

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

Altı Aylık Akademik Hadis Araştırmaları Dergisi

Cilt/Volume: II Sayı/Number: 1 Yıl/Year:2004

ISSN 1304-3617

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

Editör/Editor in Chief

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

Editör Yardımcısı/Associate Editor

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

Yayın Kurulu/Editorial Board

Doç. Dr. Khalid Zafarullah DAUDI (Government Post Graduate College, Faisalabad), Dr. Mehmet EFENDİOĞLU (İSAM, İstanbul), Yrd. Doç. Dr. Özcan HIDİR (The Islamic University of Rotterdam, Rotterdam), Doç. Dr. Mustafa ERTÜRK (Gazi Üniv., Çorum), Dr. Tahsin GÖRGÜN (İSAM, İstanbul), Doç. Dr. Zekeriya GÜLER (Selçuk Üniv., Konya), Yrd. Doç. Dr. Hüseyin KAHRAMAN (Uludağ Üniv., Bursa), Dr. İbrahim KALIN (İSAM, İstanbul), Dr. Halil İbrahim KUTLAY (İlim Yayma Cemiyeti, İstanbul), Doç. Dr. Recep ŞENTÜRK (İSAM, İstanbul), Doç. Dr. Yavuz ÜNAL (Ondokuz Mayıs Üniv., Samsun), Yrd. Doç. Dr. Hayati YILMAZ (Sakarya Üniv., Adapazarı), Doç. Dr. Ahmet YÜCEL (Marmara Üniv., İstanbul)

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Nevzat AŞIK (Dokuz Eylül Üniv., İzmir), Prof. Dr. Abdullah AYDINLI (Sakarya Üniv., Adapazarı), Prof. Dr. Mustafa el-A'ZAMİ (Câmiatü Melik b. Süüd, Riyad), 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. Bedi' 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. İdris ZUBAIRI (International Islamic Üniv., Islamabad), Prof. Dr. M. Abdüşşehid NU'MÂNİ (Karaçi Üniv., Karaçi)

Uluslararası İlişkiler/International Relations

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

Düzeltilmeler/Corrections

İshak Emin AKTEPE (SÜHA, İstanbul), Huriye MARTI (Selçuk Üniv., Konya), Ayşe Esra ŞAHYAR (Marmara Üniv., İstanbul), Serkan DEMİR (SÜHA, İstanbul), Rabia Zahide DAMAR (Marmara Üniv., SBE, İstanbul)

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.

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

© SÜHA Danışmanlık Araştırma Yayıncılık, İstanbul 2004

Fiyatı/Price

Türkiye: 10 000 000 TL

(2004 Yılı abone/Subscription Rates for 2004: kurumlar: 20 000 000 TL, normal: 17 500 000 TL, öğrenci-öğretmen 15 000 000 TL, yurtdışı/abroad: 50 \$ veya 50 €

HADİS TETKİKLERİ DERGİSİ

JOURNAL OF HADITH STUDIES/مجلة بحوث الحديث

II * 1 * 2004

İÇİNDEKİLER/CONTENTS/المحتوى

Editörden/Editorial/من رئيس التحرير

İbrahim HATİBOĞLU, İkinci Yayın Yılına Girerken ✱ 5-6

Makaleler/Articles/مقالات

Seyit AVCI, Sûfîlerin Hadis Tesbit Ölçüleri: İsmâil Hakkı Bursevî Üzerine Bir İnceleme/Sufis' Criteria of Determining the Soundness of Hadith: A Study on Ismail Hakkı Bursawî ✱ 7-29

Recep ŞENTÜRK, Social and Literary Structure of Isnad: A Historical Perspective/
İsnadın İçtimâî ve Edebî Yapısı: Tarihi Bir Yaklaşım ✱ 31-50

Mehmet EFENDİOĞLU, Hâlid b. Velîd'e Yönelik Tenkitlerin Mahiyeti Üzerine/
On the Nature of the Critiques levelled at Khâlid b. al-Waleed ✱ 51-79

Halil İbrahim KUTLAY, 'اكتشاف الغمة بتخريج إختلاف أمي رحمة' /
Ümmetimin İhtilâfi Rahmettir Sözü Üzerine Bazı Mülâhazalar ✱ 81-104

Tercüme/Translation/ترجمة

David S. POWERS, İslâm'ın İlk Döneminde Vasiyetler/On Bequests in Early Islam
(Çev. Halit ÖZKAN) ✱ 105-125

Araştırma Notları/Review Articles/ملاحظات دراسية

Osman GÜNER, Ricâl Tenkidi Sisteminin Temel Karakteristiği ve
Aktüel Değeri ✱ 127-138

Hayati YILMAZ, İnternette Rihle ✱ 139-152

Mülâkât/Interview/حوار

Zekeriya GÜLER, Muhammed Hamîdullah'ın Kişiliği ve Araştırmaları Üzerine Ali
Osman Koçkuzu İle ✱ 153-164

Sempozyum-Konferans/Symposium-Conference/ندوات-مؤتمرات

Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu, BURSA

(Haz. Erdiñ AHATLI) ✱ 165-183

III. Hadisçiler Toplantısı, Gerede/BOLU (Haz. Abdülvahap ÖZSOY) ✱ 185-198

Kitap Tanıtımı/Book Reviews/نقد كتب

Nimetullah AKIN, *Untersuchungen zur Rezeption des Bildes von Maria und Jesus in den frühİslâmischen Geschichtsüberlieferungen*,

(Haz. Ahmet YILDIRIM) ✱ 199-203

Eerick DICKINSON, *The Development of Early Sunnite Hadith Criticism the Taqdima of Ibn Abî Hâtim al-Râzî* (240/854-327/938),

(Haz. Fatma KIZIL) ✱ 205-208

Harald MOTZKI, *Hadîth: Origins and Developments*,

(Haz. Özcan HIDIR) ✱ 209-212

Recep ŞENTÜRK, *Toplumsal Hafıza Hadis Rivayet Ağı* (610-1505),

(Haz. Bekir KUZUDİŞLİ) ✱ 213-218

Yücel BULUT, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, (Haz. Neslihan KILAVUZ) ✱ 219-224

Ömer ÖZPINAR, *Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumunda Fikrî ve İlmî Hareketlerin Etkisi* (Buhârî Örneği), (Haz. Ahmet ÜRKMEZ) ✱ 225-227

Vefeyât/Obituary/فداء

Muhammed Abdürreşîd en-Nu'mânî (1333-1420/1915-1999)

(Haz. Mehmet ÖZŞENEL) ✱ 229-233

Ebü'l-Hasen Ali el-Hasenî en-Nedvî (1333-1420/1914-1999)

(Haz. Hamdi ARSLAN) ✱ 235-238

Kitaplar-Tezler/Books and Thesis/كتب وأطروحات ✱ 239-241

Hadis Tetkikleri Dergisi Hakkında/About Journal of Hadith Studies/

حول مجلة بحوث الحديث ✱ 243-244

İkinci Yayın Yılına Girerken

Dergimizin yayın hayatına başlamasının ikinci yılında, üçüncü sayımızla yeniden huzurlarınızdayız. Bu sayımızla da, bir geleneğe dayalı bilgi üretme hedefine yönelik olarak, çıktığımız yolda medeniyet içi ve medeniyetler arası iletişim köprülerini kurmada bir adım daha atmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Bu süreçte *Hadis Tetkikleri Dergisi*, yurt içinde hadis mütehasıslarıyla sağlam ilişkiler tesis etme yolunda çok büyük mesafeler kat ettiği gibi, Arap dünyası, Hint alt kıtası ve Avrupa'da da kalıcı ilişkilerin tesisinde önemli adımlar atmış bulunuyor. Yayın kurulu üyeleri ve yurt dışı temsilcilerimizin bu bölgelerde yaptığı ilmi seyahatler vesilesi ile, dergimiz büyük ilgi toplamakla kalmamış, aynı zamanda yazı akışında da önemli gelişmeler olmuştur.

Akademik hadis araştırmalarının çoğaltılıp, seviyesinin yükseltilmesi uğrunda bir okul olma niyetiyle yola çıkan *Hadis Tetkikleri Dergisi* bu amaca uygun olarak her sayısında yeni yazarlar ve genç akademisyenlerle karşınıza çıkmaktadır. Aynı düşünce ile, yayın çeşitliliğimizi sürdürmeye devam etme kararlılığında olduğumuzu ifade etmeliyiz. Ancak bu süreçte yazarlarımızdan istediğimiz, dergimizin sonunda yayın ilkeleri ve yazarlara not kısmında ifade edilen şartlara riayet eden çalışmalar göndermeleri ve ayrıca, yayımlanmak üzere gönderilen yazılarını, derginin ilgili bölümünün formatına uygun biçimde hazırlamalarıdır. Öncelikli olarak, yeterli hadis mütehasısı ihtiyacını görecek nisbette müellif kadrosuna erişildikten sonra, hadis ilminin muhtelif meselelerine yönelik özel sayılar hazırlamak da mümkün hale gelecektir. Ancak bu sürece girinceye kadar, aynı sayı içerisinde farklı konulara dair makaleleri yayınlamayı sürdüreceğiz.

Hadis Tetkikleri Dergisi, hadis ve sünnete ilgi duyan uzmanlar birliğinin ortak bir zemini olarak, akademik anlamda problem teşkil eden her konuya dair nitelikli çabaları teşvik etmeyi bir borç bilmektedir. Bu anlamda, farklı ilim dallarına mensup araştırmacı ve yazarların da, hadis ve sünnete dair akademik nitelikteki her türlü katkısını beklediğimizi ifade etmeliyiz.

Yüz akıyla huzurlarınıza çıktığımız üçüncü sayımızda da, kaygılarımızı umut ışığı ile aydınlatan nitelikli yazıları sizlere arz ediyoruz. Bu sayımızla

birlikte ilk defa İngilizce bir makale ile de *Hadis Tetkikleri Dergisi* uluslararası okuyucu ve akademisyenlerin ilgisine sunulmuş oldu. Bundan sonra da, bu tür makaleler yayımlanmaya devam edecektir.

Hadis Tetkikleri Dergisi'nin bu sayısında gerek toplumun gerekse akademisyenlerin ilgisini çekeceğini umduğumuz ehl-i tasavvufun hadisleri tespitine dikkate aldıkları ölçüler ve halk arasında yaygın biçimde hadis olduğu şeklinde bir kanaatin hakim olduğu 'Ümmetimin ihtilâfı rahmettir' sözünün sıhhati konusunda iki makale bulunmaktadır. Bunların yanında, sahâbeye yönelik tenkitler çerçevesinde, kendisinin de tartışmaya konu edildiği Hâlid b. Velid'e dair de bir tetkik yer almaktadır. Yine bu sayımızda bulunan isnadın sosyal ve edebî yapısı adlı İngilizce makale ile İslâm'ın ilk devirlerinde vasiyetler konulu çeviri ile rical tenkit sistemine dair çalışma ise, klâsik hadis ilminin değeri konusunda Batı'da ortaya çıkan derin tartışmaların önemli köşe taşlarını oluşturmakta ve önceki sayılarımızdaki aynı tartışmalara dair makalelerle bir bütünlük arz etmektedir.

İnternette rihle konusundaki makalemiz ise, modern imkânlardan istifade ederek hadis ilmine ve hadislere kolay erişimin yollarını göstermesi hasebiyle son derece önemlidir. Kitâbiyât bölümümüz de, muhtelif dillerde yazılmış akademik nitelikli değişik eserleri tetkike konu edinmesiyle, sizlerin hayli dikkatini çekecektir. Yayın periyodumuz içerisinde gerçekleştirilen iki sempozyum ve Hint alt kıtasından iki merhum muhaddisin, icazetli talebeleri tarafından yazılmış vefeyât yazıları da yine bu sayımızda sizlerin bilgisine arz ettiğimiz ve ilgi çekeceğini umduğumuz çalışmalardır.

Hadis Tetkikleri Dergisi'nin makalelerden oluşan birinci bölümü kadar, zengin bir muhteva ile çıkması konusunda hassasiyet gösterdiğimiz ikinci bölümünün daha muhtevalı hale gelmesi, elbette okuyucularımızın aktif bir şekilde desteği ile mümkündür. Değerlendirilmesi istenen hadise dair yeni akademik neşriyâtın tarafımıza gönderilmesi veya bilgilendirilmemiz bu desteğin en somut şeklini teşkil etmektedir.

Hadisin gerek ilim gerekse yaşantı olarak yeniden canlanışını ve hayata aksedişini, günümüzün kazanımları ile yoğurarak sağlama ve geleceğe umutla bakma arzusu bize heyecan veren itici güçtür. Bu güç *Hadis Tetkikleri Dergisi* (HTD) ekibinin yolunu aydınlatmaya, her türlü sıkıntının aşılmasında bizleri yüreklendirmeye devam edecektir.

Saygılarımızla...

İbrahim HATİBOĞLU

Sûfîlerin Hadis Tesbit Ölçüleri: İsmâil Hakkı Bursevî Üzerine Bir İnceleme¹

Seyit AVCI, Dr.*

“Sufis’ Criteria of Determining
the Soundness of Hadith: A Study
on Ismail Hakki Bursawi”

Abstract: Textual analysis and the reliability of the chain are two important issues in the methodology of hadith. What is important for the scholars of hadith is not the hadith book in which the hadiths are reported but rather the reliability of the chain of the hadith. As far as the the Sufis are concerned, the the authenticity of a hadith depends on some criteria and conditions other than the chain of the hadith. They regarded the hadiths reported by a Sufi in his book as sound, leaving aside textual analysis of these hadith in detail. Ismail Hakki Bursawi (d. 1137/1725) belongs to the latter. In this article, we will analyze Sufi approach to the authenticity of hadith in general and that of Bursevî’s in particular.

Citation: Seyit AVCI “Sûfîlerin Hadis Tespit Ölçüleri: İsmâil Hakkı Bursevî Üzerine Bir İnceleme” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, II/1, 2004, s. 7-30.

Key words: Bursawi, sûfîc hadiths, hadith criticism, nice word, decomposition.

Hadis ilmi kaidelerine vâkıf olan ve bu ilmin diğer ilimler arasında daha ciddi bir yapıya sahip olduğunu kavrayan bir ilim adamının yapması gereken ilk şey, Resûlullah’a (s.a.v.) nisbet edilen sözlerin sıhhat problemi karşısında ilmi bir tavır takınmaktır. Kur’an’ın hayata tatbik edilmiş bir şekilde şerhini ve dinin ana kaynaklarından ikincisini oluşturan hadislerin, senedleri ve metinleriyle birlikte rivayetlerinin esas alınması, hadislerin sıhhatini tespitinde sened ve metin tenkitlerinin yapılmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla herhangi bir hadisin şu veya bu eserde bulunmasından daha ziyade, güvenilir bir isnadla ve Allah Resûlü’nün üslûbuna uygun bir lafızla tespit edilip edilmediğine bakılmalıdır. Hadisçiler bu usûlü umumiyetle benimsemişler ise de, özellikle tasavvufî düşüncede, bazı sûfîlerin hadislerin tespitinde değişik ölçü ve kriterleri esas aldıkları görülmektedir. Hadislerin tek tek sened ve metin tenkitlerinin yapılarak bir sonuca ulaşılması yerine bazı sûfîler, bazı İslâm âlimlerinin eserlerindeki hadislerle toptan sahih gözüyle bakarak bir genellemeye gitmiş-

lerdir. Meşhur müelliflerin eserlerinde bulunan hadislerle tamamıyla tenkit kapısını kapatan bu anlayışın geçmişe bakan tarafı olduğu gibi günümüzle de ilgisi bulunmaktadır.

Bu makalede, sûfî bir âlim olan İsmâil Hakkı Bursevî’nin (ö. 1137/1725), hadislerin tespitinde ne gibi ölçü ve kriterlerden hareketle değerlendirmeler yaptığı hususu üzerinde durulacaktır. Bursevî’nin hadis tashihinde genellikle şu hususlara dikkat ettiği görülmektedir:

A. BÜYÜK VELÎ VE ÂLİMLERİN ESERLERİNDE BULUNMASI

İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725), hadislerin kabulünde özellikle muhaddislerin ihtilâf ettikleri, sıhhati üzerinde tartışmalara giriştikleri hadisler konusunda hadisin yer aldığı esere bakarak karar verme ölçüsünü benimsemiştir. Meselâ “علماء أمتي كآنياء بني إسرائيل” (Ümmetimin âlimleri İsrailoğulları’nın peygamberleri gibidir)² hadisi üzerinde dururken bunun aslının olmadığını iddia eden muhaddislere karşı o, bu hadisin Gazzâlî (ö. 505/1111), Necmeddîn-i Kübrâ (ö. 618/1221), Şeyhzâde (ö. 951/1544), Hüdâyî (ö. 1038/1623) gibi çeşitli ilimlerde otorite sayılan büyük âlimlerin, kâmil velîlerin eserlerinde sahih hadis olarak zikredildiğini belirttiikten sonra;

“Evet bu kadar erbâb-ı meânî ve fehâvî, usûl ve furûî havî olan ulemâ-i ümmet ve küberâ-i millet hâşâ ki tarîk-i kizbe sülûk ideler. Bu hususta kendi hevâları yoluna giderler. Elhâsil ekâbir-i fuhûla hüsn-i zannı olanlar onları tasdik eyler”³ demektedir.

Yine aynı hadisle ilgili olarak *Temâmü’l-feyz* adlı eserinde âdil âlimlerin şahadeti, Gazzâlî ve emsâli büyüklerin kitaplarında geçmiş olmasından dolayı bu hadisin sıhhatinde şüphe etmediğini söylemekte;⁴ “من عرف نفسه فقد عرف ربه” (Nefsini bilen rabbini bilir)⁵ hadisi hakkında bunun “Bazı ulemâ-i kibâr

² Zerkeşi, Bedrüddin Muhammed, *et-Tezkira fi’l-ehâdis’il-müştehra*, Beyrut, ts., s. 167; Şehâvî, Şemsüddin Muhammed b. Abdürrahmân, *el-Mekâsîdül-hasene fi beyâni kesirin mine’l-ehâdis’il-müştehra ale’l-elsine*, Mısır 1375, 1407, s. 286; Heytemî, Ahmed b. Hacer, *el-Fetâvâ’l-hadisyye*, Mısır 1970, s. 289; Ali el-Kârî, Nüreddin Ali b. Sultân, *el-Masnû’ fi ma’rifeti’l-mevzû* (nşr. Abdülftâh Ebû Gudde), Beyrut 1389, s. 123; Münâvî, Abdürraûf, *Feyzül-kadîr şerhu’l-Câmi’-s-sagîr*, I-VI, Beyrut, ts., IV, 384; Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü’l-hafâ ve müzîlül-ilbâs ammâ’ş-tehera mine’l-ehâdis alâ elsineti’n-nâs*, I-II, Beyrut 1985, II, 83; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Fevâidül-mecmûa fi’l-ehâdis’il-mevzûa*, İstanbul, ts., s. 286; Elbânî, Nâsruddin, *Silsiletül’-ehâdisi’-d-daîfe ve’l-mevdûa*, I-II, Beyrut 1374, I, 679.

³ *Ferâhu’r-rûh*, I-II, İstanbul 1294, II, 99 (Makalede müellif ismi zikredilmeyen eserler Bursevî’ye aittir).

⁴ *Temâmü’l-feyz fi bâbi’r-ricâl*, Koyunoğlu Ktp., nr. 15013, vr. 29a. Tasavvufta ileri gelen mutasavvıfların eserlerindeki hadislerle sahih gözüyle bakıldığı gibi fıkhta da müctehid imamların zikrettikleri hadislerle aynı gözle bakılmıştır. Oysa bir hadisin sahih olduğu şu veya bu eserde geçmesiyle değil ancak muhaddislerin o hadisler hakkında verdikleri hükümlerle anlaşılır (Mübârekfûrî, Muhammed Abdurrahmân, “Mukaddimetü Tuhfeti’l-ahvezi”, *Tuhfeti’l-ahvezi*, Beyrut 1346’dan ofset, s. 306).

¹ Bu makale tarafımdan hazırlanan *İsmâil Hakkı Bursevî’nin Hadis Tesbit ve Yorumu* (SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999) adlı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

* Alibeyhöyüğü İmam Hatip Lisesi, KONYA, seyitavci1968@mynet.com

ni bilen rabbini bilir)⁵ hadisi hakkında bunun "Bazı ulemâ-i kibâr tarafından hadis olmak üzere tasrih edildiğini"⁶ belirtmektedir.

"ما وسعني سمائي ولا أرضي" (Gök, yer beni içine almadı...)⁷ hadisini şerh ederken bunun sahih hadis olması gerektiğini, eskiden beri bu hadisin "Ulemâ-i billâh olanların eserlerinde hiçbir cerh ve münâkaşa olmaksızın yer almakta"⁸ olduğunu, "الفقر فخري" (Fakirlik iftiharımıdır)⁹ hadisini yorumlamadan önce bazı hadis hâfızlarının bu hadisin uydurma olduğu kanaatini taşıdıklarını, "Lâkin kibâr-ı mütekaddimîn ve müteahhirînden nicelerinin" bu sözü Resûlullah'a (s.a.v.) nisbet ettiklerini,¹⁰ "İşlerde hayrete düşerseniz..."¹¹ hadisine yapılan itirazları ve zâhir âlimlerin bu hadise karşı tavırlarını konu edinirken söz konusu bu hadisi Kâşifî'nin (ö. 910/1505) eserinde zikrettiğini Rûm'un allâmesi dediği İbn Kemâl'in (ö. 940/1534) bu hadisi şerhettiğini söylemekle yetinerek başka bir açıklama yapma gereği hissetmemektedir.¹²

Bursevî tefsirlerde sûrelerin faziletleriyle ilgili rivayet olunan hadislerle yapılan itirazlara cevap verirken de şöyle demektedir: "Bu hadisleri Keşşâf sahibi zikretmiş, Kâdî Beyzâvî, Ebüssuûd gibi büyük müfessirler de bu hususta ona tâbi olmuşlardır."¹³ Aynı sözlerin devamında bunu biraz daha açıklayarak; "Kişi isterse ekâbire hüsn-i zanna binâen bu kıymetli tefsirlerde zikredilen hadislerle amel edebilir. Zira bu değerli müfessirler derin araştırmalar yapmadan eserlerine bir harf bile koymamışlardır"¹⁴ demektedir.

⁵ Zerkeşi, s. 129; Heytemî, s. 289; Sehâvî, s. 419; İbn Arrâk, Ebü'l-Hasen el-Kinânî, *Tenzihü's-şeriatî'l-merfûa ani'l-ahbârî's-şeniati'l mevzuâ*, I-II, Beyrut 1981, II, 402; Hindî, Muhammed Tâhir, *Tezkiretü'l-mevzuât*, Beyrut 1399, s. 11; Aclûnî, II, 343; Elbânî, I, 166.

⁶ *Ferâh*, II, 223. Bursevî'nin 'ulemâ-i kibâr' tabiriyle genellikle kastettiği İbnü'l-Arabî, ikinci olarak da Konevî'dir. Nitekim Bursevî'nin tarikat silsilesindeki şeyhlerden Aziz Mahmud Hüdâyî de (ö. 1038/1623) 'meşâyih-i izâm-ı mükâşifün' tabiriyle aynı zatları kasteder. Yılmaz, Hasan Kamil, *Tasavvufî Kırk Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, İstanbul 1990, s. 120.

⁷ Heytemî, s. 290; Sehâvî, s. 373-374; Ali el-Kârî, *el-Esrârül-merfûa fi'l-ahbârî'l-mevzuâ*, Beyrut 1971, s. 310, Aclûnî, II, 255-256.

⁸ *Ferâh*, II, 208.

⁹ Sehâvî, s. 300; Ali el-Kârî, s. 128; Aclûnî, II, 113.

¹⁰ *Ferâh*, I, 133. Yine aynı hadisle ilgili olarak "Lâkin erbâb-ı hâl lisânında hadis, sahih olmak üzere dair olduğundan mâadâ tasniflerinde dahî resm-i hadis üze Fahr-ı Âlem'e (s.a.v.) mensûbdur" demektedir (*Ferâh*, II, 85).

¹¹ Aclûnî, I, 88.

¹² *Makâlât*, Mısır 1257, s. 29.

¹³ *Rûhu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, I-X, İstanbul 1389, III, 547.

¹⁴ *Rûh*, III, 548. Bursevî müfessirlerin bu hadisleri zikretmelerine bazı gerekçeler gösterir. Bunlar arasında sonuçta kişiyi hayra götüren hadislerle engel olunmaması, fezâil, tergi ve terhib konusundaki rivayetlere karşı çıkılmaması, *fezâil-i a'mâl* hadislerinde fazla şiddet gösterilmemesi gibi sebepler bulunmaktadır (*Şerhu Nuhbeti'l-fiker*, Bursa Genel, nr. 36, vr. 78^b).

Bundan dolayıdır ki Bursevî yukarıdaki tefsirlere itimat ederek sûrelerin faziletlerine dair hadisleri *Rûhu'l-beyân*'a almış, hadislerin sahih olup olmadıkları meselesinde ciddi bir değerlendirme yapma gereği duymamıştır.

Burada Bursevî'nin kibâr-ı evliyâ ve ulemâ kapsamı içinde gördüğü zatlardan bazılarını tanıtarak onun hadis konusunda kimlere güvendiğini tespit etmek istiyoruz. Bursevî'nin isimlerinden söz ettiği önemli simalar arasında Ebû Tâlib el-Mekkî, Gazzâlî, Zemaşşerî, Mevlânâ, Necmeddîn-i Kübrâ ve İbn Kemâl yer almaktadır.¹⁵ Bu zevâtın zâhirî ve bâtinî açıdan rivayetleri dikkate almalarından hareketle hadis ilimleriyle ulemâ alâkaları üzerinde durulursa, Bursevî'nin, hadislerin kabulü konusunda kendilerine kayıtsız itimatının ne anlama geldiği de ortaya çıkacaktır.

Bursevî'nin hadis konusunda itimat ettiği şahıslardan birisi Ebû Tâlib el-Mekkî'dir. Ebû Tâlib Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Abdülkâdir-i Geylânî (ö. 561/1165) üzerinde önemli tesirleri bulunan, *Kütü'l-kulûb* adlı eserin müellifi meşhur mutasavvıftır. Tasavvuf tarihinin en önemli kaynaklarından olan *Kütü'l-kulûb* zayıf ve uydurma hadisler içerdiği gerekçesiyle muhaddisler tarafından tenkit edilmiştir.¹⁶ Nitekim Nevevî (ö. 676/1277) Regâib namazı ile ilgili rivayetin *Kütü'l-kulûb*'da zikredilmesine bakarak buna aldanmamak gerektiğine dikkat çeker.¹⁷ Buna karşı sûfiler ise bu esere büyük bir değer vermekte, müellife karşı tam bir güven beslemektedirler. Sühreverdî (ö. 632/1234) *Avârifü'l-maârif* adlı eserinde Ebû Tâlib'in bütün nakillerine itimat edileceğini, onun kitabında bereket bulunduğunu belirtmiş,¹⁸ kendisinin bu güzel şahâdetini esas alan Bursevî, Sühreverdî'nin bu sözünü değişik eserlerinde zikretmiştir.¹⁹ Öyle ki Bursevî, "İmam Ebû Tâlib'in kitabındaki sözler bize yeterlidir"²⁰ diyerek tam bir teslimiyet örneği göstermiştir. Yukarıda Regâib namazı ile ilgili Nevevî'nin tenkit dolu açıklamasına karşı Bursevî Ebû Tâlib'i savunmuş;

¹⁵ Bu zatlardan dışında Hakîm et-Tirmizî (ö.320/932), İbnü'l-Arabî (ö.638/1240), Konevî (ö.673/1274), Molla Fenârî (ö.834/1431), Mevlânâ Câmî (ö.898/1492), Şa'rânî (ö.973/1565), Kâşânî (ö.1091/1680) ve Atpazarlı Osman Fazlı (ö.1102/1691) Bursevî'ye göre ilm-i zâhir ve bâtında söz sahibi âlimlerdir (*Kitâbü'n-Netice* (haz. Ali Namlı-İmdat Yavaş), I-II, İstanbul 1997, I, 280).

¹⁶ İzmirli, İsmâil Hakkı, *Mustasvife Sözlere mi, Tasavvufun Zaferleri mi? Hakkın Zaferleri*, İstanbul 1340, s. 92, 104; Saklan, Bilal, *Kütü'l-Kulûb'daki Tasavvufî Hadislerin Hadis Metodolojisi Açısından Değeri* (doktora tezi, 1989), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. X, 240.

¹⁷ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin, *el-Fetâvâ* (nşr. İbnü'l-Attâr), İstanbul 1986, s. 62-63.

¹⁸ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, Mısır, ts. (*İhyâ* ile birlikte), s. 193.

¹⁹ *Şerhu Nuhbe*, nr. 36 vr 98a; *Rûh*, VII, 229. Bursevî bu eserlerinde Mekkî'nin ilminin genişliğinden, hıfzının çokluğundan, mânevî halinin yüksekliğinden ve *Kütü'l-kulûb*'da verdiği bilgilerden doğruluğundan söz etmektedir.

²⁰ *Rûh*, VII, 229. Bursevî, 1136/1724 yılında 4 Receb çarşamba günü minber kenarında murakabe iken sol tarafından yeşil elbiseli nûrânî bir şeyhin gelerek hırkasının yenini öptüğünü, bu zatın Ebû Tâlib el-Mekkî olduğunu söylemektedir (*Kitâbü'n-Netice*, I, 463).

