, isnad kullanımını, tercih edilen otoriteler vs. açısından çok farklı olduklarını göstermektedir. İbn Cüreyc'in iki metin grubunu uydurmuş olması güçtür. Uydurulma ile kendisinin metinleri oluşturmasını ve onlara keyfi şekilde isnadlar temin etmesini kastediyorum. [14] Başka bir yerde sunduğum³² ve İbn Cüreyc'in Atâ metinlerini gerçekten Atâ'dan aldığı varsayımını destekleyen diğer deliller de vardır. Meselâ, İbn Cüreyc'in şahsî fikhî görüşü; Atâ metinleri üzerindeki yorumları, Atâ'nın fikrinden bilinçli olarak ayrıldığı durumlar, Atâ'dan zaman zaman yapılan dolaylı nakiller, Atâ'nın aynı probleme farklı çözümlerinin nakli. Dolaylı nakil³³ veya çelişkili fikirlere göndermeler³⁴ gibi benzer hususiyetler İbn Cüreyc'in İbn Şihâb'dan nakillerinde de görülebilir. Son olarak, temelde kendi şehrinin otoritelerine başvuran Mekkeli ilim adamı İbn Cüreyc'in niçin Medinelî bir fakih ve râvinin rey ve hadislerini uydurmuş olduğunu anlamak kolay değildir.

Bütün bunlar, İbn Cüreyc'in aktardığı metinlerin gerçekten isnadda gösterilen kişilerden geldiği varsayımını doğrulamaktadır. Ya da İbn Cüreyc'in malzemesini ismini verdiği kişilerden değil de isimsiz uyduruculardan aldığını tasavvur etmemiz gerekecektir. Bununla birlikte bu tür bir varsayım, problemin kontrol edilemeyecek spekülasyonlar alanına çekilmesi anlamına gelir. Bu, iki metin grubu arasındaki farklılıklar için bilimsel açıdan uygun bir açıklama olarak kabul edilemez.

Kendilerine has hususiyetlerini açıklamak için yukarıda değinilen varsayım yerine İbn Cüreyc'in materyalini aldığı farklı koşulları ve Atâ ve Zühri'nin fikhî öğretimi açısından bireysel ve/veya bölgesel farklılıklarını göz önünde bulundurmalıyız. İbn Cüreyc'in Atâ rivayetlerindeki çok sayıdaki soru-cevap, onun bu hocadan kendi fikhî bilgisini elde ettiği şeklini yansıtabilir. Reyin hâkimiyeti, İbn Abbâs'dan nakledilen metinlerin çok sık oluşu, isnadların nadiren yer alışı Atâ'nın doktrinin ve/veya hicrî II. yüzyılın başında Mekke fikhinin karakteristik özelliği olabilir. Aksine, İbn Cüreyc tarafından İbn Şihâb'a sorulan direkt soruların nadiren yer alması ve ondan *semâ'a* sadece arada sırada işaret edilmesi, İbn Cüreyc'in Zühri'nin düzenli öğrencilerinden

³² Krş. Motzki, *Anfänge*, s. 70–85.

³³ Krş. Abdürrezzâk, *Musannef*, 12498 (İbn Cüreyc- Ayyaş- İbn Şihâb)

³⁴ Krş. Abdürrezzâk, *Musannef*, 13632.

birisi olmadığının ikincil bir delili kabul edilebilir. [15] O, Zühri metnlerinin bir kısmını işiterek değil de Zühri'nin veya onun öğrencilerinden birisinin kendisine verdiği yazılı bir kaynaktan istinsah etmek suretiyle elde etmiş olabilir. İbn Cüreyc'in Zühri materyalinde hadislerin rey üzerine hâkimiyeti, hadisler için çok sık şekilde verilen bilgi kaynakları ve fikhî bir otorite olarak Peygamber'in göze çarpan rolü Zühri'nin ve/veya bu dönemde Medine fikhî'nin karakteristik bir özelliği olabilir. Bu tür bir tarihî açıklama -bana göre- makuliyetten mahrum değildir ve yanlışlanabilir olma avantajını sunmaktadır. Bu nedenle aksi ispat edilene kadar İbn Cüreyc'in İbn Şihâb'a (ez-Zühri) attığı metinlerin gerçekten ondan geldiğini onaylamalıyız.

İbn Cüreyc'in metnlerini nasıl elde ettiği hakkındaki sonuç ve varsayımlarımız şimdiye kadar sadece *Musannef*'inde mahfuz olduğu şekliyle Abdürrezzâk'ın metnlerine dayanmaktadır. Yukarıda zikredilen nedenden ötürü İbn Cüreyc hakkındaki biyografik bilgiyi bir kenara koydum. Bu husus, şimdi telâfi edilecek.³⁵

Emevî el-Hâlid b. Esîd kabilesinin mevlâsı Abdülmelik b. Abdülazîz b. Cüreyc, 80/699 yılında muhtemelen, yetiştiği yer olan Mekke'de doğdu. On beş yaşında o dönemin önde gelen Mekkeli ilim adamı Atâ b. Ebû Rebâh'ın himayesinde çalışmaya başladı. Yaklaşık on sekiz yıl boyunca onun ders halkasına sık sık katıldı. Fakat onun 115/773 yılında ölümünden bir ya da iki yıl önce, yaklaşık yedi yıl derslerine devam ettiği genç ilim adamı Amr b. Dînâr'a katılmak için hocasından ayrıldı. Bu bilgi İbn Cüreyc'in rivayetlerindeki râvilerin geçiş sıklığını incelediğimizde bulduğumuz tabloyla uyumludur: Atâ açık ara en fazla zikredilen kişidir ve Amr b. Dînâr tarafından takip edilir.³⁶ Bu dönemde İbn Cüreyc muhtemelen diğer ilim adamları ile de çalışmıştı. Meselâ, Mekke'li İbn Ebû Müleyke (117/735 veya 118/736) ve İbn Ömer'in mevlâsı ve zaman zaman Mekke'de kalan Medineli ilim adamı Nâfi' (118/736 veya 119/737). İbn Cüreyc'in öğrencileri tarafından nakledilen bütün bu bilgiler, genellikle kendi ifadelerine dayanmaktadır. O, 150/767 yılında vefat etti. [16]

İbn Cüreyc musannef türünde yani fikhî konulara göre düzenlenmiş hadis kitaplarının -eğer ilk değilse- ilk yazarlarından birisidir. Kitabı, muhtemelen

Kitâbü's-Sünen adındaydı.³⁷ Bu eserin çoğunluğu öğrencisi Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inde ondan rivayet ettiklerinden müteşekkil olmalıdır. Eseri onun yaşamında Mekke'nin dışında ünlenmişti ve muhtemelen Ma'mer b. Râşid, Süfyân es-Sevrî ve Mâlik b. Enes gibi diğer ilim adamlarını benzer eserler oluşturmaları için teşvik etmiştir.

Biyografik literatürde İbn Cüreyc mükemmel bir fakih, hâfiz ve müfessir kabul edilir. Öğrencileri onun Kur'ân derslerinden bir *Kitâbü't-Tefsîr* oluşturdular.³⁸ Bununla birlikte hadis münekkitlerinin onun hakkındaki kararları tartışmalıdır. Mâlik veya İbn Cüreyc'in talebesi Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân gibi bazı genç muasırları onun rivayetlerinin bazı kısımları hakkında tereddüt sergilemişlerdi. Atâ b. Ebû Rebâh, Amr b. Dînâr, İbn Ebû Müleyke, Nâfi' ve diğer bazılarından yaptığı rivayetler ise genellikle münekkitlerin olumsuz değerlendirmelerinden hariç tutulmuştur.³⁹ Eleştiri, temel olarak İbn Cüreyc tarafından kullanılan ve hicrî II. yüzyılın ortalarından itibaren yetersiz görülmeye başlanan bazı nakil şekillerine yöneltilmiştir. Eleştiri, ayrıca onun her zaman bu rivayet şekillerini nakil terminolojisinde açıklığa kavuşturmamasına da yöneltilmiştir.⁴⁰ Meselâ, İbn Cüreyc bir bilgi kaynağının kendisine bıraktığı veya kendisinin istinsah ettiği ve rivayet etme izni aldığı fakat şahsen işitmediği veya bilgi kaynağına okumadığı yazılı malzemeyi kullanmıştır. Bazı durumlarda İbn Cüreyc'in istinsah ettiği yazma, sadece bilgi kaynağının öğrencilerinden birisine ait metin mecmuası olabilir. Bu, hicrî II. yüzyılın ilk yarısında geniş çapta kullanılan ve henüz genel olarak kınanmayan bir nakil metoduydu. Meselâ İbn Cüreyc -kendisinin de kabul ettiği nakledilmektedir- Zühri'den nakledilen hadislerini bu şekilde elde etmiştir.⁴¹ Bu, İbn Cüreyc'in Zühri metnlerini incelerken edindiğimiz sonuçlarla uyumludur. İbn Cüreyc'in Atâ nakillerinin tam aksine Zühri metnlerinde, onun sorularına cevapları veya Zühri'yi işittiğine (semâ') dair referansları neredeyse hiç bulmamaktayız. [17] Bununla birlikte aşağıdaki örnekte görüleceği üzere birkaç tane vardır:

Abdürrezzâk İbn Cüreyc'den rivayet etti; dedi ki İbn Şihâb ona acı çekerken (*fi veğa*) [yani bir hastalık sırasında] karısını üç kere boşayan bir adam hakkında *sorduğumda* bana rivayet etti: "Bu nasıldır? Kadın adam ölünce iddeti beklemeli mi ve adama mirasçı olur mu?" O (İbn Şihâb) dedi ki: "Osman, Abdurrahmân'ın [b. Avf] bir karısı hakkında kadının iddetini beklemesi ve ona mirasçı olabileceği yönünde hüküm verdi. İddetini

³⁵ Onun hakkındaki biyografik bilgi başlıca şu eserlerden alınmıştır: İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 361-362; VII/2, 163; Halife b. Hayât, *Tabakât*, s. 283; Buhârî, *Ta'rih*, III/1, 422-423; İbn Kuteybe, *Ma'ârif*, s. 167; İbn Ebî Hâtim, *Takdime*, çeşitli yerler; a.mlf., *Cerh*, II/2, 356-359; İbn Hibbân, *Meşâhir*, no: 1146 ve diğerleri; a.mlf., *Sikât*, VII, 93-94; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 316; Bağdâdî, *Ta'rih*, X, 400-407; a.mlf., *Kifâye*, 258, 320; Şirâzî, *Tabakât*, s. 71; Nevevî, *Tehzib*, II, 297; İbn Hallikân, *Vefeyât*, II, 348; Zehebî, *Düvel*, s. 79; a.mlf., *Mizân*, II, 151, a.mlf., *Tezkire*, s. 169-171; İbn Hacer, *Tehzib*, VI, 402-406. Bu metnin detaylı bir incelemesi için bkz. Motzki, *Anfânge*, s. 239-254.

³⁶ Bkz. Yukarı s. 9-10. [Verilen numaralar, makalenin İngilizce çevirisindeki sayfa numaralarıdır. çev.].

³⁷ Krş. Bağdâdî, *Ta'rih*, X, 402; Şirâzî, *Tabakât*, s. 71, İbn Hacer, *Tehzib*, VI, 404; İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, II/2, 357; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 316.

³⁸ Krş. İbn Hanbel, *İtel*, I, 349; Bağdâdî, *Ta'rih*, X, 404; VIII, 237; Zehebî, *Tezkire*, I, 170; İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, II/2, 357.

³⁹ Krş. İbn Hacer, *Tehzib*, VI, 406; İbn Ebî Hâtim, *Takdime*, 241; Bağdâdî, *Ta'rih*, X, 406; Ebû Hayseme, 'İlm, s.117 (no.170).

⁴⁰ Bağdâdî, *Kifâye*, 258, 320; a.mlf., *Ta'rih*, X, 404; İbn Hacer, *Tehzib*, VI, 404-406; Zehebî, *Tezkire*, I, 170.

⁴¹ Krş. İbn Ebî Hâtim, *Takdime*, 245; Zehebî, *Tezkire*, I, 170, İbn Hacer, *Tehzib*, VI, 405-406.

tamamlandıktan sonra kadının ona mirasçı olmasına izin verdi. Abdurrahmân uzun bir süre acı çekmişti.”⁴²

Bunun gibi metinler İbn Cüreyc'in Zühri hadislerini nasıl aldığına dair biyografik haberler hakkında genellemeler yapılmamasını göstermektedir. Esasen İbn Cüreyc'in Zühri ile şahsen görüştüğünden de bahsedilmektedir. Yine de onun düzenli öğrencilerinden birisi değildir. Bu gerçek onun belki Zühri'nin hac için Mekke'de ikamet ettiği dönemlerde onu zaman zaman işitmesi veya ona sorular sorması ihtimalini ortadan kaldırmamaktadır. Bu, İbn Cüreyc'in sorularına arada sırada verilen cevapları açıklamaktadır. İbn Cüreyc'i sadece nakil usûlü hakkında verdiği bilgiler arasında çelişkinin olduğu birkaç durum ve onun hakkında muhafaza edilen biyografik bilgiler nedeniyle güvenilir veya bir uydurucu kabul etmek haksızlık olur. Bir tarihçinin, hadis münekkitlerinin İbn Cüreyc'in Zühri nakilleri hakkındaki tereddütlerini mutlaka paylaşması gerekmez. İbn Cüreyc, Zühri hadislerinin çoğunluğunu - bu terimin mutlaka reyini içermemesi gerekmez- yazılı şekilde almış olsa -yani işitmeksizin veya ona okumaksızın- dahi bu onların söz konusu nedenden ötürü sahte veya güvenilir kabul edilmesi anlamına gelmez. Ancak bu kaynakların, sonraki İslâmî hadis tenkidinin yüksek standartlarını karşılamadığı anlamına gelir. Eğer tarihçinin sadece bu kriterleri karşılayan kaynakları kullanması gerekseydi, İslâm tarihçilerinin dayandıkları kaynakların çoğunluğu kullanılmaz olurdu.

Bizim İbn Cüreyc hakkında biyografik literatürde bulabildiğimiz delilleri araştırmamız genel olarak, onun metinlerine dayanarak ana hatlarını verdiğimizize çok benzeyen bir tabloya ulaşır. [18] Bu, biyografik haberlerin metinlerden hareketle tamamlanmış olabileceği varsayımına götürebilir. Fakat bu tür bir iddia için neredeyse hiç delil yoktur. Sadece daha sonraki hacimli hoca ve talebe listeleri meselâ İbn Hacer'in *Tehzib*'inde bulduğunuz şekliyle muhtemelen -hiç olmazsa kısmen- bu şekilde ortaya çıkmıştır.⁴³ Dolayısıyla, sadece İbn Cüreyc'in metinlerine değil aynı zamanda onun hakkında çoğunlukla öğrencilerine ulaşan biyografik bilgilere dayanarak Zühri nakillerini, İbn Cüreyc'in metinlerini gerçekten ondan aldığı anlamında sahih kabul etmekte haklıyız.

IV

Zühri'den rivayet edilen nakil grupları içerisinde en küçüğü ama asla daha az önemli olmayanı Mâlik b. Enes'in *Muvatta*'ındaki rivayettir.⁴⁴ *Muvatta*' temelde, Ma'mer ve İbn Cüreyc'inkilere benzeyen, fakat notlarla daha çok donatılmış, *musannef* türünde bir eserdir. Eğer rivayetlerin iddia edilen menşelerine göre incelenirse, şu tablo ortaya çıkar: Mâlik en fazla İbn Şihâb'a (ez-Zühri) (%20) atıfta bulunmaktadır. İbn Şihâb bu nedenle onun temel bilgi kaynağı kabul edilebilir. İbn Ömer'in mevlâsı Nâfi'den ve Yahyâ b. Sa'îd el-Ensârî'den rivayet edilen metinler az bir farkla ardından gelmektedir (her biri %14). Rebî'a b. Ebû Abdurrahmân, Abdurrahmân b. el-Kâsım, Hişâm b. Urve ve Abdullah b. Ebû Bekir daha az ismi geçen bilgi kaynakları arasındadır (%4-2). Hepsi Medineli ilim adamlarıdır. Çok sayıdaki isim sadece arada sırada gözüktür. Mâlik'in *Muvatta*'ında anonim hadisler Ma'mer ve İbn Cüreyc'in rivayetlerindeki daha çoktur (%18).⁴⁵

Şimdiye kadar takip ettiği metoda sadık kalarak metinlerin, Mâlik'in bilgi kaynakları arasındaki dikkat çekici dağılımını Mâlik'in rivayetlerini uydurduğuna dair muhtemel şüphe aleyhine ilk ikincil delil kabul ediyorum. Eğer hadislerinin gerçek menşelerini gizlemek ya da uydurmak ve onları gerçekten önemli otoritelere atfetmek istemişse, niçin böyle düzensiz bir dağılımla bunu yapmayı tercih ettiği sorusu ortaya çıkmaktadır. Niçin Zühri yerine daha yaşlı olan Nâfi'yi ana otoritesi olarak tercih etmedi? [19] Niçin Nâfi'den, daha genç olan Yahyâ b. Sa'îd'le aynı sıklıkta aktarımda bulundu. Ve son olarak, niçin Mâlik çok sayıdaki hadis için bilgi kaynaklarının isimlerini veremedi?

Mâlik'in en önemli bilgi kaynaklarına atfettiği metinlerin bir mukayesesi, varsayımım lehinde daha fazla delil temin eder. Kendimi İbn Şihâb ve Nâfi'den yapılan nakillerin mukayesesi ile sınırlandıracağım: İbn Şihâb'a atfedilen metinler çoğunlukla İbn Şihâb'ın sadece bir râvi ve daha önceki otoritelerin fikhî görüşleri için Mâlik'in bir bilgi kaynağı olduğu hadislerden müteşekkildir (%63). Bununla birlikte Zühri'nin kendi görüşlerini (rey) içeren kalan kısım da hatırı sayılır miktardadır. Rey nakillerinin yarısından sadece biraz fazlası Mâlik'in sorularına verilen cevaplar şeklindedir veya şahsî münasebete (semâ') işaret etmektedir. Kalanlar dolaylı şekilde mi rivayet edilmektedir? Zühri'nin reyi *Muvatta*'da gerçekten dolaylı yani ismi verilmeyen üçüncü bir şahsın aracılığıyla nakledildiğini ima edecek şekilde sunulmaktadır. Meselâ:

⁴² Abdürrezzâk, *Musannef*, 12193. Hadis kadının ismi hakkında muhtemelen esasında önceki hadise ait olan bir notu takip eder. Semâ' örnekleri için krş. Abdürrezzâk, *Musannef*, 10680, 13803. Metnin daha iyi anlaşılması için halife Osman'ın nakledilen kararının hastalığı sırasında öleceğini bilen ve mirasından mahrum bırakmak ve Kur'an'ın miras emirlerinden kaçmak için karısından ayrılan bir adamın plânını bozduğuna işaret edilmelidir.

⁴³ Bunu detaylarıyla göstermek için özel bir inceleme gerekmektedir.

⁴⁴ Aşağıda, Yahyâ b. Yahyâ'nın *Muvatta*' nüshası temel alınmıştır. Şeybânî'nin daha kısa olan versiyonu sadece zaman zaman kullanılacaktır. Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inde olduğu gibi üç kitap *Kitâbü'n-nikâh*, *Kitâbü't-talâk*, *Kitâbü'radâ* örnek olarak seçilmiştir.

⁴⁵ Karşılaştırma: Ma'mer'in rivayetlerinde %6, İbn Cüreyc'inde %8.

(Yahyâ b. Yahyâ'nın) bana Mâlik'ten naklettiğine göre ona Sa'îd b. el-Müseyyeb, Süleymân b. Yesâr ve İbn Şihâb'ın şöyle dedikleri söylenmiştir (بلغه):...⁴⁶

Fakat, bu sadece Zührî'nin yanı sıra diğer erken dönem otoritelerinin zikredildiği kolektif aktarımlarda görülür. Mâlik tarafından hicrî I. yüzyılın sonlarındaki Medineli tâbiine yapılan bu tür atıflar Yahyâ b. Yahyâ'nın *Muvatta'* nüshasında çok sayıda bulunmaktadır. Bunlar aşağıdaki şekilde bulunurlar:

(Yahyâ b. Yahyâ'nın) bana Mâlik'ten naklettiğine göre ona şöyle söylenmiştir (بلغه); el-Kâsım b. Muhammed...⁴⁷

Bunun gibi anonim hadisler *Muvatta'*'da genellikle sadece İbn Şihâb'dan rivayet edilmiş olarak bulunmazlar. Dolayısıyla kolektif aktarımlarda İbn Şihâb'a yapılan anonim atıfların gerçekte aşağıdaki gibi olması gereken kısaltılmış dolayısıyla kesin olmayan aktarım şekilleri olduğu sonucuna varmaktayız: [20]

(Yahyâ b. Yahyâ'nın) bana Mâlik'ten ona da İbn Şihâb'dan nakledildiğine göre ona (tâbiiler) X ve Y'nin hakkında onların şöyle dedikleri söylenmiştir (بلغه): ...

Bu daha ayrıntılı fakat daha kesin kolektif aktarım şekilleri sadece zaman zaman yer alır.⁴⁸ Mâlik'in kolektif aktarımlarda İbn Şihâb'a dolaylı atıfta bulunması bu nedenle gerçek bir dolaylı nakil olarak kabul edilmemelidir. Bu tür örnekler, Mâlik'in İbn Şihâb ez-Zührî'nin reyinin büyük kısmını, zikretmeyecek atladığı kaynaklardan çıkardığını kesinlikle kanıtlamamaktadır. Zührî'den gerçek dolaylı nakiller Mâlik'in *Muvatta'*nda sadece nadiren bulunmaktadır. Onlarda Mâlik, Zührî'ye ismini verdiği üçüncü kişi aracılığıyla atıfta bulunur.⁴⁹ Bu tür dolaylı nakiller çok nadir olsa da, onların sırf varlığı, Mâlik'e bildiği bütün Zührî metinlerini, hatta gerçekten Zührî metinlerini aldığı kişilerin isimleri söyleyerek Zührî'den işitmediği metinleri dahi ondan direkt nakletme hırsını isnad etmemizin zor olduğunu göstermektedir.

Mâlik'in Zührî nakillerinin eserleri ve hadisleri genellikle sahâbe nesline ulaşır; sadece yarısı kadarı [Hz.] Peygamber'e ve en az sayıdaki hadis ise tâbiine gider. Her hâlükârda [Hz.] Peygamber tek tek bütün otoriteler arasında en fazla zikredilir; İbn Şihâb'ın [Hz.] Peygamber'in ashâbı arasında en çok zikrettiği kişiler olan [Hz.] Ömer veya [Hz.] Osman'dan iki kat daha fazla zikredilir. Sahâbe hadisleri arasında isnadlı olanlar isnadsız olanlara hâkimdir; [Hz.] Peygamber'den nakledilen hadisler arasında her iki tür nakil de sıktır. Tâbiin hadisleri ise genellikle anonim yani isnadsızdır.

⁴⁶ Mâlik, *Muvatta'*, 29: 33.

⁴⁷ Mâlik, *Muvatta'*, 28: 19. Bu tür hadisler genellikle Şeybânî'nin *Muvatta'* versiyonunda yoktur.

⁴⁸ Meselâ Mâlik'in *Muvatta'*nda 28: 40'da.

⁴⁹ Bu tür metinler bizim örnek grubumuzda yoktur, fakat krş. Mâlik, *Muvatta'*, 48: 8 (Yahyâ b. Sa'îd aracılığıyla) ve 51: 3 (Ziyâd b. Sa'd vasıtasıyla).

Bu bulgular uydurma teorisini savunanların cevaplaması gereken birçok soru üretir: İbn Şihâb vasıtasıyla çoğunlukla sahâbeye veya [Hz.] Peygamber'e atıfta bulunan Mâlik, eğer kendi fikhını sahte şekilde daha eski ve ünlü otoritelere dayandırmak istiyorsa niçin İbn Şihâb'ın reyine başvurmaktadır? [21] Mâlik'in tam râvi zincirine sahip hadislerin yanı sıra, bir hatta iki râvisi olmayan eksik isnadlara sahip Peygamber hadisleri uydurması mantıklı mıdır?

Mâlik'in Nâfi' nakli onun İbn Şihâb metinlerinden tamamen farklıdır. Genellikle Nâfi'nin reyi⁵⁰ hakkında hadisler içermez. Fakat neredeyse tamamen Nâfi'nin diğer insanlardan naklettiği hadislerden oluşur. Onların yaklaşık 2/3'ü rey veya sahâbe arasında sayılan Abdullah b. Ömer'in fıkıh açısından ilgili davranışı ile alakalıdır. Geri kalan [Hz.] Peygamber'e, hanımlarına veya sık sık [Hz.] Ömer veya İbn Ömer ailesi ile bağlantılı Zeyd b. Sâbit gibi sahâbeye ulaşır. Nâfi'nin bilgi kaynağı çoğunlukla efendisi İbn Ömer daha nadiren İbn Ömer'in eşi Safiyye bint. Ebû Ubeyd, oğlu Sâlim veya diğer aile üyeleridir. Genellikle bu materyalde [Hz.] Peygamber ve sahâbeden rivayet edilen hadisler için İbn Ömer dışında bilgi kaynakları buluruz. Mâlik⁵¹ tarafından sorulan sorulara Nâfi' tarafından verilen cevap ya da onu şahsen işittiğine (semâ') dair işaretler neredeyse hiç yoktur.

Ma'mer ve İbn Cüreyc'de olduğu gibi, teorik olarak Mâlik'in İbn Şihâb (ez-Zührî) ve Nâfi' nakilleri arasındaki şaşırtıcı farkları tarihî şartlarla izah etmek mümkündür. Meselâ: Mâlik'in Zührî'den sık sık kendi sorularına cevaplar nakletmesi ve açıkça Zührî'den işittiğini söylemesi, diğer taraftan Nâfi'den bu türdeki metinlerin hiçbirini nakletmemesi, farklı öğretim şekillerinin sonucu olabilir. Nâfi' talebelerine sadece metinleri istinsah ettirmiş ve okutmuş veya Mâlik sadece böyle derslere katılmış olabilir. Diğer yandan Zührî ilâve soru zamanları veya fikhî meselelerle ilgili tartışma düzenlemiş olabilir. Mâlik'in Zührî'den birçok rey nakletmesi ve karşılaştırıldığında Nâfi'den neredeyse hiç nakletmemesine dair bulgu, benzer nedenlere sahip olabilir veya bunun sadece Nâfi'nin kendi memleketinde hiç rey öğretmemesi aksine kendini derslerinde sadece nakil veya hadisleri yaymakla sınırlaması daha muhtemeldir. [22]

Mâlik'in İbn Şihâb ve Nâfi'den yaptığı nakiller arasındaki fark Schacht tarafından da fark edildi. Bununla birlikte o, bu farkta iki metin rivayetinin muhtemel sıhhatine dair bir delil görmedi. Aksine, problemi II. yüzyılın ilk yarısında bir veya daha fazla uydurucunun bu metinleri uydurduğu ve sahte şekilde iki ilim adamına (Nâfi' ve Zührî) atfettiğini varsayarak çözmeye çalıştı. Schacht'a göre Mâlik bu uydurma metinleri -muhtemelen bir yazma nedeniyle Nâfi'nin ismi ile bağlantılı olanları- iyi niyetle gerçek olduklarını düşünerek

⁵⁰ Yine de krş. Mâlik, *Muvatta'*, 3: 56 (benim örnek grubumda değil).

⁵¹ Krş. bir önceki dipnot.

benimsedi, fakat naklinin dolaylı olduğuna işaret etmedi.⁵² Schacht bu varsayım ile Mâlik'in daha sonraki hadis ilminin kurallarına aykırı hareket ettiğini ve biyografik kaynaklara göre başkaları -meselâ İbn Cüreyc⁵³- tarafından şiddetle eleştirildiği bir nakil metodu uyguladığını ima etmektedir.

Schacht Müslümanlar tarafından özellikle güvenilir kabul edilen "Mâlik-Nâfi'-İbn Ömer" isnadından hoşlanmaması için bazı nedenler verir:⁵⁴ Öncelikle Mâlik'in Nâfi' hadisleri ikisi arasındaki belirgin yaş farkı için -Nâfi' h. 117'de, Mâlik h. 179'da ölmüştür- çok fazladır.⁵⁵ İkinci olarak, "Nâfi' 'an İbn Ömer" isnadı onun genellikle uydurulmuş olduğundan şüphe edilmesi gereken "aile isnadı" şeklinde adlandırdığı bir isnaddir. Üçüncü olarak, bu isnadla desteklenmiş hadisler, Schacht'a göre fikhî gelişimde ikinci bir aşamayı yansıtır; o şöyle yazmıştır: "Birçok Nâfi' hadisi Medine okulunun doktrinini etkilemek için yapılmış başarısız teşebbüslerdir." "Bu hadisler kabul edilmiş Medine doktrininden daha sonradır."⁵⁶

Fakat deliller ikna edici değildir. Öncelikle biyografik haberlere göre Mâlik, Nâfi' öldüğünde 23 veya 24 yaşındaydı.⁵⁷ Bu kesinlikle onun özellikle çok sayıda olmayan Nâfi' hadislerini istinsah veya okuma yoluyla [arz] almasını imkânsızlaştıran bir yaş değildir. İkinci olarak, akrabalarından ve aile üyelerinden yapılan nakillerin apriori olarak güvenilir kabul edilmesi makul değildir. Aksine, bu rivayetlerin râvi ve bilgi kaynağı arasındaki daha uzun ve yakın ilişki nedeniyle özellikle güvenilir olduğunu düşünebiliriz.⁵⁸ Üçüncü olarak, Schacht'ın son delili dolaylı bir akıl yürütmenin parçasıdır; [23] II. yüzyıl isnadlarının değeri hakkındaki önyargılarını içeren tahminlerini kullanarak kendisinin inşa ettiği, varsayılan eski "Medine okulu" doktrinine dayanan faraziyelerini kullanmaktadır. Son olarak, Mâlik'in, Nâfi'den zaman zaman üçüncü şahıslar meselâ Nâfi'nin oğlu Ebû Bekir aracılığıyla aktarımda bulunmaktan çekinmemesine rağmen niçin ondan direkt bir nakil uydurmuş olduğunu sorgulayabiliriz.⁵⁹

⁵² Krş. Schacht, *Origins*, s. 177, 178 vd. G. H. A. Juynboll bu isnad hakkında benzer tereddütleri ifade etti: "Bu isnadla desteklenen pek çok sayıdaki uydurulmuş hadis Mâlik'in yaşamında (90-179/708-95) ortaya çıktı." *Muslim Tradition*, s. 143.

⁵³ Krş. s. 13 ve İbn Hacer, *Tehzib*, X, 6, 9'da Mâlik hakkındaki biyografik haberler.

⁵⁴ Krş. İbn Hacer, *Tehzib*, X, 6.

⁵⁵ Krş. Schacht, *Origins*, s. 177.

⁵⁶ *A.g.e.*, s. 177.

⁵⁷ Bkz. s. 19.

⁵⁸ Benzer bir görüşte olanlar J. Robson, "The *Isnâd* in Muslim Tradition", *Transactions of the Glasgow University Oriental Society* 15 (1953-54), s. 22 vd.; M. M. A'zamî, *Studies in Early Hadith Literature*, 2. basım, Indianapolis 1978, s. 245 vd.; a.mlf., *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Riyad 1985, s. 171.

⁵⁹ Krş. Mâlik, *Muvatta'*, 48: 13, 51: 1 (benim örnek grubumda değil).

Mâlik'in en önemli bilgi kaynaklarının metin gruplarını karşılaştırmamız, Mâlik'in hem Nâfi'den hem de Zühri'den yaptığı rivayetlerin aksi ispat edilene kadar gerçekten onlardan geldiğini kabul etmemiz sonucuna götürmektedir.

Mâlik'in *Muvatta'*ına dayanan bu sonuç Mâlik hakkında muhafaza edilen biyografik haberlere baktığımızda da makul olmaya devam etmektedir. Schacht Mâlik'in biyografisini detayları ile ele alır.⁶⁰ O, Mâlik'in çalışmalarının dönemi hakkında neredeyse hiç güvenilir bilgiye sahip olmadığımızı düşünür. Schacht yalnız, sadece daha sonraki kaynaklarda bulunmasına rağmen Mâlik'in Rebî'a b. Ferrûh ile fıkıh çalıştığına dair haberi kabul eder. Mâlik'in diğer hocaları hakkındaki diğer haberleri hatta erken tarihlileri dahi güvenilir olarak reddediyor gözükmektedir. Schacht, Mâlik'in Nâfi' ve Zühri'den rivayet etmesi gerçeğinin söz konusu otoritelerle çalıştığına dair bir kanıt olmadığını vurgular.⁶¹

Schacht biyografik eserlerde hoca ve talebelerin isimlerinin sürekli artışından muhtemelen -en azından kısmen- bu eserlerin yazarları bildikleri isnadlara dayandıkları için şüphelenmekte kesinlikle haklıdır. Yine de Mâlik hakkındaki onun yakın öğrencilerine ulaşan haberler Schacht'ın yaptığı gibi ayırım yapılmaksızın reddedilemez. Böyle yaparken o İslâm fıkının II. yüzyılın ilk çeyreğinde ulaştığı gelişme durumu hakkındaki önyargıları tarafından yönlendirilmiştir ve metinlerin içeriğinden onların Mâlik'in iddia edilen hocalarının neslinden kaynaklanmadıkları sonucunu çıkarmıştır. Schacht'ın Mâlik'in biyografisinin tasvirindeki bazı boşluklar aşağıdaki paragrafta doldurulacaktır. [24]

Mâlik, öğrencisi Yahyâ b. Bükeyr tarafından nakledildiği gibi kendisinin bildirdiğine göre 93/712'de doğmuştur.⁶² Söz konusu tarih kendileri için hiçbir kaynağın verilmediği diğer bütün tarihlere tercih edilebilir. Bu, onun Nâfi' öldüğünde 23 veya 24 yaşında olduğu anlamına gelir. Mâlik'in kendisinden biraz büyük muasırı Iraklı ilim adamı Şû'be (b. el-Haccâc), Nâfi'nin ölümünden bir yıl sonra Medine'ye geldiğinde Mâlik'in kendi öğrenci halkasına sahip olduğunu nakletmiştir.⁶³ Mâlik'in Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân gibi öğrencileri hocalarını Nâfi'nin en önemli "râviler"inden birisi kabul ederlerdi ve bununla talebeleri kastederlerdi. Ali b. Medîni, Yahyâ b. Ma'in ve Ahmed b. Hanbel gibi Mâlik'in talebeleri nesline mensup eleştirel hadis âlimleri, Mâlik'i Nâfi' ve Zühri'nin bir öğrencisi (sâhib) ve ikincisini yani Zühri'yi onun en önemli hocası olarak kabul ettiler. Onlar açıkça söylemedikleri durumlarda dahi

⁶⁰ Krş. Schacht, "Mâlik b. Enes", *EI* (2), VI, 262-265.

⁶¹ *A.g.e.*, 263.

⁶² Zehebî, *Tezkire*, I, 212.

⁶³ *A.g.e.*, s. 208. Bu haberin tartışması için ayrıca krş. H. Motzki, "Quo vadis Hadîth-Forschung? Eine kritische Untersuchung von G. H. A. Juynboll: 'Nâfi', the *mawla* of Ibn 'Umar, and his position in Muslim *Hadîth* Literature", *Der Islam* 73 (1996), s. 51-64, 193-231, özellikle 65-67.

muhtemelen bilgilerini hocalarından yani Mâlik'in öğrencilerinden elde etmişlerdi. Zühri'nin talebeleri arasında Mâlik'i, onun yanında önemli öğrenciler olarak ondan yaşça büyük muasırı Ma'mer b. Râşid ve -tereddütle- biraz küçük olan İbn Uyeyne'yi zikrederek diğerlerine tercih ettiler. İbn Uyeyne, Mâlik ve Ma'mer'in malzemelerini yazmaları istinsah ederek ve okuyarak (عرضا) aldığı, diğer taraftan kendisinin malzemeyi sadece dinleyerek (سماعا)⁶⁴ aldığı ifade eder. Bu muhtemelen onun yaşı ve Zühri'nin halkasına sadece yeni katılmış birisi olması nedeniyledir.

Mâlik hakkındaki erken döneme ait biyografik haberler ile Mâlik'in *Muvatta*'da mevcut olduğu şekliyle hocalarından nakillerini araştırmamız yoluyla elde ettiğimiz sonuçlar arasındaki benzerlik, Mâlik'in *Muvatta*'daki Zühri hadislerinin gerçek olduğu yani içeriklerinin gerçekten Zühri'ye gittiği yönündeki varsayımımızı destekler. Bu hadisler aksi ispat edilene kadar bizim güvenimizi -Schacht'ın talep ettiği gibi aksini değil- hak eder. [25]

V

Gösterdiğimiz gibi, çok sayıdaki Zühri metnini içeren incelediğimiz üç metin grubu, hepsinin Zühri nakillerinin bu külliyatların müdevvinlerinin uydurmaları yani sahte şekilde Zühri'ye atfedilen metinler olarak kabul edilemeyeceği sonucunu ortaya çıkarır. Bu, nakil sürecinde fark ettirmeden ortaya çıkan hatalar içerebilecekleri ihtimalini reddetmez. Eğer Ma'mer ve İbn Cüreyc'in Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inde bulunan nakillerinin ve Mâlik'in *Muvatta*'daki naklinin bağımsız şekilde Zühri'ye gittiği doğruysa, o zaman bu üç rivayet grubunun -en azından kısmen- benzer materyaller içermesini bekleyebiliriz. Durumun böyle olup olmadığı şimdi incelenecektir.

Öncelikle, görünüşte üç rivayet grubu arasında benzerlikler ve farklılıklar olduğunu kaydetmeliyiz. Örneğin, Ma'mer'inki diğer ikisinden daha fazla metin içerir. Yine de bu onun fazladan materyalinin mutlaka uydurulduğu anlamına gelmez. Farkı izah etmek için bir nedenle Mâlik ve İbn Cüreyc'in Zühri'den öğrendikleri her şeyi nakletmediklerini ve/veya belki Zühri ile Ma'mer kadar uzun süre çalışmadıkları için ondan Ma'mer'in öğrendiğinden daha az öğrendiklerini düşünebiliriz. Ma'mer'in rivayetinde Zühri'nin reyinin hâkim olması, diğer taraftan İbn Cüreyc ve Mâlik'in rivayetlerinde onun önceki otoritelerden naklettiği hadislerinin daha sık olması benzer nedenlere sahip olabilir veya Ma'mer'in Zühri'nin reyine daha kuvvetli ilgisini yansıtabilir. Benzer şekilde, Zühri'nin bilgi kaynaklarının, üç metin grubunun hadislerindeki farklı dağılımını açıklayabiliriz. Meselâ, İbnü'l-Müseyyeb ve Sâlim b. Abdullah b. Ömer'in, Ma'mer'in Zühri hadislerinde diğer ikisinininkinden daha sık zikredilmesi, belki İbn Cüreyc'in çok sayıdaki İbnü'l-Müseyyeb hadisini

Yahyâ b. Sa'îd gibi diğer bilgi kaynaklarından ve birçok İbn Ömer hadisini Nâfi' ve Mûsâ b. Ukbe'den ('an Nâfi') nakletmesi gözlemi ile açıklanabilir. İbn Cüreyc, Zühri'nin onlardan yaptığı nakillere daha az ilgi duymuş olabilir. [26] Benzer bir durum Mâlik için de geçerlidir. Ayrıca Mâlik'in çoğu kez tâbiünden nakledilen hadislerin bilgi kaynaklarını zikretmemesinin, öte taraftan birçok durumda muhtemelen Zühri'nin onlar için Mâlik'in kaynağı oluşunun akılda tutulması önemlidir.

Üç rivayet grubundaki metinlerin karşılaştırmalı incelemesi daha kesin sonuçlar sunmaktadır. Vuzuh için Zühri'nin reyini ve hadislerini ayırdım. Cevaplayacağım ilk soru: Üç rivayet grubundaki mevcut olan Zühri'nin reyini sunan metinler ne kadar benzerdir?

Eğer İbn Cüreyc tarafından yapılan Zühri nakli bu açıdan Ma'mer'inki ile karşılaştırılırsa sonuç, İbn Cüreyc tarafından nakledilen bütün rey metinlerinin yarısından fazlasının Ma'mer'in rivayet grubunda bir benzerinin olduğu şeklindedir. Bunların çoğunluğu aynı içeriğe sahiptir yani sadece kelimelerin seçiminde ve metnin tamlığında farklılık gösterirler. Bazı metinler tamamen aynıdır; diğerleri aynı fikhî konunun biraz farklı bir noktası ile ilgilidir; açık çelişkiler sadece nadiren bulunur. Aşağıda bazı örnekler vardır:

Abdürrezzâk *Musannef*'inde sık sık, Zühri'nin Ma'mer ve İbn Cüreyc tarafından aynı veya benzer kelimelerle nakledilen sözlerini sadece bir metni -genellikle Ma'mer'inkini- tamamıyla aktararak ve diğerinden yalnız isnadı meselâ *عن ابن جريج عن ابن شهاب ومثله* "İbn Cüreyc'den, İbn Şihâb'dan bir benzeri" sözü ile nakleder.⁶⁵

Aynı içeriğe ama farklı ifadeye sahip metin örnekleri:

a) Abdürrezzâk Ma'mer'den o da Zühri'den: Köle bir kadının üstüne özgür [bir kadın] ile evlenmeye karşı herhangi bir itiraz yoktur, [fakat] özgür [eşin] üstüne köle bir kadınla evlenmek caiz değildir. Eğer özgür bir kadınla evli olan [bir adam] köle bir kadınla evlenirse, köle kadından ayrılmalı (فراق) ve cezalandırılmalıdır. Eğer [hâlihazırda] köle bir kadınla evli olduğunu bilen özgür bir kadınla evlenirse, aynı sayıya (قسمة) [geceye] ve nafakaya hakkı vardır. [Fakat] kadın [onunla] köle bir kadınla evli olduğunu bilmeden evlenirse [27] karar verme hakkı vardır: Eğer isterse adamdan ayrılabilir veya onunla kalabilir."

b) Abdürrezzâk İbn Cüreyc'den dedi ki İbn Şihâb bana köle bir kadının üzerine [bir adamlı] nikâhlanan özgür bir kadın hakkında rivayette bulundu: Kendisiyle özgür bir adamın bunu yaptığı [yani nikâhlandığı] bir kadın hakkındaki sünnet, özgür adamın eğer özgür bir kadına [onunla evlenmek için] maddî gelir (طول) bulursa köle bir kadınla evlenmesinin caiz olmadığıdır." Eğer maddî gelir bulamazsa, köle bir kadınla evlilik caizdir. Eğer o zaman onun [köle kadının] üzerine özgür bir kadınla evlenirse, bunu özgür kadının onun [hâlihazırda] köle bir kadınla evli olduğunu bilmesi şartıyla yapabilir. Eğer bilmiyorduyorsa, özgür kadın ondan ayrılmak ya da onunla aynı sayı (قسمة) [gece] ve nafaka karşılığında kalmaktan birisini seçebilir. [Bununla birlikte] eğer köle kadınla

⁶⁴ Krş. İbn Hacer, *Tezhib*, X, 7-9.