"İmam Mekki ki, muhaddis olduğundan²¹ cibâl-i Mekke'de on seneden ziyade nebâttla taayyüş eyleyip vücudu sebz-renk²² alıp halde ona muâdil ve denk yok iken²³, naklen ve keşfen *Kûtu'l-kulûb*'da salât-ı berâtı tashih ettikleri ledâ üli'l-epsâr nümayân iken..." demiştir.²⁴

Bursevî *Şerhu Nuhbe*'de ise Ebû Tâlib'in, "لا أحب خيرا إلا ثابتا" (Sâbit olmayan bir haberi zikretmeyi sevmem)²⁵ dediğini naklediyor ki, onun bu ifadesinden bir haberi ya nakil ya da keşif yoluyla tahkik etmeden eserlerinde zikretmediği anlaşılmaktadır. Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) gerek biraz önce geçen Ebû Tâlib hakkındaki hüsnü şehâdeti ve gerekse Ebû Tâlib'in bizzat hadislerin tashihinde nakil ve keşif yolunu kullandığına işaret eden sözleri Bursevî'yi büyük ölçüde etkilemiş, bundan dolayı da Bursevî, *Kûtu'l-kulûb*'daki bütün bilgilerden gönül rahatlığıyla istifade etmiştir.²⁶

Bursevî'nin itimat ettiği bir diğer mutasavvıf âlim Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî'dir. Gazzâlî'nin muhtelif ilimlere dair yazdığı eserlerden özellikle *İyhâ ulûmi'd-dîn* pek çok yönüyle takdir edilmesine rağmen ihtiva ettiği zayıf veya uydurma hadisler yönüyle tenkit edilmiştir: Nitekim Zehebî, "*İhyâ* çok hayırlı bir eser olmakla birlikte içinde bâtil hadisler vardır" demiş,²⁷ Süyûtî de (ö. 911/1505) *Mirkâtü's-suûd ilâ Süneni Ebî Dâvûd* adlı eserinde *İhyâ*'da zikredilen bir hadis vesilesiyle, "*İhyâ*'da aslı olmayan hadislerin varlığı gayet açıktır" diyerek aynı hususa işaret etmiştir.²⁸ Bundan dolayıdır ki hadis münekkitleri *İhyâ*'daki hadislerin tahrîci üzerinde çalışmışlar, Gazzâlî'nin büyüklüğüne bakarak *İhyâ*'daki zayıf ve uydurma hadislere aldanmamak gerektiği konusunda okuyucuları uyarılmışlardır. Irâkî (ö. 806/1403), *İhyâ*'daki hadisler üzerinde iki çalışma yapmış,²⁹ Sübkî (ö. 771/1369)

Tabakâtü's-Şâfiyye'sinde *İhyâ*'da senedlerini bulamadığı hadislere genişçe yer vermiş,³⁰ bu değerli araştırmaları *İhyâ*'yı *İthâfü's-sâde* ismiyle şerheden Murtazâ ez-Zebîdî (ö. 1205/1791) tamamlamış³¹ ve böylece hadisler konusunda *İhyâ*'dan istifade imkânı kolaylaşmıştır. Eğer bu kıymetli tahrîc çalışmaları olmasaydı *İhyâ* okurlarının pek çoğu hadisler konusunda zor ve sıkıntılı bir durumla karşılaşmış olacaktı. *İhyâ* üzerindeki çalışmalar bunlarla sınırlı kalmamış, İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200) *İlâmü'l-ahyâ* adlı eserinde *İhyâ*'daki asılsız haberleri bir araya getirmiş bunlardan bazılarını *Telbîsü İblîs*'te işaret etmiş, torunu Ebü'l-Muzaffer de dedesinin bu iddialarına katılarak onu desteklemiştir. Daha sonra İbn Hacer (ö. 852/1448) hocası Irâkî'nin bulamadığı hadisleri bir ciltte toplamış,³² Kâsım b. Kutluboğa da (ö. 879/1476) *Tuhfetü'l-ahyâ* adlı çalışmasıyla bu değerli ilmî gayreti devam ettirmiştir.³³ İzmirli İsmâil Hakkı ile Şeyh Safvet efendi arasında Gazzâlî'nin *İhyâ*'da yer verdiği hadislerle ilgili olarak cereyan eden meşhur ve bereketli bir tartışma söz konusudur. Burada her iki âlim de karşılıklı olarak Gazzâlî'nin hadisçiliği konusunda ulemânın görüşlerine yer vermiştir. İzmirli *Esne'l-metâlib*'de "Mevlânâ Gazzâlî'nin celâlet-i kadri, 'ilimdeki 'uluvv-i mertebesi, rûsûh-u tâmmı ile beraber *İhyâ*'daki ehâdîse i'timâd olunmaz. Çünkü kitabında birtakım ehâdîs-i mevzû'a mezkûrdur. Semerkandî'nin *Tenbihü'l-gâfilin*'i de böyledir" demektedir.³⁴

Fazilet sahibi olmakla hadis âlimi olmak ayrı şeydir. Nitekim Gazzâlî'nin kendisi de bizzat hadis ilimleriyle fazla uğraşmadığını, bu ilimdeki ihatasının yeterli olmadığını itiraf etmiş, *Kânûnü't-te'vil* adlı eserinde "بِضَاعَتِي فِي عِلْمِ الْحَدِيثِ مُزَجَّاتٌ" (Hadis ilmindeki sermayem azdır) demiştir.³⁵ Bu sebeple rivayetler konusunda *Kûtu'l-kulûb* müellifine itimat etmiş ve bu eserdeki hadislerin sahih olduğuna kanaat getirerek bunları bir hüsnüzanna binaen nakletmiştir.³⁶ Bir

²¹ Ebû Tâlib'in zâhid ve sûfi olduğu, fakat hadis imamlarından olmayıp *Kûtu'l-kulûb*'unda ehâdîs-i mevzûa bulunduğu belirtilmektedir. İzmirli, *Mustasvife Sözlere*, s. 104.

²² Ebû Tâlib daha çok perhizkâr bir hayat yaşamayı âdet edindiğinden yemek yemeyi terketmiş, yalnız mübah olan bitkilerle yetindiğinden dolayı da vücudu yeşil bir renge bürünmüştür. İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. el-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahhârî men zeheb*, I-VIII, Beyrut 1979, III, 120-121.

²³ Kaynaklar onu ibadete düşkün sâlih bir adam olarak tanıtmaktadır. Hatîb, *Târih*, III, 89; İbnü'l-İmâd, III, 120.

²⁴ *Şerhu'l-Erbâin*, İstanbul 1313, s. 17.

²⁵ *Şerhu Nuhbe*, nr. 36 vr. 98a.

²⁶ *Kûtu'l-kulûb*'daki *Tasavvufî Hadislerin Hadis Metodolojisi Açısından Değeri* adlı bir doktora tezi hazırlayan Bilal Saklan Mekki'nin hadis elde etme yolları konusunda detaylı bilgi vermese de, onun keşif, ilham ve rüya yoluyla hadis rivayetini benimsediğini belirtmiştir. (doktora tezi, 1989), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 88, 124; ayrıca bk. Ebû Tâlib el-Mekki, *Kûtu'l-kulûb*, I-II, Mısır 1961, I, 15-16; II 435.

²⁷ Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, I-XXIII, Beyrut 1985, XIX, 339-340.

²⁸ Kâsımî, Muhammed Cemâleddin, *Kavâidü't-tahdîs*, Beyrut 1987, s. 183

²⁹ Irâkî önce geniş tuttuğu *Tahrîcü ehâdîsi'l-İhyâ*' adlı eserini daha sonra *el-Mugni an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fi tahrîci mâ fi'l-İhyâ' mine'l-ahbâr* adıyla kısaltmıştır (*İhyâ* ile birlikte neşredilen eser budur, Mısır, ts.). İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb* V, 56; Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, *er-*

Risâletü'l-müstetrafe li-beyâni meşhûri kütübî's-sünneti'l-muşerrefe, İstanbul 1986, s. 190; Mübârekfûri, *Mukaddime*, s. 222.

³⁰ Sübkî *İhyâ*'da senedi olmayan dokuz yüz kırk üç hadisi teker teker saymıştır. İbnü's-Sübkî, Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi, *et-Tabakâtü's-Şâfiyyetü'l-kübrâ*, I-VIII, Mısır 1968, VI, 287-389; Zehebî, *Siyer*, XIX, 339.

³¹ Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *İthâfü's-sâdeti'l-müttekin bi-şerhi İhyâi ulûmi'd-dîn*, I-XIV, Beyrut 1989, I, 65-72.

³² Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay, *el-Ecvibetü'l-fâzile li'l-es'ileti'l-aşereti'l-kâmile* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1964, s. 118-120 (Ebû Gudde'nin dipnotu).

³³ Leknevî, *Ecvibe*, s. 120; Kettânî, *Risâle*, s. 190; Mübarekfûri, *a.g.e.*, s. 223.

³⁴ Tartışmaların bütün sürecine dair bk. İzmirli İsmâil Hakkı-Şeyh Safvet, *Ahlâk ve Tasavvuf Kitaplarındaki Hadislerin Sıhhati* (nşr. İbrahim Hatiboğlu), İstanbul 2001, s. 48, Ayrıca *İhyâ* hadisleri hakkında bk. Şeyh Safvet, *Tasavvufun Zaferleri*, s. 21-31, İzmirli, *Mustasvife Sözlere*, s. 52-60.

³⁵ Leknevî, *Ecvibe*, s. 118 (Ebû Gudde'nin dipnotu).

³⁶ Leknevî, *Ecvibe*, s. 118 (Ebû Gudde'nin dipnotu); Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, I-II, İstanbul 1974, II, 454.

muhaddis olmadığı için de Zebîdî'nin (ö. 1205/1791) beyanına göre hadis nakil ve rivayetinde ruhsat ve genişliği tercih etmiş, rivayetlerde takdim tehir, ziyade ve noksanlık yapmış, bazı yerlerde hadislerin lafızlarına pek itina göstermemiştir. Zira ona göre mânada isabet edildiği takdirde kelimeler üzerindeki tasarrufların o kadar büyük bir önemi yoktur.³⁷ Ne var ki hadislerin nakil ve rivayetinde böylesine müsamaha gösterilmesi hiç de doğru olmamıştır. Zira bu durum hadislerdeki lafzî rivayet anlayışını olumsuz yönde etkilemiş, zamanla Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kendisine ait ifadelerinin tespitini bir hayli zorlaştırmıştır.

İhyâ''ya dair eski ve yeni bütün bu tahlil ve tenkitler sûfîye nezdinde herhangi bir kanaat değişikliğine sebep olmamıştır. Değil hadislerinden şüphe etmek Bursevî'ye göre "*İhyâ'*'da itiraz edilecek asla bir harf bile yoktur."³⁸ Zira ona göre, "Gazzâlî, *İhyâ-i ulûm* nâm telif-i celîli itmâmından sonra âlem-i mâna-da Fahr-i Âlem'e (s.a.v.) mülâki olup arz ve imza ettirmiştir."³⁹

Bursevî Gazzâlî'yi zâhir ilimlerde imam, ârif-i billâh, irşada yetkili bir seccâdenişin olarak tanıtır.⁴⁰ Ayrıca Gazzâlî'nin zâhir ulemâ arasında kurtuluşa eren nâdir şahsiyetlerden olduğunu, merite-i istidlâlden terakkî edip on sene tevhid-i ef'âl mertebesinde kaldığını,⁴¹ bazı büyüklere göre 'rüesâ-i tarîkat'tan sayıldığını, zâhirî ve bâtûnî ilimlerde söz sahibi olduğunu söylemekte,⁴² böylece eserlere yönelik tenkidinin önünü almaya yönelik mânevî bir alan oluşturulmaya çalışılmaktadır. Halbuki ilmî anlayışta cerh ve ta'dîl veya bir başka ifade ile tenkit ve takdir kaçınılmazdır.

Bursevî gerek Gazzâlî'nin ve gerekse onun hadis almada örnek aldığı Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) ehl-i hakâikten olduklarını belirterek,⁴³ 'evliyây-ı kirâmın keşf-i sarîh ve zevk-i sahîh ile hasıl olan ilimlerine itibar etmemenin' şaşılacak bir hal olduğunu ve bu gerçeğe itiraz edenlerin ancak ceahâletlerinden dolayı itiraz ettiklerini söylemiştir.⁴⁴

Bir hadisin *İhyâ'*'da veya Gazzâlî'nin diğer kitaplarında bulunmuş olmasını onun sıhhati için yeterli bir delil olarak gören Bursevî, bunun dışında hadisi tenkit ve reddedenlerin sözlerine hiçbir itibar etmemiştir.⁴⁵ Halbuki hadisçiler bu tezi çürütmüş, *İhyâ'*'nın üstün faziletlerine rağmen içinde birtakım zayıf ve

mevzû haberlerin bulunduğu gerçeğini ispatlamışlardır. Nitekim Bursevî'nin hiç tereddüt göstermeden eserlerine alıp naklettiği, fakat ulemâ tarafından tenkide uğrayan *İhyâ'*'daki hadislerden bazıları şunlardır:

a. "إنما خلقت الخلق ليربحوا علي ولم أخلقهم لأربح عليهم" (Ben mahlûkatı benden yararsınlar diye yarattım. Onları kendim onlardan yararlanayım diye yaratmadım). *Rûhu'l-beyân*'da (I, 37 ve VI, 17) yer alan bu hadis için Irâkî (ö. 806/1403), "لم أقد له أصلاً" (Hadisin bir aslına muttali olmadım)⁴⁶ demiştir.

b. "ما افترض الله على خلقه بعد التوحيد شيئاً أحب إليه من الصلاة" (Allah, tevhitinden sonra kullarına namazdan daha güzel bir şey emretmemiştir). *Rûhu'l-beyân*'da (I, 122 ile II, 277) bulunan bu hadis hakkında Irâkî, "لم أجد له هكذا" (Hadisi bu şekilde bulamadım)⁴⁷ değerlendirmesini yapmıştır.

c. "يؤتى بأشكر أهل الأرض فيجزيه الله جزاء الشاكرين" (Kıyamet günü yeryüzünün en çok şükredeni Allah'ın huzuruna getirilir. Allah Teâlâ ona şükredenlerin mükâfatını verir) *Rûhu'l-beyân*'da (II, 283 ve II, 192) zikredilen bu hadis yine Irâkî tarafından "لم أجد له أصلاً" (Herhangi bir kaynaktan bulamadım)⁴⁸ cümlelerine mâruz kalmıştır.

d. "إن لي حرفتين اثنتين فمن أحبهما فقد أحبني ومن أبغضهما فقد أبغضني الفقر والجهاد" (Benim iki sanatım var. Bunları seven beni sevmiş, bunları sevmeyen beni sevmemiştir. Onlar da fakirlik ve cihattır.) *Rûhu'l-beyân*'da (I, 435) geçen bu hadisin de Irâkî'ye göre kaynağı yoktur.⁴⁹

e. "لا يكونن أحدكم كالأجير السوء إن لم يعط أجراً لم يعمل ولا كالعبد السوء إن لم يخف لم يعمل" (Sakın sizden biri ücreti verilmeden iş görmeyen kötü işçi ve korkmadan çalışmak istemeyen kötü bir köle gibi olmasın.) *Rûhu'l-beyân*'da (II, 39, 233) geçen bu hadis için Irâkî, "لم أجد له أصلاً" (Herhangi bir kaynaktan bulamadım)⁵⁰ demiştir.

f. "عذب أهل قرية فيها ثمانية عشر ألفاً عملهم عمل الأنبياء ..." (İçinde peygamberler gibi ibadet eden on sekiz bin kişi bulunan bir memlekete azap edilmiştir. Dinleyenler, bu nasıl oldu? diye sorduklarında Resûl-i Ekrem: "Çünkü onlar Allah için gazap etmedi, mârufu emredip münkerden nehyetmediler" buyurmuştur). Irâkî'nin "لم أقد عليه مرفوعاً" (Merfû hadisler arasında bulamadım)⁵¹ dediği bu ibareyi Bursevî, *Rûhu'l-beyân*'da (2/74) merfû olarak nakletmiştir.

g. "اتقوا مواضع التهم" (Töhmete sebep olabilecek yerlerden sakının.) Yine Irâkî'nin "لم أجد له أصلاً" (Herhangi bir kaynaktan bulamadım)⁵² diyerek tenkit ettiği bu haber *Rûhu'l-beyân*'da (4/271) yer almıştır.

³⁷ Zebîdî, *İthâf*, I, 65-66.

³⁸ *Ferâh*, II, 237.

³⁹ *Ferâh*, II, 236-237; bk. *Makâlât*, s. 19.

⁴⁰ *Tuhfe-i Vesîmiyye*, İstanbul, ts., s. 19

⁴¹ *Kitâbü'n-Netîce*, I, 128-129, 246.

⁴² a.g.e., s. 279-280.

⁴³ *Eyyühe'l-bülbül*, Bursa Genel, nr. 89/3, vr. 85^b.

⁴⁴ *Ferâh*, II, 237.

⁴⁵ Örnekler için bk. *Temâm*, nr. 29^a; *Ferâh*, II, 99; *Silsile*, s. 22; *Şerhu Nuhbe*, nr. 36, vr. 93^b; *Tuhfe-i Vesîmiyye*, s. 18.

⁴⁶ Irâkî, IV, 150.

⁴⁷ a.g.e., I, 147.

⁴⁸ a.g.e., IV, 136.

⁴⁹ a.g.e., IV, 194.

⁵⁰ a.g.e., IV, 306.

⁵¹ a.g.e., II, 310.

⁵² a.g.e., III, 36.

h. “ويل للتاجر من بلي والله ولا والله” (Evet, vallahi öyledir. Allah’a and olsun öyle değildir diyen tacire yazıklar olsun) hadisi için de Irâkî, her hangi bir kaynağını bulamadığını söylemiştir.⁵³

Muhaddisler tarafından tenkide uğrayan bu hadisler, *İhyâ* hadisleri konusunda daha ihtiyatlı davranmayı gerektirmektedir. Nitekim Sübkî’nin (ö. 771/1369) *İhyâ*’da dokuz yüz kırk üç hadisin senedinin olmadığını söyleyip bunları sayması ulemânın ihtiyatının bir eseridir.

Bursevî’nin ‘ecille-i müfessirîn’ övgüsüyle andığı üç tefsir âliminden biri Zemaşerî’dir. Zemaşerî (ö. 538/1143) yanında Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286) ve Ebüssuûd Efendi’nin (ö. 982/1574) tefsirlerinde yer alan hadisler ve bu hadisler üzerinde muhaddisler tarafından yapılan değerlendirmeler de geneli itibariyle övgü içerikli olmakla birlikte, ihtiva ettiği hadislerin sıhhati açıklığa kavuşturulması gereken bir mesele olarak durmaktadır. Bu sebeple burada, kendisinden sonraki eserlere de kaynaklık etmesi itibariyle sadece Zemaşerî’nin *el-Keşşâf*’ında yer alan bazı hadisler üzerinde durulacaktır:

a. İbn Hacer (ö. 852/1448) Bakara sûresinin 109 âyetinin nüzûl sebebi ile ilgili olarak Hz. Peygamber’in Ammâr b. Yâsir ve Huzeyfe b. Yemân’a hitaben söylediği “أصبتما وأفلحتما” (İsabet etmiş ve felah bulmuşsunuz) sözünün kaynağını bulamadığını söyler.⁵⁴

b. “يا بني هاشم لا يأتيني الناس بأعمالهم وتأتوني بأنسابكم” (Ey Hâşimoğulları! Kıyamet günü insanlar amelleriyle bana gelmezken siz, soyunuzu vesile edinerek bana geleceksiniz) şeklindeki hadisin İbn Hacer’e göre aslı yoktur.⁵⁵

c. “(Siz kadınlar! İnceleyin! Eğer bu kadınlar hayız halinde cima etmemekle emrolundunuz. Yoksa Acemler’in yaptığı gibi kadınlar hayızlı iken onları evlerinden çıkarmakla emrolunmadınız) hadisi de asılsızdır.⁵⁶

d. “يا علي! سيد البشر آدم، وسيد العرب محمد، ولا فخر وسيد الفرس سلمان” (Ey Ali! İnsanların efendisi Adem, Arab’ın efendisi Muhammed’dir. Bunu iftihar etmek için söylemiyorum. İranlılar’ın efendisi de Selmân’dır) tarzındaki hadis de kaynaklarda geçmemektedir.⁵⁷

e. “ما قرأت هذه الآية في دار إلا اهتجرتها الشياطين ثلاثين يوماً” (Bu âyet (Âyetü’l-kürsî), bir evde okunursa o evi otuz gün şeytanlar terkederler) hadisinin de aslı yoktur.⁵⁸

f. “لا صلاة إلا بالطهور” (Abdestsiz namaz yoktur) hadisi için İbn Hacer “لم أجده” (Bu şekliyle bulamadım) demiştir.⁵⁹

g. Namaz kıldığı halde her türlü kötülüğü işlemeye devam eden bir genç hakkında Allah’ın resulünün söylediği “إن صلاته ستنهاه” (Namazı yakında onu vazgeçirecektir) sözü hakkında da İbn Hacer, “لم أجده” (Hadisin kaynağına ulaşamadım) demiştir.⁶⁰

h. “الحجون والبيع يؤخذ بأطرافهما وينشران في الجنة” (Hacûn ve Bakî’in uçlarından tutulur da Cennet’e konulur*) *Keşşâf*’taki bu rivayetin kaynağı tespit edilememiştir.⁶¹

i. Allah’ın resulünün Hacûn tepesini kastederek söylediği rivayet edilen “يبعث الله تعالى من هذه البقعة ومن هذا الحرام سبعين ألفاً وجوههم كالقمر” (Allah Teâlâ bu yerden ve bu Harem bölgesinden yetmiş bin kişiyi yüzleri on dördüncü gecede ay gibi parlar bir surette diriltir) ve şeklinde devam eden hadisin de kaynağı yoktur.⁶²

k. “من أحب الله فقد أحب الله” (Beni seven Allah’ı sevmiş olur).⁶³ Bu lafızlarla bir hadis tespit edilememiştir.⁶⁴

Görüldüğü üzere *el-Keşşâf*’ta muhaddisler tarafından tenkit edilen hadisler vardır. Bu gerçek sadece iyi niyetten hareketle görmezlikten gelinemez. *el-Keşşâf*’taki hadislerin tamamının sahil olduğunu iddia etmek, ömürlerini Hz. Peygamber’e nisbet edilen sahil hadisleri tespit etmek için harcamış olan muhaddislere karşı bir haksızlık olur. Gerek Zemaşerî (ö. 538/1143), gerekse onun yolundan giden Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286)⁶⁵ ve Ebüssuûd Efendi’nin (ö. 982/1574) tefsirlerini ilim namına övmek ne kadar ilmin hakkı ise, gerektiği zaman onları tenkit etmek de o derece ilmin hakkı olmalıdır.

Bursevî’nin görüşüne itimat ettiği bir diğer mutasavvıf Necmeddîn-i Kübrâ’dır (ö. 618/1221). Zâhir ve bâtin ilimlerini bünyesinde cemetmiş bulunan Necmeddin’in tasavvuf mesleği üzerine yazdığı *Te’vilât-ı Necmiyye* adlı tefsiri, Bursevî’nin *Rûhu’l-beyân*’ının temel kaynaklarından biridir.⁶⁶ Bursevî ihtilâflı

⁵³ *Kâfi*, III, 284; *Rûh*, VI, 224.

⁶⁰ *Kâfi*, III, 456; *Rûh*, VI, 474.

* Bu iki kabristandan alınan bir miktar toprağın cennete konulacağına işaret olabilir.

⁶¹ *Kâfi*, II, 389. Hacûn ve Bakî Mekke ile Medine kabristanlıklarıdır (*Rûh*, II, 68).

⁶² *Kâfi*, II, 389; *Rûh*, II, 68.

⁶³ *Rûh*, II, 243.

⁶⁴ *Kâfi*, II, 539.

⁶⁵ Beyzâvî tefsirinde geçen hadislerin tahrîçleri de yapılmış, özellikle sûre sonlarındaki hadislerin mevzu olduğuna dikkat çekilmiştir (Mübârekfûrî, *Mukaddime*, s. 224).

⁶⁶ Bilmen, II, 497. *Te’vilât-ı Necmiyye* bazı eserlerde Necmeddîn-i Kübrâ’ya, bazılarında ise öğrencisi Necmeddîn-i Dâye’ye (ö. 654/1256) nisbet edilmektedir. Zehebî, *Tefsir*, II, 393; Bilmen, II, 497-498.

⁵³ a.g.e., II, 75; aynı hadis için bk. *Rûh*, I, 350.

⁵⁴ İbn Hacer, *Kâfi*, I, 176; *Rûh*, I, 203.

⁵⁵ *Kâfi*, I, 194; *Rûh*, I, 240.

⁵⁶ *Kâfi*, I, 265; *Rûh*, I, 347

⁵⁷ *Kâfi*, I, 302; *Rûh*, I, 405.

⁵⁸ *Kâfi*, I, 302; *Rûh*, I, 406.

hadislerin rivayeti için Necmeddîn-i Kübrâ'nın bir hadisi eserinde zikretmiş olmasını yeterli bulmuştur.⁶⁷

Bursevî'nin hadisler konusunda itimat ettiği bir diğer mutasavvıf olan Mevlânâ (672/1273) her ne kadar, hadis ilmi ile meşgul olmuş, talebelerine hadis okutmuş ve *Mesnevî*'sinde hadislere yer vermişse de o da meslek itibarıyla münekkit bir muhaddis değildir.⁶⁸ Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde ve diğer te'liflerinde Hz. Peygamber'in hadislerine atıfta bulunması, tasavvufî hadisler konusunda geniş bir kültüre sahip olduğunu göstermektedir ve bu sebeple de Bursevî *Mesnevî*'yi kaynak olarak göstermektedir.⁶⁹ Ne var ki hadis konusunda geniş bir kültüre sahip olan Mevlânâ'nın adı muhaddisler arasında zikredilmemektedir.

Müftissekaleyn İbn Kemâl lakabıyla anılan Şeyhülislâm Ahmed b. Süleyman da (ö. 940/1534) Bursevî'nin istifade ettiği âlimlerdendir. İbn Kemâl hadis ile ilgili bazı eserler yazmış ise de⁷⁰ bu kendisinin hadis otoritesi olduğunu göstermez. Bursevî'nin “إذا تحيرتم في الأمور”⁷¹ hadisinde kaynak olarak İbn Kemâl'in *Erbaîn*'ine atıfta bulunup, “Rûmun allâmesi bu hadisi şerhetmiştir, sahih hadistir”⁷² diyerek İbn Kemâl'e güven duyması İbn Kemâl'in hadis ilmindeki otoritesinden daha ziyade ona olan sevgi ve saygısının bir göstergesi olmalıdır.

Bursevî'nin ilil otoritelerine itimat ederek eserlerinden araştırma ihtiyacı duymaksızın nakillerde bulunduğu bu zatların her biri, kendi sahalarında şöhret sahibi olmalarına rağmen muhaddislerin ölçülerine göre hadisçi değildirler. Nitekim hadis ilimlerinin değişik branşlarında eser yazmalarına rağmen hadis tabakât kitaplarında biyografilerine yer verilmemiştir. Dolayısıyla Bursevî'nin titizlikle üzerinde durduğu büyük velî ve âlimlerin eserlerindeki hadislerin toptan sahih olduğu şeklindeki teslimiyetçi bir anlayış muhaddisler tarafından kabul görmemiş ve tasvip edilmemiştir. Nitekim hadis usûlü âlimleri eserlerinde kimlerden hadis alınacağına dair bilgiler vermişler, bu konuda belli ölçüler koymuşlardır.

⁶⁷ *Şerhu Nuhbe*, nr. 36, vr 93^b. Bursevî Necmeddîn-i Kübrâ'yı zülcenâheyn ulemâ arasında saymakta (*Kitâbü'n-Netice*, I, 280) ve onunla ilgili olarak “Allah onun ma'rifet ve hakikat kovalarındaki ilminden üzerimize bol bol aktırsın” demektedir (*Rûh*, II, 4).

⁶⁸ Koçkuzu, Ali Osman, “Mesnevî'nin Birinci Defterinde Hz. Peygambere ve Hadislerine Yapılan Atıflar”, *Diyanet Dergisi*, XXIII/2, 1987, s. 27-28; *Mesnevî*'deki hadisler üzerinde İran'da Bedüzzaman Fürûzanfer, *Ehâdis-i Mesnevî* isimli bir eser neşretmiş, ülkemizde de Ali Yardım tarafından *Mesnevî* hadislerinin tenkidi üzerine bir doktora tezi yapılmıştır.

⁶⁹ Koçkuzu, “Mesnevî'nin Birinci Defteri”, s. 27.

⁷⁰ Fayda, Mustafa, “İbn Kemâl'in Hayatı”, *Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu* (haz. S. Hayri Bolay v.dğr.), Ankara 1986, s. 60.

⁷¹ Hadis için bk. *Rûhu'l-Mesnevî*, I-II, İstanbul 1287, II, 41; *Şerhu'l-Erbaîn*, s. 380.

⁷² *Makâlât*, s. 29; *Şerhu'l-Erbaîn*, s. 380; *Rûhul-Mesnevî*, II, 41.

Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) *el-Kifâye* adlı eserinde “Resûlullah'tan (s.a.v.) Gelen Hadislerin Ancak Sika Râvilerden Olursa Kabul Edileceği”⁷³ ve “Sika Olmayan Râvilerden Rivayetin Zemmi”⁷⁴ gibi başlıklar altında konu ile ilgili bilgilere yer vermiş, Kâdî İyâz (ö. 544/1149) *el-İlmâ*'nda, “Hadis Öğrenmede Samimi Niyetin Önemi ve Hadis Alınan Kişinin Tenkidi”⁷⁵ başlıklı bâbta kimlerden hadis alınıp alınamayacağına temas etmiş, Kâsımî de (ö. 1332/1914) *Kavâidü't-tahdis*'te “Musannifleri Büyük Âlim Bile Olsalar İsnadları Belli Olmadıkça Fıkıh ve Tasavvuf Kitaplarındaki Hadislere İtibar Olunmaması”⁷⁶ gibi başlıklar altında hadisçilerin hadis almadaki ana ilkelerine dikkat çekmişlerdir.

Bursevî'nin “Hadislerin kabulünde bir hadisin ‘ulemâ billah’ olanların dillerinde dolaşması ve eserlerinde yer almasını yeterli görmesi” şeklindeki bir anlayış ancak tasavvufî düşüncede itibar görebilir.⁷⁷ Esasen Bursevî'nin “ekâbi-re hüsnüzan” diyerek ifade ettiği otorite âlimlere karşı iyi niyetli olmak, onların eserlerinde yer alan bilgilere itimat ederek bu bilgilerin doğru ve güvenilir olduğuna inanmak gerçekten güzel bir anlayıştır. Bu anlayışın sadece Bursevî'ye has olduğu da söylenemez. Söz gelimi Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) gibi mevzû hadisler konusunda mütehasıs bir âlim bile kaynağına rastlayamadığı bazı hadislerde bu tür bir yaklaşımdan uzak kalamamıştır.

Kârî, iki büyük cilt halinde şerhettiği Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *eş-Şifâ*'sında geçen; “Marifet sermayemdir. Akıl dinimin esasıdır. Sevgi özümdür. Şevk bineğim, zikrullah yoldaşımdır. Güven hazinem, üzüntü arkadaşımıdır. İlim silâhım, sabır elbisemdir. Fakirlik iftiharım, zühd sanatımdır...”⁷⁸ şeklinde devam eden hadisin kelimeleri hakkında açıklamalarda bulduktan sonra sıhhati konusunda şunları söylemiştir:

⁷³ Hatîb, *Kifâye*, s. 31-32.

⁷⁴ *a.g.e.*, s. 32-33.

⁷⁵ Kâdî İyâz, *İlmâ*, s. 54-61.

⁷⁶ Kâsımî, *Kavâid*, s. 182-183.

⁷⁷ Bursevî'de bu anlayışın değişik örnekleri vardır. Meselâ o *Muhammediyye*'sine şerh yazdığı sûfî âlim Yazıcızâde Mehmed Efendinin “Âlem-i melekûta insilâh vâki olup *Muhammediyye*'ye'yi Fahr-ı Âlem'e (s.a.v.) arzla memûr olduğunu beyan etmiştir” demiş (*Ferâh*, II, 236), aynı eserin bir sayfa sonrasında ise *Muhammediyye*'ye şu iki kitabı da eklemek suretiyle şunları söylemiştir:

“*Fusûs*'ta, *İhyâü'l-ulûm*'da, *Muhammediyye*'de ve bunların emsâli Fahr-ı Âlem'in (s.a.v.) işareti ile tahrir olunan kıymetli eserlerde itiraz edilecek asla bir harf yoktur. İtiraz edenler cehaletlerinden itiraz ederler. İlham-ı evliyâ münkiplere göre hüccet değil ise de buna inananlara göre kuvvetli bir delildir. Şaşılacak haldir ki bundan habersiz olanlar hayalî bazı olaylara itibar ederler de evliyây-ı kirâmın keşf-i sarîh ve zevk-ii sahîh ile hâsıl olan ilimlerine itibar etmezler” (*Ferâh*, II, 237). Nitekim *Fusûs*'un baş taraflarında bu eserin İbnü'l-Arabî'ye âlem-i misâlde verildiği ifade edilmiştir (İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Ebû Abdullah Muhammed el-Hâtemî et-Tâî, *Fusûsu'l-hikem* (trc. Nuri Gençosman), İstanbul 1990, s. 19).

⁷⁸ Ali el-Kârî, *Şerhu'ş-Şifâ*, I-II, İstanbul 1269, I, 319.

“Bunlar derin mânalar ihtiva eden kelimelerdir. Muhtevaları Kitap ve Sünnet’e uygundur. Musannif sahasında güvenilir, nakillerinde itimat edilir olduğundan rivayet ettiği bu hadiste, ona hüsnüzan beslemek gerekir. Bize göre hadisin sahih olduğunu gösteren bir belge bulunmasa da, muhtemelen ona göre bir delil olmalıdır. Düclî, bu hadisin hadis imamlarına göre uydurma olduğunu söylemektedir. Bu durum, hadisin isnadında yer alan bazı râvîlerin tenkit edilmesinden kaynaklanmış olmalıdır.”⁷⁹

Şüphesiz İslâm ümmeti içinde dinî yaşayışı ile sevilen, ilmî otoritesi kabul edilen ve aynı zamanda keşif ehli ulemânın eserlerindeki hadislerin tenkide tabi tutulmaksızın tamamının sahih olduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim Leknevî (ö. 1304/1886) bu hususta muhaddis olmayan âlimlerin sahih ile mevzû hadisleri birbirinden ayıramadıklarını, başkalarının o hadis hakkındaki açıklamalarına aldandıklarını, hadislerin naklinde gereğinden fazla müsamaha gösterdiklerini söylemiş, Allah Teâlâ’nın her makama bir makâl, her fenne de bir ricâl tayin ettiğini, bazen bir şahsın sahip olduğu fazilet ve özelliklere başkalarında rastlanmadığını, dolayısıyla herkese lâyük olduğu konuma göre muamele etmek gerektiğini belirtmiştir.⁸⁰ Nitekim bununla ilgili olarak Müslim mukaddimesinde “İlimde her hak sahibine hakkı verilir ve o kimse lâyük olduğu yere oturtulur” demiş,⁸¹ “Her ilim sahibinin üstünde daha âlim biri vardır”⁸² âyeti ile Allah’ın resulünün insanlara derecelerine göre muamele edilmesini tavsiye eden hadisini zikretmiştir.⁸³ Yine İmam Mâlik’in (ö. 179/795) beytülmâl teslim edilecek kadar güvenilir nice insandan, sâlihlerden bile olsa bazı şeyhlerden sırf bu işe ehil olmadıkları için hadis almaması, hadis rivayet meselesinin önemini gösterir.⁸⁴

Zehebî de (ö. 748/1347) bu durumu örnekleriyle gösterme yoluna gitmiş, ilimdeki büyüklüğüne rağmen Hanefî fakîhi Nûh b. Ebû Meryem’in (ö. 173/789) hadislerinin terkedildiğini, bazen bir fende imam olanın başka bir ilim şubesinde bilgisinin az olduğunu, meselâ nahiv sahasındaki meşhur eser *el-Kitâb*’ın müellifi Sîbeveyhi’nin (ö. 180/796) nahivde imam olmasına rağmen hadisi bilmediğini, Irak muhaddisi diye meşhur olan Vekî’ b. Cerrâh’ın (ö. 198/814) hadiste ön saflarda yer almasına karşılık Arapça’ya fazla âşinalığının bulunmadığını, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin (ö. 189/805) fıkhıta baş olduğu halde kıraat ilminden haberdar olmadığını ifade ettikten sonra, “Savaş-

ların komutanları vardır. Savaşları onlar yönetir” demiş ve insanlara ilimden çok az bir pay verildiğine işaret etmiştir.⁸⁵

Hadislerin nakli, rivayeti ve sıhhatinin tespitinde asıl sorumluluk, ‘hameletü’l-âsâr’ olan muhaddislerindir. Resûlullah’ın (s.a.v.) “Bu ilmi her kuşaktan âdil olanlar yüklenecektir”⁸⁶ buyurarak kendisinden sonra gelen, hadislerini rivayet ederek insanlara öğretenlere rahmet duasında bulunduğu, halifeleri olarak kabul ettiği muhaddislerin sünnete olan hizmetleri yanında kimsenin bu konuda onlara ortak olamayacağı gün gibi âşikârdır. İlmî disiplin muhafaza edilmesi açısından muhaddislerin hadislerle ilgili görüş ve düşünceleri her şeyin üstünde tutulmalıdır.⁸⁷

Bursevî’nin hadis tesbit ve tashihinde kullandığı hadislerin “Büyük Velî ve Âlimlerin Eserlerinde Bulunması” başlığı altında verilen bilgilerden anlaşılacağına göre iyi niyete dayanmak ve büyük sayılan âlimlerin eserlerine itimat etmek suretiyle bir hadis anlayışı geliştirmek doğru değildir. Bu prensibin mahzurlu tarafları derinlemesine yapılan hadis araştırmalarında ortaya çıkmaktadır. Araştırmalar neticesinde hadis olarak şöret bulmuş bazı haberlerin Hz. Peygamber’e ait olmadığı şeklinde muhaddislerin kesin ve net ifadeleri karşısında, lafzı sabit olmasa da mânası sahihtir şeklinde bir gerekçe ileri sürülmektedir. Nitekim Bursevî de zaman zaman hadislerin mânalarına bakmak suretiyle bunların muhtevalarının dine uygunluğunu ileri sürerek de hadislerin sıhhati hakkında kanaat beyan etmiştir.

B. ANLAM BAKIMINDAN HADİS OLMAYA UYGUN OLMASI

Resûlullah (s.a.v.) fesahat ve belâgat açısından üstün bir yeteneğe sahip olduğundan son derece tatlı ve düzgün konuşurdu. İfadelerinde bozukluk ve sözlerinin mânalarında uyumsuzluk görülmezdi.⁸⁸ Allah Teâlâ tarafından kendisine diğer peygamberlere verilmeyen ‘cevâmiu’l-kelim’ (az sözle çok mâna ifade etme kabiliyeti) özelliği verilmişti.⁸⁹

Hadislerdeki bu özelliğe dikkat eden ehil muhaddisler mevzû hadislerin alâmetleri ve bunları tanıma yollarında bu ölçüyü kullanmışlar, hadis diye rivayet edilen bir haberin dil kaideleri bakımından bozuk olmasını, muhtevalarının peygamber sözüne yakışmayan bir mânasızlık ve ölçsüzlük taşımasını

⁷⁹ a.g.e., I, 319.

⁸⁰ Leknevî, *el-Ecvibe*, s. 34, bk. s. 30-35.

⁸¹ Davudoğlu, Ahmet, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, I-XI, İstanbul 1980, I, 8.

⁸² Yûsuf 12/76.

⁸³ Davudoğlu, I, 9.

⁸⁴ Davudoğlu, I, 39, 49. bk. Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi’r-rivâye*, Medine, ts., s. 116; Kâdî İyâz, Ebû’l-Fazl İyâz b. Mûsâ, *el-İlmâ’ ilâ ma’rifeti usûli’r-rivâyeti ve takyidi’s-semâ’*, Kahire 1970, s. 60.

⁸⁵ Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Tezkiretü’l-huffâz*, I-IV, Haydarâbâd 1956, III, 1031.

⁸⁶ Hatîb, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Bağdâdî, *Şerefu ashâbi’l-hadis* (nşr. M. Saîd Hatiboğlu), Ankara, 1971, s. 30.

⁸⁷ Hatîb, *Şeref*, s. 30. bk. Kâdî İyâz, *İlmâ’*, s. 17-19.

⁸⁸ Kâdî İyâz, *Şifâ-i Şerif* (trc. Suat Cebeci), s. 65-67.

⁸⁹ Buhârî, “Ta’bîrü’r-rü’yâ”, 11; Müslim, “Mesâcid”, 5-8; Tirmizî, “Siyer”, 5; *Müsned*, II, 172, 212. Bursevî cevâmiu’l-kelimden bahsederken “Kelâm-ı Nebvî cevâmiu’l-kelimdir. Onun için ondan nice ulûm-i garîbe istihrac olunmuştur. Ve sâir kelimâtı ifânîyye dahi ona kıyas oluna” demektedir (*Kitâbü’n-Netice*, I, 384).

hadisin uydurma olduğuna delil saymışlardır.⁹⁰ Rebî' b. Hüşeym, bununla ilgili olarak;

"Bir hadisin gün gibi açık bir aydınlığı vardır. Bundan dolayı biz onu kabul ederiz. Yine diğer bir hadisin gece karanlığı gibi de zulmeti vardır. Onu da reddederiz" demiştir.⁹¹

Şu kadar var ki, yalnız lafız bozukluğunun hadisin mevzû olduğuna delâlet etmediği, zira bazı hadislerin mâna ile rivayetinden dolayı lafızlarındaki fesahatin kaybolduğu, bu suretle hadisin mânen doğru olsa bile lafzen bozuk rivayet edilmiş olabileceğini belirten muhaddisler, bu sebepten asıl mühim olanın lafız rekâketi değil mâna bozukluğu olduğunu söylemişlerdir.⁹² Bu durumda hadisin sıhhatini tesbitte mâna lafza göre daha fazla önem taşımaktadır.

Ehl-i hadîsin usûle yönelik bu açıklamaları tasavvuf camiasında sınırları biraz daha genişletilerek, bazen isnadı bulunmayan ya da ihtilâf konusu olan hadislerin tesbit, tercih ve tashihinde bir ölçü olarak kullanılmıştır. Bursevî, "الفقر فخري" (Fakirlik iftiharımıdır) hadisinin mevzû olduğunu belirten muhaddislere karşı, "Lâkin mânası sahihtir,"⁹³ "İnde ehli'lâh mazmûnu sahihtir"⁹⁴ gibi gerekçeler göstermek ve şahsî kanaatini "Bu fakirin fehmettiği budur ki erbâb-ı kâl lafza ve ashâb-ı hâl mânaya nâzırlardır. Kelâm-ı mezkûrun ise mânası sahihtir"⁹⁵ diyerek açıkça ifade etmiş, hadisin Hz. Peygamber'in zâhidâne yaşantısını dile getiren sahih hadisler kapsamına girdiğini, bu hadislerin muhtevasına uygun olduğunu söylemiştir. Bursevî'nin "Zira fakırdan murâd zühd ve terk-i dünya ve mâsivâ ve tehallî ani'l-vücûdi'l-fânîdir. Bu ise memdûh nesnedir ki erbâb-ı hakikat yanında a'lây-ı kemâlâttr"⁹⁶ şeklindeki yorumu da bunun böyle olduğunu gösteren bir başka delildir. Böylece Bursevî hakikat âlimlerine göre güzel ve doğru olan şeylerle onların mesleklerine uygun olan söz ve fiillerle amel olunabileceğini, bu konuda tatbikata esas olan rivayetin mânasının dinin ruhuna, kâmil velîlerin yoluna muvafakatını ölçü kabul et-

miştir. Bursevî'deki bu mantık anlayışını, hicrî III. yüzyıl zâhid ve sûfîlerinden Yahyâ b. Muâz er-Râzî'nin (ö. 258/871) şu sözlerinde bulmak mümkündür "En güzel şey güzel yüzlü, yumuşak huylu, fesahat sahibi bir insanın, dibi derin denizlerden çıkardığı, ince mânalı doğru sözdür."⁹⁷

Yahyâ b. Muâz'ın söylediği bir diğer söz de şöyledir: "Güzel söz, güzeldir. Sözden daha güzeli mânasıdır. Mânadan daha güzeli o mânayı kullanmaktır. Mânayı kullanmaktan daha güzeli ise onun sevabıdır. Sevaptan daha güzeli de kim için amel ediliyorsa onun rızâsıdır."⁹⁸

Aynı düşünce İbnü'l-Arabî'de de görülür: Ümmetin âlimlerini Benî İsrail'in peygamberlerine benzeten haberi eserlerinde hadis olarak zikreden İbnü'l-Arabî bu rivayeti nakletmekteki gayesini; "İsnadı sağlam olmamakla birlikte biz bu hadisi, dinleyenleri bu ümmetin âlimlerinin mertebe bakımından peygamberlere dahil olduğuna ünsiyet ettirmek için nakletmekteyiz" sözüyle açıkladığını görmektedir.⁹⁹

Buna benzer bir başka görüşü, "إذا تحيرتم في الأمور" (İşlerde hayrete düşerseniz..) hadisini değerlendirirken Abdülhakîm Arvâsî de (ö. 1362/1943) ifade etmiş, ibarenin hadis olmasa bile gerçeğe aykırı olmadığını belirtmiştir.¹⁰⁰

Bu görüşler isnadı sahih olmayan veya münakaşa konusu olan hadislerin naklinde bazı ulemânın takındığı tavrı ortaya koymaktadır. Her nedense gerek İbnü'l-Arabî tarafından ifade edilen "isti'nâs/ünsiyet", insanı ısındırma, konuya yaklaşırma, gerekse Bursevî ve Arvâsî tarafından gündeme getirilen "mânası sahih olduğu" gerekçesiyle eserlerde zikretmekten bir türlü vazgeçilememektedir. Diğer bir ifadeyle hadislerin istidlâl için olmasa da isti'nâs için yani değişik kültür malzemelerini kullanmak suretiyle konuyu zenginleştirerek daha cazip hale getirme metodu birçok âlimde görülmektedir.

Öte yandan Bursevî alışılmışın tersine son derece mütesâhil olmasına rağmen zaman zaman hadislerin metin tenkidine de önem vermiş, hadis olarak nakledilen ibarelerin Resûlullah'a (s.a.v.) ait olup olmadığını tespiti özen göstermiştir. Nitekim "علماء أمي كانبيا بني إسرائيل" (Ümmetimin âlimleri Benî İsrail'in peygamberleri gibidir) hadisini şerh ederken çok açık bir ifade ile:

"Biz bu ve benzeri haberlerin hadis olduğunda şüphe etmiyoruz. Zira hadisin muhtevasının zenginliği, mânasının derinliği bunu göstermektedir"¹⁰¹ demiştir.

⁹⁰ İbn Arrâk, I, 7; Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları* (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1973, s. 226; Kandemir, M. Yaşar, *Mevzû Hadisler*, Ankara 1980, s. 177.

⁹¹ İbn Arrâk, I, 7; Subhî es-Sâlih, s. 226; Koçyiğit, Talat, *Hadis Istılahları*, Ankara 1985, s. 227.

⁹² Koçyiğit, s. 227.

⁹³ *Ferâh*, II, 78. Bununla ilgili olarak "Her mevzûdur dedikleri her vechile mevzû olmaz" demektedir, "Fakirlik iftiharımıdır" gibi hadislerin lafzı mevzû bile olsa mânalarının sahih olduğunu, her yönden mutlak mânada mevzû olmadığını belirtmektedir. *Şerhü'l-kebâir* s. 51. Bursevî benzer sözleri "Allah câhil velî edinmez" hadisinde de söylemektedir (*Kitâbü'n-Netice*, II, 402). bk. Aclûnî, II, 235.

⁹⁴ *Şerh-i Pend-i Attâr*, İstanbul 1250, s. 605.

⁹⁵ *Ferâh*, II, 85. Bursevî kıyamet günü insanların on grup halinde dirilecekleriyle ilgili hadisi mevzû olarak değerlendiren İbn Hacer'in gerçeğe vâkif olmadığını söylemiş. "Hadisin mevzû olduğunu kabul etsek bile mânası doğrudur, bu konuda sahih hadisler vardır" demiştir (*Rûh*, X, 300).

⁹⁶ *Şerh-i Pend*, s. 605.

⁹⁷ Hatib, *Târih*, XIV, 209.

⁹⁸ a.g.e., XIV, 209.

⁹⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 546.

¹⁰⁰ Arvâsî, Abdülhakim, *Râbita-i Şerife* (sdl. N. Fazıl Kısakürek), İstanbul 1981, s. 25.

¹⁰¹ *Temâm*, vr. 29a.

Bursevî'nin hadislerin muhtevasını dikkate aldığını gösteren bir başka örnek ise, "Ebû Hanîfe ümmetimin kandilidir" hadisinde söz konusu ettiği, "Bizim meblâğ-i ilmimiz budur ki, nazmı cihetinden sıhhati yok ise dahi mânası cihetinden sıhhati olmakla.."102 cümlesi ile "Hüdâ'ya dâl olan kelâmı ise ıtlaktan men olunmadığı..."103 sözüdür. Demek ki ona göre hidayete delâlet eden, hayra götüren sözlere engel olunmamalı, bunlara karşı çıkılmamalıdır.

Bursevî'nin hadis tesbit ve tashihindeki bu müsamahası onu son derece tesâhüle/kolaycılığa götürmüş, bazı yerlerde Vekî' b. Cerrâh'ın (ö. 198/814) hadislerin âlimler tarafından kaydedilen ve hâfızlar tarafından ezberlenen sayıdan fazla olduğunu belirtmek suretiyle sahih olan her hadisin kaynaklarda yer almadığını söylemiştir. Böylece sahih olduğu şüpheli olan bazı hadislere kaynak yönünden çıkış yolu aramış,104 münakaşalı hadislerde ise nasların zâhirini esas alarak; "Zâhir-i şer'a müsâdeme etmeyen hadise bu mevzûdur veya bâtıldır dememek gerekir"105 şekliyle daha geniş bir çerçeve çizmiş, bu tür hadislerden yararlanmamayı uygun görmemiştir.

Şu halde dinin zâhirine aykırı düşüyor diye Resûlullah'a (s.a.v.) nisbet edilen yüzlerce hadis yanında, sahih ile sahih olmayı ayırmak için büyük bir hassasiyet gösterilerek meydana getirilen hadis kitaplarının da bir faydası olmayacaktır. Zira Resûl-i Ekrem'e atfedilen fakat mânaları doğru olan uydurma hadisler, ya da zamanla hadis olarak şöhret bulan kelâmıkibar kabilinden hatırı sayılır büyük insanlar tarafından söylenen çok güzel sözler vardır.106 Bu sözlere hadis gözüyle bakmak, bunları hadislerle aynı kefeye koymak, böyle bir zihniyeti hadis usûlü açısından tasvip etmek mümkün değildir. Hadis ilmi Hz. Peygamber'e izâfe edilen bir habere merfû, sahâbiye nisbet edilene mevkuf, tâbiine atfedilene ise maktû hadis adını vererek söyleyenine nisbetle haberleri tefrik etmiştir.107 Dolayısıyla hiçbir mevkuf hadise merfû gözüyle bakılmadığı gibi merfû bir hadise de mevkuf olarak değer biçilmez.108 Buna rağmen hadisle-

rin mânasına bakarak Bursevî'de görüldüğü üzere, geniş bir hadis dairesi çizmek ve bu daireye daha başka sözleri de ilâve etmek, tasavvufi düşüncede müşahede edilen bir durumdur.

C. KELÂM-I KİBÂR OLMASI

Başta sahâbe nesli olmak üzere, selef-i sâlihîn, büyük mutasavvıflar, peygamber vârisi ârif velîlerle kâmil âlimlerin derin mânalar ihtiva eden sözleri de tasavvuf-hadis ilişkileri bağlamında üzerinde durulması gereken bir husustur. Zira Bursevî'de de görüldüğü üzere bu sözlere de zaman zaman hadis gözüyle bakıldığı veya onlara da hadis değeri atfedildiği olmuştur.

Bursevî bununla ilgili olarak "من عرف نفسه فقد عرف ربه" (Kim nefsinı bilirse rabbini bilir) hadisi bağlamında ve başka yerlerde bazı bilgiler vermiştir:Söz konusu hadisin, cumhura göre haber-i nebî olduğunu söyleyen Bursevî,109 bu gibi kelimât-ı irfâniyyenin, Resûlulâh'ın (s.a.v.) tercümanı olması hasebiyle Hz. Ali'ye nisbet edildiğini, aslında bu sözün Resûl-i Ekrem'den sâdir olmadığını, fakat "vâris-i ekmelin lafzına itina hadistir"110 prensibinden hareketle böyle sözlerin mânalarına bakarak Hz. Peygamber'e atfedildiğini, hadis değildir diyenlerin ise lafzın Hz. Ali'den çıktığını dikkate alarak mevkuf hadis olduğunu söylediklerini belirtmekte, bunun benzeri olan "Fakirlik iftiharımıdır", "Ölmeden önce ölünüz" ve "Ümmetimin âlimleri İsrailoğullarının peygamberleri gibidir" şeklindeki söyleyişi ihtilâflı ifadelerin de aynı şekilde değerlendirilmesi gerektiğini kaydetmektedir.111

Bursevî bu görüşüne, "Ben ilmin şehriyim, Ali de onun kapısıdır"112 hadisini delil olarak göstermiştir.113 Onun "من عرف نفسه" hadisi için "Hadistir dedikleri mazmununa binâen ve selbettikleri lafz-ı Ali'ye göredir"114 cümlesinden anlaşılabilir ki, mânası doğru olan diğer hadislerdeki muhtevâyı uygun bulunan ve Hz. Peygamber'in gerçek vârisi konumunda yer alan Hz. Ali gibi kâmil vârislerin bu çeşit sözleri Resûl-i Ekrem'e nisbet olunabilir. Bursevî Hz. Ali'nin hayatı, menâkıbı, Hz. Peygamber'e olan yakınlığı, tarikat silsilelerindeki yeri ve

102 *Şerh-i Pend*, s. 71.

103 *a.g.e.*, s. 71. Bursevî'nin bu sözü Hz. Ali'nin "Söylenene bakma, söylenene bak" sözünü hatıra getirmektedir (bk. Ali el-Kârî, *Masnû'*, s. 206).

104 *Şerh-i Pend*, s. 71.

105 *a.g.e.*, s. 71.

106 Ali el-Kârî bu durumu açıklarken muhaddislerin ancak sabit olan lafızların sıhhatini araştırdıklarını, aksi takdirde aslı bulunmayan mezvû hadislerin çoğunun Kitap ve Sünnet'te sahih bir aşlının bulunabileceğini ve bunların hadis biçiminde değerlendirilmesinin yanlış olduğunu belirtmektedir (*Masnû'*, s. 172).

107 Mevzûatla ilgili eserlerde hadis olmayan bazı sözler için muhaddislerin 'ma'nâhu sahih/mânası doğrudur' şeklinde değerlendirmeleri olmuştur. Fakat bu durum o sözün hadisler kapsamına girmesini gerektirmez. Belki sadece kelâmın mânasının doğruluğunu ifadeden ibarettir (Örnekler için bk. Sehâvî, s. 260, 261, 362; Ali el-Kârî, s. 88, 128, 156).

108 Ancak bu kaidenin bir istisnası vardır. Hadis usûlünde sahâbenin içtihadından kaynaklanmayan, Hz. Peygamber'den duymuş olma ihtimali bulunan sözlerine hükmen merfû denilir

ki bu durumda mevkuf olan bazı rivayetlerin Resûlullah'a (s.a.v.) nisbeti câizdir (Süyûtî, *Tedrib*, I, 190-191).

109 *Ferâh*, I, 37; bk. *Temâm*, vr. 207b; *Rûh*, III, 78; *Tuhfe-i Umeriyye*, İstanbul, ts., s. 17.

110 *Ferâh*, I, 23; *Kitâbü'n-Netice*, I, 64.

111 *Ferâh*, I, 23.

112 Hadisin devamında "Kim ilim isterse kapıya gelsin" buyurulmuştur. Münâvî Resûlullah'ın (s.a.v.) bütün dinî ilimleri içinde toplayan bir ilim şehri gibi olduğunu, bu şehre girmek için gereken kapı olmaya da Hz. Ali'nin lâyık bulunduğunu belirterek Resûl-i Ekrem'in yolundan gitmek isteyenlerin şehre bu kapıdan girmeleri gerektiğini söylemiştir. Hadis İbn Hacer ve daha başka muhaddislere göre hasendir. *Feyzül-kadîr*, III, 46; Sehâvî, s. 97-98; Aclûnî, I, 235-236.

113 *Ferâh*, I, 23.

114 *Ferâh*, I, 23.

öneminden sıkça bahsetmekte ve ona ayrı bir önem vermektedir. Nitekim *Silsile-i Celvetiyye* adlı eserinde Hz. Ali'nin diğer üç halifeden ilim yönüyle üstün olduğunu belirtmekte; "Cenâb-ı nübüvveti akrab-ı nâs İmam Ali'dir ki, imâmü'l-âlem ve sirru'l-enbiyâdır... Eyyâm-ı hilâfetine kutb-ı zâhir ve bâtın olmuştur" demektedir.¹¹⁵

Ayrıca *Kitâbü'n-Netîce*'de "Ulûm-i keşfiyye-i ilâhiyye ile İmam Ali (k.v.) şöhret bulmuştur ki bu pertev-i ilim ona Resûlullah'tan (s.a.v.) aksetmiştir"¹¹⁶ sözleriyle; "Kelâm-ı nebevî cevâmiu'l-kelimidir. Onun için ondan nice ulûm-i garîbe istihraç olunmuştur. Cefr-i Ali ve vefk-i hatmü'l-evliyâ (r.a.) ve sair kelimât-ı kibâr dahi ona kıyas oluna...İyice anla, çünkü o senin için neticedir, hem de ne netice ve sırdaştır hem de ne sırdaş!"¹¹⁷ sözleriyle Hz. Ali'nin üstün-lüğüne dikkat çekmektedir.

Bursevî'nin sözlerine benzer bilgiler başka âlimlerin eserlerinde de görülmektedir. Meselâ Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), *Şerhü'ş-Şifâ*'da "العجز فخري" hadisini şerh ederken, metinde yer alan "العجز" kelimesinin başka nüshalarda bulunan "الفقر" kelimesinin yerine zikredilmiş olabileceğini, bu hadisin ancak isnadı açısından uydurma olduğunun söylenebileceğini belirtmiş ve aslında hadisin muhtevasının Kur'an'a uygun olduğunu veya bu ibareye yakın mânaların değişik zamanlarda Resûlullah'tan (s.a.v.) işitilmiş ve daha sonra Hz. Ali tarafından mevkuf olarak ifade edilmiş olmasının da ihtimal dahilinde bulunduğunu söylemiştir.¹¹⁸

Şevkânî (ö. 1250/1834) sûfiyenin "أنا مدينة العلم وعلي بابها" (Ben ilmin şehriyim, Ali de onun kapısıdır) şeklindeki hadisten ilham alarak ilm-i bâtını Hz. Ali'ye nisbet ettiklerini ifade etmiş,¹¹⁹ İbnü'l-Hadîd de bu konuda şöyle demiştir:

"Bu hadisten dolaydır ki biz tevhid ve ve adaletle ilgili mevzularda ince bahisleri Hz. Ali'nin sözlerinde ve hutbelerinde buluyoruz. Hz. Ali'nin dışında hiçbir sahâbi ve tâbiin sözlerinde onun sözlerine benzer kelimeler bulamıyoruz."¹²⁰

Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere İbnü'l-Hadîd'e göre Hz. Ali'den gelen ve açıkça merfû olduğu belirtilmeyen mevkuf hadis şeklindeki rivayetlere, merfû hadis gözüyle bakılabilir. Zira Hz. Ali'nin bilgilerinin kaynağı Allah'ın resûlüdür. İfade ettiği bilgileri doğrudan Hz. Peygamber'e nisbet etmese de mâna itibarıyla bunları ondan almıştır. Bu durumda kemale ermiş, gerçek anlamda

enbiyâ vârisi olan şahsiyetlerin söyledikleri sözler bağlı buldukları peygamberin hadislerine mâna yönünden uygunluk arzeder, bir nevi onun hadislerini şerh eden sözler kapsamına girer. Bursevî'nin Ali el-Kârî'nin ve diğer sûfîlerin sözlerinden bu sonuç çıkmaktadır.

Nitekim Bursevî'nin söylediklerimizi destekleyen çok açık ifadeleri vardır. *Kitâbü'n-Netîce*'de bununla ilgili olarak şöyle demektedir: "Kelâm-ı resûl kelâm-ı ilâhiye mülhak olduğu gibi, kelâmı kibâr dahi kelâm-ı resûle mülhaktır. Zira ekâmil-i nâsa nisbetle cemîi füyûzun menbâi birdir. Tefâvüt hemân suverindedir. Bu mânadandır ki meşâyih-i tarikat ve muhakkıkîn-i hakikatin akvâl ve ef'âline itiraz etmek dürüst değildir. Zira itirazın neticesi itiraz-ı resûl olur."¹²¹

"Kelâm-ı kibâr dahi hadis-i resûle ilhak olunmuştur. Yani kelâm-ı nebevî Kuran'dan mâada kelâm üzerine ne vehile tafdil olunursa kelâm-ı âliye-i erbâb-ı hakâik dahi kelâm-ı ashâb-ı rûsûm üzerine tercih olunur. Nitekim bi-tarîkı'l-işâre gelir: 'Resûlün davetini aranızda bir-birinizin daveti gibi tutmayın'¹²² Yani davetten davete fark vardır ki, zavâhir-i ahkâma ve cennâta davet ve bevâtun-ı hakâika ve likâi Rahmân'a davet başkadır ki avam ezvâk-ı havâssı bilmediği gibi lisanlarını dahi bilmez. Ve ibârâtta tefâvüt olduğu mukarrerdir. Eğerçi değme fehîm ve belîğın ona vukufu yoktur. Onun için kelâm-ı ekâbir ile esagiri tesviye ederler. İşte her sırda bî-mezâkların hali budur ki memrûru'l-mizâc olduklarından şerbet-i asele dahlederler."¹²³

Yine Bursevî aynı eserinde büyük âlimlerin sözlerine değer vermeyip bu sözler hakkında ileri geri konuşanları eleştirerek şunları söylemektedir:

"Kelâm-ı ekâbirin neticesi ne olduğun bilmeyen dahl ve ta'na başlar ve kendinin cehlîni ızhâr eyler. Zira eğer ârif olaydı ol dahi onların tarîkine sâlik olurdu ve menzil-i hakikat bulurdu ve sükût eylerdi, belki Hak ile nâtik olup halkı dahi ol tarîke sülûke davet kılar-
dı."¹²⁴

Nitekim Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî (ö. 615/1218), *el-Kelâm ale't-tahsîn ve't-takbîhi'l-Ukaylî mine'l-kavâti'* adlı eserinde yukarıda geçen "من عرف نفسه" hadisinin merfû olarak bilinmediğini, sözün zâhid ve vâiz olarak tanınan Yahyâ b. Muâz er-Râzî'nin (ö. 258/871) sözlerinden olduğunu söylemiştir.¹²⁵

Bursevî'nin söz konusu ettiği 'vâris-i ekmel'¹²⁶ kavramı sadece sahâbe nesli ya da Hz. Ali ile sınırlı olmayıp, diğer büyük şahsiyetleri de içine almaktadır. Bursevî bir başka eserinde râvîlerin hallerinden bahsederken;

"Kâh olur ki bazı selef-i sâlihînin kelâmını ahzedib hadis sûretinde ibraz eder. Hasan-ı Basrî ve emsâli gibi. Zira demişlerdir ki, Hasan-ı Basrî'nin kelâmı kelâm-ı enbiyâyâ (a.s.) müşâbihdir" demektedir.¹²⁷

¹¹⁵ *Silsile-i Celvetiyye*, İstanbul 1291, s. 26. Bursevî burada Hz. Ali'nin faziletiyle ilgili daha değişik bilgiler nakletmekte, kaynağını henüz tesbit edemediğimiz, "يا علي أنا وأنت أبو هذه الأمة" (Ali Hâşimî olanların surette vâlidî olduğu gibi, ekâmil-i ümmete dahi mânada vâlid oldu) hadisine yer vermektedir (bk. *Silsile*, s. 26-27).