⁶⁵ Krş. Abdürrezzâk, *Musannef*, 12243, 12244; 13595, 13596; 13807, 13808.

onun [özgür kadının] üzerine evlenirse, o [özgür kadın] ondan alınır ve adam cezalandırılır.”

Sadece içerik açısından uyumlu olup ifade açısından olmayan çok sayıdaki metin gibi farklılıklar metinlerin yazmaların istinsahından değil, dersler sırasında ve/veya sonrasında tutulan notlardan kaynaklandığını gösterir. Bu tür bir uygulama, soruların sorulduğu ve fikhî problemlerin tartışıldığı fikhî öğretimi şekli için (metinlerin okunduğu veya arz edildiği hadis öğretiminin aksine) çok normal görünmektedir. Zaman zaman fikhî meselenin farklı bir noktasının vurgulanması farklı kişisel alâkaları ve öğrencilerin ayrı ayrı farklı bilgi birikimlerini yansıtabilir. Ayrıca, Zühri'nin fikhî görüşleri için sahip olduğumuz üç râvinin (Ma'mer, İbn Cüreyc ve Mâlik) muhtemelen onunla aynı zamanda çalışmadığını dolayısıyla onların materyali farklı sunumlarının, doktrinlerini belki her zaman tamamen aynı kelimelerle ifade etmeyen Zühri'den kaynaklanabileceğini hesaba katmalıyız.

İçinde açık çelişkilerin görüldüğü nadir benzer metinler kolayca izah edilemez. Bir örnek: [28]

a) Abdürrezzâk Ma'mer'den o da Zühri'den cinsel arzularını hayvanlarla tatmin eden (وأتى البهيمة) bir kişi hakkında nakletmektedir. Dedi ki: “Yüz kere kırbaçlanmalı; muhsin olup olmaması fark etmez (أحسن/دaha önce evlenmiş).”⁶⁶

b) Abdürrezzâk dedi ki: İbn Cüreyc bize rivayet etti; dedi ki: İbn Şihâb sürü hâlinde yaşayan bir hayvanla birlikte olan bir adam (يقع على البهيمة من الأنعام/Sürüdeki bir hayvanla birlikte olan) hakkında şunu söyledi: “Onun hakkında bir sünnet işitmedim, fakat biz onu [bir insanla] evlilik dışı cinsi münasebete giren kişi (ez-zâni) gibi kabul ederiz; muhsin (ahsane) olup olmaması fark etmez.”⁶⁷

Son metinde ceza açıkça ifade edilmez, fakat biz onu anlayabiliriz. Çünkü muhsin taşlanır, muhsin olmayan zâni kırbaçlanır.⁶⁸ Açıkça iki metin arasında bir çelişki vardır. Bunun nasıl meydana geldiğini söylemek kolay değildir. Zühri açısından hiç de ender olmayan⁶⁹ bir fikir değişikliğini veya metni nakleden öğrencilerden birisinin yanlış anladığını düşünebiliriz.

Mâlik'in *Muvatta*'da Zühri'den yaptığı rey aktarımları Ma'mer ve İbn Cüreyc'in *Musannef*'de Zühri'den naklettikleri reylerle karşılaştırıldığında, benzerlikler Ma'mer ve İbn Cüreyc arasındakinden bile daha fazladır (%80). Burada da tamamen aynı metinler daha enderdir; çoğunluk, sadece aynı içeriğe sahiptir ve zaman zaman çelişkiler de buluruz. Bazen daha küçük bazen daha büyük farkların nedeni yukarıda zikredilenle aynıdır.

⁶⁶ Abdürrezzâk, *Musannef*, 13468. İhsân kavramı için krş. H. Motzki, “Wal-muhsanātu mina n-nisâ'i illâ mâ malakat aimānukum (Koran 4: 24) und die koranische Sexualethik”, *Der Islam* 63 (1986), 192–218 (daha fazla literatürle birlikte).

⁶⁷ Abdürrezzâk, *Musannef*, 13500.

⁶⁸ Krş. diğerlerinin yanı sıra Abdürrezzâk tarafından “Bâbü'r-recm ve'l-ihsân” başlığı altında *Musannef*, VII, 315 vd.'da toplanan Zühri metinleri.

⁶⁹ Atâ b. Ebû Rebâh hakkında benzer durumlar için krş. Motzki, *Anfänge*, 85.

Aynı ve benzer metin örnekleri:

a) [Yahyâ] bana Mâlik'ten o da İbn Şihâb'dan onun şöyle dediğini rivayet etti: “Boşanmış her kadının harçlığa hakkı vardır (متعة).”⁷⁰

b) [Abdürrezzâk]⁷¹ Ma'mer'den o da Zühri'den; dedi ki: “Boşanmış her kadının harçlığa hakkı vardır (متعة).”⁷² [29]

c) Abdürrezzâk İbn Cüreyc'den⁷³ o da İbn Şihâb'dan; şöyle dedi: “Harçlık evlilik ilişkisine giren ve girmeyen kadın için aynıdır.” [Ayrıca] dedi ki: “İkisinin de harçlığa hakkı vardır.”⁷⁴

Çelişkili metinlere bir örnek:

a) Yahyâ bana Mâlik'ten onun İbn Şihâb'a bir kölenin [hanımı ile ilgili] [cinsel mahrumiyet] yemini (ilâ') hakkında sorduğunu nakletti. O [İbn Şihâb] dedi ki: “Özgür adamın ilâ'sı gibidir; bağlayıcıdır, [fakat] kölenin ilâ'sı [sadece] iki ayı [kapsar].”⁷⁵

b) Abdürrezzâk Ma'mer'den o da Zühri'den; dedi ki: “Kölenin köle bir kadınla ilgili [cinsel mahrumiyet] yemini dört ayı [kapsar].”⁷⁶

Bu tür çelişkilerin bir istisna olması ve Zühri'nin reyini ifade eden sözlerinin çoğunluğunun içerik açısından benzemesi benim, üç kaynak rivayetlerinin, Zühri'nin reyinin gerçek haberlerini içerdiği şeklindeki sonucumu destekler. Üç müdevvinin -biri San'â'da, diğeri Mekke'de ve üçüncüsü Medine'de yaşayan- birbirinden bağımsız olarak çok sayıdaki benzer metni keyfi şekilde Zühri'ye atfetmesi oldukça ihtimal dışıdır. Uydurma durumunda çelişkiler daha sık görülür. Bir diğer mümkün varsayım yani üç ilim adamının materyallerini aynı “sahte çalışmadan” almaları veya uydurulmuş Zühri doktrinlerini yayan başıboş “dindar bir dolandırıcıya” kurban gitmesi, isnadlarda bilgi kaynaklarının isimlerini vermeyerek materyallerinin kaynağını gizledikleri varsayımı da ikna edici değildir. Schacht açıkça Mâlik'in dinî duygularla hadisi uydurduğundan şüphelenmediyse de, bunu onun Zühri nakli için kabul etti. Bu varsayımın pratikteki zorlukları bir yana, böyle bir durumda râvilerin metinleri arasında ifade açısından daha fazla benzerlik olmasını bekleriz.

Belki, Schacht Mâlik tarafından rivayet edildiği şekliyle Zühri'nin reyinin tamamını gerçek kabul edecek kadar ileri gidebilirdi, fakat daha önceki otoritelerden rivayet edilen Zühri hadisleri durumunda herhangi bir uzlaşma Schacht için mümkün değildi. [30] Zira bu onun İslâm hukukunun gelişimi hakkındaki görüşleri ile çelişirdi. Üç erken kaynağımızdaki Zühri'nin eserleri ve hadisleri

⁷⁰ Mâlik, *Muvatta*', 29: 46.

⁷¹ Muhtemelen bir nakil hatası nedeniyle yazmada yoktur.

⁷² Abdürrezzâk, *Musannef*, 12238.

⁷³ Edisyonun metninde Ma'mer vardır, fakat bu kesinlikle bir hata. Zira Ma'mer'in isnadlarında her zaman Zühri ismi kullanılır.

⁷⁴ Abdürrezzâk, *Musannef*, 12239.

⁷⁵ Mâlik, *Muvatta*, 29, 7. bölüm.

⁷⁶ Abdürrezzâk, *Musannef*, 13190.

hakkında ne söylenebilir? Çok sayıdaki metnin kapsamlı bir mukayesesi arzu edilebilir fakat bu çalışma çerçevesinde yapılması mümkün değildir. Bu tür bir karşılaştırma, içerik açısından benzeyen hadislerin bir özetinden ibaret olmalı, farklılıkların altını çizmeli ve onlar için açıklamalar önermelidir. Yine de bu tür bir araştırmanın en azından birkaç sonucu sunulacak ve örneklerle gösterilecektir.

Mâlik'in *Muvatta*'ını başlangıç noktası olarak onun İbn Şihâb'ın daha önceki otoriteler için bir râvi görevi gördüğü metninin çoğunluğunun (%85), Ma'mer ve/veya İbn Cüreyc'in rivayetlerinde paralel metinlere sahip olduğunu anlayabiliriz. Metinlerin daha küçük bir kısmı ise sadece son ikisi veya üç ilim adamından yalnız birisi tarafından rivayet edilmektedir. Benzerlik, aynı metinlerden, metinde sadece muğlâk bir benzerliğe kadar farklılıklar arz etmektedir. Tâbiûn nesline, sahâbe veya [Hz.] Peygamber'e giden bazı hadis türleri ile ilgili olarak varyasyondaki herhangi bir değişikliği sezmedim. Edebî türler açısından detaylı olaylar ve aktarımların (نصص) yanı sıra kısa hukukî düsturlar da bulunmaktadır.

Bu gerçekler Schacht ve diğerleri tarafından kabul edilen ve hadis mecmualarında Zühri hadisleri şeklinde etiketlenen hadislerin sadece onun ölümünden sonra ortaya çıktığı ve ona yanlış şekilde atfedildiği, bizim üç mecmuamızın yazarlarına şifâhî nakillerle -metinler arasındaki birçok farklılıktan dolayı şifâhî- ulaştıkları şüphesi aleyhine deliller temin etmektedir. İlk olarak, Zühri nakilleri bu teoriye uymayacak kadar geniştir. İkinci olarak, Zühri'nin ölümü ile (124/741) bizim üç yazarımızın mecmualarının "yayımlanması" arasındaki zaman çok kısadır. Onlar muhtemelen ölümlerinden bir süre önce eserlerini oluşturmuşlardır. İbn Cüreyc 150/767 yılında ölmüştü ve Ma'mer de 153'de öldü. Mâlik'in *Muvatta*'sı en geç 150 yılı civarında mevcut olmalıdır. Çünkü 132/750⁷⁷ yılında doğan Şeybânî kendi *Muvatta*' versiyonunu muhtemelen Mâlik'in genç bir öğrencisi olarak aldı -biyografik kaynaklara göre 20 yaşında.⁷⁸ [31] Dolayısıyla 150 yılı bu nedenle üç mecmuanın varlığı için *terminus ante quem*^{***} kabul edilebilir; fakat en muhtemel olan, daha önce tedvin edilmiş olmalarıdır. Eğer bu kabul edilirse, birbirinden uzakta yaşayan üç yazarın, metin açısından benzeyen fakat çoğu kez ifade açısından değişen çok sayıdaki metne -eğer aynı zamanda metinlerin başkaları tarafından uydurulduğu varsayılırsa- nasıl sahip olduklarını açıklamak zordur. Son olarak, üç müdevvinden her birinin gerçek bilgi kaynaklarını veya ortak kaynaklarını bu hilede sanki hemfikirmişçesine gizli tutması oldukça garip bir tesadüftür.

⁷⁷ Krş. Şeybânî'nin *Muvatta*' nüşhasının editörü Abdulfvehhâb Abdullatif'in girişi.

⁷⁸ A.g.e., s. 23. Kaynak olarak Zehebî'nin *Menâkibü Ebî Hanîfe* ve Hatîb el-Bağdâdî'nin *Ta'rihu Bağdâdî*'i zikredilmektedir (2. dn.).

^{***} [Bu ifade bir eser veya hadis için verilebilecek en geç tarih anlamına gelmektedir. Dolayısıyla söz konusu eser veya hadisin menşei bu tarih veya öncesinde aranmalıdır. (çev.).]

Aşağıda bizim üç metin grubumuzdaki Zühri hadislerinin arasındaki farkları göstermek ve şimdiye kadar ulaşılan sonuçları netleştirmek için bir örnek sunacağım:

a) [Yahyâ] bana Mâlik'ten o İbn Şihâb'dan o da Sa'îd b. el-Müseyyeb ve Süleymân b. Yesâr'dan rivayet etti: Züleyha el-Esediyye⁷⁹ Rüseyd es-Sekafî ile evliydi (كان تحت). Adam onu boşadı ve kadın iddet süresinde yeniden evlendi.⁸⁰ Ömer b. el-Hattâb kadının kocasını deriden bir kırbaçla (مهفقة) kırbaçlattı (ضرب) ve onları ayrılmaya mahkûm etti (فوق بينهما). O zaman Ömer b. el-Hattâb dedi ki: "Eğer bir kadın (أیما امرأة) iddet süresinde evlenirse ve eğer onunla evlenen adam [henüz] evliliği ikmal etmediyse, ikisi ayrılmalıdır (فوق بينهما); kadın [önce] ilk kocası [ile evliliğin] iddet süresinin kalan kısmını beklemelidir. O zaman ikinci adam onunla tekrar evlenebilir (كان حاطبا من الحطاب). [Bununla birlikte] eğer onunla evliliği ikmal etmişse, ikisi ayrılmalı; kadın [önce] ilk kocası [ile evliliğin] iddet süresinden kalanı beklemeli ve sonra ikincisinin iddetini beklemelidir. Sonra ikisinin birbiri ile evlenmesi sonsuza kadar yasaklanır (لا يجتمعان)."⁸¹ Mâlik dedi ki:⁸² İbnü'l-Müseyyeb dedi ki: Onun [son durumdaki kadının] adama izin verdiği şeyden dolayı⁸³ tazminat olarak mehrine hakkı vardır."⁸⁴

Dipnotlarda Şeybânî'nin *Muvatta*' nüşhasındaki farklılıklar verilmektedir. Bu farklılıklar ilâveler, değişen isimler ve metinlerdeki bazen ayrıntılar bazen de hatalar gibi görünen varyasyonlardan ibarettir. [32] Metin sonuna İbnü'l-Müseyyeb'in sözünden önce eklenen "قال مالك/Mâlik dedi ki" kelimelerinin atlanması veya söylenmemesi onun İbn Şihâb'ın naklinin tamamlayıcısı olarak anlaşılması anlamına gelir. Esasen [Hz.] Ömer'den gelen hadise eklenen bu ilâve söz, Mâlik'in İbnü'l-Müseyyeb'e Yahyâ'nın *Muvatta*' versiyonunda bulunan atıflarının birçoğu gibi muhtemelen anonimdir.⁸⁵ Sonuç olarak Mâlik'in metninin iki varyantının arasındaki benzerlik, yazı ile kaydedilmiş olmasını gerektirecek kadar yakındır. Benzerliklere bakalım:

b) Abdürrezzâk Ma'mer'den o Zühri'den o İbnü'l-Müseyyeb'den rivayet etti: Züleyha bint. Ubeydullah, Rüseyd es-Sekafî ile iddet süresinde evlendi (نكحت). Ömer onları kırbaçla (درة) kırbaçlattı (جلد). Karar verdi (قضى): "Eğer bir adam (أیما رجل) bir kadınla iddet süresinde evlenirse ve onunla evliliği ikmal ederse (أصاها), ikisi ayrılmalıdır (يفرق بينهما); o zaman ikisinin bir daha evlenmesi yasaklanır (يجتمعان); kadın ilk [kocası ile evliliğin] iddet süresinin kalanını (بقية) tamamlamalıdır ve o zaman ikinci [ile olan evliliğin] iddet süresine başlar (تستقبل). [Bununla birlikte] eğer [henüz] onunla evliliği ikmal etmemişse (لم يصبها), kadın ilk [kocası ile evliliğin] iddet süresinden kalanı tamamlayıncaya kadar (تستكمل) ikisi ayrılmalıdır; o zaman ikinci onunla tekrar evlenebilir (يحطبا مع الحطاب)."

⁷⁹ Ş: "Züleyha el-Esediyye yerine Talha b. Ubeydullah'ın kızı. Ş harfi *Muvatta*'ın Şeybânî rivayetinde işaret etmektedir.

⁸⁰ Ş ekler: Ebû Sa'îd b. Münebbih veya Ebü'l-Culâs b. Müneyye.

⁸¹ لم ينكحها.

⁸² Ş'de eksik.

⁸³ Ş: kadınlık organından dolayı.

⁸⁴ Mâlik, *Muvatta*', 28: 27; a. mlf., *Muvatta*' (Ş), no: 545.

⁸⁵ Yine de bu hadisi Zühri'den almasını ihtimal dışı bırakmaz.

Zühri dedi ki: “Kırbaçlamanın toplamda kaç [kamçı] ettiğini bilmiyorum”. [Ayrıca] dedi ki: “Abdülmelik ikisini onda [yani böyle bir durumda] kırk kamçı ile kırbaçlattı. Kabisa b. Züeyb'a onun [Abdülmelik'in kararı] hakkında soruldu. Dedi ki: “Eğer onu azaltsaydın ve her birini yirmi kamçı ile kırbaçlatsaydın [daha uygun olurdu].”⁸⁶

c) Abdürrezzâk Ma'mer'den o Zühri'den o Süleyman b. Yesâr'dan nakletti: Ömer b. el-Hattâb kadının mehrini, kadın üzerinde [cinsî münasebet] hakkını talep etmesinin (*istehakka*) [tazminatı olarak] onunla iddet süresinde evlenen adama yükledi; ikisi ayrılmalı (*يفرق بينهما*); [33] ikisinin evlenmesi (*يتناكحان*) sonsuza kadar tekrar yasaklanır ve kadın iki [evliliğinin de] iddet süresini beklemelidir (*تعدد*).⁸⁷

d) Abdürrezzâk Ma'mer'den o Zühri'den Süleymân ve İbnü'l-Müseyyeb'in farklı fikirlerde olduğunu nakletmiştir. Zühri dedi ki: [İbnü'l-Müseyyeb dedi ki:]⁸⁸ “Kadının mehre hakkı vardır.” Süleymân dedi ki: “Onun mehri hazineye (*بيت المال*) gider.”⁸⁹

İkisi kesinlikle ortak bir kaynaktan alınmış, İbnü'l-Müseyyeb'den gelen (b metni) *Muvatta'* ve Ma'mer versiyonu arasındaki mukayese, Şeybânî'nin Yahyâ'nın metninden sapmalarının bazılarının ayrıntılar ve diğerlerinin hatalar olduğu şeklindeki varsayımımızı desteklemektedir. Zühri hadislerindeki orijinal isim kesinlikle Züleyha belki Züleyha b. Ubeydullah'dır; “el-Esediyye” Yahyâ tarafından yapılan bir ilâve gibi görünmektedir; Şeybânî, nesebi (bint. Talha b. Ubeydullah) eklemektedir.⁹⁰ Problem şudur: İki fikir bağdaşmamaktadır. Zira Talha b. Ubeydullah, Esedli değil Teym b. Murralıdır. Ma'mer'in “Züleyha bint. Ubeydullah”ı karışıklığı tamamlamaktadır, fakat diğer bir erken hadis olan İbn Cüreyc tarafından nakledilen Abdülkerim [el-Cezeri] (127/745)⁹¹ hadisi (burada kadın “Züleyha bint. Ubeydullah'ın kız kardeşi, Züleyha bint. Ubeydullah” olarak adlandırılır) ile desteklendiği için muhtemelen orijinal versiyondur.⁹² Harekelerden mahrum el yazısı ile yazılmış bir metni okuma noktasındaki belirsizlik sadece Şeybânî versiyonunda geçen ikinci kocanın doğru ismi (İbn Münebbih veya İbn Müneyyeh) hakkındaki şüphelere neden olmuş olabilir.

Ma'mer ve Mâlik versiyonlarının aynı yazmanın istinsah edilmesinin sonucu olması zordur. Sadece kelimelerdeki değil aynı zamanda delillerin sırasındaki farklılıklar bu tür bir varsayım için çok fazladır. Bu ya bir râvinin veya her ikisinin metni şifâhî rivayet yoluyla aldığı -bu ayrıca hatırlamaya yardımcı olacak yazılı notların tutulması ihtimalini dışlamaz- veya Zühri'nin hadisi her

zaman tamamen aynı şekilde söylemediği veyahut da iki ihtimalin de gerçekleştiği anlamına gelmektedir. [34]

Ma'mer halife Ömer'in kararını iki farklı versiyonda Zühri'nin iki farklı bilgi kaynağından (İbnü'l-Müseyyeb, Süleymân b. Yesâr) nakletmektedir. Mâlik ise aynı iki ilim adamından sadece bir metin vermektedir. Bu Ma'mer tarafından sunulan durumun daha orijinal olduğunu akla getirmektedir. Çünkü iki farklı kişinin tamamen aynı kelimelerle aynı hikâyeyi anlatması muhtemel değildir. İbnü'l-Müseyyeb ve Süleymân'ın kolektif versiyonları daha sonra ya Zühri ya da -daha muhtemel olmak üzere- Mâlik tarafından meydana getirilmiş olabilir. Hükümsüz evlilik için mehir hakkına kimin sahip olduğu meselesi hakkında Süleyman'ın fikrini silen de muhtemelen Mâlik'dir. Çünkü başka bir hadisten anlaşılabilir üzere o ne kendisinin ne de Zühri'nin doktrinine benzemektedir.⁹³

Hikâyenin İbn Cüreyc'e ait versiyonu aşağıdaki gibidir:

e) Abdürrezzâk İbn Cüreyc'den nakletmektedir: Dedi ki: İbn Şihâb bana [Ubeydullah b.]⁹⁴ Utbe'den ve Ebû Seleme b. Abdurrahmân'dan nakletti. Ömer b. el-Hattâb iddet süresinde evlenen bir kadını kocasından ayırdı (*فارق بين*). Sonra karar verdi (*قضى*): “Eğer bir kadın (*أيماء*) kendi iddet süresinde evlenirse [fakat] kocası henüz evliliği ikmal etmemişse (*لم يدخل بها*), ikisi ayrılmalı (*يفرق بينهما*); iddet süresinden kalanı tamamlamalı (*تعدد ما بقي*); bitince, eğer kadın onunla evlenmek isterse ikinci adam [tekrar] onunla evlenebilir (*حطب في الحطاب*); eğer [artık] istemezse, evlenmeyebilir. [Fakat] adam onunla evliliği ikmal etmişse, o zaman ikisinin tekrar evlenmesi (*يجتمعان*) sonsuza kadar yasaktır; kadın [önce] ilk [kocası ile evliliğinin] iddet süresini tamamlamalı, sonra ikincisi [ile evliliğinin] iddet süresini beklemelidir (*تعدد*).⁹⁵

İbn Cüreyc naklinde [Hz.] Ömer'in sözü yapı ve kelime açısından Mâlik'in versiyonu ile -farklılıklar olmasına rağmen- Ma'mer versiyonuna göre daha fazla benzerlik arz eder. Tarihi girişi ve de ilgili kişilerin isimleri yoktur ayrıca en garibi diğer iki kişi Zühri'nin olay için bilgi kaynakları olarak zikredilmektedir. Bu gerçeklerden İbn Cüreyc'in orijinal metni kısalttığı ve bilinçli olarak Zühri'nin bilgi kaynaklarının isimlerini değiştirdiği sonucunu mu çıkarmalıyız? [35] Ya da orijinal versiyonu unutmuş ve keyfi şekilde diğer iki ismi bilgi kaynakları olarak üretmek hafızasındaki boşluğu örtbas mı etmiştir? Bu tür sonuçlar ikna edici değildir. Yukarıda zikredilen biyografik bilgilere göre İbn Cüreyc, Zühri hadislerinin çoğunluğunu ondan işiterek veya ona okuyarak değil, yazılı şekilde -belki Zühri'nin öğrencilerinden birisinin yazmasını kopyalayarak- bir icazet yani materyali nakletmek için izin ile birlikte almıştır.⁹⁶ Eğer böyleyse, zayıflayan hafıza onun versiyonundaki farklılıkların nedeni olamaz.

⁸⁶ Abdürrezzâk, *Musannef*, 10539.

⁸⁷ Abdürrezzâk, *Musannef*, 10544.

⁸⁸ Bu isim hadisin bağlamının gösterdiği üzere muhtemelen kayıptır.

⁸⁹ Abdürrezzâk, *Musannef*, 10538.

⁹⁰ Ünlü sahâbeden birisi olan Talha b. Ubeydullah için krş. W. Madelung, “Talha b. 'Ubayd Allâh”, *EI* (2), X, 161–162.

⁹¹ Bu ilim adamı ve kimlik problemi için krş. Motzki, *Anfänge*, s. 202–204.

⁹² Abdürrezzâk, *Musannef*, 10541. İbn Sa'd Züleyha el-Esedi adında bir adamdan bahseder fakat onun hakkında daha fazla bilgi vermez.

⁹³ Krş. Abdürrezzâk, *Musannef*, 10551 (Ma'mer).

⁹⁴ İsmi bu kısmı muhtemelen metnin daha sonraki nakli veya edisyon sürecinde dikkatsizlik nedeniyle düşmüştür. Genellikle Zühri, Utbe'den rivayette bulunmaz.

⁹⁵ Abdürrezzâk, *Musannef*, 10540.

⁹⁶ Bkz. s. 13.

Ayrıca, İbn Cüreyc genellikle hafıza boşluklarını itiraf etmekte ve onları belirtmekte tereddüt etmez. Eğer zayıflayan hafıza neden değilse, isimleri niçin uydurmuş olsun? En azından, bu, başka bir yerde gösterdiğim gibi⁹⁷ onun alışkanlığı değildir.

Eğer Zühri Ömer'in kararı ile ilgili iki farklı hadis -İbnü'l-Müseyyeb ve Süleymân b. Yesâr'ınki- biliyorsa, olayın hikâyesinin geniş çapta bilinmesi ve diğer Medineli ilim adamlarının meselâ İbn Cüreyc tarafından zikredilen ilim adamlarının da onun üzerinde yorumda bulunması mümkündür. Bu, hikâyenin ayrıca diğer kişiler tarafından da rivayet edilmesi ile desteklenmektedir. Zühri'den başka, İbn Cüreyc onu bir müddet İbnü'l-Müseyyeb'in bir öğrencisi olan Iraklı ilim adamı Abdülkerîm [el-Cezerî] ve aynı şekilde Medineli fukahâ ile ilişkileri olan Mekkeli ilim adamı Amr'dan [b. Dînâr] nakletmektedir. Fakat İbn Cüreyc, bu âlimlerin hadisi aldıkları bilgi kaynaklarını vermez. Ma'mer onu Basralı bir meslektaşı Eyyûb [b. Ebû Temime] vasıtasıyla Eyyûb'un hocası Ebû Kilâbe'den kısa bir şekilde aktarmaktadır ve Süfyân es-Sevri haberle ilgili bir anıyı Hammâd vasıtasıyla İbrahim'den [en-Neha'î] nakletmektedir.⁹⁸

Zühri'nin kendisinin ilâve bilgi kaynağı uydurduğunu kabul etmek makul değildir. Zira onlar için özel metinler uydurmak yerine hepsinin ismini kolektif bir isnadda verebilirdi. En fazla, Zühri'nin hikâyeyi hafızasından aktarırken kaynaklarını her zaman doğru hatırlayamadığını varsayabiliriz. Bu tür bir varsayım yine de bir ve aynı olayın birçok farklı versiyonun tedavülde olduğu fikrinden daha az makuldür. [36] Dolayısıyla İbn Cüreyc'in Zühri hadisleri için Ma'mer ve Mâlik'ten başka bilgi kaynaklarının ismini vermesi şeklindeki gariplik, Ma'mer ve Mâlik tarafından Zühri'den nakledilenlerden bağımsız olan farklı Zühri hadisleri nakletmesi varsayımı ile izah edilebilir. İbn Cüreyc versiyonunda olayın tarihî arka plânının olmaması belki onun lehinedir.

Erken döneme ait üç rivayet grubunda mevcut olduğu şekliyle Ömer b. el-Hattâb tarafından verilen bir karar ile ilgili bir Zühri hadisinin varyantlarını karşılaştırdık. Bu mukayesenin nihaî sonuçları nelerdir? 1) Bu hadis muhtemelen gerçekten Zühri'den gelmektedir. Dolayısıyla hikâye hicrî II. yüzyılın ilk yarısında tedavüldeydi. 2) İbn Şihâb'ın onu kendisinin uydurması veya başka kişileri bilgi kaynağı olarak verip, ismini gizlediği birisinden almış olması zordur. Zira o, aynı zamanda ihtilâf da yani bilgi kaynaklarının fikir farklılıklarını da nakletmektedir ve hikâyenin bir detayı hakkında bilgisinin olmadığını itiraf etmektedir ([Hz.] Ömer'in suçluların her birini kaç kamçıya mahkûm ettiği hakkındaki soru).⁹⁹ 3) Hikâye kesinlikle tâbiûn nesline ulaşmaktadır yani

hicrî I. yüzyılın son çeyreğinde neşet etmiştir. Erken tarihe gelince, hikâye edebî yeteneğin ve fikhî düşüncenin hayli gelişmiş seviyesini yansıtmaktadır. Hikâye Schacht'ın kriterlerine göre geç veya ikincil kabul edilmesi gereken birçok şekli unsur içerir: a. aktarım unsurları (*kıssa*) içeren bir giriş ve olayla ilgili kişilerin isimleri; b. somut bir olay -burada iddet sürecinde biten evlilik için sadece bir çözüm önermeyen ayrıca benzer durumlarda (ikmal edilsin veya edilmesin iddet süresinde evlilik) ilgili olabilecek farazî şartları yansıtan uzun ve karmaşık fikhî karar. 4) Mâlik versiyonunda kırk yedi kelimededen oluşan söz Schacht'ın İslâm hukukunun gelişim sürecinin başına yerleştirdiği kısa "hukukî düsturlar" ile uyumlu değildir. Yine de söz, İslâm hukukunun gelişim sürecinin başına aittir. Bu, İslâm fikhinin gelişiminin temel olarak fikhî hadislerin metinlerine dayanan yeniden inşasının güvenilir sonuçlara ulaştırmayacağını göstermektedir. 5) Eğer olay ve ona [Hz.] Ömer tarafından getirilen çözümün tâbiûn nesline mensup farklı fukahâ tarafından değişik versiyonlarda nakledildiği doğruysa [37] hikâye ortak bir kaynağa gitmeli veya tarihî bir öze**** sahip olmalıdır. Ortak bir kaynağı gösteren hiçbir ikincil delil olmadığı için, Zühri'nin bilgi kaynaklarından hiçbirinin söz konusu olaya şahit olmak bir yana yaşları nedeniyle [Hz.] Ömer'in halifeliliği dönemine gerçekten ulaşabilmeleri mümkün değilse de tarihî bir özü kabul etmeliyiz. Zühri tarafından Süleymân b. Yesâr'dan (c metni) nakledilen hadisin tarihî bir özü yani somut olayı ve halifenin çözümünü aktardığını düşünebiliriz. Evliliğin ikmal edilmesinin gerçekleşip gerçekleşmediği şeklindeki farazî olaylar ve iddetler ile ilgili ne yapılacağı ve yeniden evlenmenin mümkün olup olmadığı soruları da olayı rivayet eden fukahâ arasında gerçekleşen tartışmanın sonucu olabilir. Somut olayın gerçekten nakledilen şekilde ikinci halife tarafından çözümlendiğinden emin olamayız. Çünkü râvilerden hiçbirisi görgü tanığı değildir. Fakat Ömer'in böyle bir olayla ilgilenmiş olması ihtimali dışlanamaz. Hadisin erken tarihi nedeniyle bu sadece bir ihtimalden daha fazlasıdır.

VI

[Hz.] Ömer hakkındaki Zühri hadislerimiz hicrî I. yüzyılın son çeyreğine veya hatta son yarısına tarihlendirilebilecek sahâbe hadislerinin var olduğunu göstermektedir. Schacht ise bu ihtimali kesin olarak dışlamıştır. Bu birçok erken sahâbe hadislerinin sadece bir tanesidir. Fakat Zühri'nin Schacht'a göre prensipte sahâbe hadislerinden daha da yeni bir fikhî gelişmeye ait olan [Hz.]

⁹⁷ Krş. Motzki, *Anfänge*, çeşitli yerler.

⁹⁸ Abdürrezzâk, *Musannef*, 10541, 10542, 10543. İlk iki metinde "Rüseyd es-Sekaff" ikinci eşin ismi olarak gözüktür. Bu, Ma'mer'in versiyonu (bkz. b metni) ile uyumludur ve muhtemelen İbnü'l-Müseyyeb metnidir. Mâlik'in versiyonu bir hatadan kaynaklanıyor gibi görünmektedir.

⁹⁹ Krş. sayfa 26-27'deki Ma'mer metni.

**** [Makalenin İngilizcesinde "core" kelimesi kullanılmaktadır. Oryantalistlerin hadis tarihlendirmelerinde sıkça kullandıkları 'kernel', 'core' gibi kelimeler, hadisin bugüne ulaştığı şekliyle sahih olmasa dahi gerçekten ilk dönemlerde yaşanan bir tartışmayı yansıttığına veya içeriğinin tarihî unsurlar barındırıldığına işaret etmek için kullanılmaktadır. Esasen bu kelimelerin kullanımı, hem hadislerin zaman içinde ifade ve biçim açısından geliştiği düşüncesinin kabulünü hem de hadis metinlerinde içerik ve biçim ayrımı yapılmasını gerektirmektedir. (çev.)]

Peygamber'den rivayet edilen hadisleri hakkında ne düşünmeliyiz? Bu mesele aşağıda başka bir örnek kullanılarak tartışılacaktır.

a) Yahyâ bana Mâlik'ten o da İbn Şihâb'dan rivayet etti. (أته)¹⁰⁰ Ona büyüklerin emzirilmesi (رضاعة الكبير) hakkında soruldu; o dedi ki: Urve b. ez-Zübeyr bana nakletti: [38] Ebû Huzeyfe b. Utbe b. Rebî'a -¹⁰¹ Allah Resûlünün sahâbeleri nesline mensuptur (övgü)¹⁰² ve¹⁰³ Bedr'e¹⁰⁴ [savaşına] katılmıştır- Ebû Huzeyfe'nin mevlâsı Sâlim'i¹⁰⁵ -Sâlim şeklinde adlandırılan- Allah Resûlünün (övgü) Zeyd b. Hârise'yi¹⁰⁶ evlât edindiği gibi¹⁰⁷ evlat edindi. Ebû Huzeyfe, oğlu kabul ettiği Sâlim'i¹⁰⁸ kardeşinin kızı¹⁰⁹ Fâtıma bint. el-Velîd b. Utbe b. Rebî'a¹¹⁰ ile evlendirdi. Fâtıma, o zaman¹¹¹ ilk muhacirlerdendi ve Kureys'in evlenmemiş en asil (من أفضل) kadınlarından. Allah (övgü)¹¹² kitabında¹¹³ Zeyd b. Hârise¹¹⁴ hakkında vahyettiğini vahyedince ve şöyle deyince:¹¹⁵ "Onları babalarının adlarıyla çağır! Bu Allah katında daha âdildir. Eğer babalarını bilmiyorsanız, artık [bırakın] onlar dinde sizin kardeşleriniz ve mevâliniz [olsunlar]"¹¹⁶ evlât edinilen [oğulların]¹¹⁷ her biri¹¹⁸ babalarına isnad edilir; [fakat] babası bilinmiyorsa,¹¹⁹ efendisine (mevlâsına) isnad edilir (رُدُّ).¹²⁰

Sehle bint. Süheyl - o,¹²¹ Ebû Huzeyfe'nin karısıydı ve Benû Âmir b. Luayy kabilesine mensuptu- Allah Resûlüne (övgü)¹²² geldi ve dedi ki: "Ya Resûlallah!¹²³ Biz Sâlim'i [kendini] oğlumuz (ولد) olarak kabul ettik¹²⁴ ve o, ben iç kıyafetimle iken (وأنا فضل) [dahi] benim yanıma gelirdi; biz sadece [Sâlim artık bizim oğlumuz olmadığı için içinde birlik-

¹⁰⁰ Ş: ve. Tercüme Yahyâ b. Yahyâ'nın *Muvatta'* nüshasına dayanmaktadır. Şeybânî ve Abdürrezzâk versiyonlarında bulunan farklar dipnotlarda verilmektedir. A harfi Abdürrezzâk'ın Mâlik'den rivayetine, Ş harfi ise daha önceki gibi Şeybânî metnine işaret etmektedir.

¹⁰¹ Ş: و yoktur.

¹⁰² A: وكان من أصحاب ve devamı yoktur.

¹⁰³ Ş: و yoktur.

¹⁰⁴ A: وكان بدرًا وقد شهد بدرًا.

¹⁰⁵ A: لكان يتيه.

¹⁰⁶ A: "بن حارثة" yoktur.

¹⁰⁷ A: يتيه yerine تي: كذا. كما تي ve devamı yoktur.

¹⁰⁸ Ş: iki isim de yoktur.

¹⁰⁹ A: ابنة بنت.

¹¹⁰ A: "بن ربيعة" yoktur.

¹¹¹ A: من أفضل kelimesi يومئذ'den öncedir.

¹¹² Ş: övgü yoktur. A: عز وجل yerine تعالى.

¹¹³ Ş: في كتابه.

¹¹⁴ Ş: "بن حارثة" yoktur. A: في كتابه ve devamı yerine.

¹¹⁵ Ş/A: فقال.

¹¹⁶ Kur'an 33/5. Ş: فإن لم تعلم vd. yoktur. A: هو أقصط yerine العاية.

¹¹⁷ Ş: يتيه من ألك. A: سي (?) eklenmiştir.

¹¹⁸ Ş: أحد yerine واحد.

¹¹⁹ Ş: لم يكن يعلم yerine لم يعلم.

¹²⁰ Ş/A: موالیه.

¹²¹ Ş: وهي.

¹²² Ş: إلی رسول الله. A: إلی رسول الله.

¹²³ Ş: يا رسول الله.

¹²⁴ A: أن eklenmiştir.

te yaşayamayacağımız] bir eve (بيت) sahibiz. Onun durumu hakkındaki görüşün nedir?¹²⁵

Allah Resûlü¹²⁶ (övgü) ona dedi ki:¹²⁷ "Onu beş kez (خمس رضاعات) emzir [yani ona sütünden ver!]" Böylece onun sütü¹²⁸ ile mahrem (يحرم)¹²⁹ oldu ve onu "sütoğlu" (ابنا من الرضاعة) olarak kabul etti [ve böylece onu kısıtlama olmaksızın ziyaret edebildi].

"Mü'minlerin annesi"¹³⁰ Âişe kendisini görmeye gelebilmesini istediği¹³¹ adamlar hususunda [bu metodu] benimsedi ve kız kardeşi¹³² Ümmü Gülsüm bint. Ebû Bekir es-Siddik'a¹³³ ve kız kardeşinin kızlarına kendisini görmek istediği adamlara¹³⁴ süt vermelelerini emretti.¹³⁵

[Hz.] Peygamber'in diğer eşleri (övgü) herhangi¹³⁶ birisinin bu emzirme [yolunu] kullanarak kendilerini ziyaret etmesini sağlamayı reddettiler. Onlar dedi ki:¹³⁷ "Hayır,¹³⁸ Allah'a yemin olsun! Biz Allah Resûlünün (övgü)¹³⁹ Sehle bint. Süheyl'e¹⁴⁰ [yapmasını] emrettiği hususu yalnızca Allah Resûlünün (övgü)¹⁴¹ sadece Sâlim'in emzirilmesi için izni olarak kabul ediyoruz. ¹⁴² [39] Hayır,¹⁴³ Allah'a yemin olsun! Hiç kimse bizim yanımıza bu emzirme [şekliyle] gidemez."

Bu Peygamber'in eşlerinin (övgü)¹⁴⁴ büyüklerin emzirilmesi hakkındaki uygulamasıydı (علي هذا كان).¹⁴⁵

Mâlik'in metnini üç versiyonda sundum: Yahyâ b. Yahyâ tarafından nakledilen ve dipnotlarda Şeybânî ve Abdürrezzâk tarafından yapılan rivayetlerin farklılıkları. Son iki versiyon ile Yahyâ'nınki arasındaki farklar şöyle özetlenebilir: Daha kısa metin, bazı önemsiz ilâveler, müstensih hatasından kaynaklanabilecek diğer birkaç sözel şekiller ve [Hz.] Peygamber'in diğer unvanları. Yahyâ'nın versiyonu büyük oranda daha orijinal metni sunuyor görünmekte-

¹²⁵ Ş: ما إذا yerine. A: في شأنه. A: قال الزهري eklenmiştir.

¹²⁶ A: رسول الله.

¹²⁷ Ş/A: فيما بلغنا eklenmiştir. A: والله أعلم eklenmiştir.

¹²⁸ Ş: بلنك أو بلبنك.

¹²⁹ Ş/A: تحريم.

¹³⁰ Ş/A: أم المؤمنين.

¹³¹ A: تريد yerine تحب.

¹³² Ş/A: أختها.

¹³³ Ş: "بنت أبي بكر الصديق" kayıptır. A: ابنة yerine بنت.

¹³⁴ Ş/A: لها kayıptır; eklenmiştir.

¹³⁵ Ş: من الرجال. أحيث kayıptır.

¹³⁶ A: أحد من الناس kayıptır.

¹³⁷ Ş: لعائشة eklenmiştir. A: و.

¹³⁸ Ş/A: لا.

¹³⁹ A: رسول الله yerine النبي yüklemine değil öznenin ardından gelir.

¹⁴⁰ A: "بنت سهيل" kayıptır.