¹¹⁶ *Kitâbü'n-Netîce*, I, 177.

¹¹⁷ a.g.e., I, 384.

¹¹⁸ Ali el-Kârî, *Şerhu'ş-Şifâ*, I, 319.

¹¹⁹ Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Velâyetüllâh ve't-tarîk ileyhâ*, Kahire, ts., s. 72.

¹²⁰ a.g.e., s. 72.

¹²¹ *Kitâbü'n-Netîce*, I, 64

¹²² en-Nür 24/63.

¹²³ *Kitâbü'n-Netîce*, II, 357-358.

¹²⁴ a.g.e., I, 175.

¹²⁵ Şehâvî, s. 419.

¹²⁶ Bursevî'nin 'vâris-i ekmel' kavramı, İbnü'l-Arabî'de nebevî hâlin ve ledünnî ilmin koruyucuları olarak göze çarpmaktadır (İbnü'l-Arabî, *Fütûhat*, I, 151, 14. bab).

Nitekim hadis tarihinde bunun örnekleri görülmüş, Hasan-ı Basrî'den (ö. 110/728) başka Mâlik b. Dînâr (ö. 181/797), Fudayl b. İyâz (ö. 187/803) ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/910) meşhur sözleri de hadis diye tanıtılmıştır.¹²⁸ İleride de görüleceği gibi Bursevî hicrî III. asır mutasavvıflarından Ebû Saîd el-Harrâz'ın (ö. 277/890) söylediği, "حسنات الأبرار سيئات المقربين" (Ebrâr kulların sevap olarak işledikleri, mukarreb olanların günahları yerindedir" sözü üzerinde dururken "Şeyh Harrâz'ın tarikat yolunun büyüklerinden ehl-i hakîkatın seçilmişlerinden" olduğunu beyan ettikten sonra, "Bu makûleler fil-hakîka elsine-i Fahr-ı Âlem'den (s.a.v.) bir lisân-ı mahsûs ve hasenâtından bir hasene-i hâssa olmakla mâkaleleri Fahr-ı Alem'e (s.a.v.) nisbet olunur"¹²⁹ demekte, yukarıda da geçtiği üzere gerek Hz. Ali, gerekse Yahyâ b. Muâz er-Râzî'nin (ö. 258/871) "من عرف نفسه.." (Kendini bilen rabbini bilir) kelâmına ve benzerlerine nasıl hadis deniliyorsa Harrâz'ın bu sözüne de bu anlamda hadis denilebileceğini belirtmektedir.

Bursevî'nin 'Bir lisân-ı mahsûs' dediği bu özel lisan muhtemelen keşif âleminde Hz. Peygamber'den işitilmiş sözler olmalıdır. Ya da az önce de ifade edildiği üzere, "vâris-i nebî'nin sözüne doğrudan doğruya hadis itlak olunmasındandır. Şu halde İzmirli İsmâil Hakkı'nın (ö. 1365/1946) tasavvufi eserlerde bulunan birtakım sözlerin hadis olmayıp mutasavvıfların sözleri olduğu iddiası güç kazanmaktadır. Lafız olarak hadis değilse de, mâna yönünden sahih olan büyük mutasavvıfların sözlerine tasavvufî literatürde hadis gözüyle bakılabildiği, Bursevî'nin eserlerinde de bunun böyle anlaşıldığı örneklerle gösterilmiş olmaktadır.

D. MÂNA ÂLEMİNDEKİ HÂDİSELERLE İLGİLİ OLMASI

Bursevî mâna âlemindeki birtakım hâdiselere itibar edileceğini, mutasavvıflar arasında bu gibi muamelelere değer verileceğini sûfiyenin hırka giymesiyle alâkalı ve Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) Hz. Ali'den hırka giydiği yolundaki rivayetlere temas ederken gündeme getirmiş, bu konuda menfi tavır takınan muhaddislerin tutumlarını eleştirmiştir. *Silsile-i Celvetiyye* adlı eserinde sûfiyye arasında yaygın olan hırka giyme meselesinde Resûlullah'tan (s.a.v.) bir şey sabit olmadığı, bu husustaki haberlerin bâtıl olduğu gerekçesiyle ehl-i hadîsin bunu kabullenmemek için inat ettiklerini ve taassuba gittiklerini, zira onların arasında sûfilerin lehine çalışanın, onları savunanın çok nâdir olduğunu, fukahânın da bu konuda muhaddislere uyduğunu belirtmiştir.¹³⁰

Sûfiler ilk defa Hz. Ali'nin Hasan-ı Basrî'ye hırka giydirilmesiyle böyle bir âdetin başladığına, ondan sonra meşâyihin bu tatbikatı teberrüken devam

ettirildiğine inanmaktadırlar.¹³¹ Fakat muhaddislerin bir kısmı Hasan-ı Basrî'nin Hz. Ali'den semânın olmadığını ileri sürmüşler ve bu hususta İbn Hacer (ö. 852/1448) ve daha başkaları "Hz. Ali'nin Hasan'a hırka giydirmediğini söylemek yalan ve iftiradır. Hadis imamları Hasan'ın Ali'den hadis işitmediğini söylemiştir. Nerede kaldı ki ona hırka giydiresin" demişlerdir.¹³²

İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1566) bu konuda ulemâyı kabul ve reddedenler şeklinde ikiye ayırmış, çoğunluğun bunu mümkün görmediklerini, fakat Makdisî (ö. 507/1113), Mizzî (ö. 741/1341), İbn Hacer ve Süyûtî (ö. 911/1505) gibi muhaddislerin Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) Hz. Ali'den hadis dinlediğini savunarak aksini iddia ettiklerini söylemiştir.¹³³ Nitekim *Tedrib*'deki bilgilere göre Yahyâ b. Ubeyd adında bir zat Hasan-ı Basrî'ye niçin mürsel rivayetlerde bulunduğunu sormuş, o da: "Görüyorsun biz Haccâc zamanındayız. Resûlullah'tan (s.a.v.) naklettiğim bütün hadisler Ali'dendir. Fakat bunları Ali'den aldığımı söyleyemem"¹³⁴ demiştir.¹³⁵

Hırka meselesinde orta yolu Sühreverdî (ö. 632/1234) göstermiş, selef-i sâlihînden bir grubun hırka giymediklerini, giyenlerin de sahih bir maksatlarının, sünnetten bir asıllarının bulunduğunu, giymeyenlerin görüşlerinin de makul karşılanması gerektiğini söyledikten sonra, "Meşâyihin bütün tasarrufları doğruya ve iyiye hamledilir"¹³⁶ demek suretiyle sûfilerin tatbikatlarına meylettiğini ifade etmiştir. Nitekim aynı düşünce Bursevî'de de vardır. Bursevî, meşâyihin hırka giyip giydidiklerini, bunun Resûlullah'ın (s.a.v.) ruhaniyetinden ve velâyet kandilinden istifade eden şeyhlerin sünneti olduğunu,¹³⁷ Hasan-ı Basrî'nin Hz. Ali'den hırka giyip hadis işittiğini reddedenlere karşı; "Fi'l-hakîka Ali, hırkayı Hasan-ı Basrî'ye ilbâs etti. Gerek sen zâhirde tut ve gerek bâtında. Zira muhaddisler Hasan'ın İmam Ali'den semânı ve onunla sohbetini inkâr etmişlerdir"¹³⁸ demekte ve zâhiren tespiti pek kabul görmeyen

¹³¹ İbn Kemâl, Ahmed b. Süleyman, *Erbain*, İstanbul, 1316, s. 166; *Rûh*, IV, 315.

¹³² Sehâvî, s. 331; Hindî, s. 192; Ali el-Kârî, s. 144; Aclûnî, II, 180. Ali el-Kârî hırka meselesinin aslının bulunmadığı konusunda muhaddislerin ittifak ettiklerini nakletmektedir (*Masnû'*, s. 144).

¹³³ Heytemî, *Fetâvâ*, s. 176. Bu durumda Hasan-ı Basrî'nin Hz. Ali'den hadis dinlediği meselesinde İbn Hacer el-Askalânî'den menfi ve müspet olmak üzere iki görüşün nakledildiği anlaşılmaktadır.

¹³⁴ Süyûtî, Celâleddin Abdurrahmân b. Ebû Bekir, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takribi'n-Nevevî* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatif), I-II, Beyrut 1979, I, 204.

¹³⁵ Hasan-ı Basrî'nin hayatı için bk. İbn Sa'd, VII, 156-178; İbnü'l-İmâd, I, 136-137.

¹³⁶ Sühreverdî, *Avârîf*, s. 81, Sühreverdî'nin hırka giyme konusunda işaret ettiği rivayet için bk. Buhârî, "Libâs", 22; Ebû Dâvûd, "Libâs", 2.

¹³⁷ *Temâm*, vr 16b. *Rûhu'l-beyân*'da "Meşâyih bereket için hırka giymiş ve giydirmişlerdir. Bunu Allah'ın ilhamı ve işaretini ile yapmışlardır. Hiç kimsenin bunun fuzûlî işlerden ve çirkin bid'atlardan olduğunu iddia etmesi doğru değildir" denilmiştir (IV, 315); bk. Elbânî, *Silsile*, s. 39.

¹³⁸ *Hadis-i Erbain*, s. 166.

¹²⁷ *Şerhu'l-kebâir*, s. 52

¹²⁸ Kandemir, *Mevzu Hadisler*, s. 174.

¹²⁹ *Ferâh*, II, 141.

¹³⁰ *Silsile*, s. 32.

bu hırka meselesinde sözü yine bâtına getirip şöyle eklemektedir: "Lâkin sûfiyenin nazarı, âlem-i mânadan olan muâmelâta dahi şâmildir."¹³⁹

Bu da gösteriyor ki Bursevî hırka giyme uygulamasını sonuçta ahz-ı bâtın kapsamında görmekte, bu yolla elde edilen bilgilere ve tatbikatlara itibar etmektedir.

Sonuç olarak XVIII. yüzyılın velûd müellifleri arasında yer alan İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) yazdığı eserlerde çok sayıda hadis kullanmıştır. Bu hadislerin sahihliği konusunda Bursevî'nin bir muhaddis kimliğiyle değil, daha çok bir mutasavvıf sıfatıyla hareket ettiği görülmektedir. Hadisleri kullanırken muhaddislerin geleneğine uygun olarak, kılı kırk yararcasına bir anlayışla değil, daha çok müsâmahalı ve önceki nesillere itimat duygusuyla hareket etmektedir. Ona göre büyük velî ve âlimlerin eserlerinde bulunan, lafzı sâbit olmasa da mânası doğru olan hadislerle İslâm büyüklerinin kelâmıkıbar kabîlinden olan sözleri ve mâna âlemindeki hâdiselerle ilgili hadisler büyük değer taşımaktadır. Bursevî maksada uyan ve tasavvufî anlayışı en güzel biçimde anlatan rivayetleri kullanmakta bir sakınca görmemektedir.

Dinin genel çerçevesi açısından bakıldığı zaman naslara ters düşmeyen uygulamalar bir vebal yüklemese de ilmî açıdan pek çok problemi beraberinde getirmektedir. Hadisler hususunda son derece rahat ve müsâmahalı davranan bir mutasavvıf ile gerçekten Hz. Peygamber'e ait ifadeleri tespit etmek için olanca titizliği göstermeye çalışan bir muhaddis arasındaki ihtilâflar bu durumda devam edip gidecektir. Halbuki hadisçiler gibi sûfiler de aynı titizliği gösterecekler hem hadislerin muhafazasını gerçekleştirmek için ortak bir noktada bulunmuş, hem de gereksiz münakaşaların önü alınmış olacaktır. Hadislerin sıhhatini tesbitte isnad bir zorunluluk ise de tek başına yeterli değildir.

“Sûfilerin Hadis Tespit Ölçüleri: İsmâil Hakkı Bursevî Üzerine Bir İnceleme”

Özet: İslâm dininin kaynaklarından ikincisi kabul edilen hadislerin, isnadlarına bakılarak dikkate alınması, hadislerin sıhhatinin tesbiti için sened ve metin tenkitlerinin yapılması gerekir. Bir hadisin bulunduğu kaynaktan ziyade güvenilir bir isnadla rivayet edilip edilmediğine bakılır. Hadisçiler bunu esas alırken tasavvufî düşüncede bazı sûfiler hadislerin tesbitinde isnadın dışında birtakım ölçü ve kriterleri esas almışlardır. Hadisleri tek tek elden geçirmek yerine, kendilerince otorite kabul ettikleri bazı İslâm âlimlerinin eserlerindeki hadislerin toptan sahih olduğunu savunan genel bir ilke benimsemişlerdir. İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) bu görüşü savunanlardandır. Bu çalışmada konu, Bursevî örneğinden hareketle genel çerçevede ele alınmaya çalışılacaktır.

Atıf: Seyit AVCI, “Sûfilerin Hadis Tesbit Ölçüleri: İsmâil Hakkı Bursevî Üzerine Bir İnceleme”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, II/1, 2004, s. 7-29.

Anahtar Kelimeler: Bursevî, tasavvufî hadisler, hadis tenkidi, kelâmıkıbar, cerh ve ta'dil.

¹³⁹ a.g.e., s. 166.

Social and Literary Structure of Isnad: A Historical Perspective

Recep ŞENTÜRK, Doç. Dr.*

“İsnadın İçtimâî ve Edebî Yapısı: Tarihi Bir Yaklaşım”

İsnadın İçtimâî ve Edebî Yapısı: Tarihi Bir Yaklaşım

Özet: Bu makale hadis rivayetinin, sosyal yapı ile ilişkisini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Çalışmada, sözel ve sosyal süreçlerin birbirini etkiledikleri, dolayısıyla birinin diğerine indirgenemeyeceği fikri savunulmaktadır. Değişen sözel yapının *isnâdın* sosyal yapısına belirgin bir etkisinin olduğuna işaret edildiği gibi, isnâdın sosyal yapısının sözel yapıya etkisinin bulunduğu da gösterilmeye çalışılmaktadır. Tahlilde, dilbilim, edebî analiz, rivâyetbilim ve sosyal network analizi gibi nispeten yeni yöntemler, İslâm medeniyetinin ayırt edici özelliklerinden olan hadis rivâyet ağı sisteminin daha iyi anlaşılmasını sağlamak için kullanılmıştır. Ayrıca, hadis rivâyet ağının dinamik ve değişken yapısı hadisin sosyal ve sözel boyutlarının bir-biri ile etkileşiminin incelenmesi suretiyle gösterilmeye çalışılmıştır.

Atıf: Recep ŞENTÜRK, “Social and Literary Structure of Isnad”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, II/1, 2004, s. 31-50.

Anahtar Kelimeler: Rivâyet, isnad, hadis, yaş yapısı, rivâyet tarzı, sünnet, toplumsal ağ analizi.

Introduction

Social network of hadith scholars is longer than a millennium. Through this network, hadith came down to us. It is traditionally known as the *isnad* system. It involves countless number of scholars in the wide spread geography of Islam. The intellectual preoccupation of these scholars is known as the Science(s) of Hadith. ‘Science (*al-ilm*)’ here simply refers to a systemized body of knowledge. The Science of Hadith, as an academic study, is primarily a literary discipline dealing with the narratives about Prophet Muhammad (s.a.v.), yet, it has far reaching ramifications in Islamic culture and society. If the Qur’an is divine knowledge, then, the Sunnah of the Prophet Muhammad (s.a.v.) is its concrete and living embodiment. When she was asked about his conduct, Aisha, the wife of the Prophet Muhammad (s.a.v.), replied: He was the walking Qur’an. Islam has two foundational scriptures or narratives, organically tied to each other, along with a multistream of interpretive traditions or metanarratives emerging around them.

A system of narration is constituted by narrators and listeners, texts of narrative, metanarrative(s), and the social network in which both the listeners and the tellers are embedded. The process of narration ties all these elements together. Within the context of hadith narration, these elements correspond to the master of hadith, the student of hadith, text of hadith, the metanarratives of hadith, and the isnad system, respectively. Below, I will discuss all these components and the way they are linked to each other within the context of hadith transmission network or Isnad system. I will show how both narrative and its holders are embedded in a stratified structure which helped determine whose narrative will gain more authority. The decision on the relative authority of a narrative is made by scholars who critically examine their texts and chains.

The question this chapter aims to answer is what is the logic behind this system of stratification? I shall return to this issue in greater detail shortly in the discussion of Methodology of Hadith. Yet to begin with, Ibn Khaldun’s account of hadith can help us as an outline of this logic. Ibn Khaldun designated a chapter in his *al-Muqaddima* (The Introduction) to the sciences in his time, among which the Science of Hadith occupied a distinguished place.

The sciences concerned with Prophetic traditions (hadith) are numerous and varied. One of them concerns abrogating and abrogated traditions... Two traditions may be mutually exclusive, and it may be difficult to reconcile them with the help of interpretation. If, in such a case, it is known that one is earlier than the other, it is definite that the latter (tradition) abrogates (the earlier one). This is one of the most important and difficult sciences of tradition.

Another of the sciences of tradition is the knowledge of the norms that leading hadith scholars have invented in order to know the chains of transmitters, the (individual) transmitters, their names, how the transmission took place, their conditions, their classes, and their different technical terminologies. This is because general consensus makes it obligatory to act in accordance with information established on the authority of the Messenger of God. This requires probability for the assumption that the information is true. Thus, the independent student must verify all the means by which it is possible to make such an assumption.

Having introduced the subject matter and its significance, Ibn Khaldun illustrates the process through which the relative reliability of a hadith is determined by the critics.

He may do this by scrutinizing the chains of transmitters of traditions. For that Purpose, one may use such knowledge of probity, accuracy, thoroughness, and lack of carelessness or negligence, as the most reliable Muslims describe a transmitter possessing.

Then, there are the differences in rank that exist among transmitters.

Further, there is the way the transmission took place. The transmitter may have heard the shaykh (dictate the tradition), or he may have read (it from a book) in his presence,

* TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), ras13@turk.net

or he may have heard (it) read in the presence of the shaykh and the shaykh may have written (it) down for him, or he may have obtained the approval of the shaykh for written material (*munawala*), or he may have obtained his permission to teach certain traditions (*ijazah*).

The process of critical scrutiny of narratives eventually leads to a hierarchical system of narrative and narrators. A set of concepts are produced and employed for the purpose of indicating their place in the refined stratification.

<Then there is difference> with regard to the (degree) of soundness or acceptability of the transmitted material. The highest grade of transmitted material is called 'sound' by (the hadith scholars). Next comes 'good.' The lowest grade is 'weak.' (The classification of traditions) includes also: 'skipping the first transmitter on Muhammad (s.a.v.)'s authority' (mursal), 'omitting one link' (munqati), 'omitting two links' (mu'dal), 'affected by some infirmity' (mu'allal), 'singular' (shadhhdh), 'unusual' (gharib), and 'singular and suspect' (munkar). In some cases, there is a difference of opinion as to whether (traditions so described) should be rejected. In other cases, there is general agreement that (they should be rejected). The same is the case with (traditions with) sound chains. In some cases, there is general agreement as to their acceptability and soundness, whereas, in other cases, there are differences of opinion. Hadith scholars differ greatly in their explanation of these terms.

Then, there follows the discussion of terms applying to the texts of the traditions. A text may be 'unusual' (gharib), 'difficult' (ambiguous, muskhill), '(affected by some) misspelling (or misreading),' or (containing) homonyms' (muftariq), or '(containing) homographs' (mukhtalif).

On all these points, hadith scholars have laid down a canon explaining the (various) grades and terms, and adequate to protect the transmission from possible defects¹.

Ibn Khaldun's account briefly demonstrates the rationally constructed and extremely self-reflexive system of traditional scholars of hadith². Below, I will briefly survey the evolving history and the rather dynamic and fluid system of hadith transmission network.

I. A Structure from Reflexive Speech

"All those who listen to me shall pass on my words to others and those to others again; and may the last ones understand my words better than those who listen to me directly." With these words, Prophet Muhammad (s.a.v.) concluded his Farewell Sermon which he gave atop his camel in the middle of the Arabian Desert near Mecca during his Farewell Pilgrimage (CE 631). Following the Prophet's oft-repeated instruction, as they had usually done since the beginning of Muhammad's Prophethood, his Companions carefully recorded in their memories the exact words they heard and the exact deeds they saw in order to convey them to their families, friends, tribes and especially the next generations. One wonders if they ever imagined to what extent their speech, reported over and over by subsequent narrators from east to west, contributed to the timeless social-literary monument which the hadith transmission network became.

Hadith, the reflexive speech³ by which we know retrospectively what the Prophet said and what he did not say, constituted the impetus for a network of narrators. In an attempt to control fictive narrative, narrators of hadith from subsequent generations insured that they learned the authorities through which the narrative reached down to them. This stemma or chain of authorities came to be called *isnad*, literally 'support' or 'backing.' In a few centuries after the Prophet's demise, chains of narrators grew longer.

From this process emerged the structure of hadith with its two elements: the chain of narrators (*isnad*) and the narrative text (*matn*), together constituting a new style of narrative. For interpretation, the chain needs to be contextualized in timespace as part of a larger network of narrators; and the text in the metanarrative as part of larger network of narratives. Thus a reader has to pay attention to time and space in the chain and in the text. The following example from Bukhari's hadith compilation will illustrate this better. Dates of death, according to the Hijrah calendar⁴, and names of the places

¹ Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History* (Tr. Franz Rosenthal), Princeton 1958 [1967], II, 447-451.

² Commenting on the state of the Science of Hadith in his time, Ibn Khaldun writes: "At this time, traditions are no longer published, nor are the (publications of) traditions by former scholars corrected. Common (experience) attests the fact that these numerous religious leaders, close to each other in time, were too capable and too firmly possessed of independent judgment to have neglected or omitted any tradition, so that it is impossible that some later scholar might discover one. (Therefore), at this time, one is concerned with correcting the principle written works, with fixing the accuracy of their transmission, and with establishing continuous chains of transmitters leading back to the authors, chains that are sound throughout. With very few exceptions, no attention has been paid to more than five works" (Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, II, 456).

³ The present approach is particularly interested in the constructive role of reported speech, the most important subsection of reflexive speech, which is defined as language use that represents its own structure and use, including everyday metalinguistic activities of reporting, characterizing and commenting on speech (Lucy, John A. (ed.), *Reflexive Language: Reported Speech and Metapragmatics*. Cambridge 1993, pp. 1-2). Conversely, object language refers to objects, but not to speech. Daily language incorporates both forms which serve different (meta)semantic, and (meta)pragmatic purposes (Bakhtin, M. M., *The Dialogic Imagination* (ed. Michael Holquist, tr. Caryl Emerson and Michael Holquist), Austin 1981, pp. 261-263; White, Harrison, *Chains of Opportunity: System Models of Mobility in Organizations*, Cambridge 1970.

⁴ Hijrah dates are denoted usually by AH, which begins with the flight of the Prophet from Mecca to Medina in CE 620. The dates reported in this study are according to CE unless otherwise indicated.

where the narrators lived have been added so as to better visualize dissemination of narrative across generations in time and space.

[Bukhari (194-256, Bukhara) wrote], Al-Humaidi Abd Allah ibn az-Zubair [d. 143, Mecca] related to us saying: Sufyân [107-198, Mecca] related to us, saying: Yahya ibn Sa'id al-Ansârî [d. 143, Medina] related to us, saying: Muhammad ibn Ibrahim at-Tamimi [d. 120, Medina] told me that he heard 'Alqamah ibn Waqqâs al-Laithi [d. 80, Medina] say: I heard 'Umar ibn al-Khattab [d. 24, Medina] say on the pulpit: I heard the Apostle of God [d. 10, Medina], peace be upon him, say: "*Behold, the actions are but [judged] according to the intentions; and, behold, unto every man is due but what he intended. Thence, whoso migrateth for the sake of this world or to wed a woman, his migration is [accounted] for that unto which he migrated*"⁵.

Reflexive speech connected generations of narrators to each other, thus playing the most crucial role in the construction and perpetuation of the network. Object language usually establishes ties between the present actors, but reflexive language has the power of engaging actors in a widespread network, thereby demonstrating explicitly the relationship between literary and social structures. Without the reflexive power of language, it would have been impossible to interconnect multitudes of narrators in a social network.

The protocol of narration or reporting speech came under close scrutiny among hadith narrators because of its consequences on the authenticity of narration. There are a multiple number of phrases used to indicate the transmission of narrative from one scholar to another. Each one of these phrases reflects a type or an aspect of the connection between the teller and the listener.⁶ For instance, 'I heard from x,' is not the same as simply saying 'from x.' The former specifies the coexistence in time and space as well as direct hearing, while the latter keeps all these ambiguous. Similarly, 'x told me,' is not the same as 'x said.' In the former, it specifies that it was a direct and personal contact, whereas in the latter, this is not clear.

Attempts to codify and rank protocols of reported speech did not gain unanimous support from the narrators. Yet, the *isnad* and the hadith are classified according to the phrases used to indicate reported speech⁷. For

⁵ Asad, Muhammad, *Sahih al-Bukhari: Early Years of Islam*, Gibraltar 1981, pp. 3-4. This hadith was narrated through several chains, slightly differing in the phraseology of the text, with an increasing spread in "depth" and "breath". It reflects the "disjointed" form of hadith genre, which gives the impression that a speech event is separated from larger context. This larger text is intentionally broken, leaving the question of what happened before and after unaddressed. If we want to reconstruct the sequential order of the events, we will need to piece this hadith with others. These features will be further elaborated later in the discussion.

⁶ al-Salih, Subhi, *Hadis Ilimleri ve Istilahlari* (tr. Yasar Kandemir), Ankara 1988, pp. 70-84.

⁷ Kocuyigit, *Hadis Usûlü*, Ankara: İlmî Yayınlar ts., pp. 117-131. For instance "mu'an'an" hadith denotes that in the *isnad* narrators reported the hadith from each other using the adverb ('an) which literally means "from." An example would be like saying "from x that he said..." Here the way the speech was heard is not specified. This ambiguity might cause ambivalence of the

instance, the famous Bukhari, author of the most respected hadith compilation, considered all phrases used in reporting speech to mean that both the teller and the listener were in the presence of each other and the narration was direct because, he argued, this is the only acceptable way of secure transmission. His standards, however, were hard to attain by the majority who used less strict criteria.

The authorities in the chain of narrative are linked to each other through reported speech until it reaches to the Companion who narrates a brief story about the Prophet or a saying by him. Therefore hadith employs both reported speech and narrative in the chain of authorities and in the actual text of narrative. The language use in the chain and the text of hadith displays different patterns and thus should be treated differently.

The structure of hadith makes explicit the ways in which literary and social structures bear upon each other by systematically recording what goes unnoticed in our daily life. In hadith, the structure in which the narrators and the narrative are embedded, which is only hinted at in varying degrees in other narrative social structures, is made explicit in writing. Both the text and the chain of previous narrators are narrated. The cultural subtext that comes with the narrative, without which it is impossible to interpret the narrative structure, is called metanarrative.⁸

From the time of the demise of Prophet Muhammad (s.a.v.) in 632, a social structure and a critical approach developed around hadith narration, which transformed this artifact from a conventional narrative into a 'science' with formal rules and terminology. The political, religious, and legal importance of hadith in social life, as the second scripture of Islam after the Qur'an, reinforced this process. The size of the network grew as Islam spread to other nations. Later, however, despite the continuous expansion of Islamic territories, the size of the network shrank.

The protocols of reporting speech and the producers of narration are common to all social networks. We are all implicitly aware of them because we strategically employ them in our day to day life. Yet, they are not exposed as much. Nor, as sociologists and linguists, do we emphasize their power in shaping our knowledge and relations.

listener to the hadith reported. Another type is "mu'en'en" in which case the hadith is reported as "*haddethana fulan enne fulan qal*" (such person told me that verily such person said). The word "enne" (verily) makes the connection stronger.

⁸ White, Hayden, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore 1973; Waugh, Patricia, *Metafiction*. New York 1984; Somers, Margaret R., "What's Political or Cultural about Political Culture and the Public Sphere? Toward an Historical Sociology of Concept Formation." *Social Theory* 13 (2), 1995, pp. 113-144.

II. Content, Form and Network Spread of Narrative

How does the content and form of narrative bear upon the spread of its network? Current studies on hadith are silent on the relationship between literary structure of hadith and the configuration of its transmission network. This is because they are characterized by the traditional referential approach to narrative which concentrates solely on how narrative reflects what is assumed to be *the reality*. Nevertheless, in dealing with this the work of Hayden White on the content of the literary form of narrative, and Ong's work on oral and literary usage of language are illuminating.⁹

As Ong and Eco¹⁰ argue, some narrative structures are more likely than others to spread and consequently will be associated with larger networks of narrators. Ahadith with shorter sentences (additive style), mnemonic structures (formulaic) and stories as their content were more likely to spread compared to longer texts with plain prose and those dealing with legal injunctions. Ong's study about orality and literacy argues that narrative is the most convenient way for an oral culture to store and organize knowledge.¹¹ There are, however, constraints on the length and structure because of the limitations of human narrative in an oral culture. In line with Ong, although from a different point of view, Eco argues that 'disjointed' narrative is more appealing and all the cult narratives share the disjointed structure¹².

A hadith has the form of a brief narrative, a 'sound byte,' or a snapshot from the life of the Prophet, unencumbered with causal or chronological context. What did hadith narrators intend to do by creating this form? Hayden White argues that not only the text but also the form of a narrative has content. From this perspective, it is possible to ask what meaning does the form of hadith narrative carry? First of all, this form of narrative fostered the identity of hadith scholars in distinction from those who practiced other forms of narrative. The disjointed, plotless, and unsequential form differentiated hadith narrators from other communities¹³ which dealt with hadith:

⁹ Hayden, White, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore, 1987, pp. 1-57; Ong, Walter J., *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, London 1982, pp. 78-116.

¹⁰ Eco, Umberto, *Six Walks in the Fictional Woods*, Cambridge 1994, pp. 127-128.

¹¹ Ong, *Orality and Literacy*, p. 31-77.

¹² Eco, *Six Walks in the Fictional Woods*, p. 127-128. Three examples of hadiths with large network spread, more than ten narrators in each generation. The prime example used by hadith scholars is "Whoever lies about me should get ready for his seat in Hellfire." Another example, "Water is from water." The last example, "The Muslim is the one from whose hand and tongue others are safe." Phraseology may change and the hadith may be embedded in a brief story contextualizing the text, based on the transmission chain.

¹³ Identity came from style. Although the identity "hadith narrator" (muhaddith) runs constant, the community of hadith narrators was further differentiated by other identities, depending

storytellers (*qussas*), historians and biographers who presented their material in a coherent chronological order, a logic that was achieved by extensive use of fiction, according to hadith narrators.¹⁴ Narrative thus constructed, however, proved to be more appealing to the general public, which constituted a niche for the fictive mode of narrative about the Prophet in contradistinction to the empirical mode of jurists and hadith narrators. The dislike of certain hadith scholars for the story-tellers and even for historians and the apologetic reaction of others in defense of history is a well-known facet of Islamic intellectual history.

Chronological sequence was not a major concern for hadith narrators. Aristotle defined the plot (the *mythos*) as the 'arrangement of incidents' to be imitated by the narrative through mimesis.¹⁵ Ricoeur argues that mimesis is not straightforward: the mimetic process is a symbolic or allegoric representation in language of the universal human experience of temporality in actual or fictive events.¹⁶ Conversely, Barthes argues that 'narrative's function is not to represent, it is to constitute a spectacle.'¹⁷ For Barthes the coherence, unity, and naturalness of the text out of sequence are 'myths' to be denied by the critic whose task is to ceaselessly break and interrupt the narrative text, and disregard its seemingly natural divisions.¹⁸ Linear time was not, to early hadith narrators, an integral part of events anyway because the concept came into Arab culture late during the Caliphate of Umar, the architect of the Hijrah calendar.

More importantly, there seems to be a crucial pragmatic concern, as well, illustrated in the form of hadith. Disjointed narrative proved to be a mnemonic structure, more memorable, easier to recall and disseminate, and more compatible with the functioning of the oral mind. Thus, the more

on position in the network: Companion vs. Successor; hafiz vs. shaikh; reliable vs. unreliable, etc. Furthermore, multiple identities arising out of membership in more than one network is not unusual: jurist and muhaddith, muhaddith and reciter (*qari*); or muhaddith and sufi.

¹⁴ Suyûti, *Tahdhir al-Khawass min Akadhib al-Qussas* (ed. Muhammad al-Sabbagh), Beirut nd.

¹⁵ Chatman, Seymour, *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*, Itaca 1978, p. 43.

¹⁶ White, Hayden, *The Content of the Form*, Baltimore 1987, pp. 169-184.

¹⁷ "Society is a spectacle he [Barthes] can help explain, by revealing to us some of the mechanisms by which it obscures its artificiality" (Sturrock, John, *Structuralism and Science*, Oxford 1979, p. 61).

¹⁸ Barthes, Ronald, *The Semiotic Challenge* (tr. Richard Howard), New York 1988, pp. 95-150. "We shall therefore star the text, separating in the manner of a minor earthquake, the blocks of signification of which reading grasps only the smooth surface, imperceptibly soldered by the movement of sentences, the flowing discourse of narration, the "naturalness of ordinary language" (Barthes, Ronald, *S/Z*. (tr. Richard Miller), New York 1974, 15). See also White, Hayden, *The Content of the Form*, pp. 35-36; Sturrock, *Structuralism and Science*, 1979, pp. 52-80).

broken a text, *a la* Barthes, the easier its dissemination¹⁹. I conjecture, in this connection, that hadith owes its large spread primarily to its disjointed form. If hadith had the form of an integrated single long text, only a selected few who had the dedication and means could have had access to it²⁰. The most-spread hadith, usually referred to as ‘mutawatir.’ If this is true, then, one can conjecture, those narrators with mnemonic narratives in their repertoire will become more prominent.

III. Rise of the Isnad System

The question of what gave rise to the hadith transmission network still remains to be fully addressed from a social and cultural perspective. It is not my primary purpose here, nor is it entirely possible with the current level of knowledge, to formulate a completely persuasive explanation of this question. Thousands of manuscripts, scattered all over the world, that might shed light on the issue have yet to be published. However, I can cite some converging interests which might be considered as probable reasons that contributed to the emergence of the hadith transmission network: (1) the Prophet’s constant injunctions to his Companions on transmitting his words to others, (2) the efforts of converts to learn the teaching of the Prophet, (3) the efforts of state and jurists to preserve the integrity of one of the sources of law, (4) the social status which the society bestowed on the scholars dealing with the narratives of the Prophet, (5) the sectarian conflicts that strove to support their views on the narratives of the Prophet and to destroy the narratives of the other side.

The historical roots of the hadith transmission network can be traced back to the pre-Islamic culture of Arabia. The ‘bookless’ culture of pre-Islamic Arabia required illiterate Arabs to make use of their memory extensively in their cultural and daily affairs. Memorizing poems and genealogies of tribes, families and famous figures was an integral part of this culture, especially for the cultivated few. With the advent of Islam, memorization found a new area of application; the Arabs began memorizing the Qur’an and the words of the Prophet (s.a.v.). Later, after the demise of the Prophet, when knowing the ties among hadith narrators became important, they began memorizing the connections between narrators, which was a body of knowledge formally very similar to that of tribal or familial genealogies.

According to various historical accounts, there is no clear beginning in the creation of the hadith transmission network and the sciences of hadith which

¹⁹ In fact, even in our secondary oral culture, all daily narrative is broken; we have to break it to be able to carry on our daily activities.

²⁰ Such an example is provided by Reynolds and Wilson in *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature* (Oxford 1968) Stemmatics produce transmission networks similar to *isnad*, but with a rather limited spread.

evolved, during the first two centuries of Islamic history. The hadith transmission network was rooted in the attempts of the Muslims to preserve the integrity of the teachings of Prophet Muhammad (s.a.v.), which they soon realized depended on a reliable transmission network. Forgery, motivated by sectarian and political interests or simply by mythical and fictional impulse, was against the interests of the Companions of the Prophet, the new converts, and the state. The Companions of the Prophet were entrusted by the Prophet to protect his legacy from forgery. It was also in the interest of the new converts to learn the authentic teachings of the Prophet. Furthermore, it was in the interest of the state to protect one of the principal bases from which Islamic law was derived. These efforts eventually led to the transformation of narrative from an art into a ‘science’ which resulted in the establishment of the ‘Science(s) of Hadith’, with its numerous branches, alongside the emergence of the transmission network of hadith that had survived for fourteen centuries until today.

Writing accompanied memorization from the beginning of hadith transmission, continually increasing in significance. Memorization of the Qur’an and hadith is considered in Islam a type of worship. In the first layer, only a few mastered writing and were allowed to write hadith. Others relied on their memory. Memory was valued higher than writing in this oral culture²¹; even the Prophet himself was unlettered. The number of hadith memorized by narrators is, by definition, correlated with the level of their knowledge.

One after another, great inventions by the collectivity of scholars emerged in scattered places. They contributed to the evolution of a narrative social structure. Muslims innovated a special unit of exchange, ‘hadith;’ a special type of social relation, ‘*riwaya*,’ meaning exchange of hadith; a special identity, ‘*muhaddith*,’ meaning expert in hadith; a special network, *isnad*, meaning tracing the knowledge to its source or simply ‘support’; as well as special criteria to distinguish various types of transmission chains. To insure the proper operation of the network, they had also innovated formal rules regulating the whole process, *Usul al-Hadith*, the Methodology of Hadith. These rules determined the inclusion in and exclusion from the hadith transmission network, and thus the scholarly activity of the narrators, the moral standards of their behavior, their relationships (as teacher-student) with

²¹ See Hart (1994, deriving from Ong, and Jameson) for the usage and role of narrative prior to the arrival of written culture among Greeks “as members of an essentially oral culture that used “stories of human action to store, organize, and communicate much of what they (knew)” (Ong, *Orality and Literacy*, p. 140), with a way to understand the past and set moral boundaries for future behavior. Narrative in Greece has long been “a socially symbolic act,” reaching beyond description and into the realm of signification of experience” (Jameson, Fredric, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca, 1981).

each other, and the authenticity of hadith in circulation. Multiple identities, such as *hafiz*, ‘well-known’, ‘obscure’, ‘trustworthy’ and ‘liar’, showing ranks and structural positions of narrators emerged and conflicted with each other in attempts to control the process of narrative dissemination.

Despite all these efforts for control, forgery continued, leaving devout followers of the Prophet, with an obligation to painstakingly search for his authentic narratives. Scholars of hadith, *al-muhaddithūn*, more than others in the Muslim community devoted their lives to this task and developed a vocation out of it. “On the whole, the traditionists, especially the pious ones who refused to serve the government as judges, paid greater attention to the *isnad*’s than did the rank and file of the legal profession and the rank and file of the historian”.

IV. Expanding Network and Shifting Centers

Hadith transmission network must be perceived against a larger historical background. External forces on hadith transmission network reveal themselves when we look at the shifting centers of hadith through time: (1) Mecca (610-620): the genesis of Islam, (2) Madina (620-661): the first Islamic state under the Prophet and his successors, (3) Syria (661-749): the Ummayyad Empire, and (4) Iraq (749-1258): the Abbasid Empire. These cultural centers, with hadith as the integral part, were at the same time political centers of the time, which demonstrates the linkage between political and cultural history of Islam.

The number of hadith narrators who populated a city gives us a quantitative measure to determine the center of hadith narration (Ibn Hibban) (See Figure 2.3: Shifting centers of network through time). In Mecca the total number of Muslims did not exceed a few hundred. They gathered around the charisma of the Prophet and bore the pressures of rebelling against the dominant religion, culture and structure.²² In Medina, however, the total number of Muslims, who came from a variety of social, cultural and religious backgrounds, reached to thousands²³.

Disciples of the Prophet came to be known as the Companions. The most commonly accepted criterion of being considered a Companion was to have a direct tie to the Prophet in his lifetime. Those who lived at the same time with the Prophet without a direct tie to him are called *al-Muhadramun*. In the time

of the companions, Madina remained as the center of hadith, although new centers began to emerge with its 152 narrators, 23 of them being the most prominent. They occupied themselves primarily with teaching hadith to the young generations, who are called Successors (layer 2-4). Among themselves, however, they had very little narrative exchange.

In the time of Successors -those who had a direct tie to at least one Companion- Syria, in particular Damascus, the capital of the Ummayyad Empire, emerged as the center of hadith with its 172 hadith narrators. The number of narrators who lived in Mecca was 70, a number that dropped even further later during the time of Successors of Successors- those who had a direct tie to at least one Successor (layer 5-7). In the time of the Successors of Successors, Iraq emerged as the center: Basra with its 107 narrators and Kufa with 98 narrators.

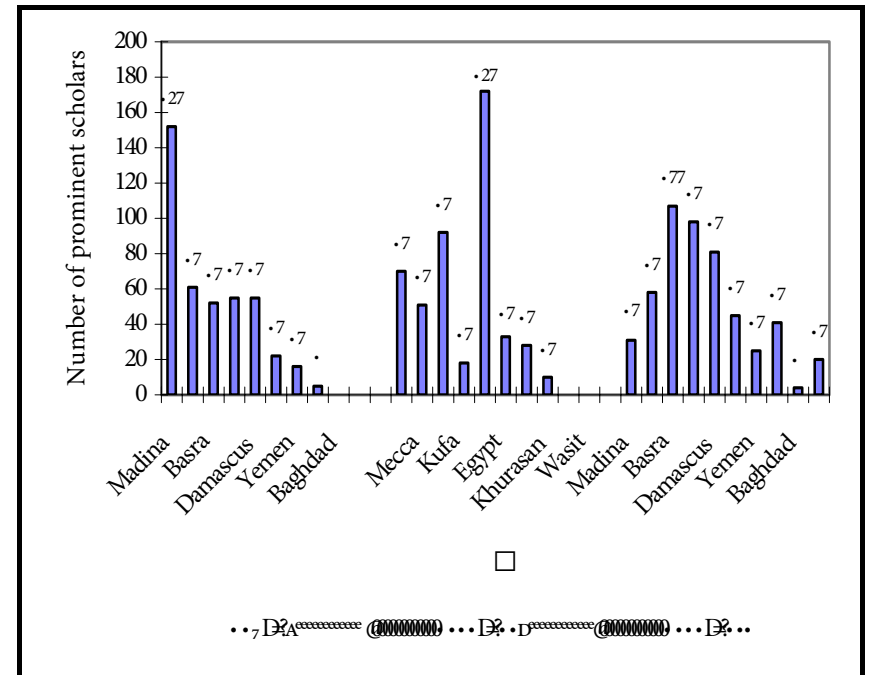


Figure 1: Shifting centers of hadith transmission network through time

The life spans of generations overlap and are indeterminate. Death of the last narrator from a layer marks its end. The era of Companions (layer 1) ended at AH 110/CE 728, Successors (layer 2-4) at AH 180/CE 796, Successors of Successors (layers 5-7) at AH 220/CE 835, the Successors of Successors of Successors (layer 8-10) at AH 260/CE 873, and the Successors of Successor of

²² Dabashi, Hamid, *Authority in Islam: from the Rise of the Muhammad to the Establishment of the Ummayyads*, New Brunswick 1989.

²³ The number of Companions included in the classical works vary. Qurtubi (AH 463/107) included 3500; Ibn al-Athir (AH 630/CE 1233) 8000, and Ibn Hajar (AH 852/1448) 12279 biographies in their biographical dictionaries exclusively dedicated to the Companions. The total number of Companions is reported by conflicting sources to be from 40 to 120 thousand.

Successor of Successors at AH 300/CE 912. Companions lived between BH 10-AH 110 (120 years); Successors lived between AH 12-180 (168 years); their Successors lived between AH 110-220 (110 years); their Successors lived between 180-260 (80 years); and their Successors lived between AH 220-300 (80 years).²⁴

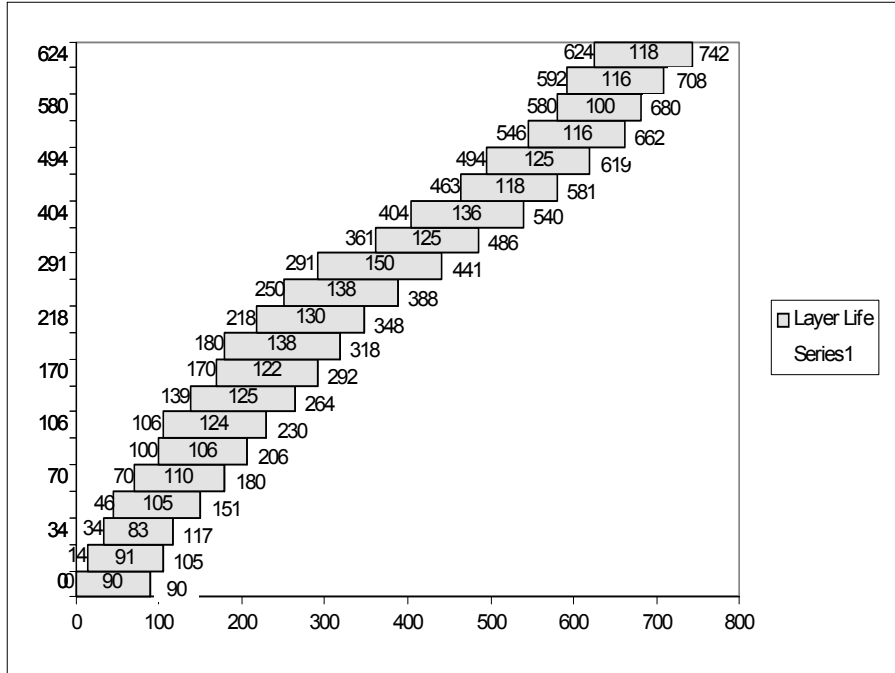


Figure 2: Longevity of Layers*, **

*The first number indicates the beginning, the second the duration, and the latter the end of a layer.

**The dates are according to Hijra calendar, beginning with 622 CE.

V. Rise of Narrative Genres and Cannons

The Prophet was concerned that his Companions might confuse the Qur'an with hadith. Hence he prohibited those who were incompetent in writing from writing down hadith while he strongly encouraged everyone to write down the Qur'an. It was quite possible that Arabs who were new to writing might not be able to distinguish in their notes what was meant to be the Qur'an as opposed to hadith. Yet, the literate and well-educated Companions got special permission and encouragement to record hadith in writing. However, the general attitude towards recording hadith had been ambivalent among the

Companions because of their concerns that the future generations might place equal importance on hadith and Qur'an. Yet, after the Qur'an's authority was completely established, this risk waned during the time of the Rightly Guided Caliphs and consequently attempts to collect hadith and write them down increased.

Hadith compilation as a literary genre presents a great diversity: *sahih* type (collections of authentic hadith), *sunan* type (topically organized), *musnad* type (organized by the name of the Companion), *juz* type (small collection), and the like. Each type serves a different need.

Spreading institutionalization of hadith education²⁵ also contributed to the canonization of certain collections as being the most reliable insuring a perception of reliability to the students of hadith²⁶. These collections, usually referred to as 'the Six [Most Reliable] Books', included books authored by Bukhari (d. AH 256), Muslim (d. AH 261), Tirmizi (d. AH 273), Nasai (d. AH 303), Ibn Maja (d. AH 273), Abu Dawud (d. AH 275). All of these late authorities were non-Arabs which illustrates how hadith spread across lands and layers within a polycentric structure.²⁷

Hadith compilation reached its peak with the emergence of the Six Reliable Books, which gained the highest authority among thousands of other collections. These compilations were later synthesized into single works, commented upon and abridged for public use. They are still highly regarded by Muslims with numerous scholarly works produced on them at each generation. They have served as the second scripture of Islam, along with the Qur'an, in Islamic law, theology and mysticism. The divergent interpretive

²⁵ Okic, Tayyib, *Bazi Hadis Meseleleri Uzerine Tedkikler*, Ankara 1959, pp. 101-102, 105-114; Sultan Nuruddin Mahmud (d. AH 569) opened the first "Dar al-Hadith" (College of Hadith) in Damascus and appointed the celebrated Ibn al-'Asakir as its dean. It was followed by al-Kamiliyya College in Cairo at AH 622, Ashrafiyya College at AH 626, Urwiyya College at AH 620 both in Damascus. These early institutions provided models for later Hadith Colleges which spread quickly around the Islamic world (Okic, *Bazi Hadis Meseleleri*, pp. 105-107).

²⁶ The impact of distrust with writing and the gradual transition from oral to written narrative around the same time can be observed elsewhere in the world as well. Kaufer and Carley write, "... the English courts admitted written documents as admissible evidence only when used to corroborate oral oaths and testimonies. It was only since the 12th century that medieval England gradually -over a 200-year period- began to build the infrastructure required to entrust their societal transactions to written records. A similar ebb and flow of trust and suspicion is evident in the passing of electronic communications". See also Ong, *Orality and Literacy*, pp. 135-138.

²⁷ Bulliet, Richard, *Conversion to Islam in Medieval Period*, Cambridge 1979, p. 8. This view is in line with Ibn Khaldun's argument that the contribution of non-Arab scholars to the development of Islamic sciences had been greater than that of Arab scholars (Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, III 3, pp. 311-315).

²⁴ Cakan, Ismail Lutfi, *Hadis Usulü*, İstanbul 1993: 70-80.

voices and communities around hadith narrative reflect multistream and polycentric structure of the network of traditional intellectuals.

The group is differentiated from the general community of scholars with the name *muhaddith*, which serves as a social identity. It has been gained through rituals of obtaining a diploma, *ijazah*, from master. One can get also acquire more than one diplome from various mentors. Yet, within the group the internal competition leads to social stratification which eventually determines whose narrative will gain acceptance and survive. The stratification of narrative that we discussed above must be analyzed in conjunction with the stratification of its holders, the narrators of hadith. Here are the strata of hadith scholars:

1. *Talib*: student, apprentice;
2. *Musnid*: the one who can report a hadith with its chain of authorities;
3. *Muhaddith*: Scholar of hadith²⁸;
4. *Hafiz*: Distinguished scholar of hadith;
5. *Imam*: the Leading scholar of hadith;
6. *Hujjah*: Scholar whose word is accepted as evidence;

²⁸ Sakhawi wrote: "As for the hadith scholar (al-muhaddith), he is the one who [1] knows the masters of hadith 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 hadith masters (al-huffâz) 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*, *muwâfaqât*, *musâwât*, 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 hadith, 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 hadith 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 hadith. 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 hadith defects, dates of birth and death, and chains 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).

7. *Shaykh al-Islam*²⁹: the leader of all Muslims in knowledge³⁰.

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 rules for the critique of scholars constitute the subject matter of a distinct branch of the Sciences of Hadith, *Jarh wa Ta'dil*, in English 'Wounding and Honoring'. The vast literature on the subject is beyond our scope here. These rules concerning hadith criticism shed light on the logic behind the ranking of scholars based on their scholarly achievement and character.

VI. Age Structure of Learning: a Fortuitous Aspect

In the hadith transmission network, patron and client narrators came from generationally unequal positions thereby creating a historical example of clientelism. The exchange, as Makdisi demonstrated concerning the institution of the diploma, obtained from a teacher but not from a school, is interpersonal and between unequals. The concept of diploma from a school as a corporate body is foreign to traditional Islam. 'Islamic education,' writes Makdisi, 'like Islamic law, is basically individualistic, personalist'³¹.

There is a fortuitous aspect to this individualistic process of learning and stratification, which manifests itself in two ways: choice of the most prominent and the oldest teachers at a young age and longevity after maturity. Thus the

²⁹ 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.

³⁰ 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 Tarjamah Shaykh al-Islam Ibn Hajar (al-'Asqalani)*" (ed. Hamid Abd al-Majid and Taha al-Zayni), Cairo 1986.

³¹ "Islamic law recognizes the physical person alone as endowed with legal personality" (Makdisi, George, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinbrugh 1981, pp. 224, 271) while it does not recognize corporate actors as legal persons. Among prerequisites for a narrator, Ibn Hajar wrote, was "taking knowledge from the mouths of the individuals but not from pages" (quoted in Dhahabi 1991: 68). "When he [teacher] granted the license to the candidate he did so in his own name, acting as an individual, not as part of a group of master-juristconsults acting as a faculty, for there was no faculty" (Makdisi 1981: 274), even though they might be carrying on their activities in a university or college, known as madrasa.

fortuitous aspect characterizes the beginning and the final stages of a prominent scholar's career, in the former while a student and in the latter while a mentor.

Hadith education must begin at a young age for the chain of authorities to be shorter than one's colleagues because one's chances later in life as a teacher will depend on how short his chain of authorities is. Bulliet observes that "the sample indicates that typical students had begun their education by the time they reached the age range 4.8-10.2".³² Yet, a pupil cannot plan his education because he is too young and inexperienced to do that. If he became prominent later in his life because he had prominent teachers in his network when he was very young, his parents, or other accidents, must have guided him to the right teachers as a child without his own control and planning. Even if they had made the decisions about their own education at a young age, they can hardly be expected to know all the consequences involved in choosing a particular mentor. Rational planning in education by a student can begin only after a certain age.

The fortuitous aspect becomes even clearer when we look at the longevity of scholars. A hafiz died on average at the age of 79.82. This observation derives from reports, primarily by Dhahabi, about a population that consists of 1177 scholars over 22 generations³³. The sources used in this study report birth dates for 751 figures, death dates for 752 figures, and longevity for 1173 figures. It is evident that sources are less careful about reporting birth and death dates than longevity. As Table 2.2 shows, these figures about average longevity vary for each layer.

Layer No	Longevity of the layer in Years	Date of the Earliest Death	Date of the Latest Death	Date of the Earliest Birth	Date of the Latest Birth	Minimum Longevity in a Layer	Maximum Longevity in a Layer	Average Longevity in a Layer	SUM OF Longevity For All Sch. Rep.	Count of Rep. Longevity in a Layer	Count of Rep. Birth Dates in a Layer	Count of Reported Death Dates in a Layer
1	63	11	11	-52	-52	63	63	63	63	1	1	1
2	140	13	90	-50	-3	38	100	73	1245	17	17	23
3	177	32	105	-72	22	65	131	101	1513	15	15	42
4	103	90	117	14	52	40	101	73	1174	16	17	29
5	118	100	151	33	89	36	103	76	2200	29	29	58
6	110	144	180	70	107	54	86	73	2278	31	31	78
7	111	174	206	95	129	60	98	79	4197	53	51	81

8	124	191	230	106	150	54	100	82	5818	71	71	106	
9	125	213	264	139	174	50	100	81	6942	86	86	129	
10	122	239	292	170	204	49	102	81	5279	65	65	105	
11	138	264	318	180	240	55	123	84	6081	72	72	116	
12	130	305	348	218	271	45	99	82	4082	50	52	77	
13	138	304	388	250	306	46	100	83	3738	45	45	79	
14	150	360	441	291	363	47	94	76	3422	45	45	74	
15	125	427	486	361	409	56	95	80	1840	23	23	31	
16	136	468	540	404	467	42	89	70	2743	39	39	46	
17	118	542	581	463	506	56	101	76	1218	16	16	18	
18	125	575	619	494	548	36	87	70	1680	24	24	25	
19	116	611	662	546	584	47	93	70	1812	26	26	26	
20	100	630	680	580	605	37	83	63	695	11	11	12	
21	116	667	708	592	631	45	92	73	728	10	10	10	
22	118	672	742	624	661	26	88	66	396	6	6	7	
SUM	2703						1047	2128	1676.23	59144	751	752	1173
Average	122.9						49.86	101.33	79.82	2816.38	35.76	35.81	55.86

Table: Age Structure of Learning

A scholar of hadith has to outlive his peers -over which he has no control- for his chain of authorities to be comparatively shorter to attract students. If the narrative string of a scholar is longer than the string of other existing teachers, students will not seek him after. Furthermore, teaching hadith to students in the existence of someone with shorter chains would not be considered ethical in the hadith culture because it does not serve best to the interest of students and might be seen as gulling the naive students. Bulliets observation also confirms that scholars had to wait a few decades after they completed their education before they can commence teaching hadith.

If the typical teacher died between 75 and 93 at the end of a teaching career of 22 years, then 53-71 should be the age range for the commencement of a career in *hadith* transmission. Taking into account the high standard deviation associated with the estimate of 22 years, a plausible conclusion is that while it was not out of the question for a person to begin transmitting *hadith* when he was as young as forty, it was more likely that he would be over fifty if not over sixty years of old.³⁴

VII. Changing Modes of Narration and Networking

The tension and diachronic switching between various modes of narration affects narrative social structure. The switching from eyewitness to reported narrative is a crucial change in narrative social structure. Eyewitness narrative empowers those who have and can provide it. In the narrative chain, distance

³² Bulliet, Richard, *Conversion to Islam*, p. 109.

³³ This figure is close to the figure Bulliet computed earlier based on a smaller sample from Nishapur. "In the 47 ascertainable cases, the average age at death was 84.3 years with a standard deviation of 8.9" (Bulliet, Richard, *Conversion to Islam*, p. 111).

³⁴ Bulliet, Richard, *Conversion to Islam*, 112.

from the eyewitness narrative means decrease in the social value of narrative and thus in the prestige of its holders. Most of the activity in hadith transmission network (measured by the degree of connectedness between layers) takes place between non-adjacent layers, which means less activity between adjacent layers, and even lesser activity within the same layer, because of the attempts of narrators to get as close as possible to the stratum of eyewitness narrators by reducing network distance³⁵.

The impact of changing literary structures on social structure is also observable in the switching from eyewitness narrative to reported narrative which is demonstrated in the lexica: the lexicon of the Companions in reporting narrative is different from the lexicon of later layers. The lexica and structures used by eyewitness narrators and by those of later generations who merely reported speech illustrates how switching language, from participative to reportive mode paralleled the shifting network domains from the Companions to the Successors.³⁶ Structures such as ‘in the presence of the Prophet I did...,’ ‘while we were sitting...,’ ‘I saw,’ ‘I asked,’ ‘I heard’ were replaced, as the Companions disappeared, by structures such as “‘A’ told us that,” “from ‘A’,” “I heard ‘A’ telling”. The first set of words is participatory and emphatic: they indicate participation in the event either by actually partaking in it or as an onlooker. (Note how narrators report the speech from different layers in the above hadith). The second set of structures does not indicate participation but indicates reporting speech. Thus, none of the structures used by later narrators to denote some eight modes of transmission³⁷ applies to the Companions.³⁸

One of the explicit impacts of switching from oral to written mode was the decrease in the number of narrators who memorized a substantial amount of

³⁵ For instance, from layer 4 there are 21 ties to layer 4, 130 ties to layer 3, 115 ties to layer 2, while from layer 5 there are 59 ties to layer 5, 277 ties to layer 4, and 109 ties to layer 3. These numbers indicate the ties to other prominent narrators alone.

³⁶ Scholes, Robert and Robert Kellogg, *The Nature of Narrative*, 256-265. Interestingly though, even when the written mode gained upper hand, the lexica of narrators remained one of oral culture owing to the fact that in the transmission of manuscript dictation or reading was usually involved. Although there was a text involved in the transmission, narrators still said, when they reported the transmission, “I was told by ‘A’,” which led Sezgin, a philologist of Arabic, to assume, quite naturally, that the transmission had always been oral until he discovered that the protocol of oral hadith transmission and reporting speech maintained its sway even in the transmission of manuscripts.

³⁷ Dhahabi provides an extended list of these utterances (*alfaz al-ada'*) corresponding to the various modes of transmission between layers following the Companions, apparently without noticing the striking distinction between utterances used by eyewitness narrators and layer generations (Dhahabi 1991: 53-55).

³⁸ Siddiqi, Muhammad Zubayr, *Hadith Literature, Its Origins, Development and Specific Features*, Cambridge 1993, p. 86.

narrative. In the beginning pure oral tradition, hence memorizing, was valued more than written tradition. This led an increasing number of narrators to memorize narratives. However, later, certain contextual changes such as institutionalization of education, which contributed to the spread of literacy, and canonization of certain texts, considerably helped the written narration triumph over the oral narration. In the beginning literacy had been an aid to orality; later orality became an aid to literacy.

The question this system served to answer was whose narrative will gain power to survive in the competition for authority. But how? The remainder of this study will attempt to provide an answer to this question. Prior to looking further deeply in the structural features of hadith transmission network in the subsequent chapters, the next chapter will explore the contesting theoretical approaches in sociology and humanities on the relationship between social narrative and structure.

“Social and Literary Structure of Isnad: A Historical Perspective”

Abstract: This paper explores *how the literary structure of hadith transmission is related to its social structure*. It is argued that literary and social processes compliment each other and thus cannot be reduced to one another. It is demonstrated that changing literary structures have an impact on the social structure of *Isnad*. Likewise, changing social structure of *Isnad* has an impact on its literary structure. Most recent methods from linguistics, literary analysis, narratology and social network analysis are combined to further our understanding of the monumental hadith transmission network which is a distinct facet of Islamic civilization. The fluid, dynamic and changing structure of hadith transmission network is explored by following the patterns of relations between its social and literary dimensions.

Citation: Recep Şentürk, “Social and Literary Structure of Isnad”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, II/1, 2004, s. 31-50.

Key words: Narrative, Islam, Prophet Muhammad, isnad, hadith, age structure, mode of narration, sunnah, network analysis.

Hâlid b. Velîd'e Yönelik Tenkitlerin Mahiyeti Üzerine

Mehmet EFENDİOĞLU, Dr.*

“On the Nature of the Critiques
levelled at Khâlid b. al-Waleed”

Abstract: For the muslim umma, the Companions of the Prophet are in a prestigious position in religion on the ground that they were praised by the Prophet himself, they were warned by the Prophet if they were mistaken and they were educated by the Prophet himself. Qur'an and hadith testify their merit and superiority. Therefore, Sunni scholars in general and scholars of hadith in particular, the Companions of the Prophet were considered a trustworthy generation. This does not necessarily mean that they are immune from sin and mistake. Needless to say, some of them had sinned or had done wrong, but they repented. It is seen that some prejudiced people and sects, relying on some fabricated hadiths and forged accounts, criticized some of the Companions of the Prophet -sometimes all of them- and even accused them of blasphemy. In this article, the life and personality of the well-known Companion of the Prophet, Khalid b. Walid will be examined. He reached great achievements in his life, took role in the spread of Islam and was praised by the Prophet, on the one hand, and was criticised due to some of his activities, on the other. In the article, first his life and the role he played were explained in detail; secondly the accounts in Islamic literature which are thought to be the basis of the criticism against him will be analyzed.