¹⁴¹ Ş: من رسول الله. A: eklenmiştir. A: من رسول الله kayıptır.

¹⁴² A: Metnin sonu.

¹⁴³ Ş: لا.

¹⁴⁴ Ş: رسول الله yerine النبي.

¹⁴⁵ Ş: eklenmiştir. Mâlik, *Muvatta'*, 30: 12; *Muvatta'* (Ş), no. 627. Abdürrezzâk, *Musanef*, 13886. Büyüklerin "emzirilmesini", anne sütünün bir yiyecek veya içeceğe damlatılması şeklinde düşünmeliyiz.

Ma'mer, versiyonunda Zühri [Hz.] Âişe'nin ve [Hz.] Peygamber'in diğer eşlerinin fikhî görüşlerini aktarırken açıkça Urve'ye atıfta bulunmaz.¹⁴⁸ Biz Ma'mer'in Sehl hikâyesi isnadından sadece, Urve'nin bu kısımlar için de Zühri'nin bilgi kaynağı olduğunu anlayabiliriz. Bununla birlikte onun hakkında emin olmak için bir yol vardır. Yukarıda bahsedildiği üzere Zühri hadisinde Âişe'nin görüşü veya uygulaması hakkında hiçbir şey söylemeyen İbn Cüreyc, hocası Atâ b. Ebû Rebâh'dan şunu nakletmektedir:

Atâ'yı kendisine soru sorulurken işittim. Bir adam ona dedi ki: "Ben bir yetişkin olduktan sonra bir kadın bana sütünden içirdi. Onunla evlenebilir miyim?" [Atâ] dedi ki: "Hayır." Ben [ona] dedim ki: "Bu senin reyin mi?" Dedi ki: "Evet." Atâ [ayrıca] dedi ki: "Âişe erkek kardeşinin kızlarına [böyle yapmalarını] emretti (كانت عائشة تأمر ذلك بنت (أخيها)".¹⁴⁹

Bu son cümle açıkça, büyüklerin emzirilmesi hakkındaki Mâlik'in İbn Şihâb'ın Urve hadisi versiyonunda bulunduğu şekliyle [Hz.] Âişe hakkındaki hadise bir göndermedir. Fakat onun için Atâ'nın kaynağı kimdir? Urve'nin, Atâ'nın yaşça büyük bir çağdaşı ve açıkça birçok hadis için onun bilgi kaynağı olması nedeniyle, bu hadis için de Atâ'nın bilgi kaynağı olduğunu kabul edebiliriz. Diğer taraftan Atâ'nın onu, daha genç olan ve bildiğim kadarıyla kendisinden rivayette bulunmadığı Zühri'den işitmiş olmasını reddedebiliriz. [Hz.] Peygamber'in diğer eşlerinin görüşü için de Zühri'nin kaynağı Urve miydi? Bu tamamen reddedilemez, fakat İbn Sa'd tarafından Vâkidî vasıtasıyla Ma'mer'den nakledilen Zühri hadisi nedeniyle şüpheli görünmektedir:

Muhammed b. Ömer bana nakletti; Ma'mer ve Muhammed b. Abdullah bana Zühri'den o da Ebû Ubeyde'den o, Abdullah b. Zema'a'dan o da annesi Ümmü Seleme'den nakletti; dedi ki: Peygamber'in eşleri (övgü) onu [Âişe'nin yaptığını] benimsemeyi reddettiler. Dediler ki: "Bu sadece Allah Resûlünün (övgü) [yalnızca] Sehle bint. Süheyl için izni-dir."¹⁵⁰

Bu habere göre Zühri, Peygamber'in diğer eşlerinin fikri hakkındaki hadisi Urve'den değil, hikâyeyi sonunda [Hz.] Peygamber'in hanımlarından birisine, Âişe'nin eski bir rakibi olan Ümmü Seleme'ye atfeden başka bir bilgi kaynağından (Ebû Ubeyde)¹⁵¹ almıştı. [43] Eğer bu doğruysa, Mâlik'in bu muayyen isnadı atladığı ve Zühri'nin hikâyesinin bütün kısımlarını Urve'ye atfettiği sonucunu çıkarmalıyız. Onun böyle yapma nedenini bilmiyoruz. Ayrıca Mâlik isnadda Âişe'nin ismini atlamıştır. Bunu yapmak için nedenler vardı. Çünkü Âişe, ne kendi uygulaması hakkındaki üçüncü şahıs olarak zikredildiği haberin ne de açıkça kendisini eleştiren Peygamber'in diğer eşlerinin itirazı hakkındaki hadis için kaynak olabilirdi.

Ma'mer'in Sehle hikâyesi versiyonu, son olarak Ebû Huzeyfe-Sâlim-Sehle hadisini, [Hz.] Peygamber'in hanımlarının fikirlerinin uygulaması hakkındaki haberlerle bir araya getirenin Zühri olduğunu açığa vurmaktadır. Zira Ma'mer ve Mâlik'in nakli bu açıdan örtüşmektedir.

Zühri'den nakledilen birçok varyantın mukayesesi böylece ya Zühri'nin kendisinin büyüklerin emzirilmesi ile ilgili hadisleri farklı zamanlarda farklı şekillerde yaydığı veya onun öğrencilerinin metinler arasındaki farklılıklardan sorumlu olduğu sonucuna ulaştırmaktadır. Eğer ikici varsayım doğruysa, Mâlik'in versiyonu (isnad dikkate alınmazsa) Zühri'nin en iyi muhafaza edilmiş orijinal metni kabul edilmelidir. Aksine, Ma'mer ve İbn Cüreyc versiyonları kısaltılmış versiyonlar gibi görünmektedir. Ayrıca elbette Zühri'nin orijinal versiyonunun kısa olduğunu ve Mâlik'in onu genişlettiğini de varsayabiliriz, fakat Mâlik'in versiyonu ile Atâ'nın hikâyeye, [Hz.] Âişe hakkındaki haberin orijinal versiyonun bir parçası olduğunu gösteren göndermesi arasındaki benzerlik nedeniyle bu daha az muhtemeldir. Durum ne olursa olsun, bir Peygamber hadisinin erken dönem varyantlarını karşılaştırmamızın ürettiği en önemli sonuç onun otantik bir Zühri hadisi olduğu yani gerçekten ona kadar gittiği olmuştur.

Bununla birlikte Zühri'nin Sehle hikâyesini ve Âişe'nin uygulaması hakkındaki haberi Urve b. ez-Zübeyr'den (93/711–2 veya 94/712–713)¹⁵² aldığı iddiası hakkında ne düşüneliyiz? [44] Zühri'nin büyüklerin emzirilmesi ile ilgili rivayetleri kendisinin uydurduğu varsayımı aleyhine bazı deliller vardır. Öncelikle, hadisin yazarın bakış açısı sorusunu ortaya çıkaran bir ihtilaf ile yani [Hz.] Peygamberin hanımları arasındaki fikir ayrılığı ile bitmesine işaret edilebilir. İkinci olarak Zühri'nin reyini nakleden diğer bir erken hadisten, onun [Hz.] Peygamber ve Âişe'den rivayet edilen hadislerde açıklanan uygulamaya karşı olduğunu öğreniyoruz.¹⁵³ Zühri'nin kendi fikhî doktrini ile tamamen uyuşmayan hadisleri uydurduğunu veya onları iyi tanımadığı kişilerden kabul edeceğini düşünmek güçtür.¹⁵⁴ Ayrıca, Mekkeli ilim adamı Atâ'nın Âişe'nin uygulamasına göndermesi yukarıda açıklandığı gibi Urve'nin hadisin kaynağı olduğunu akla getirmektedir. Bunların hepsi Zühri'nin isnadda iddia ettiği gibi hadisi gerçekten Urve'den aldığı varsayımını destekleme eğilimindedir.

¹⁴⁸ Zühri, Ma'mer versiyonunda Âişe'nin bir uygulamasından bahsetmemektedir.

¹⁴⁹ Abdürrezzâk, *Musannef*, 13883. Krş. Motzki, *Anfänge*, s. 112 vd. ve a.mlf., "The *Musannaf* of 'Abd al-Razzâq", s. 15.

¹⁵⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, VIII, 198.

¹⁵¹ Onun hakkında krş. İbn Hacer, *Tehzib*, XII, 159, no. 760.

¹⁵² Onun hakkında krş. G. Schoeler, "Urwa b. al-Zubair", *ET*(2), X, 910–913.

¹⁵³ Krş. Abdürrezzâk, *Musannef*, 13908.

¹⁵⁴ Zühri'nin kendi fikhî doktrinine muhalif hadisler naklettiği şekilde Endülüslü ulemanın biyografik bir sözlüğünde muhafaza edilen bir biyografik haber de vardır. İsnadı Endülüslü ve Mısırlı râviler vasıtasıyla Abdürrezzâk'a ve onun aracılığıyla Ma'mer'e ulaşmaktadır. Krş. Humeydi, *Cezvetü'l-muktebis* (ed. Muhammed b. Tâvit et-Tancı), Kahire trs. S. 83 vd. Bu referansı M. Fierro'ya borçluyum.

Urve'nin durumunda aynı soruları sorabiliriz. Metinlerin yazarı mıdır? Gerçekten bilgisini isnadda iddia ettiği gibi [Hz.] Âişe'den mi aldı? Ancak, metinlerin sunduğu delillerin olumlu ve olumsuz yönlerini değerlendirebiliriz. Urve'nin söz konusu hadisi uydurduğu varsayımı aleyhine bir delil var: kendisinin ve önde gelen ilim adamı İbnü'l-Müseyyeb gibi kendi neslinin diğer Medineli fukahâsının büyüklerin emzirilmesini onaylamaması ve bunun herhangi bir hukukî sonucunun olacağını reddetmesi.¹⁵⁵ Urve'nin kendi fikhî doktrini ile bu kadar açıkça çelişen bir Peygamber hadisi uydurduğunu varsaymak makul görünmemektedir. Yine de eğer o, hadisi başkasından aldıysa, onu kimden aldığı sorusu ortaya çıkar. Halası [Hz.] Âişe mümkün hatta açık bir kaynaktır, fakat daha inandırıcı olan Âişe'den hem Peygamber'in diğer eşlerinin hem de kendisi de dâhil olmak üzere erken dönemin önde gelen Medineli fukahâsının reddettiği bir uygulama nakletmesidir. Dolayısıyla Ureve'nin, hadisi [Hz.] Âişe'den aldığı iddiası kanıtlanmış görünmektedir.¹⁵⁶ Bu [Hz.] Peygamber'in Sehle için verdiği fetva hakkındaki hadisin hicrî I. yüzyılın ilk yarısına tarihlendirilebilecek (Âişe 58/678'de vefat etmiştir) çok erken bir hadis olduğu anlamına gelir. Muhtemelen bu hadis sadece erken tarihli değil aynı zaman da [Hz.] Peygamber'den nakledilen sahih bir hadistir yani -on yıllar sonra, hakikaten- [Hz.] Peygamber'in hayatında gerçekten vuku bulmuş bir olayı aktarmaktadır. [45] Bu varsayım için ikincil bir delil Ümmü Seleme'nin kendisinden nakledilen hadiste esasen olayı tartışmaması -ki eğer [Hz.] Âişe bütün hikâyeyi uydurmuş olsaydı böyle yapmasını beklerdik- olabilir.

Kaynak tenkidi incelememizin sonuçları Schacht'ın bu türdeki fikhî hadislerle ilgili fikirleri ile kesin bir şekilde tezat teşkil etmektedir. Schacht Mâlik'in büyüklerin emzirilmesi hakkındaki hadisini uzunluğu, aktarım unsurları içermesi ve içerdigi isimler nedeniyle ve son olarak fakat en önemsiz olmamak üzere Peygamber hadisi olması basit gerçeği nedeniyle kabul etmezdi. Schacht bu hadiste değişik eğilimleri etkili görürdü ve aşağıdakileri iddia ederdi:

Hadisin Âişe'nin uygulamasını anlatan kısmı eski Medine okulu doktrinini değiştirmeyi amaçlayan "hadisçilerin" ürünüdür. Muhtemelen Zühri tarafından savunulan ve aslında anonim olan bu doktrin biraz daha erken dönemde asılsız şekilde İbnü'l-Müseyyeb'e ve Urve b. Zübeyr'e atfedildi. Uydurma [Hz.] Âişe hadisinde "hadisçilerin karakteristik bir taktiği" yani "karşı-hadislerini" eski okullar tarafından kendi doktrinlerinin temsilcisi oldukları iddia edilen aynı kişilere bu durumda Zühri, İbnü'l-Müseyyeb ve Süleyman b. Yesâr'a atfetme görülebilir. Dolayısıyla hadisin râvisi olarak Zühri uydurmaz ve

¹⁵⁵ Krş. Mâlik, *Muvatta'*, 30: 10, 11. Abdurrezâk, *Musannef*, 13900, 13904, 13905.

¹⁵⁶ İbn Cüreyc tarafından Mekke'li hocası İbn Ebû Müleyke'den nakledilen bir hadis bu sonucu desteklemektedir. İbn Ebû Müleyke Âişe'nin Sehle hikâyesini Medineli ilim adamı el-Kâsım b. Muhammed. Ebû Bekir'den aldığı nakletmektedir. Krş. Abdurrezâk, *Musannef*, 13884.

[Hz.] Âişe'nin uygulamasına dayanan delil Zühri'nin ölümünden sonra ortaya çıkmıştır. Şimdi savunma durumunda olan "eski okulların" takipçileri [Hz.] Peygamber'in diğer hanımlarının hepsinin [Hz.] Âişe'nin tutumunu eleştirdiğini anlatan bir hadisle karşılık verdi. Bu hadis Âişe hakkındaki hadisten biraz daha geç olmalıdır. "Hadisçiler" Sehle ve Peygamber'in fetvası hakkındaki hikâyeyi uydurarak karşılık verdi. Dolayısıyla bu hadis deliller silsilesindeki son halkadır. Son olarak, tartışmanın bazı unsurları Mâlik'in -eğer kendisi uydurmadıysa- bulunduğu bir hadiste bir araya getirildi. Bütün bu gelişmeler Zühri'nin ölümü ve Mâlik'in *Muvatta'*ının tedvini arasında gerçekleşmiş olmalıdır. *Muvatta'*da bulunduğu şekliyle büyüklerin emzirilmesi hakkındaki rivayetin menşei hicrî II. yüzyılın ortaları civarına tarihlendirilmelidir.

Schacht, bu hadisle benim onun akıl yürütme metodunu benimserken yaptığım gibi etraflıca ilgilenmez. Sadece hadisin nasıl yorumlanacağı hakkında ipuçları verir.¹⁵⁷ Yine de onun akıl yürütme tarzına aşina olan kimse benim yukarıda aktarılan özetimde onu fark edecektir. Genel olarak Zühri'nin erken hadislerinin ve özel olarak onun tarafından nakledilen iki hadisin -biri [Hz.] Ömer'e isnad edilen diğeri [Hz.] Peygamber'e atfedilen- kaynak tenkidi incelemesinden elde edilen sonuçlar nedeniyle, Schacht'ın metodu ve İslâm hukukunun menşei hakkındaki fikirleri şüphelidir.

VII

Bu makalede sunulan iddiaları özetlemek için başlangıç noktasına dönelim. Joseph Schacht'ın yazıları ile kesin biçimde şekillendirilen ve o zamandan itibaren Batılı İslâm araştırmacıları arasında geçerli olan görüşe göre, İbn Şihâb ez-Zühri'ye ulaşan fikhî hadislerin sayısı çok azdır. Mâlik'in *Muvatta'*ında işittiğini veya Zühri'ye sorduğunu açıkça ifade ettiği Zühri'nin rey hakkındaki bilgi ile sınırlı olmalıdır. Bu makalede bu görüşe karşı çıkıldı. *Muvatta'*ın dışında Zühri'nin fikhî doktrinlerinin ve hadislerinin yeniden inşası için kullanılabilecek diğer erken dönem kaynakları Schacht'ın *Origins*'inin yayımlanmasından itibaren kullanıma sunuldu. Şimdi mevcut olan erken dönem kaynaklarının kaynak tenkidi incelemesi Zühri'ye atfedilebilecek metinlerin sayısının Schacht'ın düşündüğünden daha fazla olduğunu göstermektedir. Erken dönem kaynaklarında muhafaza edilen Zühri metinlerinin mukayesesi onun fıkıh öğretiminin sadece reyden oluşmadığı ayrıca -önemli bir kısmının- önceki Müslüman nesillerinin, tâbiûnun, sahâbenin ve [Hz.] Peygamber'in fikhî görüşleri ve uygulamasını içerdigi sonucuna götürmektedir. Zühri'nin öğrencileri tarafından mecmualarında nakledilen çok sayıdaki fikhî metni kullanarak onun fikhinin detaylı bir resmi çizilebilir. [47] Fakat daha önemlisi İslâm hukukunun hicrî II. yüzyılın ilk çeyreğinde ulaştığı gelişme durumu

¹⁵⁷ Krş. Schacht, *Origin*, s. 48, 246 vd.

hatta kısmen ilk asrın ilk aşamaları yeniden inşa edilebilir. Şu an bu tür yeniden inşalara teşebbüs etmek için kaynaklar mevcuttur. [48]

Kısa İsimlerle Aktarılan Eserlerin Bibliyografyası

- Abdürrezzâk b. Hemâm es-San'ânî, *el-Musannef* (ed. Habîbürrahmân el- A'zamî), I-XI, Beyrut 1972, 1983, *Fehâris* 1987.
- Ebû Hayseme, Züheyr b. Harb en-Nesâ'î, *Kitâbü'l-İlm* (ed. M.N. el-Albânî), Dımaşk trs.
- Bağdâdî, Ahmed b. Ali Hatîb el-, *Ta'rihu Bağdâd*, I-XIV, Kahire 1931.
- _____, *Kitâbü'l-Kifâye fî 'ilmü'r-rivâye*, Haydarabad 1939.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail el-, *Kitâbü't-Ta'rihi'l-kebîr*, I-IV, Haydarabad, 1941–1941.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed ez-, *Tezkiratü'l-huffâz*, I-IV, Beyrut trs.
- _____, *Kitâbü Düveli'l-İslâm*, I, Haydarabad 1918.
- _____, *Mizânü'l-İ'tidal fî nakdi'r-ricâl* (ed. Muhammed Bedreddin en-Neş'anî), Kahire 1907.
- Halife b. Hayyât, Ebû Amr, *Kitâbü't-Tabakât* (Ekrem Ziyâ el-Umerî), Bağdad 1967.
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahmân er-Râzî, *Takdimetü'l-ma'rife li Kitâbi'l-Cerh ve't-ta'dîl*, Haydarabad 1952.
- _____, *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl*, I-VIII, Haydarabad 1952–1953.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Tehzîbü't-tehzîb*, I-VI, Haydarabad 1907–1909.
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed, *Vefayâtü'l-a'yân ve ebnâi'z-zamân* (ed. Muhammed b. Muhyiddîn Abdülhamîd) I-VI, Kahire 1948.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *Kitâbü'l-ilel ve ma'rifeti'r-ricâl* (ed. T. Koçyiğit/İ. Cerrahoğlu), I, Ankara 1963.
- İbn Hibbân el-Büstî, Muhammed, *Meşâhiri'l-ulemâi'l-emsâr* (ed. M. Fleischhammer), Wiesbaden 1959.
- _____, *Kitâbü's-Sikât*, I-IX, Haydarabad 1973.
- İbnü'l-Medîni, Ali b. Abdullah, *'İlelü'l-hadis ve ma'rifetü'r-ricâl* (ed. Abdülmü'tî Emîn Kal'acı), Halep 1980.
- İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Kahire trs. [1929].
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, *Kitâbü'l-Ma'ârif*, Kahire 1882.
- İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâtü'l-kebîr* (ed. Eduard Sachau), I-IX, Leiden 1905–17.
- Juynboll, G. H. A., *Muslim Tradition. Studies in Chronology, Provenance, and Authorship of Early Hadîth*, Cambridge 1983.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivayeti (ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, I-II, Kahire 1951.

- _____, *el-Muvatta'*, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ed. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1967.
- Motzki, Harald, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, Stuttgart 1991 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes L.2).
- _____, “The *Musannaf* of 'Abd al-Razzâq al-San'ânî as a source of authentic *ahādith* of the first Islamic century”, *Journal of Near Eastern Studies* 50 (1991), s. 1–21.
- Nevevî, Muhyiddîn b. Şeref en-, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*, I-III, Tahran trs.
- Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, London 1950.
- Şirâzî, İbrahim b. Ali eş-, *Tabakâtü'l-fukahâ'* (ed. İhsan Abbâs), Beyrut 1970.

Mâturîdilikte Hadis Kültürü Üzerine: İki Tenkidin Tenkidi

Hüseyin KAHRAMAN, Yrd. Doç. Dr.*

Mâturîdilik, Eş'ariyye ile birlikte Sünnî düşüncenin, naklî ve aklî delillerle savunmak suretiyle 'akâid'den 'kelâm'a geçişi sürecini başlatan akımdır. Bu özelliği ile Mâturîdilik; Anadolu, Balkanlar, Kuzeydoğu Avrupa, Orta Asya, Çin, Hindistan, Pakistan ve Eritre'de yaşayan ve Sünnîlerin yarısından çoğunu oluşturan Müslümanların itikâdî mezhebidir. Buna rağmen Mâturîdiyye, yaygınlığına ve İslâm düşünce tarihinde ifa ettiği fonksiyona eşdeğer ilgiyi yakın zamana kadar görememiş, bu özelliklerini ortaya koyabilecek ilmî araştırmalara konu olmamıştır. Bu ilgisizlik mezhebe ismini veren İmâm Mâturîdî için de geçerlidir.¹ İmâm Mâturîdî ve Mâturîdiyye yoğun olarak ancak son çeyrek yüzyılda ilmî çalışmalara konu edilmeye başlamıştır. Bu çalışmalarda hem imam hem de mezhep, hemen tüm İslâmî ilimler açısından makale, yüksek lisans ve doktora tezleri ve kitap çapında incelemeye tâbi tutulmuştur.² Bu çerçevede, İmâm Mâturîdî ve Mâturîdiyye'nin hadis ve sünnet ile ilgili görüşlerini inceleyen çalışmalar da yapılmıştır.

Mâturîdiyye'nin hadis/sünnet ile ilgili görüşleri konusunda yapılan çalışmalardan ilki tarafımızdan *Mâturîdiyye Kelâmında Hadisin Yeri*³ başlığıyla doktora tezi olarak hazırlanmış ve daha sonra *Maturidilikte Hadis Kültürü*⁴ adıyla basılmıştır. Bilebildiğimiz kadarıyla bu konuda yapılan ikinci çalışma ise, Nuri Tuğlu tarafından *Mâturîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi*⁵ adıyla hazırlanan doktora tezidir. Bu çalışmalar, Mâturîdiyye'nin hadis/sünnet ile ilgili görüşlerini ilim dünyasının değerlendirmesine sunması ve bu konuda bir başlangıç teşkil etmesi açısından önem arz etmektedir. Nitekim tarafımızdan yapılan çalışma ile ilgili olarak çeşitli tanıtım ve tenkitler yazılmıştır. Bu yazılardan birincisi, konu ile ilgili diğer çalışmanın sahibi Nuri Tuğlu'ya⁶ diğeri ise Erdinç Ahatlı'ya⁷ aittir. *Maturidilikte Hadis Kültürü* adlı çalışmamız ile ilgili olarak Tuğlu ve Ahatlı tarafından dikkat çekilen bazı hususların müzakere edilip tartışılması, her şeyden önce Mâturîdîliğin daha iyi anlaşılması açısından faydalı olacaktır. Bu nedenle bu değerlendirmelerimde, bir kısmını haklı ve yerinde bulduğumuz şekil ile ilgili tenkitler yerine çalışmamızın ulaştığı bazı önemli neticelere taalluk eden ve başlıca iki noktada yoğunlaşan muhteva eleştirilerine işaret edilecektir.

I. Hanefilik-Mâturîdilik İlişkisi

Sayın Tuğlu; "Hanefilik ile ilişkisinden hareketle Mâturîdîliğin müstakil bir mezhep vasfı kazanacak kadar farklı görüşler ihtiva etmediği"⁸ yönündeki ifadelerimize işaretle

"... Şâfiîler ve Hanbelîler ile Eş'arîler arasında da aynı şeyi düşünerek Eş'arîliğin de müstakil bir mezhep olamayacağını söylemek mümkündür. Hanefilik, Şâfiîlik veya Hanbelîlik farklı, Mâturîdilik ve Eş'arîlik ise diğer farklı bir ekolleşmeye delâlet etmektedir. Birincisi fıkıh hakkındaki görüşler sebebiyle bir isimlendirme olurken ikincisi kelâmî görüşlerin dikkate alınmasıyla yapılan bir isimlendirme değildir. Bundan dolayı Eş'arîlik, fikhî mezheplerle ilişkili olmasına rağmen müstakil bir mezhep vasfı kazanma ayrıcalığına sahip ise Mâturîdilik de farklı ve 'müstakil bir mezhep' vasfı kazanacak ayrıcalığa sahiptir"

demektedir. Yazar, tenkit ettiği bu görüşü

"... Gerek İmâm Mâturîdî ve gerekse takipçileri, Ebû Hanîfe ile mezhebin diğer önemli iki siması olan Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'den 'ashâbımız' şeklinde bahsetmişlerdir. Bu isimler ve özellikle de Ebû Hanîfe ile eserleri, çalışmamız içinde yeri geldikçe te-

* Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, hkahraman@uludag.edu.tr

¹ Zira Mâturîdî'nin adı, kişiliği ve görüşleri ile ilgili bilgilere mutlaka yer vermesi beklenen mezhepler tarihi ve tabakât kitaplarında konu sükûtle geçirilmiştir. Sözelimi İbnü'n-Nedîm'in (ö. 379/987) *el-Fihrist*'inde, eş-Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Müel ve'n-Nihal*'inde, Abdulkâhîr el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037) *el-Fark beyne'l-fırak*'ında, İbn Hallikân'ın (ö. 631/1282) *Ve'feyât*'ında ve daha bunun gibi pek çok eserde İmâm Mâturîdî'den bahsedilmemektedir (Bu konuda bazı değerlendirmeler için bkz. Muhammed b. Tâvit et-Tancı, "Ebû Mansûr Mâturîdî", *AÜİFD*, Ankara 1955, IV, sayı 1-2, s. 1; Fethullah Huleyf, *Kitâbu't-tevhîd* (nşr. Fethullah Huleyf, İstanbul 1979), neşredenin girişi, s. 8-10; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev. Ethem Ruhi Fiğlalı), s. 389-390; Kemal Işık, *Mutezilenin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara 1967, s. 9-10; A. Vehbi Ecer, "Mâturîdî'nin Tanınması", *Ebî Mansûr Semerkandî-Mâturîdî Kongresi Tebliğleri*, Kayseri 1986, s. 10-11).

² İmâm Mâturîdî ve Mâturîdiyye hakkında yapılan çalışmalar hakkında bkz. *İmâm Mâturîdî ve Mâturîdilik* (haz. Sönmez Kutlu), Ankara 2003, s. 408-432.

³ Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2000.

⁴ Arasta Yay., Bursa 2001.

⁵ Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2003.

⁶ Bu tanıtım ve tenkit yazısı için bkz. "Mâturîdîlerin Hadis Anlayışı Üzerine Bir Çalışma", *Arayışlar Dergisi*, y. 3 (2001), sy. 5-6; s. 205-210.

⁷ Bu yazı için bkz. "Mâturîdilik'te Hadis Kültürü Adlı Eser Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 1/2, 2003, s. 167-179.

⁸ Bu konu çalışmanın "Mâturîdiyye'nin Hanefiyye İle İlişkisi" başlığı altında ele alınmaktadır. Bkz. *Maturidilikte Hadis Kültürü*, s. 19-21.

mas edileceği üzere, Mâturîdiyye ulemasının en çok atıfta bulunduğu ve müracaat ettiği ayrıca sözünü ettiğimiz farklı görüşler, Semerkand'ın veya bir başka bölgenin Hanefilerine 'müstakil bir mezhep' vasfı kazandıracak kadar çok da değildir".⁹

şeklindeki ifadelerimizden çıkarmıştır. Mâturîdîliğin temel vasfı gerçekten de bir kelâm ekolü olmasıdır. Nitekim çalışmanın önsözünde "Mâturîdiyye gibi bir kelâm ekolününün hadis kültürünü tespit etme gayretinde olan bir araştırmacının..."¹⁰ ve "Mâturîdiyye'nin temâyüz ettiği alan olması noktasında kelâm ilminin Mâturîdî kültürü içindeki yeri elbette ön sıradadır"¹¹ denilerek bu husus daha baştan kabul edilmiştir. Ancak öncelikle çalışmamızın, hadisin Mâturîdî 'kelâmı' değil Mâturîdî 'kültürü' içindeki konum ve değerini araştırmaya yönelik olduğunu vurgulamamız gerekir. Nitekim başlangıçta tespit ettiğimiz *Mâturîdiyye Kelâmında Hadisin Yeri* şeklindeki tez başlığı, bağlı bulunduğumuz Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün tez yönetmeliği gereği değiştirilememiş, fakat basım aşamasında çalışmaya *Maturidilikte Hadis Kültürü* ismi uygun görülmüş ve yine önsözde "Fakat Mâturîdiyye'nin kelâmî konularda da bol miktarda hadis kullanıyor olması bize, bu alanda yapılacak bir çalışmanın müstakil olması gerektiğini düşündürdü. Dolayısıyla 'hadisin Mâturîdî kelâmındaki yeri' noktasında elde ettiğimiz verileri müstakil bir çalışmada değerlendirmeyi daha uygun gördük" denilmiştir.¹² Dolayısıyla çalışmanın temel hedefi, Mâturîdî olduğu ifade edilen ulemanın hadis bilgisinin ortaya konulmasıdır. Kelâm sahasında eser veren bu ulema aynı zamanda başta tefsir ve usûl olmak üzere İslâmî ilimlerin diğer temel dallarında da çalışma yapmışlardır. Bu nedenle hadisin bütün bu kültür ve birikim içindeki yerinin tespiti için ulaşılabilen eserlerin tamamı kullanılmaya gayret edilmiştir. Bu çerçevede Tuğlu'nun "... Mâturîdîlik itikâdî görüşler çerçevesinde teşekkül etmiş bir ekolün tanımlamasıdır. Bu durumda örneklerin daha çok kelâm kitaplarından seçilmesi, gerektiğinde ise diğer alanlardaki eserlere müracaat edilmesi kanaatimizce daha isabetli olurdu"¹³ şeklindeki tenkitlerine de katılmadığımızı ifade etmemiz gerekir.

İkinci husus olarak Hanefilik ile Mâturîdîlik arasındaki ilişki, yukarıda zikrettiğimiz satırların öncesinde dile getirilen bir takım delil ve beyânlara binâ edilmiştir. Öncelikle başta İmâm Mâturîdî olmak üzere Mâturîdî ulema, Hanefiyye'nin en önde gelen isimlerini 'kendilerinden' kabul etmiş, 'ashâb ve üstâdları' olarak görmüşlerdir. Buna bağlı olarak Maturîdîler tarafından kaleme alınan kelâma dair eserlerde İmâm Mâturîdî'nin ilmî silsilesini Ebû Hanîfe'ye dayandırmak bir gelenek hâlini almıştır. Nitekim Tuğlu da, muhtemelen

⁹ Bkz. *Maturidilikte Hadis Kültürü*, s. 20-21.

¹⁰ Bkz. *a.g.e.*, s. VII.

¹¹ Bkz. *a.g.e.*, s. VIII.

¹² Bkz. *a.g.e.*, s. VIII.

¹³ Bkz. "Mâturîdîlerin Hadis Anlayışı Üzerine Bir Çalışma", s. 210.

bu geleneği dikkate alarak, kendi çalışmasında İmâm Mâturîdî ile Ebû Hanîfe arasındaki bu silsileye dikkat çekmiştir.¹⁴ İmâm Mâturîdî, hocalarından Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Fıkhu'l-ekber*, *el-Fıkhu'l-evsat*, *er-Risâle*, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, *el-Vasiyye* gibi risâleleri okumuş ve rivâyet etmiştir.¹⁵ Özellikle, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Fıkhu'l-ekber* isimli risâle, başta İmâm Mâturîdî olmak üzere Ebû'l-Mu'in en-Nesefî (ö. 508/1114), Sâbûnî (ö. 580/1184) ve Beyâdî (ö. 1098/1687) gibi Mâturîdiyye'nin önde gelen isimleri tarafından şerh ve tefsîr edilmiş, buradaki görüşler kelâmî yani aklî ve nazarî metotlarla işlenmiş ve geliştirilmiştir. Ebû Hanîfe'nin İslâm akâidi konusundaki fikirleri üzerinde gerçekleştirilen bu çalışmalar neticesinde ilmî esâslara ve kesin delillere istinâd ettirilen akîde esâsları 'kelâm ilmi' hâline dönüşmüştür.¹⁶ İşte bu sebeplerdir ki, aslında Ebû Hanîfe'nin attığı temeller üzerine İmâm Mâturîdî tarafından tesis edilen Mâturîdiyye, ona nihâî şekli veren şârihine yani İmâm Mâturîdî'ye atfedilegelmiş¹⁷ ve kendisini "Ebû Hanîfe'nin doktrini şeklinde takdim etmiştir.¹⁸ Bu nedenle Mâturîdiyye genelde müstakil bir mezhep olarak görülmemiş, 'Mâverâünnehir Hanefileri' veya 'Semerkandlı Hanefiler' şeklinde isimlendirilmiştir.¹⁹ Kaldı ki Hanefiyye ve Mâturîdiyye arasında kelâmî konularla ilgili olarak dikkat çeken bu ilişkinin bir benzerini fıkıh ve usûlünde de görmek mümkündür. Nitekim bu konu Şükrü Özen tarafından *Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlününün Yeniden İnşası*²⁰ başlıklı bir doçentlik çalışmasına konusu yapılmıştır. Dolayısıyla Hanefiyye ile Mâturîdiyye arasında sıkı ve organik bir bağ vardır. Ancak bu ilişkinin boyutları, öncelikle Hanefiyye'nin neliği ile alakalı görünmektedir. Hanefilik hem kelâmî hem de fikhî bir sistemdir. Hatta Ebû Hanîfe, Sünnîliğin ilk meşhur âlimi olarak kabul edilmiş, fikhî incelemeye başlamadan çok önce kelâm üzerinde çalıştığına dikkat çekilmiştir.²¹ Hanefiliğin daha ziyade fikhî bir ekolleşmeye delâlet eder tarzda kullanılmasının sebebi ise onun itikâdî/kelâmî yönünün Mâturîdîlik tarafından temsil ediliyor olmasındandır. Bu bir adlandırma meselesidir. Nitekim yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, Mâturîdîlik Ebû Hanîfe'nin görüşlerine dayanır. Bu

¹⁴ Bkz. Mâturîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi, s. 73.

¹⁵ Bu konuda bilgi için meselâ bkz. Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed Nesefî, *Tebziratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, Dımaşk 1990, I, 356; Kemâlüddîn Ahmed el-Hanefî el-Beyâdî, *İşârâtü'l-merâm min İbârâtü'l-imâm*, Kahire 1949, s. 23.

¹⁶ Bkz. Hüleyf, *Kitâbu't-tevhîd*, önsöz, s. 5. Mezkûr çalışmalara tenkitli bir yaklaşım için bkz. Uludağ, Süleyman, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, İstanbul 1982, s. 36.

¹⁷ Bkz. A. K. M. Eyyub Ali, "Maturidilik", *İslâm Düşüncesi Tarihi* (ed. M. M. Şerif), İstanbul 1990, I, 309.

¹⁸ Şükrü Özen, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlününün Yeniden İnşası", basılmamış doçentlik çalışması, İstanbul 2001, s. 70.

¹⁹ Bkz. Beyâdî, *İşârât*, s. 23.

²⁰ Mâturîdî yani Semerkand Hanefileri ile Irak Hanefileri arasında fıkıh usûlü ile ilgili görüş farklılıkları için özellikle bkz. *Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlününün Yeniden İnşası*, s. 81-108.

²¹ Bkz. Eyyub Ali, "Maturidilik", 309.

hususun daha iyi görülebilmesi için Hanefiyye'nin Irak ile Semerkand arasındaki macerasına bakmak faydalı olacaktır.

İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652) Irak bölgesine ve özellikle de Kûfe'ye taşıdığı ilmi birikimi, Alkame (ö. 62/682), İbrahim en-Neha'î (ö. 96/714) ve Hammâd b. Süleyman (ö. 120/737) silsilesiyle Ebû Hanîfe'ye geçmiştir.²² Ebû Hanîfe de bu geleneğe devam etmiş, çok iyi yetiştirdiği kırk kadar öğrencisini topluma kazandırmayı başarmıştır.²³ Bu öğrencilerinden pek çoğu devlet tarafından resmî görevlere atanmışlardır.²⁴ Özellikle Ebû Hanîfe'nin önde gelen öğrencilerinden Ebû Yûsuf'un Abbâsî halifesi Hârûn er-Reşîd döneminde kâdî'l-kudât atanması ile resmî konumunu oldukça güçlendiren Hanefilik, ülke genelinde tanınma ve yayılma avantajına sahip olmuştur. Nitekim Hârûn er-Reşîd ile birlikte Horasan bölgesine gitme imkanı bulan İmâm Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) Rey'de, Nûh b. Ebî Meryem (ö. 173/789) Merv'de, Ebû Mutî' el-Belhî (ö. 199/814) ise Belh'de kâdîlık yapmıştır.²⁵ Bu resmî görevler Hanefiliğin Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde geniş bir halk tabanı ile buluşmasına vesile olmuştur. İşte İmâm Mâtürîdî'nin Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (ö. 248/862)²⁶, Ebû Bekir el-Cüzcânî (III/IX. yüzyılın ikinci yarısı)²⁷, Ebû Nasr el-İyâdî (ö. 260/874)²⁸ ve Nusayr b. Yahya el-Belhî (ö. 268/881)²⁹ gibi

²² Bkz. Muhammed Hamidullah, *İslam Hukuk Etüdleri*, İstanbul 1984, s. 181-182.

²³ Bkz. Hamidullah, *a.g.e.*, s. 188-189.

²⁴ Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (nşr. İbrahim Ramazan), Beyrut 1995, s. 251-258. Ayrıca Muhammed Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe* (trc. Osman Keskioglu), İstanbul 1981, s. 229; Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 1990, s. 19-25.

²⁵ bkz. İbn Nedîm, *a.g.e.*, s. 253; Ebû Muzaffer el-İsferâyîni, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, Beyrut 1983, s. 184; Ahmet Özel, *a.g.e.*, s. 25.

²⁶ Muhammed b. Mukâtil, İmâm Muhammed' in ashâbındandır. Aralarında Süfyan b. 'Uyeyne, Vekî' b. el-Cerrah vb. ünlü hadisçilerin bulunduğu hocalardan ders almış, İbn Cerir et-Taberî, Muhammed b. Eyyûb, 'İsâ b. Muhammed el-Mervezî gibi ulemâya hocalık yapmıştır. Rey kadılığı da yapmış olan Muhammed b. Mukâtil hakkında daha geniş bilgi için bkz.: Muhammed Abdülhayy el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrut trs., s. 201; Abdülkâdir b. Muhammed el-Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, Riyad 1993, III, 372. Muhammed b. Mukâtil'in hadisçilik yönüyle ilgili tenkitler için bkz. Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebi, *Mizânu'l-îtidâl fi nakdi'r-ricâl*, Beyrut trs., IV, 47; Ahmed b. Ali el-Askalâni İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, Beyrut 1986, V, 388; a.mlf., *Takribu't-Tehzib*, Beyrut 1975, II, 210.

²⁷ Tam adı Ebû Bekir Ahmed b. İshak b. Subh (Subeyh) el-Cüzcânî olup ilmin zirvesinde bulunan, usûl ve fûru' ilimlerini şahsında toplamış bir âlim idi. *el-Fark ve't-temyiz*, *Kitâbu't-tevbe* gibi eserleri vardır. Bkz. Kuraşî, *a.g.e.*, I, 144; Leknevî, *a.g.e.*, s. 14.

²⁸ Tam adı Ebû Nasr Ahmed b. el-Abbâs b. el-Hüseyn b. 'İyâz el-'İyâzî'dir. Soyu Sa'd b. 'Ubâde el-Ensârî'ye dayanmaktadır. Ahmed b. İsmail b. Sâmân zamanında (293-331) şehid olmuştur. Hakkında geniş bilgi için bkz.: Nesefî, *Tabsirtu'l-edille*, I, 357; Leknevî, *a.g.e.*, 23; Kuraşî, *a.g.e.*, I, 179; Taşkoprüzade Ahmed Efendi, *Tabakâtu'l-fukahâ*, Musul 1961, s. 55.

²⁹ İsmi "Nusayr" veya "Nasr" şeklinde de söylenmektedir. Bkz.: Leknevî, *a.g.e.*, 221; Kuraşî, *a.g.e.*, III, 546.

hocaları, başta İmâm Muhammed olmak üzere bu ulemadan veya bunların öğrencilerinden ders almışlardır.³⁰

II. Mâtürîdiyye'de Diğer Bilgi Kaynaklarının Hadisle İlişkisi

Sayın Ahatlı ve Tuğlu'nun her ikisinin de müştereken dikkat çektiği konulardan ilki hadisin akıl ve Kur'an gibi diğer bilgi kaynakları ile çelişir gibi görüldüğü hususlarda Mâtürîdiyye'nin takındığı tavır ile alâkalıdır. Nitekim Tuğlu, Hz. Âişe'den gelen ve "evlenmeyi haram kılan süt emme sayısına" delâlet eden rivayetten bahisle;

"Yazara göre Mâtürîdîlerin bu hadisi reddetmelerinin tek sebebi, mezhep görüşüne ters düşmesidir. Kanaatimizce bu izah tek başına yeterli değildir. Bunun yanında evlenilmesi yasaklanan kadınların bildirildiği âyette geçen 'sizi emziren kadınlarımız... size haram kılınmıştır'³¹ ifadesini mutlak olarak alıp onu 'tek emmeye' hamlederek anlamaları ve emme ile ilgili diğer rivayetlerin de göz önüne alınması bir başka sebeptir"

demektedir.³² Hâlbuki Tuğlu'nun zikrettiği bu âyet, Mâtürîdiyye'nin Hz. Âişe hadisini reddederken kullandığı 'bir başka sebep' değil bizzat asıl sebeptir. Yani Tuğlu'nun da ifade ettiği gibi Mâtürîdîler bu âyetin mutlak ifadesinden hareketle tek emmeyi evlenmeye mâni görmüşlerdir. İşte bizim kastettiğimiz ve Hz. Âişe hadisinin reddine sebep olan 'mezhep görüşü' de bu istidlâle binaen oluşmuştur. Nitekim çalışmamızın 'Hadisin Âyeti Takyîdi' başlığı altında önce konu ile ilgili teorik bilgiler verilmiş, Hanefiyye ile Mâtürîdiyye arasındaki farklılıklara işaret edilmiş daha sonra da örnek olarak bu süt emme meselesine atıfta bulunularak

"Mâtürîdiyye, emme sayısı konusunda âyetin bu mutlak ifadesi ile amel etmiş, çocuk bir yudum emse dahî evlilik haramlığına hükmetmiştir. Çok sayıda emmeye delâlet eden hadisler ise (Hz. Âişe'nin on ve beş emmeye işaret eden hadisler gibi), ya sahih görülmediğinden reddedilmiştir ya da birden çok (muhtemel) mânâ taşıdıkları için tercih edilmemiştir"³³

denilmiştir. Aksi takdirde zikredilen bu 'mezhep görüşü'nün 'neye binaen oluştuğu' şeklinde bir problem ile karşı karşıya kalınır.

Hadisin diğer delillerle ilişkisi çerçevesinde ele aldığımız arz yani hadisin sıhhatini tespit amacıyla onu kesin addedilen delillerle karşılaştırma konusunda vermeye çalıştığımız genel bilgiler³⁴ Ahatlı tarafından da bazı eleştirilere tâbi tutulmuştur. Her şeyden önce bu satırlarda ana hatlarıyla 'arz'ın ne olduğunu' izaha çalıştığımızı söylememiz gerekir. Nitekim konu ile ilgili paragrafın hemen başında

³⁰ Bkz. *Tabsirtu'l-edille*, I, 356 vd. Bu konuda ayrıca bkz.: Leknevî, *a.g.e.*, 195; Taşkoprüzade, *a.g.e.*, s. 56; Beyâdi, *a.g.e.*, s. 23; *Kitâbu't-tevhîd* (nâşirin önsözü), s. 4.

³¹ en-Nisâ 4/23.

³² Bkz. "Mâtürîdîlerin Hadis Anlayışı Üzerine Bir Çalışma", s. 209.

³³ Bkz. *Mâtürîdilikte Hadis Kültürü*, s. 160-161.

³⁴ Bkz. *Mâtürîdilikte Hadis Kültürü*, s. 90.

“Bu gibi örneklerden de anlaşılacağı üzere hadislerin sıhhatini tespit etmek için onları bu kesin delillere arz etme fikrinin temelinde ‘muhâlif olma’ kavramı vardır... Bu haberin merdûd olabilmesi için Kur’ân’ın bildirdiği bir hükme muhâlif hükümler içermesi gerekir. Dolayısıyla meselâ Hz. Peygamber’in “bir kadın ile aynı nikâhta tutulmasının haram olacağını” söylediği³⁵ hala ve teyzenin evlenilmesi yasak olan kadınların zikredildiği âyette³⁶ geçmemesi iddia edildiği gibi hadisin âyete arzına örnek teşkil etmez. Yine kanaatimize göre vakıf müessesesi ile ilgili bilgiler ihtiva eden hadisler de bu konuya değinmeyen Kur’ân’a muhâlif değildir”

denilmektedir. Paragraf “Nitekim Serahsî de bu hususa değinmekte ve dikkat edilmesi gereken şeyin ‘Kur’ân ile hadis arasındaki muhâlefet’ olduğunu vurgulamaktadır” cümlesi ile sona ermektedir.³⁷ Görüleceği üzere bu paragrafta hadisin Kur’ân’a arzı için verilen bazı örnekler, dipnotlarla adreslerine işaret edilerek zikredilmiş ve bunların aslında mezkûr konu için örnek olamayacağı ifade edilmek istenmiştir. Nitekim bu düşünce ‘iddia edildiği gibi’ kaydıyla aktarılmaktadır. Dolayısıyla burada ana hatlarıyla aktardığımız bilgi ve yorumlar genel bilgiler olup Mâtürîdiyye’nin bakış tarzı ile alakası yoktur. Ancak verdiğimiz bu bilgiler Ahatlı tarafından, öyle anlaşılıyor ki, bizim Mâtürîdilerin bakış tarzına getirdiğimiz yorumlar olarak anlaşılmalıdır. Nitekim Ahatlı

“Kur’ân’da her ne kadar yazarın dediği gibi ‘bir kadın ile teyzesi veya halasını aynı nikâhta tutmanın helâl olacağı’ beyan edilmemişse de konu ile ilgili bir sonraki âyette ‘bunların dışında kalan bütün kadınlar size helâl kıldı’ ifadesinin umumundan zımnen bir kadın ile teyzesi veya halasını aynı nikâhta tutmanın helâl olacağı anlaşılmaktadır. Bu ise bir anlamda söz konusu uygulamayı yasaklayan ilgili hadisin Kur’ân’a muhâlif hükümler içermesi demektir. Binaenaleyh bu durum Mâtürîdiyye’nin, Kur’ân’ın ayrıntısına girmedeği konularda Hz. Peygamber’in hüküm koyma yetkisini kabul ettiğini gösterebilir. Ancak bu durumda kanaatimizce Kahraman’ın çalışmasının çeşitli yerlerinde vurguladığı Mâtürîdiyye’nin hadisi kullanma ve değerlendirme yöntemleriyle çelişir gözükmektedir...”

demektedir.³⁸ Bu yanlış anlamaya ilâveten Ahatlı’nın

“Binaenaleyh bu durum Mâtürîdiyye’nin, Kur’ân’ın ayrıntısına girmedeği konularda Hz. Peygamber’in hüküm koyma yetkisini kabul ettiğini gösterebilir”

şeklindeki yorum da tarafımızdan zaten yapılmış ve

“Kanaatimizce bu örnekler, sünnetin, Kur’ân’ın ayrıntısına girmedeği meselelerde sünnetin hüküm koyabilme yetkisi ile alakalıdır ki Mâtürîdiyye’nin bu konuya müspet baktığı görülmektedir”

denilerek³⁹ mesele arza örnek olarak değil, Kuran’ın mutlak veya umumi çerçevesiyle zikrettiği bir konuda hadisin ayrıntı belirlemesi sadedinde değerlendirilmiştir. Ayrıca Ahatlı’nın bu konuya bağlı olarak yaptığı

“Ancak bu durum Kahraman’ın çalışmasının çeşitli yerlerinde vurguladığı Mâtürîdiyye’nin hadisi kullanma ve değerlendirme yöntemleriyle çelişir gözükmektedir. Zira Kahraman’a göre, Mâtürîdiyye aslında sistemini Kur’ân merkezli kurmuş ve problemleri öncelikle Kur’ân merkezli kurduğu bu sistem içinde çözdükten sonra destek, teyit ve halka karşı hadisleri de kullandıklarını göstermek için rivâyet malzemesini zikretmiştir”.⁴⁰

şeklindeki değerlendirme de, bir genelleme yapılmış olması açısından itiraz edilebilir niteliktedir. Zira çalışmamızın çeşitli yerlerinde mezhebin fikhî ve kelâmî görüşleri birbirinden ayrılmaya ve hadisin bu sistemler içerisindeki yeri birbirinden bağımsız olarak ele alınmaya çalışılmıştır. Nitekim çalışmanın Sonuç kısmında

“Kur’ân’ın hiç değinmediği veya ayrıntısına girmedeği konularda özellikle de fikhî meselelerde hadis kullanılmaktan başka çare yoktur. Bu sadece Mâtürîdiyye için değil herkes için geçerlidir”

denilmiştir.⁴¹ Dolayısıyla Ahatlı tarafında sorulan

“Acaba gerçekten Mâtürîdiyye problemlerini Kur’ân içinde çözüme kavuşturmuş ve aynı zamanda Sünnî toplumun temsilcisi olarak hadislerle öylesine atıfta mı bulunmuştur? Burada “Acaba Mâtürîdiyye’nin elinde hadisler bulunmasaydı herhangi bir konudaki görüşlerinde yine aynı neticeye ulaşacaklar mıydı?” sorusu akla gelmektedir. Eğer bu soruya müspet cevap verilecekse o zaman da hadise bakış açısı noktasında Mâtürîdiyye ile Mu‘tezile arasında ne fark vardır?”⁴²

şeklindeki sorular, eğer kelâmî konular söz konusu edilerek soruluyorsa cevabımız farklı, fikhî meseleler kastediliyorsa farklı olacaktır. Eğer kelâmî konular söz konusu ediliyorsa -ki cümlede geçen ‘Sünnî’ tanımlaması sorunun bu yönde olduğuna delâlet etmektedir-, cevabımız müspet olacaktır. Yani, delil ve bir hükme mesnet olma açısından hadisin sistemde işgal ettiği yer noktasında Mâtürîdiyye ile Mu‘tezile arasında çok ciddi farklılık yoktur. Bunun tek istisnası sem‘iyyât bahisleridir. Zira bu konularda Mâtürîdiler genelde hadis delilini kullanır. Ancak bu konularda da Mâtürîdiler, kendi vazettikleri “âhâd haber kat‘i ilim ifade etmez” prensibine ters düşmemek için delil olarak kullandıkları hadislerin meşhur ve mütevâtir olduğunu söylemek durumunda kalmışlardır. Hâlbuki yaptığımız araştırmalar, söz konusu bu hadislerden pek çoğunun âhâd olduğunu göstermiştir. Ancak Ahatlı’nın bu sorusu fikhî/amelî hususları içeriyorsa -ki ikinci soruda geçen ‘her hangi bir konu’ ifadesinden bir genelleme yapıldığı anlaşılmaktadır-, böyle bir sorunun sorulmaması gerekir. Zira Mâtürîdiyye’nin kendisiyle kıyaslandığı Mu‘tezile amelî/fikhî değil itikâdî/kelâmî bir düşünce sistemidir. Hâlbuki Ahatlı’nın mezkûr yorumları yapıp bu soruları sormasına neden olan mesele ‘evliliğin haramlığı’ ile alâkalı

³⁵ Bkz. *Müslim*, Nikâh, 33.

³⁶ en-Nisâ 4/23.

³⁷ Bkz. *Mâtürîdilikte Hadis Kültürü*, s. 90.

³⁸ Bkz. “Mâtürîdilik’te Hadis Kültürü Adlı Eser Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 1/2, 2003, s. 179.

³⁹ Bkz. *Mâtürîdilikte Hadis Kültürü*, s. 91.

⁴⁰ Bkz. “Mâtürîdilik’te Hadis Kültürü Adlı Eser Üzerine Bazı Mülâhazalar”, s. 179.

⁴¹ Bkz. *Mâtürîdilikte Hadis Kültürü*, s. 205–206.

⁴² Bkz. “Mâtürîdilik’te Hadis Kültürü Adlı Eser Üzerine Bazı Mülâhazalar”, s. 179.

olup fikhî bir meseledir. Ancak yine de şunu ifade etmemiz gerekir ki, eğer kitabın çeşitli yerlerinden bu genel kanaate muhâlif sonuçlar çıkarılıyorsa o bizim ‘maksadı ifade edememe’ problemimizden kaynaklanmış olmalıdır.

Ahatlı’ya göre aynı bu konu, Mâturîdiyye’nin hadisi vahiy mahsulü görmesi açısından da bir çelişki teşkil etmekte, bu bakış açısı onların Kur’ân merkezli sistem anlayışına uymamaktadır.⁴³ Ancak Mâturîdiyye’nin hadisin menşei ile ilgili görüşlerini açıkladığımız kısmın sonunda, bu bakış açısının itikâdî konuları kapsamadığına vurgu yapılmakta ve en azından mezhebin teorideki düşüncesinin yorumu mahiyetinde, şöyle denmektedir:

“... Mâturîdiyye’nin hadise ‘vahiy’ gözüyle bakması aslında son derece doğaldır. Çünkü Mâturîdiyye’de hadis, itikâdî konular dışında, ki bunun da istisnaları vardır, hemen hemen Kur’ân’a yakın bir teşrî değer ifade eder. Dolayısıyla, Kur’ân ile hadis arasındaki nesh, beyân, tahsis, tevîl vb. ilişkilerin varlığından bahsedebilmek için böyle bir alt yapıya ihtiyaç vardır. Aksi takdirde beşerî kaynaklı bir hadisin ilâhî kaynaklı bir âyet karşısında hiçbir salâhiyeti olamazdı”⁴⁴

Bu iki temel husus dışında bir kısmı maksadı ifade etme tarzımızdan, bir kısmı gerçekten şahsî hatalarımızdan, bir kısmı ise tamamıyla yayınevinden kaynaklanan bazı tenkitler de vardır. Ancak daha ziyade şekil ve cümle inşâ tarzı ile alakalı bu tenkitleri tek tek söz konusu etmeksizin büyük bir şükranla karşıladığımızı ve bu tür tenkidleri, yapacağımız diğer çalışmalarda dikkate alacağımızı ifade etmemiz gerekir.

⁴³ Bkz. a.y.

⁴⁴ Bkz. *Mâturîdilikte Hadis Kültürü*, s. 37.

كتاب الطب النبوي

لأبي نعيم الأصفهاني (ت. ٤٣٠-١٠٣٨)

مقدمة

الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه كما يحب ربنا ويرضى، وأصلي وأسلم على محمد صلى الله عليه وسلم نبي الرحمة والهدى. أما بعد؛

فإن من أهم المصنفات التي ألفت في الطب النبوي هو الكتاب المسمى بالطب النبوي لأبي نعيم الأصفهاني الذي سيكون موضوع تعريفنا في هذا العدد. يحتوي الكتاب على الأحاديث النبوية في الطب وحفظ الصحة والوقاية من الأمراض ما نسمي اليوم بالطب الوقائي، والتداوي عن طريق الرقية والانتفاع بالأغذية والنباتات التي يرحى من خلالها الشفاء وغيرها من الموضوعات المتعلقة بالطب. ويعتبر الكتاب من أقدم وأشمل المصادر في هذا المجال، وله مكانة متميزة في مجال الطب النبوي وهو في الوقت نفسه من المؤلفات التي صارت مصدراً للكاتب المؤلفة في الطب النبوي مؤخراً. ويحسن بنا أن نتطرق موجزاً إلى حياة المؤلف قبل أن نعطي المعلومات الكافية حول كتابه مع توصيف نسخته الخطية.

المؤلف في سطور:

هو الإمام الجليل، الحافظ الشهير، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران المهراني الأصفهاني الشافعي. فالمهراني نسبة إلى جده الكبير مهران، والأصفهاني نسبة إلى بلد أصفهان الذي هو موضع مسقط رأسه، والشافعي نسبة إلى مذهبه الفقهي الذي كان يتسبب إليه. إن ما روته أكثر المصادر أنه من مواليد شهر رجب عام ثلاث مائة وستة وثلاثين هجرياً (يناير- فبراير ٩٤٨ م). فقد وُلد في بيت كان تُعقد فيه مجالس العلم. ولا شك في أن البيت الذي فتح فيه أبو نعيم عينيه، وأبوه عبد الله بن أحمد الذي كان أحد علماء الحديث، كانا حافزين رئيسيين في سلوكه طريق العلم. حيث إن أباه كان من الراحلين لأخذ الحديث ومن مشاهير المحدثين وبذل جهداً جهيداً لتنشئته فذهب به إلى مجالس مشايخ الحديث وهو صبي ووجهه إلى العلم. وتأثير البيت والوالد يبدو واضحاً في

تنشئة أخيه أبي مسعود محمد بن عبد الله بن أحمد أيضاً، بحيث صار من المحدثين المشهورين. ويذكر أبو نعيم نفسه مدى تأثير والده و الجهود التي بذلها في سبيل تنشئته، ضمن حكايته لترجمته. علماً بأن والده الذي وجهه إلى علم الحديث، هو أستاذه في الوقت نفسه. فقد روى أبو نعيم عن أبيه أحاديث تصل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بأسانيد متصلة. ولم يكتف والده بتنشئته فحسب، بل سعى وبذل الجهد كما يأخذ لابنه الإجازات العلمية عن مشايخ الحديث. فصار أبو نعيم الشخص الوحيد الذي كان يروي في أواخر عمره عن هؤلاء المشايخ الذين التقى بهم وأخذ عنهم الإجازة بفضل والده. وقد روى الذهبي أن أبا نعيم بدأ يأخذ الحديث عن بعض مشايخ الحديث بأصفهان في السادسة من عمره، أي عام ٣٤٢هـ إلا أن هذه الإجازات كانت بوساطة أبيه. أما سماعه الحديث مباشرة أول مرة، فكان عن أكبر مسندي مدينة أصفهان أبي محمد بن فارس (٣٤٦/٩٥٧) عام ٣٤٤هـ. ومفاده أن أبا نعيم بدأ بدراسة الحديث وهو صبي في الثامنة من عمره. وقد بدأ أبو نعيم أيضاً برحلاته، منذ السنوات الأولى من عمره، بغية الاستفادة من المحدثين المتواجدين خارج أصفهان. فقد صرح السبكي بأن أبا نعيم قام برحلته الأولى عام ٣٥٦/٩٦٧، وعمره حوالي عشرين عاماً. فجمع العلم من مدن مختلفة ثم زار الحرمين. وعقب السبكي هذا التصريح بقائمة تحتوي على أسماء الشيوخ الذين أخذ عنهم أبو نعيم الحديث. وأخذ في الكوفة من أبي محمد الحسن بن عبد الحميد بن إسحاق العطار، ومحمد بن طاهر بن حسين الهاشمي، ومحمد بن محمد بن علي القرشي، وأبي جعفر أحمد بن علي وغيرهم. وفي بغداد من أبي علي الصواف، وأبي بكر بن الهيثم الأنباري، وأبي بحر ابن كوثر البزنجاري، وإسحاق بن محمد الطوماري، وأبي المخلص عبد الرحمن بن عباس، وأحمد بن يوسف بن خلاد النسبي، وحبيب القزاز، وأبي مخلد بن جعفر الدقيقي، وأبي بكر القطيعي وكثيرين غيرهم. وفي مكة من أبي بكر الأجزبي، وأحمد إبراهيم الكندي وغيرهما. وفي البصرة من فاروق بن عبد الكريم الخطابي، ومحمد بن علي بن مسلم العامري، وعبد الله بن جعفر بن إسحاق الجابري، وأحمد بن الحسن بن علي ابن القاسم بن الزيات اللكفي، وأبي الحسن علي بن أحمد الأصفهاني وغيرهم. وفي نيسابور من أبي عمرو محمد بن أحمد بن حمدان، والحاكم الحافظ محمد بن محمد بن إسحاق، ومحمد بن الفضل بن محمد بن إسحاق بن خزيمه، وأبي محمد الحاكي، وأبي بكر محمد بن عبد الله الرازي وغيرهم. وفي عسكرمكرم من محمد بن أحمد بن إسحاق الأنماطي، وإبراهيم بن أحمد بن بشير العسكري، وأحمد بن عبد الرحيم بن محمد بن جارود الرقي. وفي جرجان من الإمام أبي بكر بن إسماعيل الجرجاني وأبي أحمد بن الغطريف الغطريف. كما قد ألفت أبو نعيم نفسه كتاباً مستقلاً سماه معجم الشيوخ وعرف فيه بشيوخه. وأما تلامذته المشهورون: أحمد بن عبد الله أبو بكر الخطيب البغدادي، وأبو الحسن بن أحمد الحداد الإصبهاني المقري، وعبد الواحد بن محمد بن أحمد الأصفهاني

الصباغ، و يوسف بن الحسن التفكيري، وأبو سعد الماليني، والحافظ أبو صالح المؤذن، والحافظ أبو علي الوحشي، وأبو بكر محمد بن إبراهيم العطار، وسليمان بن إبراهيم، وهبة الله بن محمد الشيرازي وغيرهم. قال السبكي عنه: "أحد الأعلام الذي جمع الله له بين العلو في الرواية والنهاية في الدراية، رحل إليه الحفاظ من الأقطار". وقد تُوفِّيَ عام ١٠٣٨/٤٣٠ ودُفِن في محلّ يُسمّى مَرْدُبَان بأصفهان.

مؤلفاته:

أورث الحافظ أبو نعيم مؤلفات كثيرة أهمها حلية الأولياء، حيث تركزت كتبه بوجه عام حول علوم الحديث، لكونه محدثاً قبل كل شيء. وقد بلغ عدد مؤلفاته إلى مائة وخمسين كتاب. وقد طبعت قليل منها، وغالبها مخطوطات ومفقودات، وسنذكر المطبوعات منها: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء^١، صفة الجنة^٢، فضيلة العادلين من الولاة^٣،

مجلس من أمالي أبي نعيم^٤، جزء من كتاب رياضات الأبدان^٥، جزء فيه طرق حديث "إنَّ لله تسعة وتسعين اسماً"^٦، فضائل الخلفاء الأربعة وغيرهم^٧، المستخرج على صحيح مسلم^٨، مسند الإمام أبي حنيفة^٩، مسانيد أبي يحيى فراس بن يحيى المكي الكوفي^{١٠}، تسمية ما انتهى إلينا من الرواة عن سعيد بن منصور عالياً^{١١}، تسمية ما انتهى إلينا من الرواة عن أبي نعيم الفضل بن دكين عالياً^{١٢}، كتاب الضعفاء^{١٣}، ذكر من اسمه شعبة^{١٤}، دلائل النبوة^{١٥}، تثبيت الإمامة

وترتيب الخلافة^{١٦}، معرفة الصحابة^{١٧}، ذكر أخبار إصبهان^{١٨}، الأربعون على مذاهب المحققين من الصوفية^{١٩}، رياضة الأبدان^{٢٠}، منتخب من كتاب الشعراء^{٢١}.

كتابه الطب النبوي:

أما كتابه الطب النبوي، فهو أول كتاب جمع عدداً كبيراً من الأحاديث ضمن تصنيف واسع حول التطبيقات الطبية لرسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة الكرام رضوان الله عليهم. وقد كانت قبل أبي نعيم أيضاً مؤلفات باسم الطب النبوي، إلا أنها كانت إما صغيرة الحجم وإما عبارة عن مجموعات متفرقة بين كتب الحديث العامة. إن كتابه الطب النبوي يتميز بجودة تأليفه إضافةً إلى تضمينه عدداً مرموقاً ومتنوعاً من الأحاديث ذات العلاقة بالطب. وقد سهّل المؤلف الإفادة من الكتاب بتقسيمه إلى سبع مقالات و ترتيبه العناوين في كل مقالة ترتيباً مفصلاً يشبه ترتيب كتب الطب السائرة في عصره.

وإذا نظرنا إلى مضمون المقالات، فنرى أنه خصص المقالة الأولى: في تقديم المعرفة وفضل صناعة الطب، والمقالة الثانية: في معرفة تزكيب البدن وتذبير الصنحة، والمقالة الثالثة: في أسماء العلل وتذبير المریض، والمقالة الرابعة: في معرفة العقاقير ومنافعها، والمقالة الخامسة: في حفظ المریض بالحمية، وتذبير الناقه وقوى الأغذية، والمقالة السادسة: في الفواكه والثمار، والمقالة السابعة الأخيرة: في اللحوم وما يُصنع منها... إلى جانب ذكر الروايات المتعلقة بالأبواب.

ومن ناحية أخرى، فإن أبا نعيم قد استفاد من مصادر كثيرة أثناء تأليفه لهذا الكتاب. لأنه يمكن التنبيه ببداية لكثرة هذه المصادر من خلال القيام بالتحقق لكتابه هذا. لكن ثقافته الواسعة فيما يتعلق بعلم الحديث، قد أدّى به إلى أن يورد في كتابه هذا أحاديث ضعيفة كثيرة، بل موضوعة. ويلاحظ أنّ ميزايا الكتاب أثرت على كتب الطب النبوي بعده. ولذلك فإن كتاب أبي نعيم هذا صار منذ العهد الذي أُلّف فيه، مصدراً رئيسياً لغالب كتب الطب، والتي أُلّفَت فيما بعد. ولمكانة الكتاب في تاريخ العلوم قد حظي بأهمية مرموقة، فقد قام بعض المؤلفين

- 1 قد طبع بالقاهرة في عشرة مجلدات في مطبعة دار السعادة عام ١٩٣٣/١٣٥١. ثم استنسخت هذه الطبعة بالأوفست عدة مرات.
- 2 قد قام بإعداد عمل ماجستير حول هذا الكتاب، عبد الرحمن هشيول الشهري تحت إشراف السيد أحمد صقر في جامعة أم القرى بمكة المكرمة. وقامت بنشره دار المأمون للتراث عام ١٩٨٦/١٤٠٦ بتحقيق علي رضا عبد الله في ثلاثة مجلدات.
- 3 للكتاب طبعتان مختلفتان. إحداها قامت بنشرها دار الوطن بالرياض عام ١٩٩٧/١٤١٨ بتحقيق مشهور بن حسن سلمان. أما الثانية فنشرتها دار ابن الأثير في الكويت عام ١٩٩٧/١٤١٨. وقد قام بتحقيق تخريج السخاوي مشهور بن حسن آل سلمان، وقامت بنشره دار البشائر في بيروت ودار عمار في عمان عام ١٩٨٨/١٤٠٨.
- 4 قد قام بتحقيقه صاعد عمر بن غازي ونشرته دار الصحابة بمصر عام ١٩٨٩/١٤١٠.
- 5 قد نشرت دار العاصمة بالرياض عام ١٩٨٨/١٤٠٨ هذا الكتاب بتحقيق أبي عبد الله محمد بن محمد الحداد.
- 6 قد قامت بنشره مكتبة الغراء الأثرية بالمدينة المنورة بتحقيق وتقديم مشهور بن حسن آل سلمان عام ١٩٩٢/١٤١٣.
- 7 قد قامت بنشره دار البخاري بالمدينة المنورة بتحقيق صالح بن محمد العقيل سنة ١٩٩٧/١٤١٧.
- 8 قد قامت بنشر هذا الكتاب المهم دار الكتب العلمية ببيروت عام ١٩٩٦/١٤١٧ في أكثر من مجلد، بتقديم الدكتور كمال عبد العظيم العناني وتحقيق محمد حسن إسماعيل الشافعي.
- 9 قد قامت بنشره دار مكتبة الكوثر بالرياض عام ١٩٩٥/١٤١٥، بتحقيق نظر محمد الفريابي.
- 10 طبع الكتاب بتحقيق محمد بن حسن المصري عام ١٩٩٣/١٤١٣.
- 11 قد قامت بنشره دار العاصمة بالرياض عام ١٩٨٨/١٤٠٩ بتحقيق عبد الله بن يوسف الجديع.
- 12 قد قامت بنشره دار العاصمة بالرياض عام ١٩٨٨/١٤٠٩ بتحقيق عبد الله بن يوسف الجديع.
- 13 نشرته دار الثقافة بالدار البيضاء، بتحقيق فاروق حمادة عام ١٩٨٤/١٤٠٥.
- 14 قد قامت بنشره مكتبة الغراء الأثرية، بالمدينة المنورة عام ١٩٩٧/١٤١٨، بتحقيق طارق محمد العمودي.
- 15 قد طبع هذا الكتاب أول مرة في المطبعة النظامية بحيدرآباد عام ١٩٠٢/١٣٢٠. لكن هذه الطبعة ليست صحيحة وجيدة. وطبعته طبعة أخرى دار الكتب العربي ببيروت، مع تحقيق محمد رؤاس قلعجي. أما طبعة الثالثة فقد تحققت عام ١٩٨٦/١٤٠٦.

- 16 لهذا الكتاب طبعتان، وأولاهما لدار الإمام مسلم ببيروت عام ١٩٨٦/١٤٠٧، بتحقيق إبراهيم التهامي. أما الثانية فقد قامت بطبعها دار مكتبة العلوم والحكمة تحت عنوان "كتاب الإمامة والرد على الرافضة" بالمدينة المنورة عام ١٩٨٧/١٤٠٧، بتحقيق علي بن محمد بن ناصر الفقيهي.
- 17 قد قام بتحقيق هذا الكتاب عادل بن يوسف العزازي ونشرته في تسعة مجلدات دار الوطن بالرياض عام ١٩٩٨/١٤١٩.
- 18 قد نشر المجلد الأول للكتاب أول مرة عام ١٩٣١، والمجلد الثاني منه عام ١٩٣٤ في لايدن بتحقيق سفن ديدرينج. أما الطبعة الثانية فقد قامت بطبعها مفهوسة، وفي مجلدين دار العلمية بلدهي عام ١٩٨٥/١٤٠٥. وقد أعدها للنشر عبد الروهاب عبد الواحد الخالجي. وكذلك طبع الكتاب ببيروت عام ١٩٩٠/١٤١١ في مجلدين بتحقيق السيد كثروي حسن. ومن ناحية أخرى فإن نبيل بن منصور البصارة أعد فهرساً لأحاديثه المرفوعة وقامت دار الدعوة بنشره.
- 19 قد قامت بنشره دار ابن حزم ببيروت عام ١٩٩٣/١٤١٤ بتحقيق بدر عبد الله البدر.
- 20 قد قامت بنشره دار العاصمة بالرياض عام ١٩٨٨/١٤٠٨ بتحقيق أبي عبد الله محمود محمد الحداد.
- 21 قد قامت بطبعه دار العلوم للطباعة والنشر ببيروت عام ١٩٨١/١٤٠١ بتحقيق الدكتور عبد العزيز بن الناصر المانع. أما الطبعة الأخيرة، فقد قامت بنشرها دار البشائر ببيروت عام ١٩٩٤/١٤١٣ بتحقيق إبراهيم صالح.

الذين أتوا بعد المؤلف بأعمال اختصارية حوله، كما أنه في الوقت نفسه تُرجم إلى اللغة التركية (اللهجة العثمانية) أيضاً.

وصف نسخه الخطية :

يوجد أربع نسخ خطية للكتاب والتي صحت نسبتها للمؤلف نذكرها على النحو الآتي :

أ) نسخة أسكوريال: هذه النسخة موجودة في مكتبة أسكوريال قسم اللغة العربية ومسجلة تحت رقم: ١٦١٩. وعنوانها هو: كتاب الطب النبوي. وهي عبارة عن ١٤١ ورقة وتتكوّن من سبع مقالات. وهذه النسخة التي تتكوّن من أربعة أجزاء، رغم أنّها أضخم نسخ الكتاب، فإنّ في أواخر جزئها الرابع شيئاً من النقصان. وكلّ صفحة من النسخة عبارة عن ١٥ سطراً بالخط المشرقيّ وأبعادها ٠.١٨×٠.١٣. ويوجد على الصفحة الأولى من هذه المخطوطة قيد للملك بتاريخ: ١٥٣٦/٩٤٣. والقيد الموجود في أول المخطوطة كالتالي: "أخبرنا الشيخ أبو الحجّاج يوسف بن خليل بن عبد الله الدمشقيّ قراءة عليه، ونحن نسمع في ليلة الجمعة من جمادي الآخرة سنة ٦٣٧. قيل له: أخبركم أبو جعفر محمد بن أحمد بن نصر بن أبي الفتح الصيدلاني بقراءة عليه بأصبهان، فأقرّ به. حدّثنا أبو علي الحسن بن أحمد بن الحسن الحدّاد المقرئ قراءة عليه وأنا حاضر في سنة ٥١٢، أخبرنا الإمام أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد ابن إسحاق الحافظ قال: الحمد لله صانع الأرواح والأجسام..."

وكما يفهم من هذه الرواية، فإنّ هذا الكتاب قد نقله الحسن بن أحمد الحدّاد (ت: ٥١٥/٤١٩) أحد تلاميذ أبي نعيم قبل موته بثلاثة أعوام أي عام ٥١٢ هـ، إلى أبي جعفر محمد بن جعفر الصيدلاني وانتقل منه إلى أبي الحجّاج يوسف ابن خليل الدمشقي، وأملاه هذا الأخير عام ٦٣٧ هـ وهو محدّث حلب الشهير. وقد تُوفّي عام ٦٤٨. وتنتهي النسخة مع نقص في الأخير بالعبارة التالية: "من قتل عصفوراً عبثاً عجب..."

ب) نسخة القاهرة: توجد نسخة لكتاب الطب النبوي لأبي نعيم في معهد المخطوطات بالقاهرة. ومن المؤسف أنّه يوجد نقص في أواخر هذه النسخة أيضاً. والنسخة مسجلة في قسم مولانا عبد الحي اللكنوي تحت رقم ٥٦٣ - ٣٠٦١ و عبارة عن مائة وتسعة وعشرين ورقة، وعدد سطورها واحد وعشرون سطراً. كتبت بخط النسخ، وأبعادها ١٧٥ × ٢٦٠، وقد انخرمت مواضع من هذه النسخة. وسند رواية النسخة كالتالي: "قال العبد الفقير إلى الله تعالى أبو بكر بن أحمد بن عمر بن مسلم بن موسى عفا الله عنه وعن والديه، أنبأني الفقيه الإمام الحافظ أحمد بن عبد الله الطبري، قال: أخبرني الشيخ الإمام الحافظ أبو الحجّاج يوسف بن خليل بن عبد الله الدمشقي فيما كتب إلي إجازة، قال: أخبرنا أبو جعفر بن أحمد بن نصر الصيدلاني رحمه الله، قال: أخبرنا أبو علي الحسن بن أحمد بن حسن الحدّاد المقرئ رحمه الله، قال: أخبرنا الإمام أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد الحافظ قال: " الحمد لله

صانع الأرواح و الأجسام... " وتنتهي النسخة مع نقص في الأخير بالعبارة التالية: " كلوا التمر بالبلح، فإن الشيطان إذا أكل ابن آدم التمر بالبلح غضب، وقال عاش ابن آدم..."

ج) نسخة الظاهرية: هذه النسخة من أقدم نُسخ الطب النبوي لأبي نعيم. ولذلك فإنّها تُعدّ نسخة مقبولة. ومن المؤسف أنّ في هذه النسخة أيضاً نقصاناً. حيث إنّ الموجود منها هو الجزء الثاني بتمامه، وقسم من الجزء الثالث. وهذا يعني أنّ في النسخة نقصاً من كلا طرفيها، أي أولها وأخرها. ورقم التسجيل القديم للكتاب في هذه المكتبة هو ٤٥٣٨. أما رقمها الجديد فهو ١٦٥ ط/ن (الطب النبوي). وتتكوّن النسخة المحتوية للجزء الثاني من ٣٩ ورقة بأبعاد ١٥/٢١. وكل صفحة عبارة عن ١٥ سطراً. أما خطّه فنسخي جميل وسهل القراءة. والنسخة المحتوية على الجزء الثالث الذي يتكوّن من ثلاثين ورقة مسجلة تحت رقم ١٥٦٤، بينما سُجّلت نسخة أخرى متضمنة أيضاً للجزء الثالث المتكوّن من إحدى وثلاثين ورقة، تحت رقم ٢٥٧٣. وقد ورد في أول النسخة بيان عن مجيئ الكتاب من خلال رواية أبي جعفر محمد بن أحمد بن نصر الصيدلاني عن أبي علي الحسن بن أحمد بن الحسن الحدّاد. أما القائم باملائه عن الصيدلاني فهو أبو الحجّاج يوسف بن خليل، كما هو الأمر بالنسبة لنسخة أسكوريال. أما تاريخ تسجيل سماعه فهو ١٢٤٧/٦٤٥. والنص يتدبّر بالعبارة التالية: "أخبرنا الإمام أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق الحافظ قال: باب المغص غلظ في الأمعاء وتقطيع ووجع... ثم تُورد معلومات في القولنج والأمراض العامة والقيئ وأوجاع الكبد وانكسار الأعضاء وخروجها عن أماكنها وأوجاع الرحم والباسور، وتُذكر أدوية مختلفة. وتنتهي النسخة مع نقص في الأخير بالعبارة التالية: " حدّثنا محمد بن أحمد بن الحسن، ثنا محمد بن عثمان بن أبي شيبة، ثنا عمي أبو بكر أبو عبد الرحمن المقرئ، ثنا سعيد مثله."

د) نسخة ليدن: وتوجد في مكتبة ليدن نسخة مخطوطة تتضمن الجزء الرابع فقط من الكتاب المسمى بالطب النبوي لأبي نعيم الأصفهاني. والنسخة مسجلة تحت رقم ١٨٣/١١. وهي الرسالة الحادية عشرة ضمن المجموعة المسماة بفوائد منتقاة العوالم، والعبارة عن ٥٢٠ ورقة. و بالتالي فإننا قد أكملنا نقصان الجزء الرابع من نسخة أسكوريال التي اتخذناها أصلاً للتحقيق، بهذه النسخة التي نحن بصددّها. وعبارة الإجازة الواردة في أول النسخة كالتالي: "تأليف أبي نعيم أحمد ابن عبد الله بن أحمد الحافظ الإصبهاني رحمه الله عليه، رواية أبي علي الحسن بن أحمد بن الحسن الحدّاد المقرئ عنه، رواية أبي جعفر محمد بن أحمد بن نصر بن أبي الفتح الصيدلاني حضوراً عنه، رواية أبي عبد الله محمد بن عبد الواحد ابن أحمد المقدسي عنه، سماع منه لمالكه إسماعيل بن إبراهيم بن سالم بن سعد الخبّاز (ت ١٢٣٩/٦٣٧) عفا الله عنه". وتنتهي النسخة في الأخير بالعبارة التالية: " فضلُ البنفِ سِجْ على سائرِ الأدهانِ، كفضلي على سائر الخلق، باردة في الصيف، حارّة في الشتاء، آخره والحمد لله وحده، وصلى الله على محمد، وآله وصحبه وسلّم."

٦- سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، بتحقيق محمد بشار، مؤسسة الرسالة، بيروت (١٤١٣-١٩٩٣)، ٢/ ٢٦٢؛ ٣/ ١٣١٣؛ ١٧/ ٣٠٣-٣٠١؛ ٤٥٤-٤٥٥، ٤٦٢؛ ١٨/ ٣٣٨، ٣٦٥-٣٦٧؛ ٤١٩-٤٢٣، ٥٥١-٥٥٢؛ ١٩/ ٢١-٢٥، ٣٠٣، ٣٠٧.

٧- الطب النبوي للمؤلف :

- مكتبة أسكوريال بمدريد، في ١٤١ ورقة، تحت رقم: ١٦١٩. ق 3/ ب؛ ق ١/٤١ ب.
- معهد المخطوطات بالقاهرة، في ١٢٩ ورقة، تحت رقم: ٥٦٣/٣٠٧١. ق ١/ ب؛ ق ١/٢٩ ب.
- دار الكتب الظاهرية بدمشق، في ٣١ ورقة، تحت رقم: ١٥٦٤، ٢٥٧٣. ق ٣/ ب؛ ق ٢/٧ ب.
- مكتبة ليدن بمدينة ليدن، في ٥٤ ورقة، تحت رقم: ١١/١٨٣. ق ٣/ ب؛ ق ٥/٤ أ.
٨- طبقات الحفاظ، عبد الرحمان بن أبي بكر السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت (١٤٠٣)، ص ٣٨٨-٣٨٩.

٩- طبقات الشافعية، تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، دار صادر، بيروت، (بدون تاريخ)، ٧٩/٢؛ ٨-٧/٣، ٩؛ ١٨/٤.

١٠- العبر في خبر من غبر، أبو عبد الله شمس الدين الذهبي، دار الكتب العلمية، بتحقيق بسيوني زغلول، بيروت (١٤٠٥-١٩٨٥)، ٢/ ٢٦٢، ٣٥٧.

١١- فهرست مخطوطات دار الكتب الظاهرية، سامي خلف حمارة، دمشق، (١٩٦٩/١٣٨٩)، ص ٥٠٦، ٥٠٨-٥٠٧.

١٢- فهرست مخطوطات الطب الإسلامي في مكتبات تركيا، رمضان ششّن، إسطنبول، (١٤٠٤/ ١٩٨٤)، ص ١٢٦.

١٣- معجم المصنفات الواردة في فتح الباري، مشهور بن حسن آل سلمان، الرياض، (١٩٩١/١٤١٢)، ص ٢٧٨.

١٤- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، أبو المحاسن ابن تغريدي، دار الكتب المصرية، (١٩٦٣)، ٣٠/٥.

١٥- هدية العارفين عن أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل باشا البغدادي، ١-٤، بيروت، (بدون تاريخ)، ٥٥٤/٢.

١٦- وفيات الأعيان، لابن خلكان، دار صادر، بيروت، (بدون تاريخ)، ٩١/١.

17- Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*, (Leiden, 1943), I/445.

د. مصطفى خضر دونمز

جامعة أوروبا الإسلامية، هولندا

وهناك بعض نسخ خطية يدعى أنها للمؤلف، وبعد البحث عن هذه النسخ ومقابلتها مع النسخ الأربعة المذكورة آنفاً عرفنا أنها ليست له، وهذه النسخ هي:

نسخة أطنه: فالأولى منها موجودة في المكتبة العامة بمحافظة أطنه ضمن المجموعة المسجلة تحت رقم ١/١١٥٦ و بين الورقات من ١ إلى ٣٥ ب. أما أبعاد ورقاتها فهي ١٧،٥×٢٦،٥. وكل صفحة منها عبارة عن عشرين سطراً وكتبت بخط النسخ^{٢٢}. ب) نسخة أكسكي: هي موجودة في مكتبة أكسكي يغنُ أحمد باشا تحت رقم ٢٠٠. والنسخة بمجموعها عبارة ١٩٨ ورقة بأبعاد ١٤،٤×٣،٢٠. وفي كل صفحة منها يوجد ١٥ سطراً وخطها نُسْخِي. وحسب المعلومات الواردة فيها حول استنساخها، فقد استنسخها عبد الله الأحايشي في تاريخ ١٥٧٩/٩٨٧^{٢٣}. ج) نسخة السلیمانية: ذكر بروكلمان كتاب أبي نعيم باسم الطب النبوي و صرح بأنه مسجل في مكتبة السلیمانية قسم الجامع الجديد تحت رقم ٢٧٣. لكنه بالرغم مما هو مكتوب على هذه النسخة من اسم الطب النبوي، يبدو أنها جزء من صحيح البخاري الذي يبدأ بكتاب المرضى وكتب عليه هذا الاسم خطأ^{٢٤}.

في ضوء هذه المعلومات عرفنا قيمة ومكانة كتاب الطب النبوي للحافظ أبي نعيم الأصفهاني، فرحم الله تعالى مؤلفه رحمة واسعة، وأدخله في فسيح جناته.