Citation: Mehmet EFENDİOĞLU, “Hâlid b. Velîd'e Yönelik Tenkitlerin Mahiyet Üzerine” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, II/1, 2004, s. 51-79.

Key Words: Khâlid b. al-Waleed, 'Umar b. al-Khattâb, Abû 'Ubaida b. al-Jarrâh, Banû Jazeema Mâlik b. Nuweyra, concure, sahâba.

I. HÂLİD b. VELÎD'İN HAYATI, HİZMETLERİ VE KİŞİLİĞİ

1. İslâm'dan Önceki Hayatı

Hâlid b. Velîd hicretten 35-40 yıl kadar önce milâdî 580'li yıllarda Mekke'de doğdu.¹ Benû Mahzûm kabilesine mensuptur ve soyu dedelerinden Mürre'de Hz. Peygamber'in soyuyla birleşmektedir.² Kabilesi ve babasının Mekke'deki nüfuzu sayesinde küçük yaştan itibaren iyi yetişmesi için gerekli her ortam hazırlandı. Geleneğe uygun olarak önce çölde bir ailenin yanına verildi ve 5-6 yaşlarına kadar burada kaldı.³ Mekkelilerin süvari gücü ve savaş

sorumlusu olan kabilesi⁴ Benî Mahzûm'un üstlendiği bu vazifenin gereği olarak ata binmek, ok atmak, yay, kılıç, mızrak ve kalkan kullanmak ile süvari birlikleri sevk etmek gibi askerî ağırlıklı bir eğitimden geçirildi.⁵ Ayrıca Araplar'ın önemle üzerinde durdukları kahramanlık, cesaret ve cömertlik telkinleri ile yetiştirildi.⁶ Onun İslâm öncesi hayatında Suriye, Irak, Mısır ve Yemen taraflarına ticarî seyahatler yaptığı,⁷ Mekke'de çok az rastlanan okur yazarlardan biri olduğu, hatta müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber'e kâtiplik yaptığı bilinmektedir.⁸

İslâm'a cephe alan müşrik Mekkelilerle birlikte müslümanlara iyi davranmadığı bilinen Hâlid b. Velîd'in adı, daha çok hicretten sonra (1/622) duyulmaya başlamıştır. Onun Bedir Gazvesi'ne (2/624) katıldığı kesin olarak tespit edilememiş, ancak Uhud Gazvesi'nden (3/625) itibaren Mekkelilerin süvari birlikleri kumandanlığı görevini üstlendiği ve müslümanlarla fiilen karşı karşıya geldiği görülmektedir.⁹ Uhud Gazvesi'nde müslümanların lehine seyreden savaşı, Resûlullah'ın savaş planını onun emrine uygun olarak tatbik etmeyen müslümanları arkadan kuşatma taktiğiyle vurması sayesinde müşriklerin lehine çevirmiştir.¹⁰ Hendek Gazvesi'nde de (5/627) birtakım hücumlarda bulunmuşsa da kayda değer bir netice alamamıştır.¹¹

2. İslâm Sonrası Hayatı ve Hizmetleri

Hicretin 6. (628) yılında umre yapmak maksadıyla yola çıkan ve silâhsız olarak Hudeybiye'ye kadar gelen¹² Hz. Peygamber ve müslümanları, Uşfân'da 200 kişilik bir süvari birliğiyle Hâlid b. Velîd karşıladı.¹³ Hâlid savaşmak niyetinde olmayan Allah'ın resulünü ve müslümanları burada vurmaya planlamıştı.

⁴ İbn Abdülber, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), I-IV, Kahire, ts. (Nehdatü Mısır), II, 427; Şelebî, *Hâlid b. el-Velîd*, s. 44, 46.

⁵ Fayda, *Hâlid b. Velîd*, s. 94-95.

⁶ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*, I-III, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye), I, 173; Şelebî, *Hâlid b. el-Velîd*, s. 47, 49.

⁷ Fayda, “Hâlid b. Velîd”, *DİA*, XV, 289.

⁸ İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eser fî fünûni'l-megâzi ve's-şemâil ve's-siyer* (nşr. Muhammed el-İd el-Hatrâvî v.dğr.), I-II, Medine 1413/1992, II, 413; Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtibü'l-idâriyye*, I-II, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kitâbü'l-Arabî) I, 115.

⁹ İbnü'l-Esir el-Cezerî, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe* I-VI, Beyrut, ts. (Dârü'l-Fikr), I, 586; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), I-VIII Kahire, ts. (Nehdatü Mısır), II, 251.

¹⁰ Vâkidî, *el-Megâzi* (nşr. Marsden Jons), I-II, Tahran 1405/1984, I, 232-234; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf* (nşr. Muhammed Hamîdullah), Kahire, ts. (Dârü'l-Maârif), I, 318-319; Şelebî, *Hâlid b. el-Velîd*, s. 50-51.

¹¹ Fayda, *Hâlid b. Velîd*, s. 106.

¹² Vâkidî, *Megâzi*, I, 573; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye* (nşr. Mustafa es-Sekkâ v.dğr.), I-IV, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), III, 321 vd.

¹³ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, I, 587.

* TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), mehmet.efendioglu@isam.org.tr

¹ Mustafa Fayda, “Hâlid b. Velîd”, *DİA*, XV, 289.

² Mus'ab ez-Zübeyrî, *Nesebü Kureyş* (nşr. E. Levi-Provençal), Kahire, ts. (Dârü'l-Maârif), s. 12-13; Ebû Zeyd Şelebî, *Seyfullah Hâlid b. el-Velîd*, Kahire 1952, s. 17-18.

³ Mustafa Fayda, *Allah'ın Kılıcı Hâlid b. Velîd*, İstanbul 1992, s. 93.

Ancak içine yerleşen ve iman etmeye doğru ilk adım olarak tanımlanabilecek, Hz. Peygamber'in korunduğu, bundan dolayı ona bir zarar verilemeyeceği şeklindeki bir inanç sayesinde düşüncesinden vazgeçti.¹⁴ Bir yıl sonra ise (7/629) müslümanlar Umretü'l-kazâ için Mekke'ye geldiklerinde şehri terk eden¹⁵ Hâlid'e Hz. Peygamber özellikle haber göndererek kendisini müslümanların safında görmek istediğini söylemiş,¹⁶ kardeşi Velîd b. Velîd de (ö. 8/630 ?) onu İslâm'a davet eden bir mektup yazarak gücünü İslâm'dan yana kullanmasını önermişti.¹⁷ Hâlid bu davetleri değerlendirdikten sonra müslüman olmaya karar verdi ve 1 Safer 8 (31 Mayıs 629) tarihinde Osman b. Talha (ö. 42/662) ve Amr b. Âs (ö. 43/663) ile birlikte Medine'ye hicret ederek Resûlullah'a biat etti.¹⁸

Medine'de ilgi gören ve Hz. Peygamber'in özel duasına mazhar olan Hâlid, Resûlullah'ın yanına yerleşti ve emirlerine âmâde olarak yaşadı.¹⁹ Özellikle askerî konularda danışmanlık görevi yaptığı²⁰ Resûlullah'ın savaşlarında süvari birliklerini genelde o yönetti.²¹ Müslüman olduktan sonra ilk defa katıldığı Mûte Savaşı'nda (8/629), 200.000 kişi olduğu söylenen Bizans ordusu karşısında 3.000 kişilik²² İslâm ordusunu başarılı bir taktikle imha olmaktan kurtardı.²³ Dokuz kılıç parçaladığı²⁴ bu savaşta başarıları sebebiyle Hz. Peygamber tarafından "Seyfullah/Allah'ın kılıcı" olarak isimlendirilmiştir.²⁵ Mekke'nin fethinde de (8/630) şehre ordunun sağ kol kumandanı olarak giren²⁶ Hâlid b. Velîd'in, fethin devamı olarak Nahle vadisinde bulunan Uzzâ putunu yıkmakla görevlendirildiği²⁷ ve bu işi başarıyla tamamladığı bilinmektedir.²⁸ Hemen

akabinde ise 350 kişilik bir birlikle Benî Cezîme kabilesi üzerine gönderilmiş,²⁹ burada kabile mensuplarının müslüman olduklarını söylemelerine rağmen buna kanaat getirmeyip kendilerine saldırılmasını emrettiği için Hz. Peygamber tarafından hatalı bulunarak uyarılmış, ancak öldürülenlerin diyetleri ödenerek³⁰ kumandanlık görevini sürdürmesi sağlanmıştır.³¹ Huneyn ve Tâif seferlerinde İslâm ordusunun süvari birliklerini yöneten³² Hâlid b. Velîd 9 (630) tarihinde Hz. Peygamber'le Tebük Seferi'ne katılmış,³³ savaş olmayan bu sefer sırasında yöneticisi Ükeydir b. Abdülmelik'i (ö. ?) İslâm'a davet etmesi için Dûmetülcendel üzerine gönderilmiştir.³⁴ Hicrî 10 (631) tarihinde ise Necran'daki Hâris b. Kâ'b kabilesini İslâm'a davet etmekle görevlendirilmiş ve bu görevini de başarıyla tamamlamıştır.³⁵ Bu arada Yemen'e gönderildiği ve burada birtakım görevleri yerine getirdiği de nakledilmektedir.³⁶

Hz. Peygamber'le birlikte Vedâ haccında da bulunmuş olan³⁷ Hâlid Resûlullah'ın vefatından sonra Hz. Ebû Bekir'e biat ederek³⁸ süvari birlikleri başındaki görevini aynen sürdürdü³⁹ Yalancı peygamberlerle mürtedlere karşı tavizsiz bir mücadeleye girişip başarılı oldu.⁴⁰ Bu esnada ordu başkumandanlığına getirildi.⁴¹ 27 Cemâziyelâhîr 11 (19 Eylül 632) tarihinde 4000 kişilik bir kuvvetle yalancı peygamber Tuleyha b. Huveylid el-Esedî (ö. 21/641) üzerine yürüdü ve taraftarlarını dağıttı.⁴² Daha sonra zekât vermeyi reddeden Benî Temîm kabilesine yönelerek reisleri Mâlik b. Nüveyre el-Yerbû'yi (ö. 11/632) öldürdü⁴³ ve dul kalan eşi Ümmü Temîm bint Minhâl (ö. ?) ile uzun süre tartışılacak bir evlilik gerçekleştirdi.⁴⁴ Buralarda faaliyet gösteren kadın yalancı

¹⁴ Vâkîdî, *Megâzi*, II, 746.

¹⁵ İbn Abdülber, *İstîâb*, IV, 1559; Şelebî, *Hâlid b. el-Velîd*, s. 53.

¹⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I-IX, Beyrut 1405/1985, VII, 394.

¹⁷ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, IV, 679. Mektubun metni için bk. Muhammed Hamîdullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, Beyrut 1405/1985, s. 85.

¹⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, IV, 252.

¹⁹ İbn Abdülber, *İstîâb*, II, 428; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, I, 173; Fayda, *Hâlid b. Velîd*, s. 139.

²⁰ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, I, 587; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (nşr. Şuayb el-Arnâvud v.dğr.), I-XXV, Beyrut 1405/1985, I, 369; Ali b. Ebû Bekir el-Heysemî, *Mecmau'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*, I-X, Beyrut 1967, IX, 350.

²¹ Âmirî, *er-Riyâzü'l-müstetâbe fî cümleti men revâ fi's-Sahîhayn mine's-sahâbe* (nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1409/1988, s. 70.

²² Fayda, *Hâlid b. Velîd*, s. 150-151.

²³ İbn Sa'd, *Tabakât*, IV, 253; Şelebî, *Hâlid b. el-Velîd*, s. 67.

²⁴ Buhârî, "Megâzi", 44; İbn Hacer, *İsâbe*, II, 254.

²⁵ Buhârî, "Fezâilü ashâbi'n-nebi", 25; Nesâî, *Fezâilü's-sahâbe* (nşr. Fâruk Hamâde), Mağrib 1404/1984, s. 87, 161.

²⁶ Buhârî, "Megâzi", 48; Şelebî, *Hâlid b. el-Velîd*, s. 68.

²⁷ Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. Ahmed Ebû Mülhim v.dğr.), I-XIV, Beyrut 1989, VII, 116.

²⁸ İbn Hişâm, *Sîre*, IV, 79; İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 396; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, I, 369-370.

²⁹ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, I, 587; ed-Diyarbekrî, *Târîhu'l-hamîs fî ahvâli enfesi nefis*, I-II, Beyrut, ts. (Dâr Sâdır), II, 97-98.

³⁰ İbn Kuteybe, *el-Maârif* (nşr. Servet Ukkâşe), Kahire, ts. (Dârü'l-Maârif), s. 267; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, I, 371.

³¹ Buhârî, "Megâzi", 58; İbn Abdülber, *İstîâb*, II, 428. Bu olayla ilgili teferruat ve Hâlid'i savunma için bk. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, I-IV, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İlmiyye), II, 229; Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV, Beyrut, ts., (Dâru İhyâit-türâsi'l-Arabî), XVII, 313.

³² İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, I, 588; İbn Hacer, *İsâbe*, II, 252.

³³ Halîfe b. Hayyât, *et-Târîh* (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1414/1993, s. 56.

³⁴ İbn Abdülber, *İstîâb*, II, 428; İbn Hacer, *İsâbe*, VII, 252.

³⁵ Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, s. 58; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, I, 588; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, I, 173.

³⁶ Buhârî, "Megâzi", 61; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, Beyrut 1410/1989, VIII, 81 vd.

³⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâm*, I, 371.

³⁸ Fayda, *Hâlid b. Velîd*, s. 246.

³⁹ İbn Abdülber, *İstîâb*, II, 429.

⁴⁰ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, III, 107.

⁴¹ İbn Kesîr, *Bidâye*, VI, 321; Fayda, *Hâlid b. Velîd*, s. 248.

⁴² İbn Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, I-VI, Beyrut 1411/1991, II, 260-262.

⁴³ Vâkîdî, *Kitâbü'r-Ridde* (nşr. Muhammed Hamîdullah), Paris 1409/1989, s. 58 vd.

⁴⁴ İbn Kesîr, *Bidâye*, VI, 326 vd. .

peygamber Secâh (ö. 41/661 ?) Hâlid'in gelişini duyunca Yemâme'de bulunan bir başka yalancı peygamber Müseylimetülkezzâb'ın (ö. 12/633) yanına gitti ve onunla evlenerek ittifak kurdu.⁴⁵ Ancak Hâlid onların üzerine de yürüdü ve tarafların karşılaşmasıyla hicrî 12 (633) yılı başında tarihte Akrahâ savaşı olarak şöhret kazanan önemli bir savaş gerçekleşti.⁴⁶ Müseylimetülkezzâb'ın da öldürüldüğü bu savaşla mürtedler ve yalancı peygamberler sorununu başarılı bir şekilde çözen Hâlid bu defa Irak taraflarına gönderildi.⁴⁷ Burada kısa zamanda Ülleys, Bânikyâ, Enbâr ve Aynüttemr gibi yerleri ele geçirdi ve fetih hareketlerinin ilk adımlarını attı.⁴⁸ Daha sonra halife Hz. Ebû Bekir tarafından Suriye'ye gönderildi ve burada Dûmetülcendel ile Busrâ'yı ele geçirdi.⁴⁹ Fetih orduları başkumandanı olarak görevlendirilince de⁵⁰ İran ve Bizans üzerine yürüyerek büyük fetihlerin kapısını araladı. Hicrî 13 (634) tarihinde başkumandanlığını yaptığı Ecnâdeyn Savaşı'nda 80.000 kişilik Bizans ordusunu mağlûp etti.⁵¹ Akabinde yapılan Fihl Savaşı'nı da kazandı⁵² ve Dımaşk kapısına dayanarak 14 (635) tarihinde burayı fethetti.⁵³ Aynı şekilde Bizanslılar ile yapılan Yermük Savaşı'nı kazandı.⁵⁴ Bu arada Bizanslıların geri aldıkları Dımaşk'ı yeniden fethetti.⁵⁵

Hz. Ömer'in hilâfetinin ilk yıllarında ordu kumandanlığı görevine aynen devam eden Hâlid, hicrî 15 (636) tarihinde⁵⁶ yerine Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın (ö. 18/639) atanmasından sonra onun emrinde cihada⁵⁷ ve fetihlere devam etti.⁵⁸ Humus, Hama, Şeyzer, Kınnesrîn ve Maraş gibi şehirlerin fethine ka-

tıldı.⁵⁹ Bu tarihlerde Hz. Ömer tarafından Ruhâ ve Harrân bölgesine vali olarak tayin edildiği ve bir yıl kadar bu görevde kaldığı da nakledilmektedir.⁶⁰ Hicrî 18 (639) tarihinde Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın vefatından sonra artık kimsenin emrine girmeyen⁶¹ Hâlid, hayatının kalan kısmını Humus'ta geçirmiştir. Katıldığı savaşlarda aldığı yaralarla bedeninde sağlam yer kalmadığı halde⁶² savaş meydanında değil de yatağında uzanarak öleceğine üzülen Hâlid b. Velîd'in⁶³ 21 (642) tarihinde vefat ettiği bilinmektedir.⁶⁴ Kabri de Humus'tadır.⁶⁵

3. Kişiliği, İlmi ve Değeri

Kaynaklarda sert mizaçlı ve cihad aşkıyla yanıp tutuşan,⁶⁶ Hz. Peygamber'e son derece bağlı, ondan kalan eşyaya saygılı,⁶⁷ aynı zamanda keramet sahibi⁶⁸ bir kişi olarak tanıtılan Hâlid b. Velîd, hemen hemen bütün hayatı cephelerde geçmiş bir komutandır. Yönettiği bütün savaşlardan galip ayrıldığı bilinmektedir. Hatta bundan dolayı kendisi hakkında "girdiği hiçbir savaştan yenik çıkmayan komutan" şeklinde sözler söylenmiş ve bu isimde kitaplar yazılmıştır.⁶⁹ Onun sevkettiği ordularda asker olarak bulunmak insanlar arasında bir övünç vesilesi idi.⁷⁰ Hayatının sonlarında bütün mal varlığını Allah yoluna adadı.⁷¹ Vefat ettiğinde geriye sadece bir at, bir hizmetçi ve bazı harp aletleri bıraktı.⁷²

Hayatı cephelerde geçmiş olması sebebiyle ilme ve rivayete yönelemeyen⁷³ Hâlid'in sadece on sekiz hadis naklettiği bilinmekte⁷⁴ ve bunlardan biri Buhârî

⁴⁵ Taberî, *Târih*, II, 268 vd.; İbn Kesîr, *a.g.e.*, VI, 325-326.

⁴⁶ İbn Kesîr, *a.g.e.*, VI, 328 vd. .

⁴⁷ Halife b. Hayyât, *Târih*, s. 77.

⁴⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 396-397; Âmirî, *Riyâzü'l-müstedâbe*, s. 70-71.

⁴⁹ Halife b. Hayyât, *Târih*, s. 79. Hâlid b. Velîd'in Irak'ta bulunduğu sıralarda gerçekleştirdiği fetihler ve diğer icraatları bir makaleye konu olmuştur. bk. Tâhâ el-Hâsimî, "Hâlid b. el-Velîd fi'l-İrâk: Dirâse târihiye, coğrafiyye, askeriyye", *Mecelletü'l-Mecmai'l-İlmi el-İrâkî*, II/1, Bağdad 1954, s. 57-90; IV/1 (1956), s. 46-83. Irak'tan Suriye'ye doğru gerçekleştirdiği fevkalâde seferi de aynı müellif tarafından bir makalede ele alınmıştır. bk. "Seferu Hâlid b. el-Velîd mine'l-İrâk ile'ş-Şâm", *Mecelletü'l-Mecmai'l-İlmi el-Arabî*, III, (Dımaşk 1952), s. 394-407; IV, s. 542-588.

⁵⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâm*, I, 367; Şelebî, *Hâlid b. el-Velîd*, s. 155.

⁵¹ Taberî, *Târih*, II, 331 vd. .

⁵² İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, I-XIII, Beyrut 1399/1979, II, 429.

⁵³ Halife b. Hayyât, *Târih*, s. 84; İbn Abdülber, *İstiâb*, II, 429; Nevevî, *Tezhîbü'l-esmâ*, I, 173.

⁵⁴ Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ' v.dğr.), Beyrut 1407/1987, s. 184; İbnü'l-Esir, *Kâmil*, II, 410 vd.

⁵⁵ Fayda, "Hâlid b. Velîd", *DİA*, XV, 291.

⁵⁶ Belâzürî, *Futûh*, s. 168 169.

⁵⁷ İbn Kesîr, *Bidâye*, VII, 117.

⁵⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 397; Halife b. Hayyât, *Târih*, s. 88; Nedvî, *Asr-ı Saâdet* (trc. Ali Genceli), I-VI, İstanbul 1985, II, 392-394.

⁵⁹ Halife b. Hayyât, *et-Tabakât* (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), Riyad 1402/1982, s. 318; Şelebî, *Hâlid b. el-Velîd*, s. 166-172.

⁶⁰ Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ), I-IV, Beyrut 1411/1990, III, 336; Nedvî, *Asr-ı Saâdet*, II, 394.

⁶¹ Şelebî, *Hâlid b. el-Velîd*, s. 196.

⁶² İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, I, 588.

⁶³ Zehebî, *Siyeru a'lâm*, I, 382.

⁶⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 397; Halife b. Hayyât, *Tabakât*, s. 20.

⁶⁵ Nevevî, *Tezhîbü'l-esmâ*, I, 174; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, I, 367; Fayda, "Hâlid b. Velîd", *DİA*, XV, 291. Pek kabul görmeyen bir rivayete göre Hâlid b. Velîd Medine'de vefat etmiş ve cenaze namazı Hz. Ömer tarafından kıldırılmıştır. bk. İbn Hacer, *İsâbe*, II, 256.

⁶⁶ İbn Hacer, *İsâbe*, II, 256; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, IX, 350; Muhammed Yûsuf el-Kandehlevî, *Hayâtü's-sahâbe* (nşr. Nâyif el-Abbâs v.dğr.), I-III, Dımaşk 1410/1989, I, 455.

⁶⁷ Hâkim, *Müstedrek*, III, 338-339; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, I, 375-376.

⁶⁸ Zehebî, *Târihu'l-İslâm: Ahdü'l-Hulefâ'r-Râsidin* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1407/1987, s. 232-233; İbn Hacer, *İsâbe*, II, 254.

⁶⁹ Meselâ bk. Ömer Ebû'n-Nasr, *Hâlid b. el-Velîd el-batalü'llezî lem yuğleb*, Kahire 1934.

⁷⁰ Zehebî, *Siyeru'n-nübelâ*, I, 374.

⁷¹ Nevevî, *Tezhîbü'l-esmâ*, I, 174.

⁷² İbn Kesîr, *Bidâye*, VII, 120.

⁷³ Zehebî, *Siyeru a'lâm*, I, 375-376; İbn Hacer, *İsâbe*, II, 255.

ve Müslim'de yer almaktadır.⁷⁵ Kendisinden hadis rivayet edenler arasında Abdullah b. Abbas (ö. 68/677), Câbir b. Abdullah (ö. 78/697), Mikdâm b. Ma'dikerib (ö. 87/705) ve Ebû Ümâme b. Sehl (ö. 100/78) gibi sahâbilerle Alkame b. Kays (ö. 62/681), Cübeyr b. Nüfeyr (ö. 80/699), Ebû'l-Âliye (ö. 93/711) ve Kays b. Ebû Hâzım (ö. 97/715) gibi meşhur tâbiiler bulunmaktadır.⁷⁶ *Müsned* müelliflerinden Tayâlisî (ö. 204/819) onun iki,⁷⁷ Ahmed b. Hanbel de (ö. 241/855) dört hadisini tahrîc etmişlerdir.⁷⁸

Hiz. Peygamber döneminde üstlendiği aktif görevler ve bu görevleri ifa ederken gösterdiği üstün başarılar Hâlid b. Velîd'in Resûlullah tarafından met-hedilmesine ve kendisinden övgü ile bahsetmesine vesile olmuştur. Bir hadiste Resûl-i Ekrem'in (s.a.v.) şöyle buyurdıkları nakledilmektedir:

"Hâlid b. Velîd Allah'ın ne güzel bir kulu ve ne iyi bir akrabadır. O Allah'ın bir kılıcıdır ki Cenâb-ı Hak onu kâfirler ve münafıklara karşı kullanılmak üzere kınından çıkarmıştır."⁷⁹

Buhârî'de yer alan bir rivayet de aynı muhtevaya sahip olmakla beraber biraz daha detaylıdır. Buna göre Hiz. Peygamber Mûte Savaşı'nda şehid düşen kumandanların ölüm haberini harp henüz devam ederken Medine'de bildirmiş ve yaptığı duygusal bir konuşmada; "Hepsi şehid düştüler, sonra sancağı Allah'ın kılıçlarından biri olan Hâlid b. Velîd aldı ve Allah onlara fethi müyes-ser kıldı"⁸⁰ diyerek Hâlid'i methetmiştir.

Bir diğer hadiste ise Hâlid b. Velîd'in Allah'ın kılıcı olarak vasıflandırılması yanında onun aynı zamanda iyi bir insan olduğundan da bahsedilmektedir. Ebû Hüreyre'den (ö. 58/677) nakledildiğine göre uzakça bir yerden geçmekte olan Hâlid'i gören ancak onu tanıyamayan Hiz. Peygamber, yanında bulunan Ebû Hüreyre'ye onun kim olduğunu sormuş, Hâlid olduğunu öğrenince de şunu söylemiştir: "Hâlid b. Velîd ne iyi bir insandır. O Allah'ın kılıçlarından biridir."⁸¹

⁷⁴ İbn. Hazm, *Esmâü's-sahâbeti'r-ruvât* (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1412/1992, s. 127; İbnü'l-Cevzî, *Telkîhu fuhûmi ehli'l-eser fi uyûni't-târîh ve's-siyer*, Kahire, ts. (Mektebetü'l-Âdâb), s. 368.

⁷⁵ Buhârî, "Et'ime", 10, "Zebâih", 33; Müslim, "Sayd ve'z-zebâih", 43, 44, 45.

⁷⁶ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, I, 173; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I-XIV, Beyrut 1404, III, 107.

⁷⁷ Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), s. 158.

⁷⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I-VI, Beyrut 1389/1969, IV, 88-89.

⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, I, 8; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, IX, 348.

⁸⁰ Buhârî, "Fezâilü ashâbi'n-nebi", 25; Hâkim, *Müstedrek*, III, 338.

⁸¹ Tirmizî, "Menâkıb", 50. Aynı anlamda bir hadis biraz farklı bir metinle Ebû Ubeyde b. Cerrâh'tan da nakledilmiştir. Ebû Ubeyde, Şam'da Hâlid b. Velîd'in yerine ordu kumandanı olarak atandıktan sonra özellikle fetih hareketleri esnasında çeşitli sebeplerle zarar gören bazı çevrelerin, buraların fâtihi olan Hâlid hakkında ileri geri konuşuklarını duyunca Hiz. Peygamber'i, "Hâlid, Allah'ın kılıçlarından bir kılıçtır. O ne iyi bir akraba delikanlısıdır." derken

Hâlid b. Velîd'e övgü içeren diğer bir rivayet yukarıdakilerden farklı bir konudur. Bu rivayette Hâlid'den zekât istendiği, vermemesi üzerine hakkında ileri geri konuşulduğu, durumu öğrenen Hiz. Peygamber'in "Siz Hâlid'e haksızlık yapıyorsunuz. Aslında o zırhlarını ve bütün mühimmatını Allah yoluna adamıştır."⁸² diyerek kendisini övgü dolu sözlerle savunduğu görülmektedir.

Bu ve benzeri hadislerde övülen Hâlid b. Velîd birçok müellifin dikkatini çekmiş ve pek çok esere inceleme konusu edilmiş, ayrıca yazılan çeşitli eserlerde faziletine işaret edilmek üzere kendisiyle ilgili hususi bölümler oluşturulmuştur. *el-Câmiu's-sahîh*'lerinde yer verdikleri "Menâkıbü Hâlid b. Velîd" başlığı altında Buhârî (ö. 256/869)⁸³ ile Tirmizî (ö. 279/892)⁸⁴ birer hadis nakletmek suretiyle onun faziletine işaret etmişlerdir. Ashâbın faziletlerine işaret etmek üzere müstakil eser yazan âlimlerden Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) "Fezâilü Hâlid b. Velîd" isimli bir başlık altında on,⁸⁵ en-Nesâî'nin (ö. 303/915) iki,⁸⁶ Şevkânî'nin de (ö. 1250/1834) on iki⁸⁷ rivayet nakletmek suretiyle onun faziletinden bahsettikleri görülmektedir.

II. HÂLİD b. VELİD'E YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

Hayatlarında büyük başarılarla imza atan insanların zaman zaman birtakım hatalar yapabileceklerini de düşünmek ve bunu doğal karşılamak gerekir. Bu insanların önlerine çıkan çeşitli konular ve problemler üzerine kararlılıkla giderlerken bazen verdikleri ani kararlar ve aceleci uygulamalarında hataya düşmemeleri ve sonradan farkedilen ve önem kazanan bazı yanlışlıklar yapmamları imkânsızdır. Zaten bunun aksi kul fıtratına da uygun düşmez. Hele Hâlid b. Velîd gibi, müslüman olduktan sonra yaklaşık on beş yıllık hayatı cephelerde geçmiş, kritik anlarda önemli kararlar vermiş ve uygulamış bir insan için bunu herkesten daha çok düşünmek ve tabii karşılamak gerekir. Burada ona eleştiri olarak yöneltilen hususlar üzerinde durulacak ve bunların mahiyeti araştırılacaktır.

işittiğini söylemiş ve onun hakkında ileri geri konuşulmaması tavsiyesinde bulunmuştur. bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 90; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, IX, 348-349.

⁸² Müslim, "Zekât", 11.

⁸³ Buhârî, "Fezâilü ashâbi'n-nebi", 25.

⁸⁴ Tirmizî, "Menâkıb", 50.

⁸⁵ Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe* (nşr. Vasıyyullah b. Muhammed Abbas), Beyrut 1403/1983, II, 813-817.

⁸⁶ Nesâî, *Fezâilü's-sahâbe*, s. 161-162.

⁸⁷ Şevkânî, *Derrü's-sehâbe fi menâkıbi'l-karâbe ve's-sahâbe* (nşr. Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî), Dımaşk, ts. (Dârü'l-Fikr), s. 433-435.