ثبت المصادر والمراجع :

- ١- البداية والنهاية، ابن كثير، مطبعة السعادة، مصر، (١٩٣٢/١٣٥١)، ٤٥/١٢.
- ٢- تذكرة الحفاظ، أبو عبد الله شمس الدين الذهبي، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، (١٩٧٨-١٣٥٨)، ٣/ ١٠٦٢، ١١٢٧؛ ٤/ ١٢٧٠، ١٩٠٢-١٠٩٤.
- ٣- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الإصفهاني، دار الكتب العلمية، بيروت (١٤٠٩-١٩٨٨)، ١٥٦/٩.
- ٤- ذكر أخبار أصبهان، أحمد بن عبد الله أبو نعيم الإصفهاني، بتحقيق سون ديدرناك، الدار العلمية، النهدي، (١٩٨٥-١٤٠٥)، ٨٦/٢، ٩٣-٩٤.
- ٥- الرسالة المستطرفة، الكتاني، منشورات قهرمان، اسطنبول، (١٩٨٦)، ص ٢٩، ٩٩.

²² قد حصلت على كل من الميكروفلم والنسخة المصورة لهذه المخطوطة أثناء زيارتي للمكتبة الوطنية في أنقرة، في شهر ٨ عام ٢٠٠١. ومن خلال البحث الذي قمت به، انتهيت إلى أن هذه المخطوطة هي كتاب الطب النبوي نفسه، الذي ألفه الإمام الذهبي. لأنني شاهدت من خلال مقارنتي بين هذه النسخة وكتاب الذهبي المطبوع، أنهما كتاب واحد، سواء من حيث المضمون أو التعابير الواردة في كل منهما.

²³ حينما زرت مكتبة يغن أحمد باشا للحصول على نسخة أكسكي، فلنني لم أتمكن من الحصول لا على الميكروفلم ولا على النسخة المصورة للكتاب، بل اضطررت إلى الاكتفاء ببحث الكتاب تحت مراقبة موظفي المكتبة. وشاهدت أن هذه النسخة هي نسخة أطنه نفسها باستثناء بعض الفروق.

²⁴ قد شاهدت أن النسخة المذكورة عبارة عن كتاب المرضى لصحيح البخاري، أثناء زيارتي لهذه المكتبة.

Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri İlmî Toplantısı, İSAM, 14-17 Nisan 2005, İstanbul, TÜRKİYE

TDV İslâm Araştırmaları Merkezi'nin düzenlediği "Dinî İlimlerin Temel Meseleleri" konulu sempozyum Bağlarbaşı konferans salonunda gerçekleştirildi. Açılışta ilk olarak söz alan İSAM başkanı Prof. Dr. Mehmet Akif Aydın konuşmasına dinî ilimlerin son yıllarda yaşadığı toplumsal ve metodik değişime değinerek başladı. Aydın, on beş asırlık süreçte toplumsal gelişmelerin etkisiyle vukû bulan söz konusu değişimin beraberinde, tarihi sürecin incelenmeye değer bulunmaması, yeni ilim alanlarının farklı çalışma sahaları açmak suretiyle bakışları temel meselelerden uzaklaştırması ve din-siyaset ilişkisinin sağlam bir zemine oturmaması gibi birtakım problemler doğurduğunu dile getirdi. Aydın, bu ve benzeri problemlerin, muhtelif bilimsel toplantı ve araştırmalarla dinî ilimlerle meşgul olan kurumlar ve ilâhiyat fakültelerinde çözülmesi gerektiğini vurguladı. Ardından sözü MÜ İlâhiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Mustafa Fayda alarak, İslâmî ilim dallarının her birinin kendi ilim dalına uygun tarih metodolojisi geliştirmesi, aynı zamanda bu alanlarda çalışma yapan akademisyenlerin dinin muhatabı olan insanın anlayışını da araştırması gerektiğine işaret etti.

Açılışta söz alan Devlet Bakanı Prof. Dr. Mehmet S. Aydın, modern dönemi 'üretildiği gün tüketilen bir tür' olarak tanımlayarak konuşmasına başladı. Yaşadığı dünyanın bir varlığı olan insanın, bu dönemde üretilen bilgilerden etkilenmemesinin imkânsızlığını "kaldı ki bu dönemde üretilen bilgi, söyleyeni bile etkiliyor" cümlesiyle vurguladı. Böyle bir dönemde Gazzâlî'nin ulûm-i dinîye anlayışının bütün riskleriyle yeniden ele alınıp sistemleştirilmesi, eğitim sistemi için alternatif bir yol olarak kabul edilmesi gerektiğini dile getirdikten sonra onun sistemini; olanla anlamaya çalışma, bu anlamayla kılma, kılmanın sonucu olarak alana girme ve o alana girmeyele zihin dünyasını oluşturma şeklinde kendi içinde yinelenen ve bu şekilde kendini yenileyen çarklı bir sistem olarak tasvir etti. Var olanla birey arasındaki organik bağa dikkat çeken Aydın, Gazzâlî'nin *el-İktisât fi'l-İtikâ't*'inde bireyi müreccih olarak tanıttığını ifade etti. Dinî ilimler alanındaki dil, üslûp, yöntem ve misyonerlik başlıkları

altında topladığı sorunlarımızın ancak "etik ve estetik boyutlu Kur'ânî yaklaşım" ile çözülebileceğini savunan ve bu bağlamda "kavl-i leyyin" ve "ayrılırken cemil ayrıl" sözlerini hatırlatan Aydın, sözlerini karmaşık ve hayata sıkıştırılmış bilgi ile hizmetin mümkün olmaması nedeniyle dinî bilginin tıpkı Kur'ân'da olduğu gibi dağınıklık içinde düzen, düzen içinde dağınıklık formunda işlenmesi gerektiğini söyleyerek bitirdi.

Prof. Dr. Hayreddin Karaman başkanlığındaki "Genel olarak İslâmî İlimlerin Değerlendirilmesi" başlıklı birinci oturumun ilk tebliğini Doç. Dr. Tahsin Görgün sundu. Tebliğine "Batı Medeniyeti içerisinde İslâmî ilimler mümkün mü?" sorusu ile başlayan Görgün, soruya "hayır" cevabını da kendisi verdi. Dinî ilimlerin karşı karşıya kaldığı problemin bilgi değil, varlık problemi olduğunu ifade eden tebliğciye göre artık sona ermiş olmakla beraber, önceleri varlığı devam ettirmek için bir araç olarak görülen Batılılaşma, daha sonra amaç hâlini almıştır. Varlığımızın nasıl olup da böyle bir amaca bağlı olduğunu ve bu amacın nasıl bir varlık ilkesi olarak görülebildiğini ise ancak varlığın değerinin mukabili, amacın ise ona arız bir araz olarak kabul edilmesi açıklayabilir. Bu durumda Batılılaşma, medeniyet değiştirme anlamını taşır ki bu da "Dini değiştirmeden medeniyet değiştirmek mümkün müdür? Böyle bir amaç Müslüman'ı Batı medeniyetinin bir cüz'ü hâline getirmiş midir? Bu durumda İslâm medeniyetini terk ederek Müslüman kalmak mümkün müdür? Yahut dinî ilimleri terk etmeden Batılı olabilir miyiz?" gibi başka sorulara yol açar. Bu sorulardan yola çıkarak Batı'nın ve İslâm'ın varlık anlayışını irdeleyen Görgün, her şeyin Allah'ın bir lütfu olduğuna inanan bir düşünce sisteminin insanı yegâne değer olarak kabul eden ve insanın ulaşamadığı bilgiye değer vermeyen (kartezyen) sistem ile örtüşmesinin imkân dâhilinde olmadığını ifade etti. Batılılaşma gayretine rağmen sivil toplumu yegâne değer olarak kabul eden Batıyı taklit etmekte dahi başarısız olunmasını, kendi toplumuna değer vermeyen sosyal bilimci örneğiyle vurguladı. Tebliğ sahibine göre âlimliğin bir bilgi meselesi olmaktan öte bir varoluş meselesi olması nedeniyle Batılı insan dikkate alınarak hazırlanmış olan ekollerin takip edilmesiyle İslâmî ilim dallarında ihtisaslaşmaya imkân yoktur. İslâmî ilimlerin ahvalinden bahisle dinî ilimlerin Kur'ân kaynaklı olduğunu (yani Kur'ân'ı her okuyanın farklı şeyler çıkarabileceğini) ifade eden eğilimin Kur'ân'ı edilgen bir pozisyona ittiğini ve bu düşüncenin vahdet anlayışına ters bir yaklaşım olduğunu zikreden Görgün, bu bakış açısının tam olarak kartezyen eğilime tekabül ettiğini belirtti. Görgün'e göre kaynağını kültürü siyasî bir olgu olarak ele alan Câbirî'den alan diğer bir eğilim ise kültürel egemenlik teorisidir. Burada ilim ve kültürü, hanedanın ve etrafındaki ulemanın tahakkümü meşrulaştırmak için oluşturdukları kabul edilir; fakat oryantalistlerin ön kabulü olan bu teori ne İslâmî ilimlerle ve ne de hanedanla yakından alakalıdır. Vazifemizin 'vaz-ı cedid değil keşf-i kadim' olduğunu belirten Görgün sözlerini, Ahmedî'nin "Âlem, ilm-i ameldir" sözüne

atıfla, ilimsiz dindarlık olamayacağını ve ilme uymanın bir âlem teşkil ettiğini, bu bağlamda ilim, dindarlık ve âlem arasındaki ilişkinin göz ardı edilmemesi gerektiğini, dinî ilimlerin bu fiilin Müslümanca var olmanın aracı olarak görüldüğü sürece yapılabileceğini ifade ederek noktaladı.

Tebliğî ilk olarak müzakere eden ve onu bir hesaplama ve hatırlatma olarak niteleyen Prof. Dr. Yaşar Aydın'ın din, tevâtür, ilim gibi kelimelerin tanımlarının daha belirgin bir şekilde yapılması ve bilhassa özel bir önemi hâiz olan tevâtür kavramının kapsamının belirlenmesinin lüzumunu ifade ederek Kur'ân ve hadis dışında dinî olanı tespit eden mekanizmanın yeniden elden geçirilmesinin gerekliliğini dile getirdi. Klâsiğin kutsiyetinin sorgulanmasını; "Klâsik olanı belirleyen ilkeler nelerdir?" sorusuyla teşvik ettikten sonra, bireyi pasif hale getiren bir yaklaşımdan kaçınılması gerektiğine dikkat çekti. İkinci müzakereci Doç. Dr. Burhanettin Tatar dinî ilimlerin dayandığı temel kavramların yeniden ele alınması gerektiğini dile getirdi. Tatar'a göre bu kavramlar; dil, din, ilim, zaman, mekân, tanrı, metin, yorum ve yöntemdir. Dil geçmişin bize sağladığı imkânları kullanabilmek demektir. Din bakışları geleceğe, öte dünyaya yönelir. İlim var olan ile yani geçmiş ve şimdi ile ilgilendiğine göre dinî ilimin kuşattığı zaman dilimi hangisidir? Dinî ilimler tarihî araştırmalardan ziyade insanın geleceğine yönelik projelerle ilgilidir. Moderniteyi bir gelecek tasarımı olarak gören müzakereciye göre, tarihî çalışmalara sıkışıp kalmış dinî çalışmaların moderniteyle buluşmasının yarattığı sancı bu farklılıktan kaynaklanmıştır ve dinî ilimlerin ikisi arasındaki dengeyi iyi kurması gerekmektedir. Dinî ilimlerin daha ziyade pratik bir karaktere sahip olduğunu ifade eden Tatar, yapma eyleminin siyasî boyutuna değinerek "zaman bağlamında çare, mekân bağlamında siyasî bir boyut kazanıyorsa dinî ilimler, metodu ancak bir araç olarak kullanabilecektir" sözleriyle konuşmasını tamamlamıştır.

"Bilim, Bilimsel Yöntem ve İslâm Bilimlerinde Yöntem Sorunu" başlıklı ikinci tebliği Prof. Dr. Hasan Onat sundu. Doğru bilginin (bilimsel bilgi) gücüne sahip olabilmeyi ve yeni bir uygarlık yaratmayı var olabilmenin en önemli koşulu kabul eden Onat, Batı'ya karşı doğru bir tutuma sahip olmanın Müslümanların menfaatine olacağını savundu. Sahip oldukları değerleri esasında Müslümanlardan devşiren Batılılar, devşirdikleri bilgiyi çok iyi özümseyip yeniden üretebilmişlerdir. Meselâ bugün Müslümanlar Batı'nın ürettiği evrensellik ilkesini -her ne kadar kendileri riayet etmese de- önlerinde hazır bulmuşlardır. Kendi uygarlıklarını tahrip etmelerinin arka plânında onların bilim, din, insan anlayışları yatar. Bu bağlamda Batının bu değerlerinin yeniden ele alınması gerekir. Mevcut bilim anlayışının alternatifini oluşturabilmek tüm insanlık için faydalı olacaktır. Zira bilim ve din uygarlıkların iki omurgasını teşkil etmektedir. Onat doğru, güvenilir ve savunulabilir bilginin işlevselliğini zikrettikten sonra bilimi ve ilmi aynı anlamda kullandığını belirtti. Ona göre, malumat ise bilgi havuzu olarak herkesin faydalanmasına açıktır. Bu

havuzdan bilimsel yöntemlerle elde edilen bilgi, bilimsel bilgidir. Bilim, sosyal bilimler ve İslâm bilimleri 'yöntem' ortak paydasında buluşmalıdır. Zira elde edilen bilimsel bilgiler ancak bu şekilde ortak bilgi havuzuna aktarılarak birikime dönüştürülebilir ve 14 asırdır üretilen bilgi de bu suretle yeniden kullanılabilir hâle gelebilir. Kök bilim paradigmasını temel alan bir yöntemi öneren tebliğci yöntem problemiyle ilişkili diğer gereklilikleri ise inter-disipliner çalışma yönteminin benimsenmesi, çalışma alanlarının daraltılması, vahiy haricinde hiçbir bilgiye kutsiyet atfedilmemesi, zaman mekân ve fikir kaymalarına dikkat edilmesi şeklinde sıraladı ve Müslümanların alternatif bilim paradigması oluşturabileceğine dair umudunu ifade ederek sunumunu nihayete erdirdi.

Onat'ın tebliğini ilk olarak Dr. İbrahim Kalın müzakere etti. Müzakereci yöntem tartışmaları cevaplarının XX. yy.da verildiğine işaret ettikten sonra İslâmî geleneğin bu türden bir yöntem tartışmasına yakın olmadığını belirtti. Bu bağlamda üç örneğe (semiyoloji, hermenötik, yapı çözümü) değinen Kalın, bunların bir düşünce sistemi olmaktan öteye gitmediğini ileri sürdü. Kartezyen bir yaklaşım tarzı olarak bu türden bir tutum seküler bir din anlayışına yahut bütünlükten uzak bir bilim anlayışına yol açmaktadır. Dinî olanın meşruiyeti öncelikle kendisine bağlı olanı ilgilendirir. Bu noktada objektiflik ve tarafsızlık değil, adalet ve insaf önem taşır. Bir alanı içinden araştırmak dar açılıktan ziyade başka pencereler açar. Kalın, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamber kimliğinin öncelenmesi gerektiğine işaret ettikten sonra, inanan bilim adamının inandığı esasların dikkate alınmamasının ve bir kültür ve medeniyet olarak İslâm'ın, seküler bir tarih telâkkisiyle okunmasının yarattığı problemlere değindi. Son olarak ilâhiyatlarda, mevcut bilgi birikiminin yeterli şekilde kullanılmadığına işaret eden Kalın, bunun temel nedenlerinden birisinin de sosyal bilimler alanında din ile din dışı olanın kesin sınırlarla ayrılması olduğunu dolayısıyla bu problemin ilâhiyatlardan ziyade sosyal bilimler alanına aidiyetini ifade etti. Kalın, konuşmasını oturumlar içerisinde felsefe oturumunun olmamasına dikkatleri çekerek noktaladı. Bu oturumdaki tebliğin son müzakeresini Prof. Dr. Yasin Aktay yaptı. Aktay şu değerlendirmeleri yaptı: Pozitivist bir paradigmaya eleştiri getirirken metodik bir ideoloji içeren çözüm arayışları çok geride kalmış bir söylemdir. Bilimsel yöntem olarak ifade bulan düzen bir kaostan ibarettir. Bilim denilen şey gayet anarşik yollarla hâsil olmuştur. Başka bir problem olarak, bilinen şeye dışardan bakmak da bilgiye egemen fakat içeriğinden uzak bir özne şekillendirmiştir. Dinî ilimlerin diğer problemleri ise bir siyaset felsefesine sahip olmaması ve ilâhiyat fakültelerinin özerkliğidir. Diğer yandan uygarlık sorununun İslâmî bir mesele olmadığını ifade eden Aktay, bunun tabii bir sonuç olduğunu fakat amaç olarak kabul edilmemesi gerektiğini ileri sürdü. Müzakereci İslâm'ın temele aldığı yegâne ölçü samimiyettir diyerek sözlerini bitirdi.

İkinci günün sabahı Prof. Dr. Bekir Topaloğlu başkanlığında yapılan “Akâid ve Kelâm” başlıklı ilk oturum, Prof. Dr. İlyas Çelebi’nin sunduğu tebliğ ile başladı. İlyas Çelebi tebliğine kelâm ilmine yöneltilen yenileşme ihtiyacına cevap vermediği, kendi sistemini oluşturamadığı, her zaman felsefeye kaydığı gibi eleştirileri sıralayarak başladı. Akidenin ilâhî kaynaklı ve kelâmın bu temel etrafında ortaya konulan bir çaba olduğunu dile getiren Çelebi’ye göre temel esaslar olarak kabul edilen âmentüden başlayarak her kelâmî konu yeniden ele alınmalı, irdelenmelidir. Bu çalışmada modern sistemden faydalanılmalıdır. Nitekim mütekaddimün da böyle yapmıştır. Yeni bir sistem oluşturma çabasının Seyyid Ahmet Han’a kadar uzandığını ifade eden tebliğci, Cumhuriyet dönemini de dâhil ederek diğer yenileşme yanlısı kelâmcıları sıralamak suretiyle yenileşme anlayışının tamamıyla kelâmın içerisinden bir çaba olduğunu göstermeye çalıştı. Çelebi, bir kelâmcı prototipi tasviri yaptıktan sonra yeni bir sistem oluşturma yakın gelecekte mümkün olmadığını; fakat en azından temel meselelere dair tartışmalar açmak suretiyle bunun zemininin hazırlanabileceğini ileri sürdü. Tebliğci, iman-bilgi-akıl ilişkisinden klâsik bilgi kuramına kadar tartışılması gereken birçok konuyu dile getirerek sözünü sona erdirdi.

İlyas Çelebi’nin tebliğini ilk olarak Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz müzakere etti. Tarihî çalışmaların önemine binaen geçmiş bina edilmeden geleceğin inşa edilemeyeceğini vurgulayan Yavuz, kelâm bilgi teorisinin en sağlam bilgi teorisi olduğunu dile getirdi. Son olarak eğer bir yöntem oluşturulacaksa bunun muhakkak surette Kur’ân kaynaklı olması gerektiğini sözlerine ekledi. Diğer müzakereci Dr. Adnan Aslan ise mevcut krizin bir medeniyet krizi olduğunu, sorunun çözümüne bu krizin sebeplerinin tespitiyle başlanması gerektiğini ve bu bağlamda somut problemlerle ilgilenilmesinin önemini belirtti. Öte yandan Tahsin Görgün referansıyla İslâmî geleneğin probleminin entelektüel olmaktan ziyade varoluşsal olduğunu ifade ederek bilginin Kur’ân kaynaklı olması gerektiğine inananlardan olduğunu dile getirdi.

Bu oturumda “Türkiye’de Dinî İlimlerin Son Kırk Yılı” başlıklı ikinci tebliğ Doç. Dr. Mustafa Sinanoğlu tarafından sunuldu. Türkiye’de dinî ilimlerin son kırk yılını, Ankara İlâhiyatın ilk açılışı (1924-1933) ile bu okulların İslâm Enstitüsü olarak ikinci açılışını (1949- 1982) içeren ilk dönem, seksenli yıllar ve doksanlı yıllar şeklinde üçlü bir tasnife tâbi tutmasının akabinde bu dönemlerin önde gelen isimlerini zikretti ve dönemlerin genel özelliklerini şu şekilde sıraladı: I. dönem, büyük çapta yeni ilm-i kelâm çalışmalarıyla özdeşleştirilebilmesinin yanı sıra bu dönem kelâmcılarının önemi, uzun bir aradan sonra alanlarında yaptıkları mahiyete yönelik çalışmalarla öncülük teşkil etmelerine dayanır. II. dönem âhiret, mucize gibi başlıkların çalışıldığı, klâsik metinlerin neşrinin arttığı ve kelâm geleneğine eleştirel yaklaşımların öncülüğünün yapıldığı bir dönem olarak anılabilirken, III. Dönem geleneği sorgulayan bir bakış açısına sahiptir. Tebliğci içinde bulunduğumuz dönemin çalışmalarını ise

konularına göre Kur’ân’dan hareketle, bir âlimden hareketle, bir meseleden hareketle yapılmış, klâsik metin tenkidi, metot çalışması ve tarihî çalışmalar şeklinde tasnif etti. Kelâmın hayatîyet kazanması için yapılması gerekenleri Kur’ân’ı kavramak, geleneği kendi şartlarında kavramak, bunun için Arapça Kur’ân ifadelerinin kavramsallaştırılması, kelâm ilminin hayat ile iç içe olması şeklinde sıralayarak sözlerine devam etti. Varlık alanlarımızın her boyutunun iyi algılanması gerektiğine işaret eden Sinanoğlu, kelâmın sâbitelerine; Kur’ân ve mütevâtir sünnetin muhkem ifadelerine dayanan, inanç esaslarıyla sınırlanmayan, nassların semantik tahlillerine giden, insanın ve toplumun dinamizmini yakalayan, amelle bütünleşmiş bir imana dayalı hayatı hedefleyen, inşacı ve pozitif alternatifler üreten, akıl yanında vicdan ve kalplere de hitap eden, zamanın beşerî birikimlerini kullanmaktan çekinmeyerek problemlere çözüm üreten bir keyfiyet kazandırmanın gerekliliğini ifade ederek sözlerini tamamladı.

Sinanoğlu’nun tebliğinin ilk müzakerecisi Prof. Dr. İlhami Güler’di. Güler de müzakeresinde varlık problemlerine değindi ve farklı olarak bizim varlığımızın tarzının, bizim çöküşümüzün nedeni olduğunu vurguladı. Bugün seküler zeminde İslâm’ın savunulabilmesi amacıyla, yeni bir sistem kurarken eskilerin kurduğu sistemdeki hataları göz önünde bulundurmanın kaçınılmaz olduğunu ifade ettikten sonra sözlerini, İslâm’ın Orta Çağ’daki donukluğunun sebebi olarak siyaset-ilm ilişkisine dikkatleri çekerek bitirdi. Yard. Doç. Dr. Ramazan Ertürk müzakeresinde dinî ilimler çatısı altında bir kelâmı öngördüğünü dile getirerek yine varlık problemlerine değindi. Fakat bu problemi değer ve yöntem problemi olarak tasnif ederek mevcutların alternatiflerinin üretilmesi gerektiğini savundu.

İkinci gün öğleden sonra yapılan “Fıkıh ve Fıkıh Usûlü” başlıklı III. oturumun ilk tebliğini Dr. Eyüp Sait Kaya sundu. Fıkıhın İslâm hukukuna dönüşümünü eleştirel bir yaklaşımla değerlendirerek tebliğine başlayan Kaya, medeniyetlerin kendilerini açıklamak için inşa ettiği disiplinlerin başka medeniyetlerde tam bir karşılık bulamayacağı şeklindeki kanaatini dile getirdi. Kaya’ya göre fıkıhın İslâm hukukuna dönüşümünün sonuçları arasında ibadetin İslâm hukukuna nakledilmemesi, diyanî boyutun dışarıda bırakılması, fıkıhın açıklayıcı olma vasfının göz ardı edilmesi sayılabilir. Müteakiben fıkıhın çehresinde yaşanan değişimler ise; fıkıhta yer almayan kavramları içeren, modern ulus devlette kullanılacak modeller üreten bir yapı kazanmasıdır. En büyük değişim ise modernitenin mezheple birlikte düşünme disiplinini zayıflatması ve yok etmesi nedeniyle fikhî akıl yürütme boyutunda yaşanmıştır. Öte yandan tarih tasavvurunda oluşan bozuklukları bir diğer problemi olarak tespit eden Kaya, buna literatür problemi, özellikle Türkiye dışında kurumsallaşmadan kaynaklanan problemler ve son olarak da çok geniş konuların tez olarak alınmasını ilâve etti. Tezlerde teori ihtiyacının önemini vurgulamasının

akabinde tebliğ sahibi; İslâmî ilim eğitimini yeniden düzenlemenin, bölümlerin kendi alanlarında derinlemesine ve diğer bölümlerle iş birliği içerisinde çalışmasının gereğini belirterek sözlerini noktaladı.

Dr. Eyüp Sait Kaya'nın tebliğini ilk olarak Prof. Dr. Yunus Apaydın müzakere etti. Müzakeresine toplantının; geçmişin muhasebesi, akademik kimlik arayışı ve kültürel varoluş zemini arayışı gibi amaçlarının olabileceği varsayımından yola çıkarak geçmişin muhasebesinin amaçlanması hâlinde sorulabilecek soruları sıralayarak başladı. Olanın tespiti sadedinde “*Ne yapılmış, niçin yapılmış ve nasıl yapılmış?*”, gerekenler açısından yaklaşıldığında ise “*Ne yapılmalıydı ve nasıl yapılmalıydı?*” sorularının cevaplarının mukayesesi ile “*Niye bu kadarını yapabildik?*” sorusunun yöneltilmesi gerektiğini ifade etti. Apaydın'a göre akademik bir fıkıh çalışması geçmişin incelenmesi değil de yöntemden hareketle bir problemi çözme çabası ise -ki eğer bu içtihat ile örtüşür- ancak o zaman yukarıdaki sorular geçerli olur. *Modern dönemde içtihadın imkânını* sorgulamasının ardından fıkıhçıların şer'î hukuk-mer'î hukuk açmazına değinerek dinamik bir süreç şeklinde tanımladığı fıkıhın hayatın dışına itilmesinin; mer'î hukuku zihinde hapsedip zarureten ona uymak ve kavramlarının dinde de olduğunu söylemek suretiyle İslâm'ı meşrulaştırma çabası içerisine girmek gibi pek de iç açıcı olmayan iki sonuç doğurduğunu ileri sürdü. Hayatın dışına itilmiş bir fıkıh anlayışı ile hayatın problemlerinin sadece teoride çözülebileceğini savunmasının akabinde, daha pratik ve faydalı çözümler üretebilmenin; bir eklemleme ve dayatma kaygısı olmaksızın, belli bir fikhî mantık eklektiğinden hareketle mevcut fıkıh içerisinde birbiri ile rekabet hâlindeki mezhebî disiplinlerin sağladığı çözüm zenginliği çerçevesinde şahısların sunulan çözümlerden sorumlu olduğu bir ortamda mümkün olabileceğini dile getirdi. Kaya'nın ikinci müzakerecisi Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez idi. Fıkıhın hukuka dönüşmesinin birçok açıdan örtüşmeleri sebebiyle kaçınılmazlığına değinen Dönmez, bunun Müslümanlara birtakım olumsuz etkileri olması probleminin altından Müslüman bilim adamının kalkabilmesi gerektiğini belirtti. Ardından pozitif hukukun Türkçeye mevzu ve müspet hukuk olarak yanlış tercüme edildiğini ifade ettikten sonra esasen bunun mer'î hukuka tekabül ettiğini bildirdi. Geçmiş anlamaya ve bugünü inşa etme çabası ile meselelere daha çözümücü yaklaşılabilirliği sözleriyle müzakeresini noktaladı.

İkinci tebliği Prof. Dr. Hamza Aktan, “Günümüz Fıkıhının Fakihde Aranılan Şartlar Bakımından Yeniden Bir Değerlendirilmesi” başlığı ile sundu. Fakihin içinde bulunduğu toplumun ve çağın gerçeklerini belli ölçüde bilmesi gerektiğini savunan Aktan, daha önce bu konuya değinilmemiş olmasını sanayi devrimine kadar toplumun yapısında önemli bir değişiklik olmamasına bağladı. Fakat devrimden sonra dünyada yaşanan gelişmeler hayli yoğun bir seyir hâlinde ilerlemiş ve fakihler bu konuda yetersiz kalmışlardır. Öte yandan fıkıhın çalışma alanlarının darlığından şikâyet ettikten sonra tebliğ sahibi lisans

ve lisansüstü çalışmaların da yeterli olmadığını vurguladı. Son olarak sözlerini fıkıhçıların sınırları zorlayarak kıyas yapmaktansa istihsanı tercih etmelerinin daha iyi olacağını belirterek bitirdi.

Aktan'ın tebliğini ilk olarak Doç. Dr. Şükrü Özen müzakere etti. Fıkıhın hem beşerî ilimleri ve hem de hukuku kuşattığı kanaatinde olduğunu belirten Özen'e göre klâsik dönem âlimlerinin fetva verirken muhatabı ve meseleyi tanıma esasına riayetinin kaçınılmaz olması nedeniyle klâsik fukahânın döneminin örf ve âdetlerini bilmemesi düşünülemez. Bunun usûl-i fıkıh eserlerinde yer almaması ise zaten fakih olanın bunu bilmesi gerektiği şeklinde bir davranış tarzından kaynaklanmaktadır. Bugün yapılmak istenen diğer bilim dallarını taklit etme eylemi, klâsik döneme dayanmaktadır. Fakat o dönemde fakih tarafından taklit edilen dilci ve hadisçilerin kendi medeniyetlerinde işgal ettikleri konumun şuurunda olan bilim adamları olmaları taklit edilmelerine imkân veriyordu. Bugün ise bu eylemin, bilimin birbiriyle çelişmesi, siyasî kimlik, kolaylıkla maniple edilebilmesi gibi taşıdığı riskler sebebiyle mümkün olmadığı aşikârdır. Bu açıklamalardan sonra önerilerini sıralayan müzakereciye göre fukahânın bilim felsefesi ve dil felsefesi gibi alanlarda bilgi sahibi olması ufuk açıcı olacaktır. Özen ayrıca modern fıkıh usûlü eserlerinin tanıtım maksatlı yazılmaları nedeniyle görevini ifa etmemesi ve bunun talebenin klâsik külliyatı nasıl kullanacağını bilmeden, dil, üslûp ve terminoloji problemleriyle bölümlerinden mezun olmalarına sebebiyet verdiğine işaret ederek klâsik eğitimin ise tüm eksikleriyle bir bütünlük içerisinde ve dengede olduğunu ifade etti. İkinci müzakereci Yard. Doç. Dr. Murtaza Bedir, ilâhiyat ilimlerinin Muhammed Hamidullah'ın “çift kanatlı âlimler” olarak tanımladığı çift fakülte mezunu bilim adamlarına ihtiyacını vurgulayarak, temel problemin kimlik problemi olduğu tespiti ile sözlerine başladı. Farklı zaman ve mekânda verilmiş eserlerin aynı zemindeymiş gibi incelenmesi şeklinde tasvir ettiği Batılı dar bakış açısı ile klâsik eserlerin ele alınmasından hâsıl olacak sorunlara değindi. Bedir, bu sebeple her mukallidin bile müçtehit olduğu bir medeniyet birikimini Batılı usûllerle tahkik etmenin sorunu çözmekten ziyade derinleştireceğine işaret ederek, müzakeresini tamamladı.

Prof. Dr. Raşid Küçük'ün başkanlığını yaptığı “**Hadis ve Hadis Usûlü**” başlıklı dördüncü oturum ilk olarak Doç. Dr. Mehmet Görmez'in sunduğu “Hadis İlmi ve İslâmî İlimler” başlıklı tebliğ ile başladı. Diğer İslâmî ilimlerle mukayeseli bir yaklaşımı amaçlayan tebliğe hadis ilminin tanımlanma sürecinin tasviri ile başlayan Görmez, öncelikle tanıyı yapan âlimin ihtiyacını karşılayan bir hadis tanımı dönemini ele alındıktan sonra ileriki dönemlerde ortaya çıkan rivayet-dirayet ihtilâfı meselesinin incelendiğini dile getirdi. Bunun akabinde hadis ilmi içerisinde yer alması gereken mevzuları; mezhep ihtilâflarında önem arz eden sünnetin ve hadisin değeri, hadisin sübût meselesi bu bağlamda isnad geleneği -ki bir çok ilmî disiplinin kaynağıdır- ve dirâyetu'l-hadis ilmi (hadisin

delâleti), hadisin hayat ile irtibatı olarak tespit etti. Görmez'e göre, birinci mesele kelâmcıların, ikinci mesele hadisçilerin yanı sıra pek çok ilim adamının, üçüncü mesele usûl-i fıkıh âlimlerinin ve dördüncü mesele fıkıhçıların temel prensiplerini oluşturduğu konulardır. Tebliğci büyük bir zenginlik olarak kabul ettiği, çeşitli İslâmî ilimlerin hadis ilmine dair ifadelerinin hadis âlimlerinin kaleme aldığı çalışmalar ile cem edilmesi, her ilmin hadis ile ilgili prensiplerinin ucu açık içtihadî konular olarak kabul edilmesi ve kutsanmaması gerektiğine değinerek sözlerini noktaladı.

Tebliği ilk olarak Doç. Dr. İbrahim Hatiboğlu müzakere etti. Sözlerine ihdas edilmiş sünnet-ümmetin algıladığı sünnet mefhumu arasındaki zıtlık ilişkisini vurgulayarak başlayan Hatiboğlu, geleneği inşa eden gücün sünnet ve bu manada âlimler olduğuna dikkat çekti. Hatiboğlu'na göre, geleneğin yönlendiricisi mevkiindeki ulemanın mekânını muhafaza edememesi, geleneğin koruyucusu pozisyonundaki halkın da onlara sırt dönmesine neden olmuştur. Mevcut âlimlerin çalışmalarının isnad vasıtası ile geleneğe eklenmesi gerekliliğinin yanı sıra, yeniden anlama ve ihya sürecine ihtiyaç olduğunu ifade eden tebliğ sahibi, yöntem olarak mezhebe dayalı üst bir yorumlama yöntemi altında her ilim dalının müstakil metotlar belirlemesi gerektiğini dile getirdi. Disiplinler arası çalışmanın risklerine de değinmesinin ardından son dönemdeki güvensiz ortamın hadisin nesnel olarak incelenmesini engellediğini ifade etti. Klâsik ilimlerdeki eğitim usûlünün öğrenme, anlama, uygulama ve hadis için anlamlandırma aşamalarına dikkat çeken Hatiboğlu, entelektüel çalışmaların temel usûl mevzularından ziyade hadisin meşruiyetini tartışmalarının, hadis usûlünün kendini yenilemesine engel olduğunu belirtti. Müzakereci hadis usûlünün alanının genişletilmesinin öncelikle bir keşf-i kadîm ve ardından bugünün sorunlarına çözüm oluşturacak çalışmaların yapılması ile mümkün olacağına işaret ederek ulemanın da bilme, düşünme, yaşama ve örnek olma gibi klâsik dönemde sahip olunması kaçınılmaz vasıfları tekrar kazanması durumunda geleneği yönlendiren fonksiyonunu yeniden elde edeceğini ve bu suretle ilmin halka intikali, ulemanın önderlik vasfının beslenmesi ve teori-pratik dengesinin sağlanacağını ifade etti. İkinci müzakereci Yard. Doç. Dr. Mehmet Özşenel'e göre ise problemler daha ziyade oryantalistlerin yaklaşımlarından etkilenen hadisçilerden kaynaklanmaktadır ve bu manada problem varoluşsaldır, şeklindeki tespitiyle sözlerine başladı. Öte yandan Özşenel muhaddis değil hadisçi olmamızdan kaynaklanan sıkıntılara değindikten sonra, ilk dönem hadisçilerinin yorumlamaya fazla yer ayırmayıp daha ziyade sıhhati tespite yönelik çalışmalar sürdürdüklerini ve bunun hadis ilminin amacı olduğunu vurguladı. Hadislerin yorumunun diğer ilim dallarının alanına girdiğini ifade ettikten sonra Prof. Dr. İsmail Lütfi Çakan hocadan naklen hadisçilerin bu ümmetin arşivcilik vazifesini üstlendiklerini dile getiren müzakereci, son olarak hadis ilimlerinin yeniden inşası meselesi hakkındaki sorgu-

lamalarıyla sözlerini bitirdi.

Dördüncü oturumun ikinci tebliğini "Modern Dönemde Hadis İlminin Temel Meseleleri" başlığı ile Prof. Dr. Selahattin Polat sundu. 1900'den günümüze Türkiye'de hadis ilmi üzerine yapılan çalışmaları tespit edip muhtelif başlıklar altında sınıflandırdıktan sonra, değerlendirmelerde bulundu. Polat'a göre bugün için kuşatıcı bir yorum yöntemi üretilmelidir ve hadis usûlü çalışmalarını İslâmî ilimler edebiyatının bütününe yayacak bir sistem oluşturulmalıdır. Eş zamanlı ve art zamanlı bakış açısından yoksun, tarihçilik kavrayışından uzak çalışmalar yapıldığına dikkat çeken tebliğciye göre tahric ve tenkit hadisçinin en temel işi olmasına karşın en ilgisiz kalınan konulardır. Sonuç olarak, şu an yapılan çalışmaların klâsik dönemi anlamaya yönelik olduğunu fakat yeniden üretilen veya günün ihtiyacını karşılayan metinlerin yetersiz olduğunu ifade eden Polat, sözlerini fetret dönemi neslinin her şeye rağmen çok iyi çalışmalar kaydettiğini belirterek noktaladı.

Bu tebliğin ilk müzakeresini Doç. Dr. Mustafa Ertürk yaptı. İlmî çalışmaların toplumda yansıma bulmamasının sorumluluğunu ilim adamlarına yükleyen Ertürk, bu türden bir yeknesaklığın, pratik kaygılar taşımaksızın oryantalist yaklaşımla ortaya konmuş çalışmalardan kaynaklandığını savundu. Müzakereci Batı kültürünün ve oryantalizmin hadis kültürüne etkisiyle Hz. Peygamberin, anlamadan ziyade yorumlanmaya çalışıldığı ve İslâm'ı Protestanlaştırmaya engel olacak olan hadisleri modern yorumlarla pasifleştirme yoluna gidildiği şeklindeki tespitlerini sunduktan sonra verimli çalışmalar yapabilmek için Türk Hadisçiler Konseyi oluşturma önerisi ile sözlerine son verdi. İkinci müzakereci olarak sözü alan Yrd. Doç. Dr. Ayhan Tekineş hadis rivayetinde her tabakadan insanın rol almasına karşın iltifat görenlerin, alanın ehli âlimleri olmasına vurguda bulduktan sonra hadis ilminin tarih ilmi ile farklılık arz ettiğini, bu sebeple yöntemlerinde de farklılık olması gerektiğine işaret etti. Hadislerin, bir inşa faaliyeti olarak, üçüncü bir arka plânının oluşturulmasının gerekliliğine binaen hadisleri tüm yönleriyle ele almanın önemini vurguladı. Klâsik dönem hadis ilmi çalışmalarında sözlü ve yazılı gelenekte metin tenkidinin en kâmil şekilde ifa edildiğini belirten Tekineş, metinlerde aynı hadisin muhtelif rivayetlerinin bir arada zikredilmesinin bir zaaf olmaktan ziyade analitik bakış açısını destekleyen bir zihni yapının erken dönemlerde gösterdiği başarıya işaret ettiğini söyledi.

Prof. Dr. Mustafa Çağrı'nın başkanlığındaki "Tefsir ve Tefsir Usûlü" konulu, günün ikinci toplantısının beşinci oturumu Prof. Dr. Mehmet Paçacı'nın "Din Bilimleri ve Çağdaş Sorunları Üzerine" başlıklı tebliği ile başladı. Konuşmasına klâsik dönemde dinî ilimlerin birbirleriyle ilişkisini tasvir ederek başlayan Paçacı, her bir dinî ilmin normatif bir biçimde işbirliği içerisinde olduğunu ifade etti. Modern dönemde ise din konusunun, tarihin bir olgusu olarak incelendiğine ve pratikten yoksunluğuna işaret ederek fıkıhın eski işlevi-

nin çağdaş bir suç olmasını örnek olarak gösterdi. Bu süreç, diğer dinî ilimleri âtil bırakırken fıkıhın kuşatıcı konumunu Kur'an'ı temel esas alma adına tefsire devretmiştir. Merkezî ve üst kademelerde tanınan ve korunan bir zümre olan ulemânın makamı III. Selim döneminde başlayan reformlarla memurlar, hukukçular ve gazeteciler tarafından dolduruldu. İlimler tedris sırasından yoksun metinsel bir yapıyla tahsil edilmeye başlandı. Oysaki bu yaklaşım ötekini inceleme şeklinde yapılandırılmış bir sistemi bize sunar ve söz konusu sistem kendimizi incelemede kullanıldığında problemlere yol açar. Önceki dönemlerde de değişimin var olduğunu belirten Paçacı, eleştirisinin iradî bir değişime değil, haricî baskılardan kaynaklanan değişime yönelik olduğunu vurguladı. Savunma ve öykünme hâlinde yapılan çalışmaları 'hedeften yoksun bir akademizm' olarak tasvir ettikten sonra dinî akademi için, belli bir dinî toplumu temsil ettiğini göstererek toplumun iç dinamiklerinden gelen, onun sorunlarını çözen ve çıkarlarını gözeten bir hedef belirledikten sonra, değişebilen tarafının Kitap, Sünnet, İcma ve Kıyas gibi iç dinamikler doğrultusunda değiştirilmesinin bu değişime meşruiyet sağlayacağını dile getirdi. Tebliğ sahibi sözlerini hedefin yöneme öncelenmesi gerektiğini ifade ederek noktaladı.

Bu tebliğin ilk müzakeresini Yard. Doç. Dr. Mehmet Emin Maşalı yaptı. Tefsiri özel bir epistemolojik alanın Kur'an metni üzerinden sunumu olarak tanımlayan müzakereci müfessirleri, Kur'an'ı bağımsız bir metin olarak okuyabilmeleri özelliği ile diğer İslâm âlimlerinden ayırdı. Bununla birlikte tefsir ilmine has özel bir anlama yöntemi geliştirilememiş olması müfessiri, teorik yaklaşım tarzı ve sahip olduğu disiplinin bakış açısı ile tefsir yapmaya sevk etmiştir. Öte yandan geleneğin paradigmatik belirleyiciliğini, kapsamını ve meşruiyetini sorgulamış ve tefsir için varoluşsal problemin geleneğe dayandığını savunmuştur. Bunu, tefsirin gayr-ı muayyen bir alana sahip olmasına dayandıran Maşalı, son olarak bugün Batı'ya karşı tavrın, Kur'an'ın cahiliyeye karşı tavrı şeklinde olması gerektiğini ifade etmiştir. İkinci müzakereci Prof. Dr. Sadık Kılıç sözlerine, Kur'an ile paralel kabul edilen ve onun ayrılamaz parçası görülen sünnet, icma ve kıyasın, metnin, metinsel otoritesini aşmasını ve bu yolla Kur'an'ın amaç noktasından araç noktasına gelmesini, sünnetin Kur'an için mübeyyin olmasının amaç ve sınırlarını aşmış olmasını sorgulayarak başladı. Geleneği oluşturan yegâne ölçü olmayan Kur'an'a bakış perspektiflerinin metnin kendisini sunmasını engellediğini savunan müzakereci, geleneğin sunduğu yöntemin geleneği yüceltme adına Kur'an metninin yorumlanmasında yadsındığını ifade etti. Bu tespitlerin ardından tevile imkân tanınması, tefsir, kelâm, fıkıh arasındaki keskin sınırların kaldırılması, daha pratik yapılandırılmalara gidilmesi gibi önerilerini dile getiren Kılıç, sona erenin dönemsel gelenek olduğunu bununla birlikte geleneğin kurucu öğelerinin yeniden elden geçirilmesi ve günümüz beşerî disiplinlerinin de bu esnada dikkate alınması gerektiğini belirterek sözlerine son verdi.

İkinci tebliği Prof. Dr. Halis Albayrak "Tefsir İlminden Tefsir Bilimine Geçiş Sürecinin Sorunları" başlığı ile sundu. Tebliğinde, tarih boyunca müfessirlerin tefsir ilminin gereğini yerine getirip getirememeleri, inanan bir birey olarak muhataplarına olması gerekene dair sözler söylemeleri sebebi ile bilimsel davranmaktan uzak olmaları, bilim felsefecilerinin üzerinde durmak zorunda oldukları şeyi yöntemle sınırlandırmaları gibi mevzuları ele aldı. Bilim alanını, meseleleri çözebilecek kümülatif bir etkinliğe sahip olması bakımından yeterli bulmamasının yanı sıra, bilimsel çalışmalarda yöntemin ana tema olageldiğini, İslâmî geleneğe de yöntem fikrinin mevcudiyetinin yadsınamaz bir gerçek olduğunu kabul eden tebliğ sahibi, âyeti yorumlamada bilimselliğin değil, hareket noktası ve tercihin etkin olduğuna değinerek bu alanda bilimselliğin gerekliliğine vurguda bulundu. Bu bağlamda düşünce faaliyetlerimiz ile bilimsel faaliyetlerimizi ayırmamızı tavsiye eden Albayrak, bilimin, dinî ilimlerin kendisi değil tarihi olduğu tespiti ile sözlerini bitirdi.

Bu tebliğin ilk müzakeresini Ömer Türker yaptı. İlk olarak, sosyal bilimlerin daha ziyade tasvirî bir bilim dalı olduğu düşüncesini eleştirdi ve bunun yanı sıra değer koyucu vasfını da koruduğu genel kabulünü vurguladı. Bu manada tefsirin klâsik bilimler içerisinde bilimsel değil, düşünsel bir faaliyet olduğu görüşünü, bilimsel faaliyetlerin dahi kesinlikten yoksun olduğu tespitiyle tenkit etti. Bilimsel ve düşünsel ayrımının temelden sorunlu olduğunu savunan Türker, problemin tefsir ilminin mahiyetinin iyice kavranmamasından kaynaklandığını ileri sürdü. Klâsik eserlere nüfuzun bu sorunu çözümedeki katkısını ifade etmesinin ardından müzakeresini, Kur'an'ın varlık kaynağı olmasının tartışılmazlığını; tefsirin mahiyetinin bilim olma ölçütlerini sadece tasvirle sınırlı bırakmayıp, tenkit ve değeri içeren, tartışılabilir olan ve aynı zamanda meselesi, konusu ve ilkeleri belli olan bir zemine oturtulması gerektiğini ifade ederek tamamladı. Son olarak sözü Yard. Doç. Dr. Abdülhamit Birişik aldı. Kur'an'ı muhatap aldığı toplum açısından hidayet ve ikaz kitabı olarak niteleyen Birişik bilimsel olmanın buna göre değerlendirilebileceğini ifade ederek nesnel yaklaşımın tatmin edici olmaktan uzak olduğunu belirtti. Düşünsel-bilimsel ayrımının ise dini kendisine referans saymayan yapıların ilahiyatçıları yönlendirmesinden ve kontrol etmesinden veya ilâhiyatçıların bu akımlara kapılmasından kaynaklandığını belirtti. Bilimsel faaliyetlerin değer, inanç ve düşünceden bağımsız yürümediğini iddia eden Birişik, doğru olanı yapmanın yolunun sadece değerler alanından bağımsız bir ilmî gelenekten geçmediğini savunarak sözlerini nihayete erdirdi.

Dördüncü günün sabahı yapılan "Tasavvuf" konulu altıncı oturumda ilk olarak Prof. Dr. Mustafa Kara tebliğini sundu. Tebliğinde modern dönem tasavvuf eserlerine ayna tutan Kara, bu dönemin 1901-2001 arası olarak kabul edilebileceği var sayımından hareketle, önce bu dönemde kaleme alınmış olan tasavvuf tarihi eserlerini ele aldı. Bektaşilik ve Melâmîliğin tarikat olarak kabul

edilmediği eserlerdeki bu açığı Ahmet Yaşar Ocak'ın kapattığını dile getirdi. Otuzlu yıllarda tasavvuf kelimesinin yasaklı olmasından dolayı eserlerin başka isimler altında telif edildiğine dikkat çeken Kara, bu durumun Hasan Âli Yücel'in Milli Eğitim Bakanlığına (1940'lar) kadar devam ettiğini, ayrıca bu dönemde müsteşrikler ve edebiyatçılar da tasavvufa dair eserler verdiğini kaydetti. Böylelikle araştırmacıların ürkenler, eğip bükenler ve hakaret edenler olarak üç bölüme ayrıldığını söyleyen tebliğci, çözüm olarak seküler karaltıların çalışmalarından uzak tutulması, modernizmden ve akademik unvandan uzak durulması gerektiğinin ve münekkıt yetiştirilmesinin önemini altını çizdi.

Dr. Ekrem Demirli ilk müzakereci olarak sözlerine tasavvufun mahiyet problemine değinerek başladı. Sahip olduğu zengin tanımlara karşı sûfilerin tasavvufu pratik ve zahidâne bir yaşam biçimi olarak kabul ettiğini ilk tasavvuf eserlerinin ise tasavvufun bir ilim olarak kabul edilme kaygısıyla birlikte ortaya çıktığını ifade eden Demirli tebliğin özellikle müsteşriklerin çalışmaları ve çeviriler açısından eksik olduğunu ifade etti. Müzakereci, ilk dönem eserlerinin sonraki dönem eserleri ile mukayeseli olarak çalışılmasının gereğini dile getirerek müzakeresini tamamladı. Prof. Dr. Süleyman Uludağ müzakeresine tasavvufun meşruiyeti problemine değinerek başladı ve bu anlamda sitemlerini sempozyumun organizatörü olan Türkiye Diyanet Vakfına da yöneltti. Bu problemin modern dönemin de öncesine kadar uzandığını ifade ettikten sonra, bu meselenin Türkiye, İslâm âlemi ve müsteşrikler boyutu ile incelenmesi gerektiğini savundu. Dogmatik ve rasyonalist yaklaşımların oluşturduğu sorunları da dile getirirken Uludağ, tasavvufun akıl eleştirisinin metafizik alana yeterli olup olmamasıyla alâkalı olduğunu belirterek sözlerini noktaladı.

Bu oturumda “Din İlimleri ve Tasavvuf Araştırmalarında Göz Önünde Bulundurulması Gereken Meseleler” başlıklı ikinci tebliği, Prof. Dr. Mustafa Tahralı sundu. Sözlerine akâid esaslarının dinî ilimlerle meşgul bilim adamlarının çalışmalarındaki rolünü vurgulayarak başladı. İnsanların akıl ve kabiliyetlerinin farklılığının çok nadiren ayırdına varıldığını ve bu bilinçsizliğin, dinî ilimler alanında sorunlara yol açtığını belirten Tahralı'ya göre insanların farklılığı, zamanın değişmesi gibi faktörler hüküm ve ifadelerin dillendirilmesinde rol almalıdır. Tasavvuf metinlerinin anlaşılması için şerhlerden yardım alınması gerektiğine ve tasavvufi tecrübelerin nazari yaklaşımlarla tenkidinin hoş görünmediğine dikkat çeken tebliğ sahibi, önce eskiden söylenmiş olanları kabiliyetler imkânınca anlamaya çalışmayı, anlaşılamayan mevzuları yok saymak yerine anlayabilecek olanlara bırakmayı ve nihayetinde varılan sonuçların da ‘en doğrusunu Allah Teâlâ bilir’ anlayışıyla mütevazı bir eda içerisinde sunulmasını tavsiye ederek tebliğini bitirdi.

Prof. Dr. Mustafa Tahralı'nın tebliğini ilk olarak Prof. Dr. Mehmet Demirci müzakere etti. Sözlerine tasavvuf düşüncesinin tanıtım ve savunması gerekliliği kabulüyle başlayan Demirci, ilmi çalışmaların yapıldığı mercilerde nazari

ilimlerin üzerinde durulması sebebiyle tasavvufun göz ardı edildiğinden bahsetti. Nasıl aklın gelişmesi tefekkür ile mümkün ise ruhun gelişimine de tasavvuf yardımcı olmaktadır. Ayrıca tasavvuf birçok insanın hidayetine vesile olan ortamlar yaratmıştır. Müzakereci donanımlı, kendinden emin ve dinamik bir ruh yapısıyla mücehhez; farklı dünyalardan, başka dinlerden ve ötekenden korkup çekinmeyen bir geniş görüşlülüğe sahip olunması dileğiyle sözlerini bitirdi. İkinci ve son müzakereci olan Prof. Dr. Kenan Gürsoy, farklı bir yaklaşımla, sivil toplumla yakınlaşan bir siyasî anlayış yolunda mesafe kat edilen günümüzde, sivil toplumun öne çıkmasının tasavvufa da meşruiyetini kazandırdığını iddia etti. Bu manada tasavvufun ilimleri aşan bir tarafı vardır. Zira objektifliğe sığmayan ve ilmi yapan kişiyi de içine alan bir kapsama sahiptir. Bizim içerisinde bulunduğumuz medeniyet bünyesinde, yaşayan insana hitap eden ilimleri taşır ve tasavvuf bu yaşayan yönde vücut bulur. Aynı zamanda bu dinamik ilim anlayışı, Batı medeniyetinden farkımızı da en belirgin bir şekilde ortaya koyar. İslâm felsefesinin bugün tasavvuf nokta-i nazarından peygamberlik müessesesini yeniden değerlendirmesinin boynunun borcu olduğunu ifade ettikten sonra Gürsoy, müzakeresini bugün erdemlenme anlamında Batıya öğretebileceğimiz çok şey olduğunu dile getirerek bitirdi.

İlmi toplantının “Değerlendirme” oturumunda ilk sözü Prof. Dr. Mustafa Fayda aldı. “Günümüz” kelimesinin yerine “modern” kelimesinin kullanılmasının Batılılaşma bağlamında sorunlara neden olacağını ifade etmesinin ardından dinî hayatın ilgili diğer dallarının da bu gibi toplantılarda yer almasının gereğini belirtti. İkinci olarak konuşan Prof. Dr. Bekir Topaloğlu İSAM'da kelâm, fıkıh, hadis v.s. gibi ilim dallarında müstakil beş-altı ciltlik eserler verilmesi ve bu eserlerin bir komisyon tarafından hazırlanması teklifinde bulundu ve Kur'an'a dönüşün önemine değindi. Prof. Dr. Selahattin Polat sözlerine, din âlimlerinin davetçi kimliğine vurgu yaptı ve din ilimleri üzerine çalışanların politik ve siyasi güç gösterilerinde bulunmaması gerektiğini savundu. Ayrıca bilimsel alanda zayıf kalan bilim dallarının yaşatılmasına yardımcı bulunulmasının lüzumunu ve inter-disipliner çalışmanın önemini belirtti. Prof. Dr. Hayretin Karaman, Doç. Dr. Tahsin Görgün'ün tezini desteklediğini belirterek yaşamın, kültürün ve medeniyetin İslâmî olamadığı bir toplumdan İslâmî ilmin sâdir olamayacağını ifade etti. “Ne zaman bir toplum İslâmîleşirse o zaman o toplumun iktisadi ve hukuku, İslâm iktisadi ve İslâm hukuku olur.” diyerek sözlerini bitirdi. Son olarak söz alan Prof. Dr. Mehmet Akif Aydın, Batılı kavramların gereksiz olarak kullanılmaması suretiyle başlanabilecek olan öze dönüş hareketinin muvaffakiyetine dair iyi temennilerini sunduktan sonra konuşmasını, organizasyonda emeği bulunan herkese ve katılımcılara teşekkürlerini sunarak noktaladı.

Saliha S. KIZILKAYA

MÜ İlahiyat Fakültesi, İSTANBUL

Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları

“Hint Alt Kıtası, Mısır ve Türkiye’de

Hadis Tartışmaları”,

İbrahim Hatiboğlu,

İstanbul: Hadisevi, 2004, 414 sayfa

Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları, yazarın MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Hadis Anabilim Dalında hazırladığı *İslâm’da Yenilenme Düşüncesi Açısından Modernistlerin Sünnet Anlayışı* adlı doktora tezinin her ikisine de bazı bölümler eklendikten ve tez formatından kitap formatına dönüştürüldükten sonra iki kitap halinde neşredilen eserlerin ikincisidir. Tezin bir kısmı *İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni* adıyla yayımlanmış olup (İstanbul: Hadisevi 2004), tanıtmakta olduğumuz ikinci kısmı ise Hint Alt Kıtası, Mısır ve Türkiye bağlamında *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları* başlığı ile neşredilmiştir.

İslâm modernizmi tartışmaları Türkiye’de özellikle Fazlurrahman’ın vefatıyla (ö. 1988) birlikte hız kazanmış olup, tanıtımını yapmakta olduğumuz çalışmanın hazırlanışı tartışmaların en sıcak olduğu bir döneme tesadüf etmektedir. Burada tanıtımını yapacağımız *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları* adıyla yayımlanan eser; konunun sınırlarının, yönteminin, kaynaklarının ve terimlerinin belirtildiği Giriş kısmından sonra altı bölümden oluşmaktadır. Sonuç kısmında ise yazarın genel anlamda konuya yaklaşımını özetlediği Çağdaşlaşma Dönemi Metodolojik Hadis Tenkidi Yöntemlerinin Eleştirisi ana başlığı ve bunun altında da yedi alt başlık bulunmaktadır.

Yazar bu çalışmasında bilhassa son birkaç yüzyıldır İslâm âlemi üzerinde fikrî ve amelî plânda peyderpey uygulamaya koyulan bazı akımların Müslüman âlim ve düşünürler üzerindeki etkilerini, sünnet ve hadisin bu çalışmalardan ne ölçüde etkilendiğini ilmi bir üslûpla ele almış, çağdaş dönemdeki pek çok tartışmanın fikrî arka plânını ve tarihî izdüşümlerini de tespit etmiştir. Mu‘tezilî düşünce ile bazı ulemânın fikirleri arasındaki paralelliklere dikkat çekilerek sünnetin ve hadisin nasıl değer kaybına uğra(tıl)dığı bu düşünürlerin kendi eserlerinden istifade edilerek serdedilmiştir.

Eserin birinci bölümünde “Mu‘tezile ve Sünnet” başlığı altında Mu‘tezile âlimlerinin hadisten ne anladıkları ve özellikle Ehl-i hadîs’e bakışları anlatılır.

maktadır. Mütevâtir haberi açıkça reddetmeyen, ancak bazı âlimlerinin âhâd haberleri tamamen reddederken bazılarının kabul ettiği Mu‘tezilenin içinde bile bir fikir birliğinin olmadığı, bu yönüyle bile günümüz modernistleriyle benzerlikleri olduğu ifade edilmektedir.

Yine çalışmada, klasik dönemle çağdaşçı yaklaşımının irtibatını kurma bağlamında Mu‘tezile ile kurulan bu irtibat yanında, günümüz Batı düşüncesiyle de sünnet tartışmalarının irtibatı kurulmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede “Şarkiyatçılar ve Sünnet” başlığının içinde ise Goldziher, Lammens, Margoliouth, Schacht, Gibb, Sprenger, Muir, Dozy, Hurgronje, Wensinck, Guillaume gibi şarkiyatçıların sünnetin bağlayıcılığı, sözlü rivayetin güvenilirliği ve senet tenkidi gibi konulardaki yaklaşımlarının genel çerçevesi çizilerek bir ön bilgi verilmektedir. Bu kısmın sonunda Batılı araştırmacıların “muhafazakâr İslamcılığa karşı modernist İslamcılığı, selefi İslâm anlayışına karşı geleneksel İslâmı, halkın İslâm anlayışına karşı idareci üst tabakayı ve zengin seçkinleri, İslâmî birliğe karşı etnik milliyetçiliği, yine muhafazakâr İslâm’a karşı tasavvufi İslâm’ı” devamlı sûrette desteklediklerine dikkat çekilmektedir.

Eserin “Çağdaşlaşmanın Teşekkül Döneminde Hint Alt Kıtasında Sünnet” adlı ikinci bölümünde ilk olarak “Yaygın Hadis Tenkidi Açısından Çağdaşlaşmanın Teşekkül Dönemi” başlığı altında; Hint Alt Kıtasına dinî amaçla giden ilk misyoner ve şarkiyatçıların Müslümanların zayıf noktalarını tespit etme, yerli âlimlerle görüş birliği/iş birliği, İngiliz Doğu Hint Şirketi’nin desteğiyle Ehl-i sünnet’e muhalif fikrî cereyanlara yardımında bulunma gibi konulara temas edilmektedir. Bu şekilde modernleşme tartışmalarının Batı düşüncesiyle başlangıçta ticari, zamanla da siyasi ve fikrî bir süreçten geçerek Doğu’da Müslümanlar arasında yaygınlaştığına dikkat çekilmiştir.

Yazarın ifade ettiğine göre, Hint Alt Kıtasında misyonerlerin çalışmalarının meyvelerini vermeye başladığı zamanlarda Osmanlı âlimleri arasında hadis tenkidi şeklinde bir tartışma zemini ve gündem oluşmamıştır. Bunda da Osmanlı’nın merkez teşkilatında ıslahatların daha çok idarî sahada yapılması ve fiilî istilânın bu bölgelerde gerçekleşmemiş olması etkili olmuştur. İkinci olarak ise “Çağdaşlaşmanın Teşekkül Döneminde Hint Alt Kıtasında Sünnet” başlığı altında Hadis İlimleri ve İstilahları, Hadis Tarihi ve Kaynakları, Sünnetin Bağlayıcılık Yönünden Değeri başlıklarıyla ilgili konular; Seyyid Ahmed Han, Çerağ Ali ve Emir Ali’nin fikirleri çerçevesinde değerlendirilmiş, Batılı misyonerlerin bu şahıslara etkileri tespit edilmiştir.

“Çağdaşlaşmanın Teşekkül Döneminde Mısır-Sudan’da Sünnet” başlıklı üçüncü bölümde mezkûr coğrafyadaki fikrî cereyanlar Cemâleddin Efgânî ve Muhammed Abduh’un fikirleri mihverinde izah edilmekte, bu iki ıslahatçı düşünürün Hadis İlimleri ve İstilahları, Hadis Tarihi ve Kaynakları, Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı hususlarındaki görüşleri ortaya konulmaktadır. Yazarın da tespit ettiği ve ilgili bölümde de görüleceği üzere, İslâm ülkelerindeki ısla-

hatçı düşüncenin öncülerinden olan Efgânî ve Abduh zikri geçen konulara dair fikirlerini ayrıntılı bir biçimde ortaya koymamışlardır.

Yazara göre, Mısır-Sudan çağdaşlığı, mahiyet olarak diğer bölgelere göre daha kelâmî bir niteliğe sahiptir. Ayrıca, teşekkül dönemi modernistleri, zaman zaman Kur'an ve Sünnet'e dönme çağrılarını yaparlarken, ortaya attıkları fikirler ile naslar arasında bir çatışma gördüklerinde nasları te'vil etme yoluna gitmişlerdir. Çoğu kere onların Kur'an ve Hz. Peygamber'in yaşadığı İslâm'a dönmekten söz etmeleri, nasların bir anlamda akıl ve modern bilim ile test edilmesi anlamına gelmektedir. Ayrıca, Kur'an'ın aslına ve Hz. Peygamber'in sünnetine vurgu, aynı zamanda geleneksel düşünce biçiminin görmezlikten gelinmesi anlamını da ifade için kullanılan çok amaçlı bir yaklaşımdır.

Yine yazar tarafından hicrî II. yüzyıldan itibaren sünnete karşı muhâlif tutum sergileyen bir anlayışın var olduğu, özellikle Batılı araştırmacıların İslâm ile ilgilenmeye başlamasıyla, birkaç yüzyıl yaşadıkdan sonra tarihteki yerini alan benzer tartışmaların yeniden gündeme getirildiği ve Mu'tezilî geleneğin bıraktığı malzeme ile Batı araştırma usûllerinin birleştirilmesiyle hadise karşı ikinci bir tenkit hareketinin başlatılmış olduğu vurgulanmaktadır.

"Sistemleşme Dönemi Türk Çağdaşlığında Sünnet" adlı dördüncü bölümde Mehmet Akif Ersoy ve Musa Cârullah Bigiyef'in "Hadis İstihlaları Üzerine Mülâhazaları", "Hadis Tarihi ve Kaynakları" ile "Bağlayıcı Bir Delil Olarak Sünnet" konularındaki düşünce ve eserleri incelenmektedir.

"Sistemleşme Dönemi Mısır-Sudan Çağdaşlığında Sünnet" adlı beşinci bölümde ise sünnete karşı teşekkül dönemi modernistlerine nispeten daha ılımlı bir tavra sahip Reşid Rıza ve Ahmed Emin ile konuya farklı bir yaklaşım sergileyen ve yetmişli yılların ortalarında irtidat ettiği gerekçesiyle idam edilen Sudanlı Mahmud Muhammed Tâhâ'nın görüşleri üzerinde durulmaktadır.

Yazar, sistemleşme dönemi İslam çağdaşlığı hakkında yaptığı değerlendirmesinde; geçen bunca zamana rağmen modernist fikirlerin, çikış yerlerinde fazla varlık gösterememesine ve savunulan fikirlerin bazı akademik çevrelerle sınırlı kalmasına, dolayısıyla bu fikirlerin uygulanabilirliği ile ilgili ciddi şüphelerin ortaya çıktığına, sonucunda da fazla bir varlık göstermeden yeni bir bölgede tartışılmak üzere etkisini yitirdiğine işaret etmektedir. Ancak yazar, modernist düşüncenin sonradan görülmeye başlandığı ve gelişmelerin Hint-Pakistan ve Mısır'dan alınan etkilerle ortaya çıktığı bölgeler için bir söz söylemenin henüz erken olduğuna, bu tür yerlerdeki başarı ve başarısızlığın da daha çok ferdi gayretlere bağlı olduğuna dikkat çekmektedir.

"Sistemleşme Dönemi Hint Alt Kıtası Çağdaşlığında Sünnet" başlıklı altıncı bölüm çalışmanın en geniş ve güncel kısmını oluşturmaktadır. Burada, hadislerle ve sünnete dair çok detaylı bilgi vermeyen ve eleştirilerinde oldukça ılımlı ve kısmen değişken bir tavır gösteren Muhammed İkbâl; modernist

çizginin sünnete yaklaşımı konusundaki en aşırı ucunu temsil eden ve bu yönüyle bazen modernistlerce de eleştirilen Pervîz; genelde günümüz modernist düşüncesini, hadis ve sünneti metodik bir yaklaşımla, nispeten kapsamlı bir şekilde ele alan Fazlurrahman üzerinde durulmaktadır. Söz konusu düşünürlerin görüşleri "Hadis İstihlaları ve Tarihinin Gelişimi", "Hadis Tarihi ve Literatürünün Kaynaklık Değeri" ve "Evrensellik ve Tarihsellik Kısılcacında Sünnet" başlıkları altında anlatılmaktadır.

Yazara göre, Musa Cârullah ve Mehmet Akif'in tutumları bir yana bırakılırsa, çağdaş dönem modernistleri, sünnet karşısında oldukça şüpheli davranmış, nasların zahiri anlamını dışlayıcı, akli ve tarihselciliği esas alan bir yaklaşım ortaya koymuşlardır. Buna göre nasların izahı ve onlardan çıkarılacak hükümler, düşünürün genel İslâmî bilgisine ve ferdi yorumlarına bırakılmış olmaktadır. Bu yaklaşım da İslâm'ın ayırt edici özelliklerinin birer birer terk edilmesi ve Batı medeniyeti ile uyumlu bir toplumun yetişmesi sonucunu doğurmuştur.

Tezde ulaştığı sonuçları derli toplu ve anlaşılır bir biçimde sonuç bölümünde ortaya koyan Hatiboğlu, "Çağdaşlaşma Dönemi Metodolojik Hadis Tenkidi Yöntemlerinin Eleştirisi" adını taşıyan bu kısımda, okuma ve anlama kolaylığı sağlaması düşüncesiyle konuyu yedi alt başlıkta özetlemeye çalışmıştır.

Okuyucular için, günümüz ilâhiyat çevrelerinin akademik fikri arka plânına da işaret eden bu çalışma özellikle, misyonerlerin, modernleşme çağrıları ve vasıtasıyla İslâm dünyası üzerinde ne derece etkili oldukları hakkında açık ve net bilgiler sunmaktadır. Bu yönüyle, sadece hadis konularıyla sınırlı olmayan, bütün ilâhiyat konularını ilgilendiren geniş bir alana dair fikirler vermektedir.

Tanıtmaya çalıştığımız bu kitabın layıkıyla anlaşılabilmesi için, yazar İbrahim Hatiboğlu'nun öncelikle tezinin ilk kısmını teşkil eden *İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni* adlı kitabın okunması da isabetli olacaktır. Zira, kanaatimizce, özellikle modernizm ile ilgili pek çok kelime ve kavramın geniş biçimde açıklandığı *İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni* adlı kitap sayesinde, modernizm ve modernleşme olgusunun bütün halinde algılanması mümkün hale gelecektir.

Bilal AKSOY

AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, ANKARA

el-Müsned (el-Fethu'r-Rabbâni Tertibi),
İmam Ahmed b. Hanbel,
(Çev. Rifat Oral-Süleyman Sarı),
Ensar Neşriyat, Konya 2003-

Hadis edebiyatında *Müsned*, en çok kullanılan anlamıyla, konularına bakılmaksızın hadisin ilk râvisi olan sahâbe ismine göre tertip edilen hadis mecmûalarını ifade etmek üzere kullanılan bir terimdir. Böyle bir tertip ile arzulan hedeflerden birisi de, hüküm çıkarabilmek gayesiyle bir sahâbiden rivâyet edilen hadislerin tamamını bir bütün hâlinde ezberlemektir. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i bu tür eserlerin en hacimli ve en meşhurlarından biri olarak kabul görmektedir. Bu özelliği dolayısıyla, 'müsned' kelimesi mutlak anlamda kullanıldığında Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i kastedilir. Klâsik dönemden bize intikâl eden en hacimli hadis çalışması söz konusu eserdir. Ahmed b. Hanbel'in 904 sahâbiden, 280 kadar hocası vasıtasıyla naklettiği *Müsned*, mükerrerleri ve zevâidi ile birlikte (Ahmed Muhammed Şâkir'in başlattığı Hamza ez-Zeyn'in devam ettirdiği tahrirli ve şerhli baskısına göre) 27.519 hadis ihtiva etmektedir. Bu sayıya 700 bin civârında rivayetten seçilerek ulaşılmıştır. Eserde, mükerrerleri çıkartıldığında, on bir bin kadar hadis olduğu görülür. Ayrıca *Müsned*'te Hz. Peygamber'e ulaşan 337 sülâsi rivâyet vardır.

Memnuniyetle ifade edelim ki, *Müsned*'in Türkçeye tercüme ve şerh edilmeye başlanması bu açıdan büyük önem taşımaktadır. On yılda tamamlanması ve otuz cilt olması planlanan eserin; tercüme ve şerhi DİB Konya Eğitim Merkezi öğretim görevlilerinden Rifat Oral ve Süleyman Sarı; hadislerin kontrolü Nurettin Boyacılar; genel redaksiyonu SÜ İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Orhan Çeker; dil ve üslup kontrolü ise İbrahim Demirci tarafından gerçekleştirilmektedir. Her cilde ait konu fihristi ise Ahmet Çelik tarafından hazırlanmaktadır.

Müsned'in Türkçe çevirisinde eserin fıkıh konularına göre yeniden düzenlendiği *el-Fethu'r-rabbâni* tertibi esas alınmıştır. Meşhur muhakkik Ebû Gudde ekolünün Türkiye'deki önemli temsilcilerinden birisi olan ve kendisine de uzun yıllar talebelik etmiş bulunan Nureddin Boyacılar çeviri ve şerh projesine sürekli destek olmuş ve bu çalışmanın tercüme ve açıklaması yanında, tahkik

ve tahririnin de Şuayb el-Arnaûd ve ekibinin gerçekleştirdiği 54 ciltlik *Müsned* neşrinden daha mükemmel olduğunu ifade etmiştir.

Çevirinin başında, isnad sisteminin önemine işaret etmek üzere teberriken, mütercimlerden başlayıp, Nureddin Boyacılar vasıtasıyla merhum Abdulfettah Ebû Gudde'ye ulaşan muttasıl ve müselsel bir hadise ('duâül-ferec' olarak bilinen rivayet) yer verilmiştir. Günümüzde muttasıl isnadla hadis rivayet eden âlimlerin son derece az bulunması dolayısıyla nadiren görülen, bu sebeple de ihmal edilen bir ilmî geleneği göstermesi bakımından da bu uygulama oldukça manidardır.

Tercümenin birinci cildinde öncelikle eser ve müellifi hakkında yeterli miktarda tanıtıcı bilgiler verilmiş, çeviri sırasında izlenecek yöntem ayrıntısıyla açıklanmıştır. Bu sayede eser ve çeviri ile ilgili zihinlerdeki istifhamlar daha ilk ciltten itibaren giderilmiş olmaktadır. Çalışmada dikkat çeken bir diğer husus da, gerekli yerlerde konuya dair derli toplu bilgiler vermeye yönelik olarak muhtelif makalelerin şerhe dâhil edilmesidir: Sözelimi, ilk ciltte "Hadis Okuma Yöntemi" ve aynı cildin konusuyla ilgili olarak "İslam Akaidinde Hadislerin Belirleyici Rolü", müteakip ciltlerde "İslam Fıkıhında Sünnetin Bağlayıcı Rolü", "Namazın Tarihçe ve Fonksiyonları", "Namaz ve Çocuk", "Mescitlerin Tarihçesi ve Fonksiyonları ve İlgili Hükümleri" gibi makalelere yer verilmiştir. Çeviriden her seviyedeki okuyucunun istifadesinin hedeflenmesi sebebiyle bu tür bilgilerin verilmesi oldukça faydalıdır.

Müsned'in *el-Fethu'r-Rabbâni* tertibini hazırlarken Ahmed b. Abdurrahmân el-Bennâ (ö. 1958) *Müsned*'deki hadislerin kolayca bulunabilmesi, belli bir disiplin altında sünnet boyutunun görülebilmesi, sünnetin yaşanır hâle getirilebilmesi ve ilim talebelerinin istifade edebilmesi gayesiyle fıkıh konularına göre tertip etmiştir. Tercümede de okuma ve araştırma kolaylığı olması amacıyla bu tertip esas alınmıştır.

Ayrıca okuyucunun meseleleri Ku'rân-Sünnet bütünlüğü içerisinde kavrayabilmesi, o bölümün Kur'an'da nasıl geçtiğini bir veya birkaç âyetle anımsayabilmesi için, Nevevi'nin *Riyâzu's-sâlihîn*'inde olduğu üzere, konu girişlerine o konuya dair âyetler ilave edilmiştir. Bazı bölümlere de mütercim tarafından konuyu özetleyici ve çarpıcı başlıklar açılmıştır. "Fitratın Şehadeti: Kâinatın Rabbi Allah'tır", "Kader: Her şey Allah'ın Kontrolündedir", "Allah'ın Takdiri İmkân Vermektir Zorlamak Değil", "İlmin Bir Toplumdan Alınması Felâketdir" şeklindeki başlıklar konuyu anlamayı kolaylaştırmak düşüncesiyle konulmuştur.

Ayrıca tercümede gerekli görülen yerlerde "Açıklama-Not" şeklinde çok faydalı ilâvelerde bulunulmuş, klâsik şerhlerde görüldüğü üzere, her hadisi şerh etmek yerine elzem olan yerlerde gereği kadar açıklama yapılmıştır. Yine, kısa izah gereken yerlerde "Not", izahın biraz uzun tutulduğu yerlere ise

“Açıklama” başlığı altında gerekli ek bilgiler verilmiştir. Teknik meselelere ise dipnotlarda işaret edilmiştir.

Klâsik usûlde, şerh sırasında yapılan açıklamaların, müfessirlerimizin ifadeyle -itnâb-ı mümil ve icâz-ı muhil olmaktan hâlî/bıktırıcı uzunluktan ve manayı ihlal edici kısalıktan uzak- olmasına dikkat edilmiştir. Bu esasın *Müsned*'in bu çeviri ve şerhinde de dikkate alındığını söylemek mümkündür. Özellikle ikinci ciltten itibaren başlayan İslâm fikhî bölümlerinde, bölüm sonlarına “Fikhî Hükümler” başlığı altında bölüm içinde tercüme edilen tüm hadisler dikkate alınarak o konuyla ilgili fikhî hükümler, mezhep imamları ve ekolleri başta olmak üzere müçtehid imamların mesele hakkındaki ittifak ettikleri esaslar ve ihtilâfa düştükleri konular derli toplu bir şekilde verilmiştir.

Bütün bunlara ilâveten ülkemizde yeni bir uygulama olarak konu bitimlerinde mesele tablo hâlinde sunulmaktadır. Bu tabloda okuyucu mezheplerin konuyla ilgili tüm görüşlerini ve farklı oldukları noktaları çok açık bir şekilde görebilmektedir. Bu yeni uygulama da anlama kolaylığı sağlaması yönüyle çeviri ve şerhe ayrı bir değer katmıştır.

Ayrıca eserde fikh veya hadis problemleri sahasına giren ve mezhepler arasında da ihtilâflı olan meselelerle ilgili rivayetler tercüme edilirken konularla ilgili kaynak eserlere başvurularak çözümlere ulaşılmaya özen gösterilmiş ve meseleler muallâkta bırakılmamıştır. Dolayısıyla okuyucu bu tercümede “abdestte tertip ve muvâlatın hükmü; deve eti veya ateşte pişmiş yiyecekleri yemek,” gibi durumlarda abdestin gerekip gerekmediği; kaza namazı meselesi ve benzeri meselelerle ilgili rivayetlerin değerlendirmesini ve fikhî sonuçlarını bulabilmektedir.

Müsned'in tercümesinin bir diğer yönünü teşkil eden tahkik ve tahrice gelince; bu konuda yapılan ilk iş, *Müsned*'in elimizdeki matbu nüshaları ve *Müsned* üzerine yapılan diğer çalışmalar arasında mukayese yapılması yanında *Müsned*'deki hadislerin geçtiği diğer hadis kitaplarındaki rivayetlerin incelenmesidir. Çeviri sırasında yapılan tahrir çalışması ise bir hadisin sıhhat açısından (sahih, hasen veya zayıf gibi) hükmünü söyleyerek diğer aslı kaynaklarda geçen yerlerinin gösterilmesidir. Bir başka ifadeyle tahrir, sened ve metin açısından hadisin incelenip, bize nasıl ulaştığının gösterilmesidir.

Ne var ki, tahkik ve tahrir, teknik/ilmî bir konu olması, erbâbına ve daha çok araştırmacılara hitap etmesi hasebiyle tercümenin dipnotlarında verilmiştir. Böyle olmakla birlikte dipnotlarda tahrice başlarken başta hadis hakkında ulaşılan hükmün verilmesi sadece erbâbı için değil bütün okuyucular için de bir fikir vermektedir.

Tercüme edilen bir eserin, bu şekilde emek veren müdakkik/titiz ve işin ehli insanların elinden geçmesi hem eser ve sahibi için büyük bir bahtiyarlık hem de okuyucu ve araştırmacılar için büyük bir kazanımdır. Zira pek çok tercü-

mede, hatta hadis kitaplarının tercümelerinde, yeni bir araştırma yapmak şöyle dursun, dipnottaki bilgileri kasten veya ihmâl dolayısıyla vermeyen, istihlakları doğru kullanamayan, geçmiş ulemânın isimlerini doğru düzgün okuyamayan, hatta hadis ilminde çok büyük hata ve gaflet sayılabilecek yanlışlar yapan pek çok mütercim varlığı da aşikârdır. Oysa *Müsned*'e yapılan tahrir, teknik ve özel kuralları olan bir ilim anlamındaki tahririn usûl ve esaslarına bağlı kalınarak kuralına göre yapılmış bir incelemedir. Eser dikkatlice incelendiğinde bu fark kolaylıkla anlaşılacaktır.

Kanaatimizce, burada genel manada cerh-ta'dil veya tahrir ilmiyle ilgili bir hususa da işaret edilmelidir: Cerh-ta'dil veya tahrir ‘subjektif/ictihâdî’ bir değerlendirmedir. Klâsik hadis ulemâsının da belirttiği üzere âlimler bu hususta *müteşeddîd*, *mutedil/mutavassıt* ve *mütesâhil* olmak üzere üç guruba ayrılırlar. Dolayısıyla, bu ayırım dikkate alınmaksızın, hadislere karşı aşırı şüpheli bir tavır içerisinde olunup, daha baştan peşinen rivayeti zayıf, hatta mevzu sayıp, görüşüne baş vurduğu âlimin tavrının müteşeddîd mi mütesâhil mi olduğuna bakmadan veya müteşeddîdlerin görüşlerini öne çıkararak o rivayeti eleştiren bilgileri alt alta sıralayıp hadisin zayıf veya mevzû olduğunu kanıtlamaya çalışan bir yaklaşımın isabetli olmayabileceği dikkate alınmalıdır. Buna karşı, bu tavra bir tepki olmak üzere, bütün hadisleri peşinen sahih saymak, rivayetlerin tümünü sahihe çıkarmak, bir eserde geçen tüm rivayetleri toptan güvenilir kabul etmek de elbette isabetli bir davranış sayılamaz.

Bu sebeple hadislerin sıhhati hakkında hüküm vermeden önce, rivayetle ilgili bilgiler, yani cerh-ta'dil âlimleri yanında konu hakkında söz sahibi ulemânın görüşleri tarafsız bir gözle incelenmelidir. Bu acele hüküm verme arzusu sonucu ortaya çıkan bir diğer zafiyet de hadislerin mütâbi veya şâhidlerinin araştırmaksızın hükme varılmasıdır. Bu iki hususun da dikkate alınarak hazırlandığı bir tahririn ardından, çalışmayı yapanın ulaştığı sonucun kabul edilip edilmemesinde tercih okuyucuya bırakılmalıdır.

Çalışma tetkik edildiğinde görülecektir ki, *Müsned*'in tahrir ve tahkikinde klâsik edebiyatın temeli olan bu ilmin ölçü ve esasları kullanılmış, hakkında söz söylenmiş bulunan rivayetlerle ilgili kadim ulemânın görüşü ayrıntılarıyla verilmiştir. Fakat *Müsned* tahririnde ümmetin icmâında ittifak ettiği Buhârî ve Müslim'in *Sahih*lerinde geçen hadislerle araştırmaya ihtiyaç duyulmaksızın sahih hükmü verilmiş ve buna eserin başında tahrir metoduyla ilgili açıklamalarda bulunulurken de işaret edilmiştir. Ayrıca, *Sahihayn* hadislerinin tahriri sırasında benimsenen bu usul gerek Türkiye’de gerekse Arap âleminde yapılan tez ve telif çalışmalarında tatbik edilmiştir.

Netice itibarıyla Türkçeye kazandırılmış bulunan *Müsned*, ilmihal bilgilerini yeterli bulmayan, hadisle amel edilmesi durumunda mezhebe muhâlefetin söz konusu olup olmadığı konusunda tereddüt geçiren, mezhebinin delillerini bilmek isteyen, fikhî ihtilafların mahiyetini öğrenmek isteyen din görevlisi ve

ilme meraklı kimseler için önemli bir çalışma niteliğindedir. Ayrıca, sade bir tercüme olmanın çok ötesinde güzellikleri bulunan eser, hadislerin tahricini de ihtiva etmesi hasebiyle yazarlar, akademisyenler, hadis araştırmacıları ve müelliflere de hitap etmektedir.

Burada kısaca özelliklerine işaret edilen *Müsned* tercüme ve şerhinin bir telif eser veya tercüme ve şerh olarak nitelendirilmesi de mümkündür. Kanaatimizce eseri Türk okuyucu açısından değerli kılan da bu özellikleridir. Dolayısıyla, elde edilecek faydalar dikkate alındığında, çalışmaya esas teşkil eden *Fethu'r-rabbâni*'nin aslına fazla müdahale edildiği ve ilâveler yapıldığı eleştirisi de fazla bir önem taşımamaktadır.

Mütercimlerin de ifadesiyle, *Müsned* saadet devrinde kare kare çekilen görüntüleri yayınlanan ve dört ayda bir devamı halka sunulacak olan bir film gibidir. Çalışma tamamlanıp kareler birleştirildiğinde ortaya Altın çağ ve devamına ait mükemmel bir görüntünün ortaya çıkacağında şüphe yoktur.

Murat ŞİMŞEK

DİB Konya Selçuk Eğitim Merkezi

Adâletu'r-ruvât ve's-şuhûd ve tatbîkâtuhâ fi'l-hayâti'l mu'âsıra,
el-Murtezâ el-Mahatvarî,
Mektebetu Bedr, II. Baskı,
Sana'a 1997, 603 s.