A. GENEL ELEŞTİRİLER

1. Benî Cezîme Olayı

İslâm'a girdikten sonra Hz. Peygamber'in yakın çevresi arasına katılan Hâlid b. Velîd Mûte Savaşı'ndaki başarısı sebebiyle Resûlullah'a daha da yakınlıklaştı ve kendisine önemli görevler verildi. Mekke'nin fethinden sonra (8/630) civar kabilelere seriyeler ve İslâm'a davet elçileri gönderilirken Hz. Peygamber onu da 350 kişilik bir birliğin başında Benî Cezîme kabilesine gönderdi.⁸⁸ İslâm ordusunun kendi topraklarına geldiğini gören Benî Cezîme halkı kesin olarak İslâm'a girdiklerini gösteren bir açıklama yapmada gecikmiş, bunun üzerine Hâlid üzerlerine saldırı emri vermiş ve bir kısmı öldürülmüştü.⁸⁹ Olay Hz. Peygamber'e intikal edince çok üzülmüş ve "Allahım! Hâlid b. Velîd'in yaptığından sana sığınırım" diyerek Hâlid'in bu olayda hatalı olduğunu belirtmiş, ancak öldürülenlerin diyetlerini ödemiş ve onu görevinde bırakmıştır.⁹⁰ İbn Hişâm (ö. 218/833) ve Taberî'nin (ö. 310/922) olayla ilgili rivayetlerinde Hz. Peygamber'in öldürülenlerin diyetlerini ödemek üzere Benî Cezîme'ye gönderdiği Hz. Ali'ye "Câhiliye devri işini de ayağının altına al!" dediği nakledilmektedir.⁹¹ Sonradan Hâlid b. Velîd bu ve benzeri rivayetlere dayanan bazı çevrelerin eleştirisine mâruz kalmış ve öldürme emrini hata ile değil de kabile halkına karşı Cahiliye döneminden beri taşıdığı bir kin ve husumet sebebiyle verdiği iddia edilmiştir.⁹²

Bu iddianın gerçek olup olmadığını tartışmaya geçmeden önce olayla ilgili rivayetleri hatırlatmak yerinde olacaktır. Bu rivayetlerden birine göre Benî Cezîme halkı İslâm'ı kabul etmiş, ancak düşmanları olan başka bir kabilenin askeri olabilecekleri endişesiyle müslümanların karşısına silâhlı olarak çıkmış, bunu gören Hâlid onların üzerine yürümüş ve bir kısmını öldürmüştür.⁹³ İkinci rivayete göre bunlar Hâlid'i ve İslâm askerlerini gördükten sonra müslü-

manları silâhlanıp öyle karşılaşmışlar, dolayısıyla öldürülmüşlerdir.⁹⁴ Üçüncü bir rivayette Benî Cezîme ahalisinin müslümanlarla savaştıkları, mağlûp olunca da İslâm'ı kabul ettiklerinden bahsedilmektedir.⁹⁵ Dördüncü bir rivayete göre Hâlid askerlere öldürme emri vermemiş, dolayısıyla hata da işlememiştir.⁹⁶ Hâlid'in eleştirilmesine sebep olan unsurların yer aldığı beşinci rivayette anlatılanlara göre Hâlid Câhiliye çağında Benî Cezîme halkı tarafından öldürülen bazı Mekkelilerin intikamını almak için onlara saldırmış ve bir kısmını öldürmüştür.⁹⁷ Buhârî'nin (ö. 256/869) naklettiği altıncı rivayette ise müslümanları gören Benî Cezîme ahalisinin "eslemnâ/müslüman olduk" demek yerine "sabe'nâ/din değiştirdik" dedikleri, bundan müslüman olmadıkları kanaatine varan Hâlid'in de onlara karşı saldırı emri verip bazılarını öldürdüğü nakledilmektedir.⁹⁸

Görüldüğü gibi özet olarak sunduğumuz bu rivayetler arasında ihtilâflar hatta tezatlar bulunmaktadır. Bu durumda rivayetleri kaynakları ve senedleri itibariyle araştırmak ve ona göre değerlendirmek gerekecektir. Yapılan araştırmalar doğruya en yakın olan ve kabul gören rivayetin Buhârî'ninki olduğunu ortaya koymuştur.⁹⁹ Bu rivayet aşağıda yeniden ele alınacak ve Hâlid'in hatasının nereden kaynaklandığına dair bilgi verilecektir. Bu noktada açıklanması gereken önemli husus, Hâlid b. Velîd'in Câhiliye zihniyeti ve intikam duygusuyla hareket ederek öldürme emri verip vermediği konusudur.

Olayla ilgili rivayetler birlikte gözden geçirilip değerlendirildiğinde Hâlid'in Câhiliye zihniyeti ve intikam duygusuyla hareket ettiğine dair bilginin sahil rivayetlere yer veren kaynaklarda bulunmadığı görülmekte ve rivayetlere sonradan girdiği izlenimi vermektedir.¹⁰⁰ Nitekim Buhârî başta olmak üzere hadisçilerin ve birçok tarihçinin konu ile ilgili rivayetlerinde Hz. Peygamber'in böyle bir cümle kullandığına dair bilgi nakledilmemiştir.¹⁰¹ Bu durum ibare üzerindeki şüpheyi artırmaktadır. Zaten konu üzerinde duran pek çok çağdaş müellif de Hâlid'in Benî Cezîme halkını intikam duygusuyla hareket ederek öldürmediği sonucuna varmıştır.¹⁰² Çünkü böyle bir şey söz konusu olsaydı

⁸⁸ İbnü'l-Esir, *Kâmil*, II, 255; Abdülkerim Özeydin, "Cezîme b. Âmir", *DİA*, VII, 508.

⁸⁹ Buhârî, "Megâzi", 58, "Cizye", 11.

⁹⁰ İbn Abdülber, *İstîâb*, II, 428; İbn Kesir, *Bidâye*, IV, 313.

⁹¹ İbn Hişâm, *Sîre*, IV, 72-73; Taberî, *Târih*, II, 154.

⁹² Hâlid b. Velîd'in kabileye karşı var olduğu söylenen husumeti şöyle bir olaya dayandırılmaktadır: İslâm öncesi dönemde Abdurrahman b. Avf ve Hz. Osman'ın babası ile Hâlid b. Velîd'in amcası Fâke b. Muğîre ticaret maksadıyla Yemen taraflarına gitmişlerdi. Dönüşte Benî Cezîme'den kendileriyle birlikte gelen ve orada ölen birine ait malları mirasçısına teslim etmek üzere kabileye getirdiler. Ancak kabileden biri malların kendisine ait olduğunu iddia ederek almak istedi. Aralarında tartışma, hatta çatışma çıktı ve Abdurrahman b. Avf'in babası ile Hâlid b. Velîd'in amcası öldürüldü. Hz. Osman'ın babası ise kaçarak kurtuldu. Abdurrahman kısa bir müddet sonra babasının katilini öldürerek intikamını aldı. Bu arada Benî Cezîmeliler diyet ödemeyi kabul ettiler ve iki taraf arasında anlaşma sağlandı. İddiaya göre Hâlid Benî Cezîme halkını amcasının intikamını almak için öldürmüştür. Olayla ilgili teferruat için bk. İbn Hişâm, *Sîre*, IV, 74.

⁹³ İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 147.

⁹⁴ İbn Hişâm, *Sîre*, IV, 71.

⁹⁵ Vâkıdî, *Megâzi*, II, 883.

⁹⁶ İbn Kesir (ö. 774/1372) tarafından nakledilen (*Bidâye*, IV, 312) bu rivayeti ihtiyatla karşılamak gerekir. Zira olay bu şekilde olsaydı Hz. Peygamber'in Hâlid'in yaptığından Allah'a sığınmasına gerek kalmazdı. Bu hususta bilgi için bk. Şelebi, *Hâlid b. el-Velîd*, s. 78.

⁹⁷ Taberî, *Târih*, II, 164-165; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: el-Megâzi*, s. 568.

⁹⁸ Buhârî, "Megâzi", 58, "Cizye", 11.

⁹⁹ Fayda, *Halid b. Velid*, s. 200.

¹⁰⁰ Şelebi, *Hâlid b. el-Velid*, s. 77; Sâdık İbrâhim Arcûn, *Hâlid b. el-Velid*, Kahire 1378/1967, s. 86 vd.

¹⁰¹ Buhârî, "Megâzi", 58, "Cizye", 11. Ayrıca bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 147-149.

¹⁰² Şelebi, *Hâlid b. el-Velid*, s. 77; Arcûn, *Hâlid b. el-Velid*, s. 86-87; Fayda, *Halid b. Velid*, s. 196-197.

Hız. Peygamber onu hoş görmez, dinin bu hususta bilinen kısas emrini ona uyguları. ¹⁰³ Ayrıca bu olaydan sonra onu artık ordu kumandanı olarak istihdam etmesi düşünülemezdi. Ancak Allah'ın resulü sadece "Allahım! Hâlid'in yaptığı işten sana sığınırım" demekle yetinmiş ve onu görevinde bırakmıştır. ¹⁰⁴ Öldürülenlerin diyetlerinin ödenerek olayın kapatılmış olması da burada bir kasdın bulunmadığını ve bu işin Câhiliye döneminde cereyan eden bir olayın intikamı için yapılmadığını göstermektedir.

Bu durumda olayın gerçek sebebi ne olabilir? Bunu anlayabilmek için konuya dair Buhârî'nin Abdullah b. Ömer'den (ö. 73/692) naklettiği rivayete dönmek gerekecektir. Olayı bizzat yaşamış bir kişi olarak nakleden İbn Ömer şunları söylemektedir:

"Nebî (s.a.v.) Hâlid b. Velîd'i Benû Cezîme'ye gönderdi. O kendilerini İslâm'a davet etti. Ancak onlar 'eslemnâ/müslüman olduk' demeye rıza göstermediler. Bunun yerine 'sabe'nâ, sabe'nâ/din değiştirdik, din değiştirdik' dediler. Bunu duyan Hâlid onların bir kısmını öldürmeye, bir kısmını da esir almaya başladı. Sonra seriyyede bulunan herkese esirini verdi, daha sonra da bunları öldürmelerini emretti. Bunun üzerine ben (Abdullah b. Ömer) 'vallahi esirimi öldürmem, arkadaşlarımdan da kimse esirini öldürmeyecektir' dedim. Seferden sonra Nebî'nin (s.a.v.) yanına geldiğimizde Hâlid'in yaptıklarını anlattık. Bunun üzerine Nebî (s.a.v.) elini kaldırdı ve iki defa 'Allah'ım! Hâlid b. Velîd'in yaptığından sana sığınırım' diye dua etti."¹⁰⁵

Hadis şârihleri bu rivayeti açıklarken Hâlid'in burada hata yapmasına sebep olan önemli bazı inceliklere dikkat çekerler. Benî Cezîme halkı İslâm'a girdiklerini göstermek için "eslemnâ/müslüman olduk" demek yerine "sabe'nâ/ din değiştirdik" dediler. Hâlid bu ifadeyi müslüman oldukları şeklinde anlamadı ve Hattâbî'nin (ö. 388/998) dediği gibi İslâm sözünü söylemelerini bekledi. Beklediği cevap gelmeyince de onları esir almaya ve öldürmeye başladı. ¹⁰⁶ İbn Ömer ise onların bu sözünden müslüman olmayı kabul ettiklerini anlamış ve saldırmaktan geri durmuştu. ¹⁰⁷ Kaldı ki, Hâlid b. Velîd Hz. Peygamber'e ve onun arzusuna ters icraatta bulunacak bir insan değildi. Aksine itaatkardı ve Resûlullah'ın hizmetine âmâde idi. Ancak fikhî konularda Abdullah b. Ömer ve diğer fakîh sahâbiler kadar bilgi ve ihtisas sahibi değildi. Bundan dolayı Benî Cezîme halkının ifadelerindeki inceliği kavrayamadı. Her halde pek araştırma da yapmadı. Neticede Hz. Peygamber tarafından hatalı bulundu. Ancak davranışında kasıt olmadığı düşünüldüğü için kumandanlık görevinden alınmadı. ¹⁰⁸

¹⁰³ Şelebî, *a.g.e.*, s. 77.

¹⁰⁴ İbn Kesîr, *Bidâye*, IV, 313.

¹⁰⁵ Buhârî, "Megâzî", 58, "Cizye", 11, "Daavât", 23, "Ahkâm" 35.

¹⁰⁶ Diyarbekrî, *Târihu'l-hamîs*, II, 98.

¹⁰⁷ Şelebî, *Hâlid b. el-Velîd*, s. 79.

¹⁰⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VIII, 71; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XVII, 313.

İbn Teymiye de (ö. 728/1327) konu üzerinde dururken buna benzer açıklamalarla Hâlid'in hata ettiğini, ancak kasdı bulunmadığını söylemektedir. ¹⁰⁹

2. Mâlik b. Nüveyre Olayı

Hâlid b. Velîd'in eleştirilmesine sebep olan önemli hususlardan biri de Mâlik b. Nüveyre'nin öldürülmesi (11/632) ve onun hanımıyla evlenmesi olayıdır. Mâlik Necd bölgesinde yaşayan Benû Temîm kabilesine bağlı Benû Yerbû' kolunun reisi olup Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir süre önce Zibrikân b. Bedr (ö. 45/665 ?), Safvân b. Safvân (ö. ?) ve Kays b. Âsım (ö. ?) gibi kimselerle birlikte Medine'ye gelerek İslâm'a girmiş ¹¹⁰ ve kabilesine zekât memuru olarak görevlendirilmiştir. ¹¹¹ Ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonra diğer birçok Arap kabile reisi gibi onun da yeni halife Hz. Ebû Bekir'e biat etmediği belirtilmektedir. ¹¹² O İslâmiyet'i siyasî bir teşkilât olarak kabul etmiş ve kabilesinin özerkliğiyle kendi yönetimini başkasına teslim etmemeye karar vermişti. ¹¹³ Bu münasebetle de bir nevi bağımsızlık ilân ederek bölgesinden topladığı vergileri Medine'ye göndermemiş ve kabile halkına paylaştırmıştı. ¹¹⁴ Bununla da yetinmeyerek, Medine'ye bağlı kalıp vergilerini oraya götürmek isteyenlere engel olduğu da bildirilmektedir. ¹¹⁵ Medine'deki İslâm devletine karşı bir nevi harp ilânı sayılan bu davranışı yanında Mâlik, kadın yalancı peygamber Secâh (ö. 41/661?) ile de işbirliği yaparak Medine açısından tehlike arzedecek bir güç meydana getirmişti. ¹¹⁶ Aynı zamanda şair olan Mâlik'in, bu dönemde söylediği bazı şiirlerinde, başarılı olduğu takdirde yoluna devam edeceğini, ¹¹⁷ zorda kalırsa teslim olup kendisini kurtaracağını ilân ettiği de bilinmektedir. ¹¹⁸

Yalancı peygamberlere ve isyanlara karşı otorite sağlamak için Hz. Ebû Bekir tarafından tam yetkiyle yola çıkarılan ve vardığı her yeri kontrol altına alarak ilerleyen Hâlid b. Velîd, hicrî 11 Cemâziyelâhir'inde (Eylül 632) Benû Temîm kabilesine ulaştı. ¹¹⁹ Kabilenin bütün kolları direnmeden teslim olurken bazı taraftarlarıyla yalnız kalan Mâlik esir edildi ¹²⁰ ve daha önceden dü-

¹⁰⁹ İbn Teymiye, *Minhâcü's-sünne*, II, 229.

¹¹⁰ İbnü'l-Esir, *Kâmil*, II, 353.

¹¹¹ Taberî, *Târih*, II, 268; İbn Abdülber, *İstiâb*, III, 1362; Şelebî, *Hâlid b. el-Velîd*, s. 102.

¹¹² Taberî, *a.g.e.*, II, 272.

¹¹³ Şelebî, *Hâlid b. el-Velîd*, s. 104.

¹¹⁴ İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü's-şuarâ* (nşr. Joseph Hell), Beyrut, ts. (Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye), s. 48-49; Merzûbânî, *Mu'cemü's-şuarâ*, Beyrut 1402/1982, s. 360.

¹¹⁵ Vâkidî, *Ridde*, s. 60.

¹¹⁶ Taberî, *Târih*, II, 269; Zehebî, *Târihu'l-İslâm: Ahdü'l-Hulefâ*, s. 36; İbn Kesîr, *Bidâye*, VI, 324.

¹¹⁷ İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü's-şuarâ*, s. 49.

¹¹⁸ Vâkidî, *Ridde*, s. 58. Bu anlamdaki şiiri için bk. İbn Sellâm el-Cumahî, *a.g.e.*, s. 49; Merzûbânî, *Mu'cemü's-şuarâ*, s. 360; Ali el-Atûm, *Divânü'r-ridde*, Amman 1408, s. 72-74.

¹¹⁹ Fayda, *Hâlid b. Velîd, DİA*, XV, 290.

¹²⁰ İbnü'l-Esir, *Kâmil*, II, 358.

şündüğü gibi, kendini kurtarmak için boyun eğdiğini açıkladı.¹²¹ Bazı konularda Hâlid ile tartışmalara girişen Mâlik namazı kabul ettiğini ancak zekât vermeyeceğini söylemiştir.¹²² Âyetlerde namaz ile zekâtın peş peşe zikredildiği, dolayısıyla bu ikisinin birbirinden ayrılamayacağı ifade edildiği, ayrıca halife Hz. Ebû Bekir'in de zekâtı her mükellefin istisnasız vereceği şeklinde tâlimatının olduğu kendisine bildirildiği halde direnmeye devam edince on iki kişi oldukları söylenen taraftarlarıyla birlikte tutuklanarak hapse konmuştur.¹²³ Gecenin soğuşunda üşümeleri için Hâlid b. Velîd tarafından "idfeû esrâküm/esirlerinizi ısıtın" ibaresiyle ısıtılmaları için verilen tâlimatın mahallî şivedeki "esirlerinizi öldürün" mânâsıyla yanlış olarak anlaşılması üzerine hata ile öldürülmüşlerdir.¹²⁴ Hâlid bir müddet sonra Mâlik'in dul kalan eşi Ümmü Temîm bint Minhâl (ö. ?) ile evlenmiştir.¹²⁵ Onun gerçekleştirdiği bu evlilik çok farklı yorumların yapılmasına ve Mâlik'i, hanımı ile evlenebilmek için öldürttüğüne dair iddiaların ortaya atılmasına sebep olmuştur. Dedikodular artınca durumun tahkiki için Hâlid Medine'ye çağırılmıştır.¹²⁶ Konuşulanlara bakarak Hâlid'in sorgusuz bir şekilde derhal azledilmesi gerektiğini söyleyen Hz. Ömer'e karşılık,¹²⁷ Hz. Ebû Bekir onu sorgulamış ve yaptıklarında bir kasıt bulunmadığı, işlerin hata ile bu noktaya geldiği sonucuna vararak öldürülenlerin diyetlerini ödemiş,¹²⁸ Hâlid'i de ordu kumandanlığı görevinde bırakarak mürtedlere karşı savaşmak üzere yeniden cepheye göndermiştir.¹²⁹

Özet olarak bu şekilde başlayıp sonuçlanan söz konusu olay etrafında birtakım iddialar ortaya atılmış ve detaylar ilâve edilmiştir. Bunlar arasında Hâlid'in Mâlik'i müslüman olduğunu bile öldürdüğü, bunu da güzel olduğu söylenen hanımı ile evlenebilmek için yaptığı, iddeti dolmadan onunla zifafa girdiği, Mâlik'in kellesini sacayağı yapıp üzerinde yemek pişirdiği ve bu yolla bedevîleri korkutarak isyandan vazgeçirmeye çalıştığı şeklinde, bir nevi senaryoyu andıran, iddialar da bulunmaktadır.¹³⁰ Bütün bunlar hâdiseyi oldukça girift bir hale sokmuş, bundan dolayı da Mâlik b. Nüveyre'yi bir şair olarak ele alıp onun hakkında bilgi vermeye çalışan İbn Sellâm el-Cumahî'nin (ö. 231/845), bu noktada çok önemli ihtilâfların bulunduğu ve bunlar arasında doğruyu

bulup çıkarmanın zor olduğu şeklinde bir neticeye varmasına sebep teşkil etmiştir.¹³¹

Bu iddiaları tartışmaya geçmeden önce iki hususa dikkat çekmek uygun olacaktır. Yukarıda teferruatlı bir şekilde geçtiği üzere Hâlid b. Velîd burada işlediği hatanın bir benzerini Hz. Peygamber devrinde de yapmıştı. Hicretin 8. (630) yılında Benî Cezîme kabilesi üzerine gönderildiği zaman kabile efradını İslâm'a davet etmiş,¹³² ancak onlar "eslemnâ/müslüman olduk" diyecekleri yerde "sabe'nâ/din değiştirdik" demişler,¹³³ bunu duyan Hâlid de müslüman olmayı istemediklerini zannederek onlar üzerine yürümüş ve bir kısmını öldürmüştü.¹³⁴ Olay Hz. Peygamber'e intikal edince çok üzülmüş ve bu tür icraatlardan berî olduğunu söylemiş,¹³⁵ ancak öldürülenlerin diyetlerini ödeyerek Hâlid'i görevinde bırakmıştı.¹³⁶ Birbirine çok benzeyen bu iki hâdiseden Benî Cezîme olayı fazla konuşulmadığı ve bu noktadan Hâlid'e pek tenkit yöneltilmediği halde Mâlik b. Nüveyre olayı sebebiyle çok eleştirilmiştir. Bunun sebebi araştırıldığında burada farklı bir durumun bulunduğu görülür. Bilindiği üzere Mâlik'in kardeşi Mütemmim b. Nüveyre (ö. ?) çok meşhur ve kuvvetli bir şairdir.¹³⁷ Kardeşinin ölümüne, "Mütemmim'in kardeşi Mâlik için söylediği mersiyeler kadar etkili başka bir kimsenin mersiyesi bilinmemektedir"¹³⁸ sözünü söyletecek kadar üzülen Mütemmim, Mâlik için söylediği mersiyelerinde etkileyici bir üslûpla çok acıklı ifadeler kullanarak çarpıcı benzetmeler yapmış¹³⁹ ve bunların bıraktığı tesir ile olay şöhret bulup dillere düşmüş, sonradan yapılan birtakım ilâvelerle de biraz romanlaştırılmıştır.¹⁴⁰ Zaten şairlerin olayları tasvirde ve aktarmada abartılı üslûp kullandıkları bilinen bir husustur. Bundan dolayı müsteşrikler dahil birçok müellif Mâlik olayının şöhretini, Mütemmim'in onun hakkında söylediği mersiyelere bağlamışlardır.¹⁴¹ Olay o gün bir nevi basın vazifesi gören şairlerin dilinden halkın diline düşmesi ve çokça konuşulmuş olması sebebiyle Hâlid'i de hayli gündemde tutmuş ve aleyhinde konuşmalarla dedikodulara sebep olmuştur.

¹²¹ Vâkidi, *Ridde*, s. 59.

¹²² İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü's-suarâ*, s. 49.

¹²³ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: Ahdü'l-Hulefâ*, s. 33, 37.

¹²⁴ İbnü'l-Esir, *Kâmil*, II, 358; İbn Kesîr, *Bidâye*, VI, 326; Şelebî, *Hâlid b. el-Velid*, s. 103.

¹²⁵ İbn Kesîr, *Bidâye*, VI, 326.

¹²⁶ İbn Kesîr, *a.g.e.*, VI, 327.

¹²⁷ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: Ahdü'l-Hulefâ*, s. 37.

¹²⁸ İbn Hacer, *İsâbe*, II, 255; Şelebî, *Hâlid b. el-Velid*, s. 103.

¹²⁹ Taberî, *Târîh*, II, 273; İbn Kesîr, *Bidâye*, VI, 327.

¹³⁰ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: Ahdü'l-Hulefâ*, s. 34; İbn Kesîr, *Bidâye*, VI, 326; Zâhid el-Kevserî, *Makâlât*, Kahire 1372, s. 459-460.

¹³¹ İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü's-suarâ*, s. 48.

¹³² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 151.

¹³³ Buhârî, "Megâzi", 58.

¹³⁴ İbn Hişâm, *Sire*, IV, 71-72.

¹³⁵ Nesâî, "Kudât", 17; İbn Abdülber, *İstiâb*, II, 428.

¹³⁶ Vâkidi, *Megâzi*, II, 882-883; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, I, 587.

¹³⁷ Merzübânî, *Mu'cemü's-suarâ*, s. 194; İbn Abdülber, *İstiâb*, IV, 1456; Ali el-Atûm, *Divânü'r-ridde*, s. 87.

¹³⁸ İbn Abdülber, *İstiâb*, IV, 1456; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, IV, 283.

¹³⁹ Merzübânî, *Mu'cemü's-suarâ*, s. 361, 466; İbnü'l-Esir, *Kâmil*, II, 359.

¹⁴⁰ Mütemmim'in, kardeşi Mâlik ile ilgili mersiyelerini ve şiirlerini görmek için bk. İbnü'l-Esir, *Kâmil*, II, 359-360; İbn Kesîr, *Bidâye*, VI, 327; Ali el-Atûm, *Divânü'r-ridde*, s. 89, 123, 132-133, 152-155, 158, 199-201, 205-207, 263-265.

¹⁴¹ H. Lammens, "Mâlik b. Nüveyre", *IA*, VII, 258.

Diğer taraftan Hâlid b. Velîd savaş konusunda başarılı ve muzaffer bir kumandandır. Hem o güne kadar ve hem de ondan sonraki hayatında yönettiği bütün savaşlardan galip olarak ayrılmıştır. Yöneticiler ve galip kumandanlar, hemen her devirde ve her yerde istediklerini elde edemeyen veya mağlûp çevreler tarafından aşırı bir şekilde eleştirilir, çok defa da uydurma haberlerle yıpratılmaya ve küçük düşürülmeye çalışılırlar. Hz. Peygamber'den sonra irtidad ve isyan eden Arap kabilelerini mağlûp ederek boyun eğdirdiği, Hz. Ebû Bekir (11-13/632-34) ve Ömer döneminde (13-23/634-43) İran ve Bizanslılarla yapılan savaşlarda ordu kumandanı olarak gösterdiği başarılarla bu iki devleti dize getirdiği bilinen Hâlid için de aynı şeyleri düşünmek mümkündür. Nitekim hakkında iddia edilenlerin çoğu ya ciddi kaynaklarda sahih rivayetlerle yer almamış, ya da “kıl/denildi ki” ve “yukâl/denilir ki” gibi ifadelerle doğru oldukları için değil de bilgi kabilinden aktarılmışlardır.¹⁴² Zaten iddia edilen hususlar gerçekten doğru olsaydı, o gün irtidad edip yeniden İslâm'a giren ve İslâm konusunda hassas olmayan kimselerle işbirliği yapmadığı, ayrıca bu nitelikte kimselere görev vermediği bilinen Hz. Ebû Bekir'in onu görevinde bırakması mümkün olmazdı.¹⁴³ Bu da gösterir ki Hâlid'in bu olay esnasında cereyan eden olumsuzluklarda bir kastı olmamış, ancak tenkide uğramaktan da kurtulamamıştır.¹⁴⁴

Mâlik b. Nuveyre ile ilgili tenkit konularının tahliline gelince, kaynaklarda yer alan rivayetlere bakıldığında bu şahsın müslüman olarak öldürüldüğü anlaşılmaktadır. Nitekim sahâbeye dair yazılan tabakât kitaplarında kendisine yer verildiği görülmektedir.¹⁴⁵ Ancak o gün olayın kahramanı durumunda bulunan ve Mâlik ile uzun uzun tartışmış olan¹⁴⁶ Hâlid'i, sert davranmaya götüren sebepler üzerinde durmak gerekir. Mâlik önce bir dizi hata yapmış, bunlardan sonra sözü kesip olayı kapatacağı yerde kendine göre yorumlar yaparak namaz ile zekâtın ayrı şeyler olduklarını ve zekâtı Medine'deki devlete vermeyeceğini söylemiş,¹⁴⁷ ayrıca bu düşüncenin doğru olmadığını söyleyen Hâlid'e Hz. Peygamber'i -bir rivayete göre de Hz. Ebû Bekir'i- kast ederek “senin arkadaşın böyle istiyor” şeklinde bir ifade¹⁴⁸ ile sanki kendisi Hz. Peygamber veya Ebû Bekir'in arkadaşı ve taraftarı değilmiş gibi bir ifade kullanmış,¹⁴⁹ bundan dolayı Hâlid b. Velîd'i kendisi hakkında yanlış düşünmeye sevk etmiştir.¹⁵⁰ Yine Mâlik o sıralarda söylediği şiirlerinde başarılı olamadığı

takdirde kendini kurtarmak için Medine yönetimine boyun eğeceği anlamında ifadeler kullanmıştır.¹⁵¹ Bütün bunlar bir arada değerlendirilince de Mâlik üzerindeki kuşkular artmıştır. Nitekim İbn Sellâm el-Cumahî Hâlid'in onu şiirleri ve sözlerindeki ifadelerine bakarak sorguladığını açıkça söylemektedir.¹⁵² Yoksa bütün kabile mensuplarını ve kardeşini serbest bırakıp da sadece kendisiyle birlikte on iki arkadaşını alıkoymasının bir anlamı kalmamaktadır. Hem zaten verilen tâlimat gereği İslâm ordularının önüne silâhlı çıkmayıp boyun eğen ve ezan okuyup namaz kılan hiç kimseye dokunulmamakta idi.¹⁵³ Anlaşılan o ki Mâlik müslüman olmuş, ancak mağlûp tarafta bulunmasına rağmen Hâlid ile bazı konularda anlaşamayarak pazarlık etmeye kalkmış, onun hoş olmayan bu davranışından kendisinin gönül rızası ile müslüman olmadığı şeklinde bir anlam çıkarılmış, bundan dolayı da hapsedilmiş ve sonunda, daha önce geçtiği üzere, hata ile öldürülmüştür.

Mâlik'in öldürülüş şekli ile ilgili iki farklı rivayet nakledilmiştir. Sahih ve kabul gören birinci rivayette onun yanlışlık eseri öldürüldüğü haber verilirken,¹⁵⁴ ikincisinde öldürme olayının Hâlid'in tâlimatıyla gerçekleştiği bildirilmekte¹⁵⁵, ancak bu ikinci rivayete itibar edilmemektedir. Nitekim İbnü'l-Esir (ö. 630/1232) ve İbn Kesîr (ö. 774/1372) gibi tarihçiler hâdisenin birinci rivayetteki gibi cereyan ettiğini doğru bularak onu aktarmışlar,¹⁵⁶ ikinci rivayeti ise hakkında “böyle de denmiş” gibi zayıf bir ifade kullanarak sadece bilgi vermek kabilinden nakletmişlerdir.¹⁵⁷ İkinci rivayetin sağlam senedi bulunmadığı noktasından hareketle asılsız olduğunu söyleyen İbn Hacer el-Askalânî de (ö. 852/1448) aynı kanaati paylaşmaktadır.¹⁵⁸ Hâlid'in Mâlik'i güzel olan hanımını elde edebilmek için öldürttüğü şeklindeki iddialar ise yine İbn Hacer'in dediği gibi tamamen bir zandan ibaret olup gerçekte alâkası yoktur.¹⁵⁹ Mâlik tutuklandıktan sonra böyle bir zanna kapılmış, hatta bunu dile getirmiş,¹⁶⁰ daha sonra bu zan bir kısım rivayetlerde öldürülme sebebi olarak nakledilmiştir.¹⁶¹

Bu olayla ilgili olarak Hâlid'i töhmet altında bırakan bir diğer husus da onun Ümmü Temîm ile iddeti bitmeden evlendiği iddiasıdır. Bu konu ile ilgili rivayetlerde de netlik görülmemektedir. Bir kısım rivayetlerde Hâlid'in Ümmü Temîm'i elde edilen ganimetler arasından aldığı ve onunla evlendiği belirtilir-

¹⁴² İbn Kesîr, *Bidâye*, VI, 326.

¹⁴³ Taberî, *Târih*, II, 468.