Hadis ilimleri içerisinde en önemli alanlardan birini oluşturan cerh ve ta'dil ilmi, problemini ve alanındaki tartışmaları ile güncelliğini korumaktadır. Bu disiplin içerisinde tartışılan en önemli kavram, râvide bulunması gereken şartlardan biri olan adâlettir. Adâlet, hadisi rivayet eden râvinin doğru haber verip vermediğini belirlemek üzere râvide aranılan bir vasıftır. Ancak bu vasfi tespit ederken zaman zaman ifrat ve tefrite düşüldüğü de bir vakiydir. Hadis tetkiklerine yönelen ilim adamları bu vakiyayı tespit etmiş, adâlet vasfının tespitindeki söz konusu probleme dikkat çekmişlerdir. Nitekim bu konu çerçevesinde öteden beri pek çok çalışma yapılmış ve hâlen de yapılmaktadır. İşte bu çalışmaların son örneklerinden biri Murtaza Mahatvarî tarafından hazırlanan doktora tezidir. Bu çalışmayı tanıtılmaya değer kılan farklı bir coğrafyada yetişmiş, farklı bir ilmî ve kültürel damardan gelmiş Zeydî bir ilim adamının bakış açısını yansıtmaktadır.

Zeydî âlimlerden Murteza el-Mahatvarî Sana'a üniversitesi Şeriat fakültesi usûl-i fıkıh hocalarındandır. Mahatvarî Sana'a'da Bedir ilim ve kültür merkezinde tahkik, tahric gibi ilmî çalışmaların yanında talebe yetiştirmekte, yüzün üzerinde yatılı öğrenciye eğitim hizmeti de vermektedir. Cerh ve ta'dil âlimlerinin bazı hükümlerinde gördüğü çelişkiler, problemler yazarı bu konuya yöneltmiştir. Yazara göre cerh ve ta'dil âlimlerinin değerlendirmeleri bu kitapların yazıldığı dönemle sınırlı kalmalıydı. İctihat ürünü olan bu hükümler ne yazık ki sonra gelen âlimler tarafından hata ihtimali taşımayan, tartışma kabul etmez 'müsellemât' gibi görülmüştür. Yazarı bu tezi hazırlamaya sevk eden müşahede ettiği bir başka problem de âdil kişide aranan şartlar ve vasıfların bugün Müslümanların çoğunda bulunmaması ve bu şartların hayatta uygulanmasının zorluğu dolayısıyla teorinin şahidlik mekanizmasında getirdiği sıkıntılardır. Yazar bu sıkıntıyı şu örnekle açıklamaktadır: İçki ve benzeri

şeylerin içildiği bir alanda öldürülen bir insana bu mekânda bulunan kişiler şahidlik ederse fâsıkın şehâdetini kabul etmeyenlere göre adâlet şartı ihmal edilmiş olur. Şayet bu kişilerin şehâdeti reddedilirse bu takdirde bir insanın kanı zayi edilmiş olur.

Yazar Mahatvarî bugün İslâmî ilimlerin hemen hemen her alanında karşılaştığımız bir probleme dikkat çekmektedir. Bugün her şeyi ile farklı bir zaman diliminde, belki tarihte örneği olmayan, sosyal bilimcilerin tabiri ile büyük bir kırılmanın yaşandığı bir tarih kesitinde yaşıyoruz. Bu tarih kesitinin kendine özgü şartları, anlayışları, telâkkileri, tasavvurları ve uygulamaları var. Dolayısıyla temel problem, kendi değerlerimiz, kültürümüz ile bu tarihi kesit arasında bir bağ kurmak suretiyle kültür ve değerlerimizi ayakta tutmak, değerlerimizin uygulanabilirliğini dolayısıyla yaşanabilirliğini sağlamaktır. Bunun için kültürümüze, değerlerimize bu gözle yani vakiyayı dikkate alarak bakma zarureti ile karşı karşıyayız. Bu çalışma bu gözle ele alınmış bir çalışmadır. Nitekim tezin başlığı olan "adâlet ve şahidlik müessesesinin modern hayatta tatbiki, uygulanabilirliği" bu bakış açısını yeterince yansıtmaktadır.

Ezher'de 1994 yılında en iyi derece ile yapılmış bir doktora tezi olan çalışmada konu iki bölümde ele alınmıştır. Birinci bölümün başlığı adâlet nazariyesidir. Bu bölüm "Adâletin Mahiyeti", "Adâletin Tarihi", "Adâletin Delilleri, Esasları, Şartları, Şehâdetle Rivayet Arasındaki Benzer ve Farklı Yönler" ve "Cerh ve Ta'dil" olmak üzere dört ana başlık altında ele alınmıştır. Yazar bu ana başlıkların her birini kendi içinde detaylandırmıştır. İkinci bölümün başlığı "Adâlet Nazariyesinin Uygulamaları" şeklinde belirlenmiştir. Bu bölüm başlığı altında da yazar biri "Akrabalık ve Benzerî Durumların Şehâdete Etkisi" diğeri de "Din Farklılığının Şehâdete Etkisi" olmak üzere konuyu iki ana başlık altında incelemiş ve her başlığı kendi içinde detaylandırmıştır. Son olarak da sonuç ve kaynaklar kısmına yer vermiştir. Dizin çalışmasının olmayışı eserden azamî derecede yararlanmayı engelleyen bir eksik olarak görülmektedir.

Yazar birinci bölümde adâlet kavramının sözlük anlamını verip ıstılah anlamlarını hadisçilere, usûlcülere, kelâmcılara ve fakihlere göre ele aldıktan sonra bu tanımlar ile ilgili bir değerlendirme yapmaktadır. Yaptığı değerlendirmede yazar Mahatvarî, adâlet tanımının 'meleke, keyfiyet' olarak tanımlanmasına itiraz eder. Meleke veya keyfiyet tanımının adâlet kelimesinin hem sözlük anlamında hem de Kur'an ve Sünnet'teki kullanımlarında yer almadığını belirtir. Çarşıda yemek ve içmek, bir lokma çalmak gibi çok aşırı zorlamaların tanıma dâhil edilmesini aşırı bulur. Âdil kişide olması gereken vasıflar olarak öne sürülen bu gibi özelliklerin ancak masumlarda ve Allah'a çok yakın kullarda görülecek özellikler olarak değerlendirir ve adâlet tanımının zorlaştırıldığından söz eder. Ayrıca yazara göre İbn Hacer'in adâlet tanımı eksiktir. İbn Hacer adâleti şirk, fiske ve bidat gibi kötü amellerden kaçınmak şeklinde

tanımlamaktadır. Yazar, vacipleri yerine getirmenin takvânın tanımında yer alması gerektiğini belirtmekte ve bu düşüncesini âyetlerle desteklemektedir. Yazara göre vacipleri yerine getirmek yasaklanan bazı şeyleri yapmaktan daha önemlidir. Mahatvarî'nin eleştirdiği diğer noktalardan biri de teori ile pratik arasında olan tutarsızlıktır. Şöyle ki; yazara göre cerh ve ta'dil âlimleri râvinin veya şahidin âdil olması gerektiğini, bidatçı olmaması gerektiğini söylemişlerdir. Ancak hadis ehlinin çoğuna göre hevâ ehlinin ve bidatçinin rivayetleri kabul edilmiştir. Bu bir çelişkidir. Ayrıca adâlet tanımında fâsık olmaması şart koşulmuştur. Fâsık tabiri mutlak olarak zikredildiğinde iftira etmek gibi cerhi gerektiren fâsık ve tevil yolu ile olan fâsıkı içermektedir. Her ne kadar burada fâsıktan maksat cerhi gerektiren fâsık şeklinde bir itiraz ileri sürülse de bu noktanın belirtilmemesi sebebiyle tanıma hale getirilmiştir. Yazara göre adâlet tanımında aranan şartların bir şahısta bulunması mümkün değildir. Ancak adâlet kavramı ile bu vasıflara yakın olma hâli söz konusu edilebilir. Özetle yazar adâlet konusunda orta yolun bulunması gerektiğini söyleyerek bazen meleklerde olması gereken vasıfların arandığını, bazen de yalancı ve fâsık râvilerin rivayetlerinin kabul edilmesi gibi keyfî tutumların sergilendiğine işaret etmiştir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki orta yolu arayan yazar bu konuda net bir çözüm de sunamamıştır. Nitekim Mahatvarî yeni bir adâlet tanımı yapmaktan âcizim ifadesiyle bunu itiraf etmiş olmaktadır.

Yazarın birinci bölümde ele aldığı konulardan biri de cerh ve ta'dildir. Yazar Mahatvarî, cerh ve ta'dilin tanımı, önemi ve meşruiyeti üzerinde durduktan sonra cerh ve ta'dilin sebeplerini ele almıştır. Üzerinde ittifak edilen cerh sebeplerinin başında ma'siyet gelmektedir. Yazar ma'siyet konusundan büyük günah, mürtekb-i kebîre, kader, Şiilik gibi konulara girmiştir. Emevî ve Abbâsîlerin Hz. Ali ve Şiasî üzerindeki hâkimiyetlerine, muhaddisleri etkilemelerine değinmiştir. Yazar muhaddislerin cerh ve ta'dil konusunda siyasî tesir altında kaldıklarını ifade etmekte ve bu konuda örnekler vermektedir. Yazara göre muhaddisler başkaları ile kıyaslandığında Şii kardeşlerine karşı âdil davranmamışlardır. Cerh ve ta'dilde tamamen çifte standart uygulamışlardır. Cerh ve ta'dil konusunu uzunca ele alan yazar, ilgili lafızları, dereceleri, sıfatları, cerh ve ta'dilin teâruzu hâlinde teâruzu giderme yolları gibi konulardan bahsetmiştir. Özetle yazar Mahatvarî cerh ve ta'dilin sünnete hizmette büyük bir rol oynadığına işaret etmekle birlikte cerh ve ta'dilin içtihat ürünü olmaktan çıkamayacağını dile getirmiştir. Cerh ve ta'dilin teâruzu konusunda da yazar teâruzdan kaçınmanın yollarını zikretmiş, ayrıca cerh ve ta'dilin açıklayıcı olması; müfesser olmayan cerh ve ta'dilin sebebi açıklanmış olması gerektiğini belirtmiştir. Yazar cerh sebepleri olarak iki sebebin zikredildiğini birinin üzerinde ittifak edilen, diğerinin ise ihtilâf edilen sebep olduğunu ileri sürmüştür. Üzerinde ittifak edilen cerh sebebi ma'siyettir. İhtilâf edilen cerh sebebi ise mezhep ihtilâfları neticesi ortaya çıkanlardır. Yazara göre râvinin veya şahidin

yalanı açıkça ortaya çıkmadıkça akaidin farklı oluşu râviyi ve şahidi cerh etmeyi gerektirmemelidir.

Yazar metot olarak konu ile ilgili mezheplerin farklı görüşlerine ve onların dayandıkları delillere yer vermekte, daha sonra ise delilleri tartışmakta ve kendine göre bir tercihte bulunmaktadır. Örneğin, ikinci bölümde akrabalığın şehâdete etkisi konusunda yazar babanın oğluna, oğlun babasına şahidlik yapmasının caiz olduğu görüşünü tercih etmektedir. Yazarın tartışıp tercih ettiği konulardan biri de eşlerin birbirlerine şahid olmalarının cevazı ile ilgilidir. Yine yazar tezinin ikinci bölümünde kâfir bir şahsın kendi aralarında vuku bulan olaylarda şehâdetinin kabul edileceğine dair delilleri tercih etmiştir. Ayrıca yazar yolculuk esnasında ölüm vasiyeti konusunda kâfirin Müslüman üzerinde şehâdetinde bulunabileceğini ve bu şehâdetin de kabul edilmesi gerektiği görüşünü tercih etmiştir. Yazar Mâide süresinin 106-108. âyetlerinin kafirin Müslümana şahidlik edebileceğine dair delil olduğunu ileri sürer ve bu âyetlerin nüzul sebeplerini inceler. O, ulemânın bu âyetler ile ilgili anlayışının problemliliğini belirtir. el-Mahatvarî fâsıkın şehâdetinin kabul edileceğini, adâlet tanımında yer alan mürûet tabirinin zaman ve mekâna göre değişebileceğini ifade etmiştir. Yazar bu bölümde şu görüşlere yer vermiştir: Fâsık ve insanlık dışı vasıfların bir şahısta bulunması onun âdil olmadığını göstermez. Halbuki, âdil kimselerde bu gibi şeyler görülmektedir. Bu sebeple fâsık bir şahsın şehâdeti kabul edilmelidir. İnsanı değerler zaman ve mekâna göre değişiklik arz eder. Bir topluma göre cerh sayılan başka topluma göre cerh olmaz, bir zaman cerh sayılan başka zaman cerh sayılmaz. Şartlar ve durumlar gerektirdiğinde kâfirin de şehâdetinin kabul edilmesi gerekmektedir. Asrımız bu ihtiyacı kaçınılmaz kılmıştır. Müslüman'ın iman sebebi ile derecesi elbette kâfirden yüksektir ancak kâfirin Müslüman hakkında şehâdetinin kabul edilmesi insanlar arası muameleleri kolaylaştırmak amacıyla matuftur. Yazar fâsıkın ve kâfirin şehâdetinin kabul edilebileceğine dair görüşlerine üç delil sunmuştur. Bunlardan biri vatandaş olmaları itibarı ile kâfir ve fâsık şehâdet konusunda bir hakka sahiptirler. Diğerisi ise eşitlik ilkesidir. Kâfir ve fâsık eşit muamele görmeli ve şehâdet edebilmelidir. Üçüncü delil olarak da yazar zarureti bir delil olarak zikretmiştir. İnsanların fâsık ve kâfirin şehâdetini kabul etmede maslahatları ve büyük ihtiyaçları bulunmaktadır.

Özetle yazara göre adâlet müslüman insanın kimliğidir ve onu muhafaza etmesi gerekir. Farklı inançlar, öfke, haset, düşmanlık ve kin sebebiyle yapılan cerh kabul edilmemelidir, inceleme ve araştırma yapılmalıdır. Cerh ve ta'dilin de sebebinin açıklanması gerekir. Şiilik gerekçesi ile yapılan cerh tasdik edilmemelidir bilâkis tamamen cerh kitaplarından çıkartılmalıdır. Çünkü bunlar muhaddisin zihnini bulandırmaktadır.

Yazar kaynakça kısmını oldukça geniş tutmuş, bütün İslâm mezheplerinin kaynak eserlerini tezinde kullanmaya özen göstermiştir. Dört mezhebin dışın-

da mensup olduğu Zeydiyye mezhebine ait literatürü yanı sıra Zâhiri, İbâdiyye, İmâmîyye ve Mu'tezileye ait literatürü kullanmak suretiyle konuyu çok geniş bir çerçeveden ele alarak karşılaştırmalı bir metot kullanmıştır. Ayrıca konuyu hadisçilerin, usûlcülerin, kelâmcıların ve fakihlerin mevzu ile ilgili görüşlerine yer vererek ele almıştır. Dolayısıyla çalışma adâlet ve şahidlik konusunda farklı mezhep ve farklı bilim dalına ait âlimlerin görüşlerini toplu hâlde takdim etme gibi bir birikimi içermektedir.

Çalışmanın sonunda yazar; (1) Zeydiyyenin karşılaştırmalı fıkıhta doktora, master gibi ilmî araştırmalarda yerini almasını, (2) Zeydiyyenin zengin el yazmalarına ilgi gösterilmesini, (3) Şîi ve Sünnî kelimeleri ile Müslümanların ayrımcılığa tâbi tutulmasının ortadan kalkmasını, (4) teşeyyü' kelimesinin lügat, hadis, terâcim, ricâl ve tarih kitaplarındaki manalarının araştırılmasını, (5) hocaların araştırmacıları yazma eserlere yönlendirmelerini, (6) taklit ve donukluktan kurtulmak gerektiğini ve (7) bütün mezhep mensubu âlimlerinin tabakâtının bir ansiklopedide toplanmasını arzu ettiğini ifade etmektedir.

Bu çalışmayı kendi içimizdeki çelişkileri, tutarsızlıkları, aşırılıkları sorgulayarak özellikle cerh ve ta'dil ilmini daha dinamik daha etkili ve nesnel bir konuma getirme çabası olarak algılıyorum. İslâmî ilimlerin kemal seviyeye çıkması için eleştiriye ihtiyaç vardır. Bu eleştirinin özellikle farklı bir kültür havzasından gelmiş olması daha önemlidir. Çünkü göremediğimiz, düşünemediğimiz yönlerimiz olabilir. Tıpkı insan eğitimcisi mutasavvıfların ifade ettiği gibi zaaflarımızı görüp onları düzelterek kemale erdebilmemiz için bizi inceleyen, murakabe eden, gözetleyen hariç bir göze ihtiyacımız vardır. Gazzâlî, bize kusurlarımızı söyleyenleri kemale ermenin bir fırsatı, bir nimeti olarak görmemiz gerektiğini söyler. Bu sebeple birtakım eleştirileri içeren bu çalışmayı önemsiyor ve hadis tartışmalarına bir güç ve zenginlik getireceği kanaatini taşıyorum.

Yazarın çalışması; kaynakları, konuyu ele alışı, problemi görmesi ve bir çözüm arayışı bakımından olumludur. Çalışma farklı mezheplerin ve farklı İslâmî ilim dallarına ait âlimlerin görüşlerini içermektedir. Bu yönü ile eserde oldukça zengin bir bilgi birikimi bulunmaktadır. Yazar gelenekten gelen bu zengin bilgi birikimini aktarmakla kalmamış aynı zamanda onları tartışmış kendi tercihini belirtmiş, itirazlarda bulunmuştur. Ancak eser kendisinin de ifade ettiği gibi adâlet kavramı gibi son derece zor bir kavram üzerinde yapılmış bir çalışma için yeterli değildir. Birtakım soruları ve çelişkileri içermektedir.

Yazarın evrensel bir kavram olan adâletin incelenmesinde klâsik İslâm kaynakları ile iktifa edip, insanlığın ulaştığı, özellikle çağdaş hukukçuların ulaştığı birikimi değerlendirmemesi en önemli eksikliğidir. Ancak problemi görmesi, çözümden yana bir tutum sergilemesi konuyu İslâm geleneğinin çeşitli renklerini yansıtan farklı mezheplerin görüşleri çerçevesinde geniş bir şekilde ele

alması yanında, konuyu sadece hadisçilerin bir problemi olarak değil İslâmî ilimler bütünlüğü içerisinde usûlcülerin, kelâmcıların, fakihlerin görüşlerine yer vererek inceleyip tartışması, itirazlarda bulunması, tercihler yapması bakımından olumludur.

Kadir DEMİRCİ, Dr.

YYÜ İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, VAN

Hadislerde Fakirlik ve Zenginlik Problemi,
Saffet Sancaklı,
Elif Yayınları, İstanbul 2004, 336 sayfa

Fakirlik ve zenginlik, insanlık için yaşanan ve yaşanacak olan varoluşsal bir gerçeklik ve sosyal bir vakiydir. Nitekim yaşanan tarihî süreç de, böyle bir realitenin toplumsal hayatta her zaman var olduğunu göstermektedir. İnsandan kaynaklanan sebeplerle birlikte, yaratılıştan gelen güç, kabiliyet farklılıkları ve buna bağlı olarak dünyanın imarının gerekliliği de bu sonucu tabii kılmaktadır. Meseleye dinler açısından bakıldığında zenginlik ve yoksulluk, dinlerin dünyaya bakış açısıyla yakından ilişkilidir. Dinlerin özünde dünyaya karşı tamamen olumsuz bir tutum içine girilmeyip, çalışma ve mülkiyete olumlu bakıldığı görülür. Fakat bu bağlamda esas problem, kaynağını yine dinlerin kutsal metinlerinden alan tarihî dinî yaklaşımlarda âdeta dinî yaşantı ile fakirlik özdeşleştirilmiştir. Bu çerçevede fakirlik bir yönüyle problem olarak görülerek bir taraftan yüceltilmiş ve gönüllü fakirlik kurtuluşa ermek için ideal bir araç olarak kabul edilirken, diğer taraftan fakirliğin karşıtı zenginlik yüceltilmemiş, bir nevi yerilmiş ve aşağılanmıştır. Bu durum üzerinde durulması, irdelenmesi gereken bir husus olsa gerektir. İşte bu noktada İslâm'ın temel kaynaklarında fakirlik ve zenginlik olgusunun nasıl algılandığı, yoksulluk ve zenginlik söyleminin İslâm geleneğinde hangi değerler silsilesine göre hayata aksettirildiği, fakirlik ve zenginliğin insan yaşamındaki etkileri gibi konular üzerinde durulması gerekir. Hatta bu konuda Hz. Peygamber'den (a.s.) gelen rivayetlerin önemi ve değeri ortaya çıkmaktadır. İşte bütün bu hususlar Doç. Dr. Saffet Sancaklı tarafından hazırlanan *Hadislerde Fakirlik ve Zenginlik Problemi* (İstanbul 2004) başlığı ile bilimsel bir çalışmaya konu teşkil etmiştir.

Çalışma iki ayrı bölümden oluşmaktadır. Bölümlere geçmeden önce yazar, böyle bir konuyu inceleme sebebi olarak şu ifadelerle yer vermiştir: “Kanaatimizce İslâm dünyasının ve Türkiye'nin dünya ülkeleri arasında geri kalışının en önemli sebepleri arasında cehâlet, tembellik, dünyaya bakış açısının doğru olmaması, fakirliğin faziletine, zenginliğin azdıracağına inanılması gibi konular yer almaktadır. Bu problemlerin üstesinden gelinmedikçe gelişmiş dünya ülkeleri arasında hak ettiğimiz yere gelmemiz mümkün değildir. Bu problemlerin aşılması için İslâm dini gerekeni yapmış ve bu konularda insanlığı aydın-

latmıştır. Yanlış anlayışların da ortadan kaldırılması araştırmacılar üzerine düşen bir vecibedir.” (s. 12–13)

Çalışmanın birinci bölümde (s. 17–114) “Hz. Peygamber ve Çalışma Haya-tı” başlığı altında insanın değeri ve sorumluluğu, çalışmanın önemi, âyet ve hadislerin çalışmaya teşviki, dilencililiği yasaklayan hadisler, çalışma hayatında dürüstlük, kalite ve haklara önem verilmesi, yanlış tevekkül ve kanaat anlayışının kritiği, dünya-âhiret dengesi, İslâm dünyasının geri kalış sebepleri gibi konular hadisler ışığında işlenmiştir. Bu bölümün ikinci kısmı ise “Hadislerde Fakirlik ve Zenginlik Olgusu” başlığını taşımaktadır.

Birinci bölümle ilgili tespit ve değerlendirmelerinden şunları anlamaktayız:

1-Her iki dünyayı düşünen, dünya âhireti için azimli, gayretli, çalışkan bir insan tipini yetiştirmeyi ve ileri bir toplum oluşturmayı amaç edinen İslâm dini, dünya milletlerinin gerisinde kalmayan, hâkim konumunda olan, güçlü ve kudretli bir toplumdur. Ancak içinde yaşadığımız dünyada İslâm dünyasının istenilen konumda ve düzeyde olmadığı gerçeğinden hareketle, bugün İslâm dünyasının önünde duran en büyük problemlerden birisinin kuşkusuz fakirlik olduğu ortaya çıkmaktadır.

2-Dinî değerler, âyet ve hadislerin çalışmayı teşvik etmesine, tembelliği yermesine ve karşı çıkmasına rağmen, Müslümanlar bu paralelde hareket etmemiş ve neticede kimsenin memnun olmadığı bir tablo ile karşı karşıya gelinmiştir.

3-Bizler için uyulması gereken en güzel bir örnek olan Hz. Peygamber, hayatı boyunca sürekli maddî ve manevî çalışma içerisinde olmuş, ömrünün sonuna kadar üzerine düşen yükümlülükleri yerine getirmekten hiç kaçınmamış, bunun da ötesinde yaşlandığında emeklilik gibi bir talebi de söz konusu olmamıştır. Çalışma performansını pratikte fiilî olarak gösterdiği gibi, kavli hadislerinde de çalışmanın önemini ve gerekliliğini bizlere izâh etmiştir. Her konuda olduğu gibi çalışma konusunda da Hz. Peygamber örnek alındığı takdirde toplumda yer etmiş olan tembellik, gerilik ve buna bağlı olarak fakirlik diye bir problem kalmayacaktır. (Bkz. s. 112–114)

İkinci bölümde (s. 117–312) “Hadislerde Fakirlik ve Zenginlik Olgusu” başlığı altında, fakirlik ve zenginlik kavramları, Kur'ân'da fakirlik ve zenginlik olgusu, Hz. Peygamber dönemi ve fakirlik, fakirlik ve zenginlikle ilgili hadislerin analizi, Hz. Peygamber'in fakirlik ve zenginlikle olan ilişkisi, Hz. Peygamber'in mal varlığı, onun sade hayatı, tokgözlülüğü ve cömertliği, zühd anlayışının kritiği, üstünlük açısından fakirlik ve zenginlik tartışması, zengin sahâbiler, fakirliği övücü ve zenginliği yerici uydurma hadislere örnekler gibi konular bulunmaktadır.

Çalışmada günümüze de ışık tutacak tespitler şöyle özetlenebilir:

1-Bugün İslâm dünyasının geri kalışının ve başkalarına muhtaç oluşunun

kökeninde yanlış dünya anlayışı ve İslâm'ın fakirlik ve zenginliğe bakış açısının doğru olarak bilinmemesi yatmaktadır.

2-İnsanların dünya ve nimetlerine karşı yaklaşım farklılıkları, yani bazı insanlar dünyadaki canlı veya cansız varlıkları put haline getirerek ifrat noktasında hareket ederken, diğerleri de zühd adına tefrit noktasında hareket ederek dünya hayatını önemsememekte ve âdeta inziva hayatını savunabilmektedirler. İşte bu noktada her iki yaklaşım tarzının Hz. Peygamber'in dünyaya ve hayata anlayışıyla uyuştuğunu ve İslâmî olduğunu söylemek zordur.

3-Bu konuda İslâm'ın görüş ve anlayışı; aşırı hırs ve tamahkârlıktan uzak kalınarak dünyayı ve nimetlerini putlaştırılmadan, geçici olduğunu unutmaksızın dünya nimetlerinden şükürünü eda etmek şartıyla meşrû yoldan azamî derecede faydalanmak ve faydalanılmasına yardımcı olmaktır.

4-Fakirlik kutsal bir şey olmadığı gibi nimet veya insanı karamsarlığa götüren, ondan kurtulması mümkün olmayan bir musibet de değildir. Ancak fakirlikten kurtulmak için de çaba ve gayret gösterilmesi gerekir. Fakirliğin sayılamayacak kadar zararları ve tehlikeleri vardır. Bunun yanında ancak İslâm'a ve insanlara hizmet fakirlikle değil, zenginlikle yapılır.

5-Bu bağlamda Hz. Peygamber'in hayatına baktığımızda hayatının tamamının zenginlik ve fakirlik açısından aynı olmadığı, aşılamayan bazı sebeplerden dolayı belli bir dönemde maddî sıkıntı çektiği, bununla birlikte hayatının bazı dönemlerinde de maddî refah seviyesinin yüksek olduğu kaynaklardan tespit edilmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in sürekli fakir yaşadığını, fakirliği tavsiye ettiğini veya fakirliği üstün gördüğünü iddia etmek tarihî gerçeklerle bağdaşmaz. Böyle bir iddiayı Hz. Peygamber'e izâfe etmek Hz. Peygamber'i ve hadislerini yanlış anlamak demektir. Hz. Peygamber'in, zaman zaman hadislerinde zenginleri uyarmasının sebebi, insanın dünya ve nimetlerine karşı fitrattan kaynaklanan bir eğilimin bulunması ve bu eğiliminin, manevî değerleri unutturmasına aşırılığa gitmemesi içindir. Hâlbuki fakirliğe karşı herhangi bir fitrî eğilim söz konusu değildir. Fakirlik ve zenginlikle ilgili hadisler tek tek değil, bütünlük içerisinde ele alınmalı, hadislerden doğru anlamlar ve yorumlar çıkarılmalıdır.

6-Bu konudaki makbul hadisler insanları çalışmaya, varlıklı olmaya ve zengin olmaya yöneltmekte ve teşvik edici unsurlar içermektedir. Buna paralel olarak malî ibâdetleri yerine getirenler övüldüğü gibi, topluma maddî açıdan katkıda bulunanlar da övülmüş ve takdir edilmiştir. Toplum açısından hayatî önemi hâiz olan bu konuda zayıf ve mevzû hadislere yer verilmemelidir. Hz. Peygamber'in peygamberliğinin yanında dünyevî yönleri bulunan devlet başkanlığı, komutanlık, hâkimlik, muallimlik görevlerini yaptığı unutulmaması, bunun yanında şaşalı ve debdebeli bir hayat sürmediği, israf ve lüksten uzak, sade ve mütevâzı bir yaşantıyı tercih ettiği ve ümmetine örnek bir hayat sürdürdüğü bilinmelidir.

Yazarın vardığı neticeler güzel ve yerinde olmasına rağmen, günümüz açısından satırlarda kaldığını ve zihniyet değişikliğine muhtaç olduğumuzu aşağıda yer vereceğimiz bilgiler göstermektedir: Zengin ve fakir ülkelerin arasındaki fark, ülkelerin yaşı ile alakalı değildir. Meselâ Hindistan ve Mısır gibi ülkelerin iki bin yıldan fazla geçmişi vardır ve fakirdirler. Öte yandan, Kanada, Avusturya ve Yeni Zelanda gibi 150 sene önce isimleri bilinmeyen ülkeler kalkınmış ve zengin ülkelerdir. Doğal kaynakların var olup olmaması da zengin ülke fakir ülke arasındaki farkı yaratmaz. Japonya, küçük bir adaya sıkışmış, % 80 arazisi tarıma ve hayvancılığa uygun olmayan bir ülkedir. Ama aynı zamanda dünyanın ikinci ekonomisidir. Ülke dev bir fabrika gibidir. Bütün dünyadan ham madde ithal eder, sonra da bütün dünyaya ürün ihraç eder. Diğer bir örnek, kakao yetiştiremeyen ancak dünyanın en kaliteli çikolatasını üreten İsviçre'dir. Dört ay gibi kısa bir süre uygun mevsim olmasına rağmen toprağı ekerler, hayvancılık yaparlar. Bu yetersizlikte bile ürettikleri süt ürünleri en iyi kalitededir. Üstelik güvenli, düzenli ve çalışkan ülke imajı sayesinde dünyanın para kasası olmayı başarmıştır. Zengin ve fakir ülkelerin yöneticileri birbirleriyle karşılaştırıldığında aralarında önemli bir fark bulunmadığı görülmektedir. Irk ve deri rengi de önemli değildir. Kendi ülkelerindeki tembel olarak tanınan işçiler aslında zengin Avrupa ülkelerinin arkasındaki ana üretici güçtür. Öyleyse aradaki fark nereden gelmektedir? Fark, uzun yıllardır kültür ve eğitimle içlerine işlenen değişik bakış açısıdır.

Zengin ve kalkınmış ülke insanların davranışları incelendiğinde, büyük bir çoğunluğun (1) temel ahlâkî kurallar, (2) dürüstlük, (3) sorumluluk, (4) kanun ve kurallara saygı, (5) başkalarının hakkına saygı, (6) çalışkanlık, (7) tasarruf ve yatırıma inanç, (8) irade (9) ve dakiklik gibi esaslara bağlı çalıştığı görülmektedir.

Geri kalmış ülkelerde nüfusun çok küçük bir azınlığı bu prensiplere inanmakta ve bunların gerektirdiği şekilde hareket etmektedir. Müslüman toplumları, doğal kaynakları olmadığı için değil, doğru bir bakış açısına sahip olamadıkları için fakirdir. Zengin ve kalkınmış ülkeleri o noktaya getiren işlevsel prensiplere uyulmadığı ve bunların Müslümanlara öğretilme azmi ve teşebbüsü bulunmadığı için fakirdir.

Sonuç olarak, böyle bir çalışma yapmakla yazarın, zihinlerimizde bir ufuk açtığını, ele alınan konuyla ilgili bilgi ve rivayetlerin nasıl anlaşılması ve okunması gerektiğini tahlil ettiğini, ihtiyaç duyulan ve edinilmesi gereken sağlıklı bir bakış açısını ortaya koyduğunu söylemek mümkündür.

Ahmet YILDIRIM , Yrd. Doç. Dr.

SDÜ İlahiyat Fakültesi-İSPARTA

Prof. Dr. Mücteba Uğur (15 Eylül 1936–17 Temmuz 2005)

İlâhiyat câmiasının ve İmam-Hatip neslinin yakından tanıdığı Prof. Dr. Mücteba Uğur, 17 Temmuz 2005 tarihinde Ankara'daki evinde vefat etti ve ertesi gün memleketi olan İskilip'teki Hacı Karani Mezarlığı'nda toprağa verildi. Mücteba Bey, merhum M. Tayyib Okıç ve Selman Başaran hocalardan sonra, İlâhiyat câmiası arasından irtihâl eden üçüncü hadis hocamızdı. Hocalık yıllarında yakalandığı böbrek yetmezliği hastalığıyla boğuşarak geçirdiği meşakkatli bir ömür içerisinde, görenleri hayrete düşüren bir enerjiyle, yılmadan-yorulmadan, hayata küsmeden, ümit kesmeden çalışmalarını sürdürdü, birçok kitap ve makaleye imza attı. Son yıllarda görme kaybı da yaşayan merhum hocamız, bütün bu olumsuzluklara rağmen, üretken bir akademisyen olarak geriye birçok ' faydalı ilim' bırakıp amel defterini açık tutanlar kervanına katıldı.



Merhum Mücteba Bey, 15 Eylül 1936 tarihinde Çorum'a bağlı İskilip ilçesinde doğdu. Babası, İskilip'in köklü ailelerinden olan Kacıoğulları'ndan Hasan Fehmi (ö. 1967); annesi Mehmet Efendi'nin kızı Zahide Hanım (ö. 1980) idi. Asıl mesleği kuyumculuk olan babası, sonraları memuriyete geçmişti. Annesi ise, çalışkan ve becerikli bir ev hanımıydı. 1943 yılında Azm-i Milli İlkokulu'na başladı. Kendi ifadelerine göre, ilkokul tahsili, manevi eğitimden tamamen uzaktı. Allah'tan, Peygamber'den, din büyüklerinden, hatta Türk büyüklerinden bile bahsedilmeyen, sanki 'dünya vatandaşı' yetiştirmeyi amaçlayan bir öğretim hâline getirilmişti. Ezanın Türkçe okunduğu, Kur'an okutmanın yasaklandığı bu yıllarda, elif cüzüne köy imamlığı yapmakta olan dedesinden başlamış, ardından Töngüt Hoca diye bilinen cesur bir Hanımefendinin verdiği Kur'an derslerine devam etmiş, ancak jandarmaların hocasını alıp götürmesiyle bu ders halkası da sona ermişti. 1947 yılında 5. sınıf öğrencisi iken Cumhuriyet Bayramı için oynadıkları bir piyeste, Kur'an okumasını öğrenen çocukları basan bir devrimcinin rahleleri ve Kur'an cüzlerini tekmelemesi sahnesi, verilen eğitim ve bakış açısı hakkında yeterli bilgi vermektedir. İlkokul ve

ortaokul dönemlerinde babasının yardımı ile Osmanlıca öğrendi. Kursa gitti. Hanönü Medresesi'nde eski yazı öğretene ve aynı zamanda hattat olan bir hocadan icâzet aldı. Hat sanatına merak salarak aynı hocadan biraz da sülüs meşk etti. 1951'de İskilip Ortaokulu'ndan mezun oldu.

Babası, onu terzi çırağı olarak yetiştirmek istemişse de, ısrarla okuyacağını belirterek, kendisini liseye göndermesini söyledi. O zaman İskilip'te lise olmadığı için 1951'de Çorum Lisesi'ne yazıldı. Çorum'da iki arkadaşıyla birlikte tuttıkları bir evde kaldı. Lisedeysen 1952 senesinde yazmış olduğu "Din ve İslâmiyet" adlı ilk yazısı, mahallî bir gazetede yayınlandı. 1955 senesinde mezun olduğu 4 yıllık eğitimden sonra içinde İslâmiyet'e karşı büyük bir heves uyandı. Liseyi bitirirken idealinde tarih tahsili yapmak vardı. Ancak bir gün Çorum Lisesi'nin ilân tahtasında Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'ni tanıtan broşürü gördü. Orada Arapça, İslâm tarihi, dinî metinler vb. ilgilendiği derslerin verildiğini okuyunca tarih tahsilinden vazgeçti ve siyasala, ya da ziraata müracaat etmesini isteyen babasına rağmen, ilâhiyatı tercih etti.

1959 yılında fakülteyi bitirdikten sonra, aldığı bursların karşılığı olarak, mecburî hizmet yapmak üzere kur'a çektiği Balıkesir'e gitti. Balıkesir İmam Hatip Okulu'nda meslek dersleri stajyer öğretmenliğine başladı. Orada müdür olan Fahri Ersin Hafız'la birlikte Hasan Basri Çantay hocaya giderek hocanın rahle-i tadrîsine başladı. Çantay hocadan *Şifâ-i şerîf*'in mukaddimesini, İbn Zureyc *Kasîde*'sini, İbn Tufeyl'in *Mersiye*'sini ve başka kitapları okudu. Daha ziyade tercüme tekniği üzerinde duran ilk hocası Hasan Basri Çantay, o sırada 75 yaşlarında idi. Merhum Mehmed Akif'in, Çantay hocaya çok metin okutması sebebiyle, Akif'in ilmini devşirme gibi bir hevesle bu ilk hocasından azamî ölçüde yararlanmak amacıyla haftada iki gün derse giderdi. Ne var ki, bazen Çantay hoca hastalanıp, tedavi için İstanbul'a gittiğinden, dersler muntazam olmaz, aksardı.

1963'te askere gitti ve Polatlı Top ve Füze Okulu'nda askerliğini yaptı. En son mektubunda Çantay hoca kendisine: "Askerlikten sonra tekrar Balıkesir'e gelirsiniz, devam ederiz" demişti. 1965'te askerlikten terhis olduktan sonra, öğretmenlik için çektiği kurada yine Balıkesir çıktı. Fakat o vakit Çantay hoca rahmet-i Rahman'a kavuşmuştu. 1966 yılında İmam-Hatip Lisesi kurucu müdürü olarak Kastamonu'ya gitti ve orada üç yıl kaldı. Ardından 1969'da Tokat İmam-Hatip Lisesinde de üç yıl müdürlük yaptı. İmam-Hatip Liselerinin kuruluş yıllarında bu üç şehirde yaptığı aşk, şevk ve mücadele dolu öğretmenlik ve müdürlük görevleri, hayatının belki de en heyecanlı ve bereketli yılları idi. *Tercüman* gazetesinde gördüğü Ankara İlâhiyata hadis asistanı alınacağı ilânı üzerine, bu sınava başvurdu. Balıkesir İmam-Hatipte 4. sınıfların hadis derslerine girmişti. O zamana kadar, dersler dışında hadise pek ilgisi ve derin bilgisi yoktu. Daha çok tefsirle ilgileniyordu. 1961 yılında açılan bu

imtihanda Arapçadan kaybettiyse de, daha sonra Cemal Sofuoğlu Beyle birlikte 1972'de Ankara İlahiyat Fakültesi'ne hadis asistanı olarak girdi.

Özel bir burs sayesinde 14 Aralık 1974 tarihinde gittiği Kahire'de iken rahatsızlandı ve böbreklerinde taş çıktı. Acilen ameliyat olmasını öneren doktorların tavsiyesi üzerine Nisan'da geri döndü ve Türkiye'de ameliyat oldu. Mısır'a ikinci gidişinde üç ay daha kaldı. Kahire'de Ezher'in yurdunda ikâmet ettiyse de, derslere pek devam etmedi. Kahire Üniversitesi Daru'l-Ulûm Fakültesi'nde bazı dersleri takip etti. Ayrıca Ali adlı bir Türk talebeden biraz *Şifâ-i şerîf* ve usûl-i hadis okudu. Başka resmî bir ders almadı. Zaman zaman Darul-Kütübî'l-Mısriyye'ye giderek yazma eserler üzerine tetkiklerde bulundu.

1978'de *Hicrî Birinci Asırda İslâm Toplumu* adlı teziyle doktora çalışmasını tamamladı. 1982 başında Riyad'da bulunan İmam Muhammed b. Suûd İslâm Üniversitesi'nde hat hocası olarak ders vermek üzere Suudî Arabistan'a gitti ve orada üç eğitim dönemi kaldı. Hat dersinin yanı sıra usûl-i hadis derslerine de girdi. Sonra programın değişmesi üzerine, bir süre aynı üniversitenin araştırma merkezinde görev aldı. Orada kaldığı dönemde, AÜ Dil Tarih Coğrafya Fakültesi profesörlerinden Erdoğan Akkan'ın yazdığı 120 sayfalık *Türkiye Coğrafyası* kitabını Arapçaya çevirdi. 1983'te yardımcı doçent, 1985'te doçent, 1995 yılında ise profesör olan hocamız, 18.08.2003 tarihinde yaş haddinden emekli oldu.

Edebiyat ve şiirle yakından ilgilenen hocamız, lise yıllarından itibaren aruz vezniyle şiirler yazmaya başlamış, daha sonraları şiire pek zaman ayıramamıştı. Yine de zaman zaman yazdığı ve değişik yerlerde yayınladığı şiirleri vardır. M. Said Hatiboğlu'na ithâfen yazdığı "Gönlümle Gönüllü Söyleşi", "İmam Hatipli Öğrenciye", "İçki içen oruç tutar diyenlere "Halk Diliyle Taşlama", 8 yıllık temel eğitime geçilmesinin ardından İmam-Hatiplerin ve Kur'an Kurslarının büyük ölçüde kapatılması üzerine "Ağla Kızılırmak", Kemal Derviş'in göreve başlaması üzerine "Dervişnâme Destanı", "Kendini Tanı!", "Halk Diliyle Zamanı Taşlama" vb. bazı şiirleri çeşitli gazete ve dergilerde yayınlanmıştır. Hz. Peygamber'e hitaben yazmaya başladığı yarım kalan bir şiirinden dört beyit şöyledir:

Ey Nebiler Sultânı, Resuller Efendisi!
Varlığı "Âlemlere Rahmet" in ta kendisi
İlahî hikmet seni övmüş övmüş yaratmış
Yüceler kervanına önder olarak katmış,
Sevgi odağı oldun kalplere hükmederek,
Seni anlatmak için uzun söze ne gerek?
Susamış gönüllere çağlayan olup aktın,
Kor oldun benlikleri ateşe verip yaktın!

Bir meslektaşının, fikhî mezheplere muhalif düşen bir görüşünü kitaplaştırması üzerine yazdığı bir taşlaması ise şöyledir:

Pırpıtın giymeksizin nâra atıp "hey hey" gibi,
İctihad meydânına sürmüş hevâyı pey gibi,
Kalkıvermiş öttürmeye yoz kamışı ney gibi,
Kimse müçtehid olamaz bizim ... Bey gibi!

Çalışmalarını hiçbir şekilde etkilemediği kanaatini dile getirirse de, doktorlarının söylediğine göre çocukluk yıllarında geçirdiği ciddi bir hastalığın etkisi sonucu ilk defa 1964'te bel ağrıları ile başlayan rahatsızlığı, hocanın tam kırk yılını olumsuz etkiledi. Mart 1991'de Hemodiyaliz makinesine başladığı zaman, 'hayatının prensibi' olarak sarıldığı şu şiiri söylemişti kendi kendine:

Herkes Âdem'in nesli, Allah'ın kulu,
Takvâdan geçiyor fazilet yolu.
Gam yeme ki elindeki bardağın,
Yarısı boşsa da yarısı dolu.
Ye'se düşmek gibi felâket mi var?
Tevekkül den tatlı saadet mi var?
Her an huzurdasın unutma sakın!
İslâm'dan özge beşâret mi var?

Bir süre böbrek nakli arayışı içine girmişse de, buna imkân bulamadı. Yıllarca Ankara İbn Sina Hastanesi'nde diyalize girdi. Daha sonra karın bölgesine yerleştirilen bir aletle vücutta toplanan suyun atılması sağlandı. Yıllar ilerledikçe, hastalık da ilerledi. Önce dizler, ardından gözler zayıfladı. Özellikle son on yılda, hocamızın neredeyse hayatının yarısı hastanede geçti. Bu sebeple, fakülteye gelemediği, yüklendiği derslere giremediği oldu. Hatta başladığı birçok ilmî çalışma yarım kaldı. "İzin verirseniz, yarım kalan çalışmalarınızı tamamlayalım" şeklindeki tekliflerimize, "Allah kerim, belki biraz iyileşirsek tamamlamaya çalışırız" derdi. Bunlardan bir-iki tanesini tekrar gözden geçirip kısa zaman sonra matbaaya vereceğini söylemekteydi.

Hocamızda gördüğüm vefakârlık, kararlılık, metanet ve cesaret örneği olarak şu unutulmaz hatıra ilginçtir: 23-25 Mayıs 1997 tarihinde İskilip'te düzenlenen "Türk Kültüründe İz Bırakan İskilipli Âlimler" adlı sempozyumda, baştan beri plânladığı gibi İskilipli Atıf Efendi ile ilgili bir tebliğ sundu. Geçmişte yaşanan malum hadiselerden sonra, Atıf Efendi hakkında tebliğ sunulmaması için sürdürülen bütün baskılara rağmen, o gün Ankara'da diyalize girip, programa yetişti ve hasta ve yorgun hâlde bu arzusunu gerçekleştirdi. "Malum meseleler nedeniyle Atıf Hoca'yı pek çok çevreler gerici, yobaz, softa biliyorlar. Ancak hiç de öyle değil. Yazdığı kitapları, risaleleri okuyanlar bunları bilirler, bu işle uğraşanlar bunu bilirler. At gözlüğünü çıkaranlar Atıf hocayı

objektif olarak görebilirler” diyerek amacına ulaştı. Tebliğdeki mutedil üslûbu sayesinde, medyanın hevesle beklediği, emniyet mensuplarını endişelendiren herhangi bir vukuat da çıkmadı.

Makine mühendisi olan ve şu anda bir şirket kurup işleten Hasan Basri adlı bir oğlu ile Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Arap Dili Bölümü mezunu ve hâlen Millî Kütüphane’de çalışan Selma adlı bir kızı bulunmaktadır. Mücteba Beyin vefatı dolayısıyla, başta uzun yıllardır gerek evde gerekse hastanede yanından hiç ayrılmayan muhterem refikası ve refakatçisi Hacer Hanıma ve çocuklarına olmak üzere, bütün yakınlarına ve dostlarına, ilâhiyat camiasına ve İmam Hatip nesline başsağlığı diliyor, merhum hocamıza Allah’tan rahmet niyaz ederek, ömrü boyunca Sünnet-i Seniyye’sine hizmet etmeye çalıştığı sevgili Peygamberimize komşu eylemesini diliyoruz.

Mücteba Beyin yayımladığı, yayına hazırladığı veya çevirdiği pek çok eser bulunmaktadır. Kronolojik sıraya göre bunları şu şekilde sıralanabilir:

1. *Altıncı Kırk Hadis ve Mealleri*, İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1956, 32 s.,
2. *İslâm Âdâbı*, İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1971, 264 s.,
3. *Din Bilgisi: Ortaokul 1-2-3*, (Talât Koçyiğit ve İsmail Cerrahoğlu ile birlikte), Ankara: MEB Yay., 1976, I-III, 112 s.,
4. *Mehâsinü’l-Âsâr ve Hakâikü’l-Ahbâr*, Ahmed Vasıf Efendi, (Yayına hazırlayan: Mücteba Uğur), İstanbul: İÜEF Yay., 1978, 444 s.,
5. *İmam-Hatip Liseleri İçin Hadis Dersleri Lise III*, Ankara: Emel Matbaacılık, 1979, 112 s.,
6. *İmam-Hatip Liseleri İçin Hadis Dersleri Lise IV*, Ankara: Emel Matbaacılık, 1979, 155 s.,
7. *Düşüncenin Toprağı*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1979, I, 298 s.,
8. *Hicrî Birinci Asırda İslâm Toplumunu*, İstanbul, Çağrı Yay., 1980, XXIII, 168 s.,
9. *İslâm’a İnandım*, Emily Bramlet (çev. Mücteba Uğur), Ankara: Kültür Basın Yay., 1983, 96 s.,
10. *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecdîd-i Sarîh Tercümesi Kılavuzu* (Haz. Mücteba Uğur, M. Cemal Sofuoğlu), Ankara: DİB Yay., 1984, 519 s.,
11. *Hadis: İmam Hatip Liseleri 9-10-11. Sınıf*, Ankara: MEB Yay., 1985, I-III,
12. *Kur’ân Fihristi*, Marmara Ü. İ. Fak., I, 256 s.,
13. *Buhârî*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1989, IX, 110 s.,
14. *Kastamonu’lu Mustafa b. Muhammed’in Kısmî Buhârî Şerhi*, Kastamonu Eğ. Yük. Ok. Kor. Der. Yay., 1989, 172 s.,
15. *Kur’ân-ı Kerim ve Modern Tıbbıya Göre İnsanın Yaradılışı*, Muhammed Ali Bar, (yay. haz. Mücteba Uğur; çev. Abdülvehhab Öztürk), Ankara: TDV Yay., 1991, 188 s.,
16. *Oryantalizm ve Oryantalistler: Yararları, Zararları*, Mustafa Sibaî (çev. Mücteba Uğur), İstanbul: Beyan Yay., 1993, 101 s.,
17. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara: TDV Yay., 1992, XXII, 468 s.,
18. *İmam Buhârî*, Ankara: TDV Yay., 1994, XV, 173 s.,
19. *Hasan Basri Çantay*, Ankara: TDV Yay., 1994, XII, 260 s.,
20. *Hadis İlimleri Edebiyatı*, Ankara: TDV Yay., 1996, XII, 394 s.,
21. *Zemmu’l-Kelâm ve Ehlih*, Herevî’ye ait bu eserin, AÜİF Yay., British Library ve Zâhiriyye nüshalarından ilmî tenkidini yaparak, gerekli yerlere Arapça notlar ve açıklamalar ekleyip

yayına hazırlamış ve Mekke’deki Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi’ne basılması için göndermişse de, maalesef basımı gerçekleştirilememiştir.

- Yayımlarını gerçekleştirdiği makaleleri veya çevirileri ise şunlardır: 1. “Cumhuriyet Devri Hadis Neşriyatı”, *AÜİFD*, 50. yıl özel sayısı, s. 345–366, 1973, 2. “Kur’ân-ı Kerim ve Hadislerde Hz. Peygambere Hitap Şekilleri”, *Diyanet Dergisi*, XIII, sayı: 2, 1974, s. 67–74, 3. “Ebu’s-Suûd Efendi ve Eserleri”, *Diyanet Dergisi*, XIII, sayı: 4, 1974, 4. “Halk-ı Kur’ân Meselesi”, Abdulfettah Ebu Gude, (çev. Mücteba Uğur), *AÜİFD*, XX, 1975, s. 307–321, 5. “Ahmed b. Hanbel’in Müsned’i”, tanıtım: Muhammed Abdurrauf (çev. Mücteba Uğur), *Diyanet Dergisi*, XIV, sayı: 1, 1975, s. 21–33, 6. “Hadislerin Değerlendirilmesi”, *Diyanet Dergisi*, XV, sayı: 2, 1976, s. 89–99, 7. “Mü’minlerin Annesi Hz. A’işe’nin Fıkhi ve İctihad Usûlü”, Muhammed Selâm Medkûr, (çev. Mücteba Uğur), *Diyanet Dergisi*, XVI, sayı: 2, 1977, s. 75–84, 8. “Hz. Peygamber Devri Hadis Öğrenimi”, *Diyanet Dergisi*, XVIII, sayı: 3, 1979, s. 136–148, 9. “Hicrî Birinci Asırda İslâm Toplumunu Üzerine Mücteba Uğur’la Bir Konuşma”, İsmail Kara, *Fikir ve Sanatta Hareket*, sayı: 24, 1981, s., 74–76, 10. “Hicrî Birinci Asırda İslâm Toplumunu”, *Türk Edebiyatı*, sayı: 95, 1981, s. 34–35, 11. “Va’z, Kıssacılık ve Hadiste Kussas”, *AÜİFD*, XXVIII, 1986, s. 291–326, 12. “Tâbülelerin Bazı Hadis Öğretim Prensipleri”, *Diyanet Dergisi*, XXIV, sayı: 2, 1988, s. 17–26, k “Kastamonulu Mustafa b. Muhammed’in Kısmî Buhârî Şerhi”, *Türk Tarihinde ve Kültüründe Kastamonu: Tebliğler*, (Kastamonu, 19–21.10.1988), 1989, s. 59–63., 14. “Kur’ân-ı Kerim ve Sünnete Göre Abdestte Ayakların Yıkınması”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, III, sayı: 2, 1989, s. 16–28, 15. “Sülüs Hattına Dair Mühim Bir Risale: Sülüs Yazı Rehberi”, *Vakıflar Dergisi*, 1990, sayı: 21, s. 335–360, 16. “Müsteşrikler”, *Türk Yurdu*, c: 10/37, sayı: 383, 1990, s. 19–21, 17. “Cerh ve Tadil İlmi Yönünden Sahihü’l-Buhârî Râvileri”, *AÜİFD*, XXXII, 1992, s. 111–120, 18. “Bir Misyonerin Ebû Hüreyre Hakkındaki Bazı İddiaları”, M. Reşid Rıza, (çev. Mücteba Uğur), *Diyanet İlmî Dergi*, XXVIII, sayı: 2, 1992, s. 15–36, 19. “Sahih Dışında Kalan Zayıf ve Uydurma Rivayetlere Dair İki Eser”, *Diyanet İlmî Dergi*, XXXII, sayı: 4, 1996, s. 3–24, 20. “M. Atıf Efendi’ye Göre Geri Kalışımızın Nedenleri”, *Türk Tarihinde İz Bırakan İskilipli Âlimler*, (Sempozyum: 23-25 Mayıs 1997-İskilip), Ankara-1998, s. 390-396, 21. “Hadis Rivayetinde ‘Uluv-Nuzul’ Meselesi ve Hadisçilerin ‘Uluv’ Tutkusu”, *Diyanet İlmî Dergi*, XXXIV, sayı: 1, 1998, s. 3–22, 22. “‘Kaside-i Bürde’ye Reddiye’ Kitapçığına Kısacık Reddiye”, *Dinî Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 1999, II, sayı: 4, s. 5–20, 23. “Muhammed b. İsâ et-Tirmizî’nin *Kitabu’l-İlel’i*”, *Diyanet İlmî Dergi*, XXXVI, sayı: 3, 2000, s. 45–66, 24. Türkiye’de Sanatın Bugünü ve Yarını (panel), Ankara: HÜ Güzel Sanatlar Akademisi, 42 s., 25. “Asr-ı Saadet’te Sosyal Hayat”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet’te İslâm*. Hazırlanmış ve yayına hazır bekleyen çalışmaları ise şunlardır: 1. *Konularına Göre Sahih Dışı Rivayetler: el-Muğnî-Hatime Sifri’s-Saade*, Ankara-2001, 2. *Kırk*

Hadis (el-Erbaun en-Neveviyye), Çeviri ve Açıklama, 3. Bir Nebze Kur'ân-ı Kerîm Belâgatı, 4. Kur'ân-ı Kerîm'le Gelen ve Hz. Peygamber'in Dilinden Düşmeyen Dualar, 5. Açıklamalı Telhîsu'l-Miftah Tercümesi, (Hüseyin Atay'a ithaf edilmiş), 6. Ben de Yazayım Dedim, 2001 yılında Yeni Mesaj gazetesinde bir süre devam ettiği köşe yazılarından oluşmaktadır.

Henüz tamamlanmamış çalışmaları arasında ise şunlar vardır: **1. Kur'ân-ı Kerîm'den Emirler, Yasaklar, 2. Müslüman'ın Bir Günü, 3. Bağnazlık Kısacasında Bir Âlim: Ebû Hanîfe, 4. Kaside-i Bürde Çevirisi (Üç defter), 5. Umdetu'l-Ahkâm, (Abdulganî el-Makdisî) Çeviri ve Açıklama, 6. Sünnet, (müsvedde kitap), 7. Tıbbi İlmihal, (notlar), 8. Hadis Şerhleri, (notlar), 9. Hz. Peygamber ile 24 Saat, (müsvedde), 10. Arap Edebiyatı Notları.** Kapağında “Üstad-ı Muhterem Balikesrî Hasan Basri Çantay Efendiden aldığımız dersleri havi notlardır” denilen ve tıpkıbasımı yapılabilecek kadar düzenli tutulan defter Balıkesir-1962 tarihini taşır. Bir de bunların yanında, muhtemelen konferans metni veya radyo konuşması olarak hazırladığı *Oruç, Zekât, Türkiye'de Mezhepler ve Psikolojik Yönden İncelenmesi* vb. bazı yazıları vardır. Yukarıda zikredilen basıma hazır çalışmaların, ilgililerin hizmet ve himmetiyle bir an evvel neşredilmesi, yarım kalan çalışmaların da tamamlanması temennisi ile tekrar merhum hocamıza Allah'tan rahmet diliyorum.¹

Bünyamin ERUL, Doç. Dr.

AÜ İlahiyat Fakültesi, Beşevler/ANKARA

¹ Bu yazı hazırlanması safhasında, hocamızın el yazısıyla yazdığı hayat hikâyesi ve bazı şiirlerini içeren defterinden, kendisiyle yaptığımız ve *İslâmiyat* dergisi *Bülten*'inde yayınlanacak bir söyleşiden, hâlen elimde bulunan yarım kalmış çalışmalarından, fakültedeki özlük dosyasından ve İSAM kütüphane kayıtlarından yararlanıldığı gibi, ailesiyle de görüşülmüştür.

İslâmî Yazmalar Konferansı (Islamic Manuscript Conference/ معتزم المخطوطات الإسلامية), Cambridge, İNGİLTERE

University of Cambridge, Centre of Middle Eastern and Islamic Studies ile Thesaurus Islamicus Foundation (Liechtenstein) tarafından ortaklaşa olarak Cambridge'de düzenlenen *The Islamic Manuscript Conference/İslâmî Yazmalar Konferansı* 4-6 Temmuz 2005 tarihleri arasında King's College'da düzenlendi.

Sempozyumda genel tema İslâmî yazmaların korunması, kataloglanması, dijital ortama aktarımı, yazmaların temini ve kullanım hakları üzerineydi. Konferansın düzenlenme amacı, özellikle genel tema bağlamında, yazma eserlerle ilgilenen uzman kişi ve kuruluşları bir araya getirmek, kişisel ve kurumsal iletişimin sağlanmasına yardımcı olmak ve kurumsallaşarak bundan sonraki çalışmalarda daha fazla işbirliği imkânlarını araştırmak idi.

Bu amaçlar doğrultusunda, büyük kısmı nadir yazma eser kütüphanelerinin müdür ve yetkililerinden ile ülke temsilcilerinden, bir kısmı da muhtelif İslâmî ilimlere ait yazma eserlerle ilgilenen araştırmacılardan olmak üzere, 22'si tebliğci, elliyi aşkın katılımcı programda yer aldı. Katılımcılar, kütüphanecilik, kitap tamirati, nadir yazmaların tanıtımı ve dijital ortama kazandırılması gibi konularda kat ettikleri mesafeler konusundaki tecrübelerini aktardı.

Toplantıya Türkiye'den *Hadis Tetkikleri Dergisi* adına Doç. Dr. İbrahim Hatiboğlu, "The Missing Link of the Chain: Some Observations on Ottoman Hadith Manuscripts", İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) adına Ertuğrul Boynukalın, "İSAM's Efforts at Uncovering and Reviving and the Islamic Manuscript Heritage" adlı tebliğleriyle iştirak ettiler. Ayrıca Kültür Bakanlığı Yazma ve Nadir Eserler Şubesi adına müdür vekile Ayda Perçin ve Süleymaniye Kütüphanesi müdürü Nevzat Kaya da bağlı buldukları kurumlarıyla ilgili tebliğler sunarak Türkiye'nin bu konuda katettiği mesafeyi ortaya koydular.

Muhtelif İslâm ülkelerinden ve Batı'dan katkıda bulunan kişiler arasında Cambridge Üniversitesi adına bayan Amira Banision, Thesaurus Islamicus Foundation adına sayın Faarid Gouverneur yer alırken, açılış tebliğini, yazma

eser konusunda dünyanın en önemli kişileri arasında bulunan Adam Gacek sundu. İngiltere, Hollanda, Kanada, Amerika Birleşik Devletleri, Rusya, Türkiye, Pakistan, Hindistan, Mısır, İran, Suriye, Bahreyn, Lübnan, Makedonya, Bosna-Hersek, Birleşik Arap Emirlikleri ve Mağrib'ten tebliğcilerin bulunduğu konferans uzmanların buluşmasına zemin hazırlaması ve sorunların tartışılması açısından çok önemli bir ilk adım mahiyetinde idi.

Toplantı öncesinde organizatörlerin de beklentilerine uygun olarak, özel bir oturumda *İslâmî Yazmalar Birliği* adıyla merkezi Cambridge'de bulunan uluslar arası bir kuruluşun teşkil edilmesi konusunda mutabakata varılmış olup, kuruluş çalışmalarına, aralarında Türkiye'den Doç. Dr. İbrahim Hatiboğlu ve Dr. Ertuğrul Boynukalın'ın da yer aldığı muhtelif ülkelerden 10 kişi ile başlanması kararlaştırıldı. *İslâmî Yazmalar Birliği* kurucular kurulumun yaptığı ilk toplantıda teşkilâtın mekezinin İstanbul, Cambridge, Tahran, Kahire seçeneklerinden hangisi olması gerektiği konusu müzakere edildi. Uluslar arası bir merkez olması dolayısıyla Cambridge ve yazma konusunda dünyanın en zengin şehri olması dolayısıyla İstanbul seçeneği öne çıkan iki ihtimal olarak tespit edildi.

Cambridge'de, kapanış oturumunda atılan önemli bir adım da yazma nadir eserlerin en çok bulunduğu ülke olarak, bu konuda gelecekteki ilk toplantının İstanbul'da düzenlenmesi gerektiği fikri, Türkiyeli katılımcılarca organize heyetine iletildi ve bu konuda başka güçlü aday ülke seçeneği bulunmaması sebebiyle, mutabakata varıldı. Varılan mutabakatın ardından, muhtemelen 2006 yılı Eylül ayı içerisinde gerçekleştirilmek üzere, Kültür Bakanlığı ve İslâm Araştırmaları Merkezi ile Thesaurus Islamicus Foundation yetkilileri İstanbul İslâmî Yazmalar Sempozyumu'nu ortaklaşa düzenlemek üzere ön hazırlıklarına başlamış bulunmaktadır.

The Islamic Manuscript Conference/İslâmî Yazmalar Konferansı, özellikle İslâmî yazmalar konusunda uzman kişi ve kurumları bir araya getirmesi, kişiler ve kurumlar arası işbirliğinin tesisi ve İslâm dünyasının muhtelif yerlerindeki İslâmî birikimin dikkatlere sunulması açısından oldukça verimli geçti.

Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)

Kitaplar-Tezler/Books and Thesis/کتاب وأطروحات

- ✘ Abd al-Dai Saqr, *Foi, miracles et monde cache*, Saint-Etienne 2005.
- ✘ Abdullah Karahan, *Hadis Edebiyatında Zevâid Kitapları*, Bursa: Sır Yayınları 2005.
- ✘ Abdullah Karahan, *Hadis Râvilerinin Güvenilirliği (Tespiti, İmkânı, Hadisin Sıhhatine Etkisi)*, Bursa: Sır Yayınları 2005.
- ✘ Abdullah Muhammed Emîn Yûnus Ömerî, *er-Rü'yâ ve'l-ahlâm fi's-sünneti'n-Nebeviyye*, Amman: Dârü'n-Nefâis 2005.
- ✘ Abdüllatif el-Bağdâdî, *el-Mücerred fi lugati'l-hadîs* (nşr. Fâtıma Hamza Râzî), Amman: Dâru Ammâr 1425/2004.
- ✘ Ahmet Yıldırım, *Din, Dünyevileşme ve Zühhd*, Ankara: Araştırma Yayınları 2005.
- ✘ Ayhan Tekineş, *Bilgi Kaynağı Olarak Hadis*, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları 2005.
- ✘ Cahit Baltacı, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 2005.
- ✘ Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 2005.
- ✘ Cemal Ağırman, *Hiz. Peygamberin Sünnetinde İtaat*, İstanbul: Ensar Neşriyat 2004.
- ✘ Ebubekir Sifil, *İslâm ve Modern Çağ*, I-III, İstanbul: Kayıhan Yayınları 2005.
- ✘ Goşgar Selimli, *Hicrî I-X. Asırlarda Azerbaycanlı Muhaddisler*, İstanbul: MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2005.
- ✘ Hayati Yılmaz, *Toplumsal Dönüşümde Sünnet*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2005.
- ✘ Huriye Vergili, *Âdab Sünnetler*, İstanbul: Okul Yayınları 2004.
- ✘ Huriye Vergili, *Dualarda Sünneti Yaşamak*, İstanbul: Okul Yayınları 2004.
- ✘ Hüseyin Akgün, *İbnü'l-Kattân el-Endelüsî'nen Hadis Anlayışı*, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, İstanbul 2004.
- ✘ Hüseyin Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, Ankara: Kitâbiyât Yayınları 2004.
- ✘ Hüseyin Muhammed el-Mağribî, *el-Bedrü't-temâm Şerhu Bulûgu'l-merâm min edilleti'l-ahkâm* (nşr. Muhammed Şuhûd Hirfân), I-IV, Mansûre: Dârü'l-Vefâ 1424/2004.
- ✘ İbn Ebû Heyseme, *Tâhihu İbn Ebi Hayseme* (thk. Salâh b. Fethî Helel), I-IV, Kahire: el-Fâriku'l-Hadîse 1424/2004.

- ✘ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Uydurma Hadisleri Tanıma Yolları (el-Menârü'l-münîf fi's-sahîh ve'z-za'îf* (çev. Hanifi Akın), İstanbul: Karınca Yayınları 2004.
- ✘ İbrahim Hatiboğlu (ed.), *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Tebliğ ve Müzâkereler)*, Bursa: Kurav Yayınları 2005.
- ✘ İsmail L. Çakan, *Sahâbe Kıvamı*, İstanbul: Erkam Yayınları 2005.
- ✘ M. Hayri Kırbaçoğlu, *Sünnet Çağa Elli İki Mesaj*, Ankara: İlahiyat Yayınları 2005.
- ✘ M. Yaşar Kandemir, *Sahâbeden 101 Hatıra*, İstanbul: Zafer Yayınları 2005.
- ✘ M. Zübeyr Sıddikî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Yenizamanlar Yayınları 2004.
- ✘ Mahmut Kavaklıoğlu, *Hiz. Peygamber'in Sünnetinde Orta Yol*, İstanbul: Ensar Neşriyat 2004.
- ✘ Mehmet S. Hatiboğlu, *Müslüman Kültürü Üzerine*, Ankara: Kitâbiyat Yayınları 2004.
- ✘ Mehmet Said Hatiboğlu, *Hilâfetin Kureyşiliği: İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik*, Ankara: Kitâbiyat Yayınları 2005.
- ✘ Meş'al el-Hadarî, *el-İmâm Şihâbüddîn el-Bûsîri ve menhecühû fi'd-dirâseti'l-hadîsiyye*, Kuveyt: Garas li'n-Neşr 1424/2004.
- ✘ Metin Karabaşoğlu, *Hadis Okumaları*, İstanbul: Karakalem Yayınları 2004.
- ✘ Muhammed Hamîdullah, *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemâm İbn Münebbih*, İstanbul: Beyan Yayınları 2004.
- ✘ Muhammed İbrâhim Mîr Siyâlkûtî, *Târîhi Ehl-i hadîs*, Lahor: Mektebetü Kudîsiyye 2004.
- ✘ Mustafa Ertürk, *Metin Tenkidi (Gayb ve Fiten Hadisleri Örneği)*, Fecr Yay., Ank. 2005.
- ✘ Mustafa Ertürk, *Sünnetin Güncelleştirilmesine Doğru: Nebevî Sünnetin Evrensel Dinamizmi: Sünnet İhdâsı*, Ankara: İlahiyat Yayınları 2005.
- ✘ Mustafa Genç, *Sünnet Vahiy İlişkisi*, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, Konya 2005.
- ✘ Necmi Sarı, *Hiz. Musa'nın Ölüm Meleğinin Gözünü Çıkarması Hadisini Anlamaya Doğru*, İstanbul: Ümmülkura 2003.
- ✘ Zekerîya Kitapçı, *Hiz. Peygamberin Hadislerinde Türkler*, İstanbul/Konya: Yedikubbe Yayınları 2004.

III. Cilt Fihristi/Contents for Vol. III/III محتويات المجلد III/III

KONU BAŞLIKLARI/TITLES/موضوعات

Editörden/Editorial/من رئيس التحرير

1. **Uluslar arası Açılımların İlk Meyvesi**
İbrahim HATİBOĞLU
HTD, III/2, (2005) 5-6
2. **Üçüncü Yayın Yılına Girerken**
İbrahim HATİBOĞLU
HTD, III/1, (2005) 5-6

Makaleler/Articles/مقالات

- **A Study on the Hadith 'Man tashabbaha bi-qawmin fa-huwa minhum'**
Bkz. nr. 6
- 3. **A Theoretical Approach to the System of Transmission of Hadith Based on Probability Calculations**
Hadis Rivayet Sistemine İhtimal Hesapları Merkezli Teorik bir Yaklaşım
Halis AYDEMİR
HTD, III/1, (2005) 39-72
- **Approaches of Understanding Hadith in Turkey: The Example of Ahmad Davudoghlu and His Commentary on al-Jāmi' al-Sahih of Muslim**
Bkz. nr. 11
- **Are the Microbes a Sort of Genies: Criticism of an Interpretation of a Hadith**
Bkz. nr. 7
- 4. **Critical Methods on Hadith: Self Reflexivity in Hadith Scholarship**
Hadis Tenkit Metotları: Hadis İlminde Öz Eleştiri
Recep ŞENTÜRK
HTD, III/2, (2005) 37-56
- **Essential Rules of the Education on the Environment in the light of the Sunnah**
Bkz. nr. 10
- **Examination and critique of Schaht and his article on "On Shafii's life and Personality"**
Bkz. nr. 9
- **Hadis Rivayet Sistemine İhtimal Hesapları Merkezli Teorik bir Yaklaşım**
Bkz. nr. 3
- **Hadis Tenkit Metotları: Hadis İlminde Öz Eleştiri**
Bkz. nr. 4
- 5. **Kadının Erkeklerle Namaz Kıldırabileceğine Dâir Bir Rivâyet ve Referans Değeri**
On a Report that Woman's Leading Men in Prayer (Salât) and Its Value of Reference
Mustafa ERTÜRK
HTD, III/1, (2005) 91-106
- 6. **'Men teşebbehe bi-kavmin fe-huve minhum' Hadisi Üzerine Bir İnceleme**
A Study on the Hadith 'Man tashabbaha bi-qawmin fa-huwa minhum'
Mirza TOKPINAR
HTD, III/2, (2005) 85-109

7. **Mikroplar Cinlerin Bir Nev'i mi?: Bir Hadisle İlgili İki Yorumun Eleştirisi**
Are the Microbes a Sort of Genies: Criticism of an Interpretation of a Hadith
Adem DÖLEK
HTD, III/1, (2005) 107-118
- **On a Report that Woman's Leading Men in Prayer (Salât) and Its Value of Reference**
Bkz. nr. 5
8. **Ömer b. Abdullâh b. 'Urve'nin Güvenilirlik Katsayısı: İhtimal Hesapları Merkezli Hadis Rivayet Sistemi Teorisine bir Uygulama**
The Reliability Coefficient of 'Umar b. 'Abdullâh b. 'Urwa: An Application of the Theory of System of Transmission of Hadith Based on Probability Calculations
Halis AYDEMİR
HTD, III/2, (2005) 7-36
9. **Schacht ve 'Şâfiî'nin Hayatı ve Şahsiyeti Üzerine' Adlı Makalesinin Tahlil ve Tenkidi**
Examination and critique of Schaht and his article on "On Shafii's life and Personality"
İshak Emin AKTEPE
HTD, III/2, (2005) 57-83
10. **Sünnet Verileri Işığında Çevre Eğitiminin Esasları**
Essential Rules of the Education on the Environment in the light of the Sunnah
Yunus MACİT
HTD, III/2, (2005) 111-128
- **The Claims of Judaic Culture's Influence on Hadiths**
Bkz. nr. 12
- **The Reliability Coefficient of 'Umar b. 'Abdullâh b. 'Urwa: An Application of the Theory of System of Transmission of Hadith Based on Probability Calculations**
Bkz. nr. 8
11. **Türkiye'de Hadisi Anlama Çalışmaları: Ahmed Davudoğlu ve Müslim Şerhi Örneği**
Approaches of Understanding Hadith in Turkey: The Example of Ahmad Davudoghlu and His Commentary on al-Jāmi' al-Sahih of Muslim
Erdoğan AHATLI
HTD, III/1, (2005) 73-89
12. **Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi İddiaları Üzerine**
The Claims of Judaic Culture's Influence on Hadiths
Özcan HIDİR
HTD, III/1, (2005) 7-38

Tercüme/Translation/ترجمة

13. **İbn Şihâb ez-Zühri'nin Fıkhı: Bir Kaynak Tenkidi İncelemesi**
The Jurisprudence of Ibn Şihâb az-Zuhrî: A Source-critical Study
Harald MOTZKI (Çev. Fatma KIZIL)
HTD, III/2, (2005) 129-168
14. **Şâfiî'nin Hayatı ve Şahsiyeti Üzerine**
On Şâfiî's Life and Personality
Joseph SCHACHT (Çev. İshak Emin AKTEPE)
HTD, III/1, (2005) 119-127

Araştırma Notları/Review Articles/ملاحظات دراسية

15. **İlâhiyat Araştırmaları ve Sosyal Bilimler**
Vejdî BİLGİN
HTD, III/1, (2005) 129-140

16. **Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde Bulunan Hadise Dair Yazma Eserler**
Bekir TATLI
HTD, III/1, (2005) 141-152
17. **Mâtürîdilikte Hadis Kültürü Üzerine: İki Tenkidin Tenkidi**
Hüseyin KAHRAMAN
HTD, III/2, (2005) 169-177

Yazma Tanıtımı/Manuscripts/التعريف بالمخطوطات

18. **Ebü Nu'aym el-ifahâni, Kitâbü't-Tıbbi'n-nebevî**
Mustafa H. DÖNMEZ
HTD, III/2, (2005) 179-186
19. **Sirâcü'd-Dîn el-Üşî, Kitâbu Nisâbi'l-ahbâr li Tezkireti'l-ahyâr**
Cemil Fâik es-SÂDİKÎ
HTD, III/1, (2005) 153-158

Kitap Tanıtımı/Book Reviews/نقد كتب

20. **İbrahim Hatiboğlu, Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları**
Bilal AKSOY
HTD, III/2, (2005) 201-204
21. **İmam Ahmed b. Hanbel, el-Müsned (el-Fethu'r-Rabbâni Tertibi)**
Murat ŞİMŞEK
HTD, III/2, (2005) 205-209
22. **el-Murtezâ el-Mahatvarî, Adâletu'r-ruvât ve's-şuhûd ve tatbikâtuhâ fi'l-hayâti'l mu'âsıra**
Kadir DEMİRCİ
HTD, III/2, (2005) 211-216
23. **Saffet Sancaklı, Hadislerde Fakirlik ve Zenginlik Problemi**
Ahmet YILDIRIM
HTD, III/2, (2005) 217-220
24. **Usûl İslam Araştırmaları**
HTD
HTD, III/1, (2005) 191-193
25. **Yaşar Kandemir, Peygamberimin Sevdiği Müslüman**
Ümit ŞİMŞEK
HTD, III/1, (2005) 187-189

Mülâkât/Interview/حوار

26. **Muhammed el-Gazzâli ile: -Mülâkât ve Mülâhazât**
Zekeriya GÜLER
HTD, III/1, (2005) 159-165

Sempozyum-Konferans/Symposium-Conference/ندوات-مؤتمرات

27. **Ehl-i Beyt Sempozyumu/KONYA**
Doğan KAPLAN
HTD, III/1, (2005) 181-185
28. **Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleriyle Hz. Ali Sempozyumu, Bursa/TÜRKİYE**
M. Selim ARIK
HTD, III/1, (2005) 167-180

29. **Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri, İstanbul, TÜRKİYE**
Saliha KIZILKAYA
HTD, III/2, (2005) 187-200

Vefeyât/Obituary/تفاهات

30. **Mücteba UĞUR (1936-2005)**
Bünyamin ERUL
HTD, III/2, (2005) 221-227
31. **Sadreddin Yüksel (1326/1920-25 Aralık 2004)**
Müfid YÜKSEL
HTD, III/1, (2005) 195-198

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

32. **İslâm Bilgi Birikim Merkezi (IBBM)/Thesaurus Islamicus Foundation/جمعية المكنز الإسلامي, Vaduz, LIECHTENSTEIN**
HTD, III/1, (2005) 199-202
33. **İslâmî Yazmalar Konferansı (Islamic Manuscript Conference/مؤتمر المخطوطات الإسلامية), Cambridge, ENGLAND**
HTD, III/2, (2005) 229-230

Kitaplar-Tezler/Books and Thesis/كتب وأطروحات

- HTD, III/1, (2005) 203-205
HTD, III/2, (2005) 231-232

YAZARLAR/AUTHORS/مؤلفون

AHATLI, Erdinç; 11
AKSOY, Bilal; 20
AKTEPE, İshak Emin; 9, 14
ARIK, M. Selim; 28
AYDEMİR, Halis; 3, 8
BİLGİN, Vejdî; 15
DEMİRCİ, Kadir; 22
DÖLEK, Adem; 7
DÖNMEZ, Mustafa H.; 18
ERTÜRK, Mustafa; 5
ERUL, Bünyamin; 30
es-SÂDİKÎ, Cemil Fâik; 19
GÜLER, Zekeriya; 26
HATİBOĞLU, İbrahim; 1, 2
HIDİR, Özcan; 12

KAHRAMAN, Hüseyin; 17
KAPLAN, Doğan; 27
KIZIL, Fatma; 13
KIZILKAYA, Saliha; 29
MACİT, Yunus; 10
MOTZKI, Harald; 13
SCHACHT, Joseph; 14
ŞENTÜRK, Recep; 4
ŞİMŞEK, Murat; 21
ŞİMŞEK, Ümit; 25
TATLI, Bekir; 16
TOKPINAR, Mirza; 6
YILDIRIM, Ahmet; 23
YÜKSEL, Müfid; 31

Hadis Tetkikleri Dergisi Hakkında/**About Journal of Hadith Studies/ حول مجلة بحوث الحديث****Yayın İlkeleri**

✦ *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* hadis ilmiyle ilgili yayınlar yapmayı hedefleyen altı aylık, hakemli, uluslararası, akademik bir araştırma ve ihtisas dergisidir. ✦ Öncelikle Türkçe olmakla birlikte İngilizce, Arapça ve diğer uluslararası bilim dillerinde de yayın yapar. ✦ *HTD* akademik araştırmalara konu teşkil eden klasik veya çağdaş dönem hadis meseleleri, hadis tarihi, usûlü ve literatürüne dair özgün değerlendirmeler, çağdaşlaşma dönemi İslâm toplumunda ortaya çıkan hadislerle ilgili tartışmalar ve bilimsel faaliyetler, bu tartışmalardan hareketle ortaya çıkmış geleneksel ve çağdaş yaklaşımlar, çağdaş metodolojilerin hadis araştırmalarına katkı ve etkileri, Batılıların hadis araştırmaları gibi konulara dair çalışmalar yayınlamayı hedefler. ✦ *HTD* daha önce yayınlanmamış makalelerin yanında, nitelikli makale çevirileri, kitap tahlillerini konu alan araştırma notları, mülâkâtlar, kitap-makale tahlil ve tenkitleri, yazma eser, sempozyum-konferans vb. akademik faaliyetler hakkındaki değerlendirmeleri, hadislerle ilgili çalışmalarını bulunan kimselere dair vefeyât yazıları, hadislerle ilgili akademik faaliyetler ile yayınlanan akademik nitelikli eserlerin ve savunulan doktora tez duyurularının yayımlandığı her türlü ilmi yaklaşıma açık bir meslekî platformdur.

Yazarlara Not

✦ *Hadis Tetkikleri Dergisi'*ne gönderilen makaleler ve yazılar gerek konusu gerekse takdim edilişi bakımından özgün, hadis ilimlerine ve İslâm düşüncesine katkı sağlayıcı nitelikte olmalıdır. ✦ Hacim itibarıyla, makaleler 7500, Araştırma notları 4000, yazma tanıtımı ve sempozyum değerlendirmeleri 2500, kitap tanıtımı, vefeyât ve hadis dünyasından haberler 1500 kelimeyi geçmemelidir. ✦ Makalelerin yayımlandığı dil yanında, makale başlığı ile birlikte İngilizce olarak da 100 kelimeyi geçmeyecek hacimde 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 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 şablona müracaat edilmelidir. ✦ Makalesi yayınlanan yazarlara 20 adet ayırabasm 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 manuscript format: www.hadisevi.com. ✦ 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 حكام مختلفين، وبقية الكتابات إلى حكمتين مختلفتين، وفي حالة صدور تقرير إيجابي من حكمتين فيما يتعلق بالمقالات، تقرر هيئة النشر في نشر هذه المقالة. ✦ إن هيئة النشر لها صلاحية تبليغ تقارير الحكام إلى الكُتَّاب، وطلب تصحيح كتاباتهم من حيث اللغة، والأسلوب، والمحتوى. ✦ وقبل إرسال الكتابات إلى مكتب هيئة النشر والتوزيع، يجب النظر إلى الأعداد السابقة أو إلى صحيفة ويب www.hadisevi.com وذلك لمراجعة الهيكل. ✦ ترسل ٢٠ عدداً من المجلة المطبوعة لكل من نشر مقاله، ولا ترد الكتابات التي لم تنشر إلى أصحابها.

✦ ✦ ✦

Temsilciler/Distributors

YURTDIŞI/ABROAT

YURT İÇİ/ IN TURKEY

Adana

Muhammet YILMAZ
muhammetyilmaz01@myynet.com
(322) 338 69 72-261 94 03
(505) 340 78 05

Ankara

Muhammet Emin EREN
muhammeteren@hotmail.com
(535) 452 83 13

Bursa

Abdullah 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@myynet.com

Erzincan

Adem DÖLEK
adem_dolek@hotmail.com
(535) 2710007

Erzurum

Abdülvahap ÖZSOY
(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 KUZUDİŐLİ
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
(555) 623 07 23

İzmir

Mehmet Sait TOPRAK
sait.toprak@deu.edu.tr
(232) 285 29 32 x 358
(505) 345 26 90

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
hayatiyilmaz@hotmail.com
(533) 516 77 10

Samsun

Yavuz ÜNAL
(362) 457 60 20 x 1288
(532) 712 14 32

Sivas

Cemal AĞIRMAN
agirman@cumhuriyet.edu.tr
(535) 407 74 78

Sanlıurfa

Mehmed DİLEK
mdilek25@hotmail.com
(414) 315 35 55
(533) 432 47 28

Van

Arif GEZER
arifgezer@hotmail.com
(535) 293 90 34
(432) 225 10 84 x 1470

Sofia/BULGARIA

Vedat S. AHMED
vedatsabri@hotmail.com

Bruxelles/BELGIUM

Mustafa DÖNMEZ
mustafadonmez_44@hotmail.com

Montreal/CANADA

Bilal BAŞ
bilalbas@hotmail.com

Cairo/EGYPT

Davidson McLaren
davidson@tradigital-cairo.com

Menchaster/ENGLAND

Necmettin GÖKKIR
ngokkir@hotmail.com

Paris/France

Nathalie CLAYER
nathalie.clayer@ehess.fr

Bonn/GERMANY

Bülent UÇAR
aylinf@directbox.com

Rotterdam/HOLLAND

Özcan HIDIR
ohidir@hotmail.com

Napoli/ITALY

Michelangelo GUIDA
Michelangeloguida@hotmail.com

Almatı/KAZAKISTAN

Hikmet ATAN
hikmetatan@hotmail.com

Faisalabad/PAKISTAN

Halid Zaferullah DAUDI
kzdaudi@hotmail.com

Riyad/SAUDI ARABIA

Aqil A'ZAMI
aazami@awalnet.net.sa

Massachusetts/USA

İbrahim KALIN
ikalın@holycross.edu