¹⁴⁴ İbn Abdülber, *İstiâb*, III, 1362.

¹⁴⁵ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, IV, 276; İbn Hacer, *İsâbe*, V, 754.

¹⁴⁶ Zehebî, *Târihu'l-İslâm: Ahdü'l-Hulefâ*, s. 34.

¹⁴⁷ İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü's-şuarâ*, s. 49.

¹⁴⁸ İbn Kesîr, *Bidâye*, VI, 326.

¹⁴⁹ Zehebî, *Târihu'l-İslâm: Ahdü'l-Hulefâ*, s. 33.

¹⁵⁰ İbnü'l-Esir, *Kâmil*, II, 359.

¹⁵¹ Merzûbânî, *Mu'cemü's-şuarâ*, s. 360.

¹⁵² İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü's-şuarâ*, s. 50.

¹⁵³ İbnü'l-Esir, *Kâmil*, II, 358; Zehebî, *Târihu'l-İslâm: Ahdü'l-Hulefâ*, s. 28.

¹⁵⁴ Taberî, *Târih*, II, 273.

¹⁵⁵ Merzûbânî, *Mu'cemü's-şuarâ*, s. 360; İbn Abdülber, *İstiâb*, III, 1362.

¹⁵⁶ İbnü'l-Esir, *Kâmil*, II, 358; İbn Kesîr, *Bidâye*, VI, 326.

¹⁵⁷ İbn Kesîr, *a.g.e.*, VI, 326.

¹⁵⁸ İbn Hacer, *İsâbe*, V, 755.

¹⁵⁹ İbn Hacer, *a.g.e.*, V, 756.

¹⁶⁰ Zehebî, *Siyerü a'lâm*, I, 377.

¹⁶¹ a. mlf., *Târihu'l-İslâm: Ahdü'l-Hulefâ*, s. 34.

ken, diğer bir kısmında iddetini tamamladıktan sonra kendisiyle evlendiği zikredilmektedir.¹⁶² Yani bu evlilik zannedildiği gibi İslâm'ın prensipleri çiğnenerek gerçekleşmiş değildir.¹⁶³ Hâlid'in bu noktadan eleştirilmesinin asıl sebebi, Araplar'ın savaş esnasında kocası öldürülen hanımlarla evlenmeyi hoş karşılamamaları, hatta ayıp saymaları bilinmesine rağmen örfe ters bir uygulama yaparak evlenmiş olmasıdır.¹⁶⁴ O günkü anlayışa uygun düşmeyen bu evlilik çok konuşulmuş ve bundan dolayı Hâlid ağır tenkitlere mâruz kalmıştır.¹⁶⁵ Nitekim, muhtemelen yapılan tenkitleri durdurmak için Hz. Ebû Bekir de bu nikâh akdini feshetmesini emretmiştir.¹⁶⁶

Mâlik'in kellesinin sacayağı olarak kullanıldığı ve üzerinde yemek pişirildiği şeklindeki anlatımın ise abartı ürünü olduğu anlaşılmaktadır. Bu olayların cereyan ettiği günlerde ve sonrasında pek konuşulmamış olan bu mesele belli ki, çok daha sonraki tarihlerde üretilmiş ve olay macera romanı üslûbuyla nakledilmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla bu mesele, muhaddislerce bazı rivayetleri eleştirilen Vâkîdî'de (ö. 207/822), gerçekleşmiş bir olay olarak değil de Hâlid'in mürtedler ve yalancı peygamberler üzerine sefere çıkarken boyun eğmeyip karşısına çıkacak olanlara böyle bir muamele yapacağını söyleyerek tehditte bulunduğu şeklinde bir haber olarak geçmektedir.¹⁶⁷ Daha sonra gelen bazı kimseler ise bunu vuku bulmuş bir olay gibi nakletmişlerdir.¹⁶⁸ Bundan dolayı İbnü'l-Esir (ö. 630/1232) gibi tarihçiler bu olaya hiç değinmezken, İbn Kesîr de (ö. 774/1372) “şöyle de denmiş” gibi bir ifade ile söze başlayarak nakletmiş ve ardından da asılsız olduğuna işaret etmiştir.¹⁶⁹ Yapılan araştırmalar da rivayetin sened itibarıyla zayıf olduğunu ortaya koymuştur.¹⁷⁰

Sonuç itibarıyla Mâlik b. Nüveyre olayı ile ilgili olarak Hâlid b. Velîd üzerinde yapılan tartışmaların ve kendisine yöneltilen tenkitlerin sağlam delillerle ispat edilmesi mümkün olmayan zanna dayalı iddialardan ibaret oldukları anlaşılmaktadır.

¹⁶² Taberî, *Târih*, II, 273; Şelebî, *Hâlid b. el-Velîd*, s. 108.

¹⁶³ Zâhid el-Kevserî, *Makâlât*, s. 460-461.

¹⁶⁴ Taberî, *Târih*, II, 273.

¹⁶⁵ İbnü'l-Esir, *Kâmil*, II, 359.

¹⁶⁶ İbn Hacer, *İsâbe*, II, 255; Şelebî, *Hâlid b. el-Velîd*, s. 109, 110. Hâlid b Velîd'in Ümmü Temîm ile evliliği konusu üzerinde duran Mustafa Fayda da bu evlilikte her hangi bir anormalliğin bulunmadığını, ancak Seyf b. Ömer ed-Dabbî (ö. 200/815) tarikiyle nakledilen ve itimat edilmemesi gereken asılsız bir takım rivayetlerle olayın bulandırıldığını, bu evlilikte tasvip edilmeyecek tek şeyin o gün pek kabul görmeyen harp esnasında kocası öldürülen bir hanımla evlenilmesi durumu olduğunu söylemektedir. bk. *Hâlid b. Velîd*, s. 272.

¹⁶⁷ Vâkîdî, *Ridde*, s. 59.

¹⁶⁸ Taberî, *Târih*, II, 273.

¹⁶⁹ İbn Kesîr, *Bidâye*, VI, 326.

¹⁷⁰ Zâhid el-Kevserî, *Makâlât*, s. 462.

3. Ordu Kumandanlığından Alınması Olayı

Hâlid b. Velîd'in hayatından bahsederken de işaret edildiği üzere Hz. Ömer onu hicretin 15. (634) yılında Dımaşk'ın ikinci defa fethinden sonra ordu komutanlığı görevinden alıp yerine Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ı (ö. 18/639) tayin etmiş, ancak bu görevden alma işi pek doğal karşılanmamış, konu etrafında ileri geri bazı şeylerin söylenmesine sebep olmuştur. Aslında halifenin tabii hakkı sayılan ve bir görevlisini alıp yerine başkasını tayin etmesinden ibaret olan bu mesele zannedildiği gibi kabul edilmemiş, çok büyütülmüş, birçok gerekçe aranmış, hatta uydurulmuş ve bundan dolayı olayın sağlıklı bir şekilde çözüme kavuşturulması da zorlaşmıştır. Olayın üzerinde bu kadar önemle durulması Hâlid b. Velîd'in o dönemde toplum içinde ne kadar ağırlıklı bir konumda bulunduğunu ve takdir edilen bir şahsiyet olduğunu da göstermektedir. Çünkü Hz. Ömer Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 44/64), Mugîre b. Şu'be (ö. 50/670), Ziyâd b. Ebû Süfyân (ö. 53/672) ve Sa'd b. Ebû Vakkâs (ö. 655/674) gibi başka önemli şahsiyetleri de görevden almış,¹⁷¹ ancak bunlar üzerinde Hâlid kadar durulmamıştır. Onun azli çok geniş kitleleri ilgilendirmiş ve değişik gerekçeler aramaya götürmüş, sonuç olarak da birbirleriyle alâkası olmayan çeşitli iddiaların ortaya atılmasına sebep olmuş, bunların kaynaklara yansımalarıyla da azil olayı girift bir hal almıştır.¹⁷²

Ortaya atılan iddialardan birinde, çocukluklarında tutuştukları bir güreşte Hâlid b. Velîd'in Hz. Ömer'i yenerek ayağını kırmış olmasından dolayı, daha o günlerden Hz. Ömer'in içinde taşıdığı bir kin sebebiyle onu görevinden aldığı ileri sürülmektedir.¹⁷³ Bir diğerinde ise Âmid'de bulunduğu sıralarda Hâlid b. Velîd'in hamama gittiği, muhtevasında az miktarda içki de bulunan bir usfur macununu sabun olarak kullandığı ve bu sebeple Hz. Ömer'e şikâyet edilmesi üzerine halifenin onu; “Haber aldım ki içki ihtiva eden nesnelere yıkıyormuşsun. Allah içkinin her çeşidini haram kılmıştır. Hatta içmesini yasakladığı gibi ona dokunmayı bile yasaklamıştır. Binaenaleyh onu cesetlerinize sürmeyin. Çünkü o pistir. Şayet bugüne kadar böyle bir şey yapmışsanız bundan sonra bir daha yapmayın.” ifadelerinin yer aldığı bir mektupla uyardığı, Halid'in de; “Biz içkiyi yok ettik ve onu içki dışında temizleyici bir nesne haline getirdik...” şeklinde kendini savunduğu¹⁷⁴ ve bundan sonra halifenin yine de onu görevden aldığından bahsedilmiştir.¹⁷⁵

Bu rivayet kaynaklardan bazısında azil gerekçesi olarak gösterilmeden müstakil bir şekilde nakledilirken,¹⁷⁶ bir kısmında ise Hâlid'in görevden alınması ile

¹⁷¹ Halife b. Hayyât, *Târih*, s. 93; İbn Kesîr, *Bidâye*, VIII, 75.

¹⁷² Fayda, *Hâlid b. Velîd*, s. 423 vd. .

¹⁷³ İbn Kesîr, *Bidâye*, VII, 118.

¹⁷⁴ Taberî, *Târih*, II, 490-491.

¹⁷⁵ İbnü'l-Esir, *Kâmil*, II, 536.

¹⁷⁶ İbn Kesîr, *Bidâye*, VII, 81, 118.

İlgili başlığın altında verilerek bu işe başka hususlarla birlikte gerekçe olarak takdim edilmektedir.¹⁷⁷ Sebep olarak gösterilen hususlardan biri de yukarıda sözü edilen Mâlik b. Nüveyre'yi (ö. 11/632) öldürmesi ve hanımıyla evlenmesi olayıdır.¹⁷⁸ Yine Hz. Ebû Bekir döneminde sınırsız yetki kullanan ve halifeye danışmadan serbestçe icraatlarda bulunan¹⁷⁹ Hâlid'in Hz. Ömer tarafından yetkilerinin sınırlandırılmak istenmesi, kabul etmeyince de azledildiği gerekçe olarak gösterilen hususlardan biridir.¹⁸⁰

Hâlid b. Velîd'in kişiliğine gölge düşürecek nitelikte bir gerekçeye dayanabileceği düşüncesiyle üzerinde bu kadar önemle durulan bu azil olayını biraz açmak gerekir. Görevden alınmaya sebep olarak gösterilen güreşle ilgili rivayet ve buna dayanarak yapılan yorumlar pek tatmin edici ve olayı izah edici bulunmamaktadır. Zira Hz. Ömer gibi bundan çok daha önemli konularda nefsinin aştığı bilinen bir insanın çocukluk dönemine ait böyle basit hissî bir olayı göz önüne alarak icraatta bulunmuş olacağını onun kişiliğiyle bağdaştırmak mümkün değildir.¹⁸¹ Zaten Hz. Ömer'in, bu azilden daha sonraki tarihlerde gerçekleştiği bilinen Kınnesrîn'in yeniden fethi sırasında (17/636), şartların öyle gerektirmesi karşısında kendi kendini kumandan tayin ederek şehri fethetmesi üzerine Hâlid'i, "O kendini kumandan tayin etti ve başarılı oldu. Allah Ebû Bekir'e rahmet etsin. O insanları benden daha iyi tanıyor." meâlindeki sözlerle övmesi,¹⁸² ayrıca yine bu azil olayından sonra Medine'ye geldiğinde ona hitaben "Ey Hâlid! Vallahi senin benim gözümde üstün bir yerin vardır. Bugünden sonra artık benden seni üzecek bir davranış görmeyeceksin" şeklinde özür beyan eden ifadeleri¹⁸³ böyle bir husumetin olmadığını göstermektedir.¹⁸⁴

Yine Hz. Ömer Hâlid'i, izinsiz yaptığı ganimet dağıtımını ve kullandığı bazı yetkiler sebebiyle görevden aldığı,¹⁸⁵ ancak bundan dolayı pişmanlık duyduğunu açıkça söylemiş,¹⁸⁶ Hâlid de vefat ederken Hz. Ömer'e vasiyette bulunmuş ve halife onun isteklerini yerine getirmiştir.¹⁸⁷ Bütün bunlar husumete dayalı görevden alınma iddiasını çürütmektedir.

Hâlid b. Velîd'in muhtevasında içki bulunan bir sabunla yıkandığı ve bundan dolayı görevden alındığı iddiasına gelince, bu olayın cereyan ettiği tarihlerde içki kullandıklarına dair çeşitli kimseler hakkında bir kısmı asılsız benzer iddialar ortaya atılmış, hatta bundan dolayı kendilerine had cezası uygulananlar olmuştur.¹⁸⁸ Hâlid b. Velîd'in de maksatlı olarak şikâyet edilenlerden biri olması muhtemeldir. Ancak olayın uydurulduğunu gösteren başka hususlar da bulunmaktadır. Bir defa Hâlid b. Velîd'in Âmid ve civarının fethine katıldığına ve burada bulunduğu dair sağlıklı bir bilgiye rastlanmamıştır.¹⁸⁹ İkincisi bu olayın anlatıldığı rivayetlerde Hâlid'in İyâz b. Ganm'in (ö. 20/640) kumandası altında olduğundan bahsedilmektedir.¹⁹⁰ Halbuki Hâlid'in Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın sağlığında başka kimsenin emrine girmediği tartışmasız olarak kabul edilen bir gerçektir.¹⁹¹ Bu durumda rivayet Hâlid b. Velîd'in azlini hicrî 18 (637) tarihi ve daha sonrasına, yani Ebû Ubeyde'nin vefatından sonraki tarihlerle ertelemektedir ki bu husus tarihi vâkıalara uygun düşmemektedir. Çünkü yukarıda da hatırlatıldığı üzere Hâlid b. Velîd'in kumandanlık görevinden alınması olayı hicrî 15 (634) tarihinde Dımaşk'ın ikinci defa fethi esnasında olmuştur.¹⁹² Bütün bunlar bize olaya ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini ve görevden almanın böyle bir gerekçeye dayanmadığını gösterir.

Mâlik b. Nüveyre'yi öldürdüğü ve hanımıyla evlendiği gerekçesiyle görevden alındığı iddiasını da kabul etmek mümkün değildir. Çünkü görevden alma eğer böyle bir gerekçeye binaen olsaydı bu olay daha Hz. Ömer halife olur olmaz gerçekleşirdi. Halbuki bilindiği gibi Hz. Ömer 13 (634) tarihinde hilâfete geçmiş,¹⁹³ Hâlid b. Velîd'i de 15 (636) tarihinde, yani göreve başladıktan takriben iki sene sonra ordu kumandanlığı görevinden almıştır.¹⁹⁴ Bu durumda aradaki gecikme zamanını izah etmek mümkün olmaz. Çok daha önemlisi, eğer Hâlid böyle bir gerekçe ile görevden alınmış olsaydı her halde zina suçundan veya haksız yere bir kimseyi öldürmekten muhakeme edilmesi gerekirdi. Hz. Ömer'in bu noktadaki titizliğini anlatmaya gerek yoktur.¹⁹⁵ Böyle bir yargılama veya had uygulaması bilinmediğine göre görevden alma gerekçesinin bu hâdise olmadığı da anlaşılabilir olmaktadır.

¹⁷⁷ İbnü'l-Esir, *Kâmil*, II, 536.

¹⁷⁸ İbn Hacer, *İsâbe*, II, 255.

¹⁷⁹ Mus'ab ez-Zübeyrî, *Nesebü Kureys*, s. 321.

¹⁸⁰ İbn Hacer, *İsâbe*, II, 255.

¹⁸¹ Fayda, *Hâlid b. Velîd*, s. 429.

¹⁸² Taberî, *Târih*, II, 445; İbnü'l-Esir, *Kâmil*, II, 494.

¹⁸³ İbn Kesîr, *Bidâye*, VII, 118.

¹⁸⁴ Şelebî, *Hâlid b. el-Velîd*, s. 190-191.

¹⁸⁵ Mus'ab ez-Zübeyrî, *Nesebü Kureys*, s. 321; İbn Hacer, *İsâbe*, II, 255, 256.

¹⁸⁶ Vâkıdî, *Megâzî*, II, 884; Ya'kûb b. Süfyân el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târih* (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), I-IV, Medine 1410, I, 463-464; İbn Kesîr, *Bidâye*, VII, 120.

¹⁸⁷ Mus'ab ez-Zübeyrî, *Nesebü Kureys*, s. 321; İbn Hacer, *İsâbe*, II, 256; Diyârbekrî, *Târihu'l-Hamîs*, II, 247.

¹⁸⁸ Kendilerine had vurulan bazı isimler için bk. Taberî, *Târih*, II, 507-508; İbn Kesîr, *Bidâye*, VII, 50, 94-95.

¹⁸⁹ İbnü'l-Esir, *Kâmil*, II, 535; Fayda, *Hâlid b. Velîd*, s. 430.

¹⁹⁰ İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, II, 535.

¹⁹¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 397; Nedvî, *Asr-ı Saâdet*, II, 392-394.

¹⁹² Belâzürî, *Fütûh*, s. 165, 168, 178; Fayda, *Hâlid b. Velîd*, s. 436-437.

¹⁹³ Süyûtî, *Târihu'l-hulefâ*, Kahire 1371/1952, s. 131.

¹⁹⁴ Belâzürî, *Fütûh*, s. 168, 178; Fayda, *Hâlid b. Velîd*, s. 436-437.

¹⁹⁵ Hz. Ömer özellikle had gerektiren cezaların tatbikinde hassas davranır, şikâyetleri değerlendirir ve suç sabit olursa cezası uygulardı. Örnekler için bkz. Taberî, *Târih*, II, 507-508; Zehebî, *Târihu'l-İslâm: Ahdü'l-hulefâ*, s. 165-166; İbn Kesîr, *Bidâye*, VII, 94-95.

Bu durumda olayı araştırmak ve gerçek sebebini bulmak gerekir. Kanaati-mize göre sağlam esaslara dayalı doğru neticeye ulaşabilmek için her iki şahsi-yeti karakterleri ve yönetim anlayışları açısından tanıma zorunluluğu bulun-maktadır. Hz. Ömer şartlar ne olursa olsun hakkı hak bilen ve tavizsiz bir şekilde uygulayan, komutanlardan önce umumun maslahatını düşünen, valile-ri ve ordu komutanlarını çok yakından takip eden ve bütün işlerine müdahale eden, özellikle malî konularda görevlilerin yapacakları bütün harcamaları kendisine danışarak yapmalarını isteyen, en önemlisi de benimsediği zühd, takvâ ve vera' esasına dayalı hayat anlayışını bütün görevlilerinin yaşantısında görmek isteyen ve onların dünya nimetlerine meyletmemelerini bekleyen bir kişi idi.¹⁹⁶ Buna karşılık Hâlid, hakkı hak olarak bilen ancak tatbikat noktasında İslâm'a ters düşmemek şartıyla toplumun ve fertlerin yaşantılarına müdahale etmeyen, halifeden gelecek emri veya cevabı beklerken çok önemli fırsatlar kaçırılacağı düşüncesiyle valilerin ve komutanların birçok konuda hür ve yetki sahibi olmaları gerektiğini düşünen ve bu şekilde davranan, İslâm hududunu aşmamak şartıyla dünya nimetlerini kullanma ve lüks yaşamada sakınca gör-meyen, ayrıca bir savaş adamı olması sebebiyle hedef olan zafere ulaşabilmek için zaman zaman sertlik yapmanın da gerektiğini savunan bir düşünceye ve karaktere sahipti.¹⁹⁷ Görüldüğü gibi iki şahsiyetin de hakkı savunma ve müslümanların menfaatlerini koruma noktasında fikirleri kesişmekte, ancak özellikle pratik hayattaki tatbikata yönelik pek çok konuda farklı düşünceleri bulunmaktadır.¹⁹⁸ Doğal olarak bu farklılıklar onları karşı karşıya getirecekti. Hz. Ebû Bekir döneminde son sözü halife olarak kendisi söylediği ve birçok konuda Hâlid gibi düşündüğü için Hz. Ömer'in azledilmesini teklif etmesine rağmen Hâlid'i görevden almadı.¹⁹⁹ Ancak Hz. Ömer halife olunca yetkisini azilden yana kullandı ve Filistin'deki fetihler tamamlandıktan sonra onu görevden uzaklaştırdı.²⁰⁰

Bahsedilen bu azil gerekçesine ışık tutan olaylar ve rivayetler de bulunmak-tadır. Hz. Ebû Bekir döneminde Hz. Ömer halifeye Hâlid'i savaşlarda elde edilen ganimetlerin dağıtımını konusunda uyarmasını ve izinsiz paylaşırma yapmamasını söylediğinde halifenin durumu kendisine intikal ettirmesinden sonra Hâlid'in cevap olarak, ya tüm yetkileriyle görevine devamının sağlan-masını ya da vazifeden alınmasını talep etmiş,²⁰¹ Hz. Ömer azledilmesi gerek-tiğini söyleyince Ebû Bekir buna karşı çıkmış, ancak kendisi halife olunca onu

azletmiştir.²⁰² Hz. Ömer daha sonra çağırarak yeniden görev vermek istediği-nde de Hâlid'in, yetkilerinin sınırlandırılmaması şartıyla vazifeyi kabul edece-ğini şart koşması, halifenin de bunu kabul etmemesi²⁰³ azil gerekçelerinden en azından birinin bu olduğunu göstermektedir.

Bu hususlar dışında bir önemli sebep daha var ki, azil gerekçesi olarak ke-sinlikle gözden uzak tutmamak gerekir. O da Hz. Ömer'in bir noktadaki endişesidir. Bilindiği gibi Hâlid b. Velîd, o güne kadar girdiği bütün savaşlar-dan galip çıkmış, bundan dolayı özellikle ordu arasında onun komutanlığında yapılacak her savaşın mutlaka kazanılacağı inancı yaygınlaşmıştır. Tabii olarak bu durum onun şöhretini arttırmıştır. Hz. Ömer ise bundan endişe duymuş ve Hâlid'e biat edilmek suretiyle bir fitne kapısı açılmasından kork-muş, bundan dolayı komutan Hâlid de olsa başkası da olsa Allah'ın müslümanlara yardım edeceği ve başarı sağlanacağı inancını yerleştirip pratik-te de bunu göstermek istemiş ve onu görevden almıştır.²⁰⁴ Nitekim herkesin merak ettiği bu hususu anlatmak için çeşitli şehirlerin valilerine ve halklarına gönderdiği mektubunda bunu;

"Ben Hâlid'i bir kırgınlıktan veya görevini kötüye kullanmasından dolayı vazifeden al-madım. Ancak insanların, hakkında vardıkları yanlış birtakım düşüncelere dayanarak onu kendilerine yönetici yapıp bir fitne çıkarmalarından korktum. Ayrıca istedim ki herkes işleri çekip çevirenin Cenâb-ı Hak olduğunu bilsin ve kimse böyle bir fitneye mâ-ruz kalmasın." sözleriyle açıkça ifade etmiştir.²⁰⁵

Hâlid b. Velîd'in görevden alınması konusuna değinen Halebî de (ö. 1044/1634) bu hususta dikkat çeken bir tespitte bulunarak şunları söylemek-tedir:

"Hz. Ebû Bekir Hâlid'i kâfirlere karşı sert olması ve maslahat da bunu gerektirdiği için azletmedi. Hz. Ömer ise onu, insanlar kendisi konusunda bir fitneye düşer endişesiyle azletti. Hz. Ebû Bekir yumuşak tabiatlı bir kişi idi. Buna karşılık Hâlid sert mizaçlı idi. Tam tersi Hz. Ömer sert tabiatlı, Hâlid'in yerine tayin ettiği Ebû Ubeyde ise yumuşak huylu idi. Dengelerin sağlanabilmesi için her ikisinin de duruma uygun olan kişiyi ko-mutanlığa getirmeleri en uygun ve tabii yol idi."²⁰⁶

Hâlid b. Velîd'in ordu komutanlığı görevinden alınması konusu üzerinde dururken iki önemli hususa daha işaret etmek gerekir. Birincisi Ebû Ubeyde b. Cerrâh değerli bir şahsiyetti ve Hz. Ömer nezdinde müstesna bir yere sahipti. Hatta Sakîfetü Benî Sâide'de yapılan ilk halife seçimi esnasında (11/632) Hz. Ebû Bekir bile kendisine biat edilmesini önermişti.²⁰⁷ Hem Hz. Ebû Bekir ve hem de kendisinin bu kadar değer verdiği, aynı zamanda aşere-i mübeşşereden

¹⁹⁶ Fayda, *Hâlid b. Velîd*, s. 438.

¹⁹⁷ Nedvî, *Asr-ı Saâdet*, II, 393.

¹⁹⁸ Şelebî, *Hâlid b. el-Velîd*, s. 188-189.

¹⁹⁹ İbn Hacer, *İsâbe*, II, 255.

²⁰⁰ Şelebî, *Hâlid b. el-Velîd*, s. 190.

²⁰¹ Zehebî, *Siyeru a'lâm*, I, 379.

²⁰² İbn Kesîr, *Bidâye*, VII, 117; İbn Hacer, *İsâbe*, II, 255.

²⁰³ Mus'ab ez-Zübeyrî, *Nesebü Kureyş*, s. 321; İbn Hacer, *İsâbe*, II, 255.

²⁰⁴ İbn Kesîr, *Bidâye*, VII, 118; Şelebî, *Hâlid b. el-Velîd*, s. 191-192.

²⁰⁵ Taberî, *Târih*, II, 492; İbn Kesîr, *Bidâye*, VII, 82, 118.

²⁰⁶ Halebî, *İnsânü'l-uyûn*, I-III, Beyrut 1400, III, 213-214; Şelebî, *Hâlid b. el-Velîd*, s. 192.

²⁰⁷ Belâzürî, *Ensâb*, I, 582.

olan²⁰⁸ bir şahsiyetin başka birinin emrinde bulunmasını uygun görmemiş olması mümkündür. İkincisi Hâlid b. Velîd hem Irak hem de Şam taraflarının fethinde askerî açıdan hakikaten büyük hizmetler görmüş, buraların fethini sağlamıştır. Ancak askerî fetihten sonra müslümanların buraya yerleşmesi, yapılan anlaşmaların düzenli uygulanması ve İslâm'ın gayri müslimlere tebliğ edilmesi gibi hususları hayata geçirecek bir insana ihtiyaç vardı. Artık bugünden itibaren bunlar daha önemli meselelerdi ve Ebû Ubeyde bu hizmetler için daha elverişli idi. Bundan dolayı da onun tercih edilmiş olacağını düşünmek gerekir.²⁰⁹ Ancak bu durumlarda da Hâlid b. Velîd'in azli değil Ebû Ubeyde'nin tayini ön plandadır.

Sonuç olarak Hz. Ömer'in Hâlid'i azletmesinin gerçek sebebinin, sözü edilen çocukluk yaşından kalma bir kin veya şahsî birtakım hesaplar ya da Hâlid'in bir suistimali değil, yönetim birliğinin sağlanması ve toplum huzurunun korunmasına duyulan ihtiyaç olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla da bu görevden alma olayında Hâlid'in kişiliğini zedeleyecek ve şahsiyetine gölge düşürecek bir yön bulunmamaktadır.

B. ŞİA KAYNAKLI ELEŞTİRİLER

Hz. Peygamber'in Hâlid b. Velîd hakkındaki "Seyfullah/Allah'ın kılıcı" isimlendirmesi nerede ise tevâtüre varan bir şöhretle rivayet edilmiş olmasına rağmen, Şia âlimleri ve müellifleri bunun aslı olmadığını söylemişler ve bu isimlendirmenin Hz. Peygamber tarafından değil de Ehl-i sünnet âlimlerince yapıldığını, bunu yapmakla da Hz. Ali'ye büyük bir insafsızlık ettiklerini iddia etmişlerdir.²¹⁰ Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konudaki ilk iddia Şia'nın sahâbe ile ilgili genel kanaatini yansıtmaması açısından önem taşıyan Mukâtil b. Atıyye'ye (ö. ?) ait *Mü'temeru ulemâi Bağdâd* isimli bir risâlede görülmek-

tedir.²¹¹ Kimliği ve hayatı hakkında bilgi bulunmayan Mukâtil, söz konusu risâlenin başında eseri hakkında bilgi verirken bunun, Büyük Selçuklu Devleti'nin meşhur veziri Nizâmülmülk'ün (455-485/1063-1092) huzurunda gerçekleşen bir tartışmanın metni olduğunu söylemektedir.²¹² Risâlesinde Şia'nın genel olarak sahâbe ve bazı sahâbilerle ilgili fikirleri ve görüşlerini gayet özet bir şekilde sunan, ayrıca Ehl-i sünnet'e göre Şia'nın iddialarında daha haklı olduğunu ispat etmeye çalışan Mukâtil b. Atıyye, Hâlid b. Velîd hakkında sahih hadiste zikri geçen "Seyfullâhi'l-meslû/Allah'ın kınından çekilmiş kılıcı" lakabı yerine "Seyfü's-şeytânî'l-meşlûl/Şeytanın kırık kılıcı" ifadesini kullandıktan sonra bu konudaki hadisleri reddetmiş,²¹³ sonra da insafsızlık ettiklerini söylediği Ehl-i sünnet âlimlerinin onu bu şekilde isimlendirmelerine şöyle bir gerekçe uydurmuştur: "Hâlid b. Velîd Hz. Ali'ye düşman idi, ... bundan dolayı kendisini taltif etmek isteyen Ehl-i sünnet'ten birileri ona 'Allah'ın kılıcı' ismini verdi".²¹⁴ Yine diğer bir Şii âlim olan İbnü'l-Mutahhar el-Hillî ise (ö. 726/1325) bahsi geçen bilgilere ilâve olarak Seyfullah'ın Hâlid'in değil de Hz. Ali'nin lakabı olması gerektiğini söylemiş ve bu konuda kaynaklarda yerini bulamadığımız "Ali, Allah'ın kılıcı ve okudur." anlamında bir sözü Resûlullah'a nisbet etmiştir.²¹⁵ Hillî ayrıca Hâlid'in müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber'e olan düşmanlığının sürdüğünü, onu yalanladığını, göstermelik iman ettiğini ve ona ihanet ettiği gibi sözünü de dinlemediğini iddia etmektedir.²¹⁶

Şii müelliflerin Hâlid b. Velîd'i eleştiren bu iddialarına katılmak mümkün değildir. Çünkü güvenilir kaynaklarda nakledilen bilgilerden anlaşıldığına göre Hâlid'e Seyfullah lakabını Ehl-i sünnet âlimleri değil, hicretin 8. (630) yılında gerçekleşen Mûte Savaşı esnasında büyük başarılar gösterdiği için bizzat Hz. Peygamber vermiş²¹⁷ ve bu konudaki bilgi Buhârî dahil²¹⁸ birçok sağlam kay-

²⁰⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 193; Tirmizî "Menâkıb", 26.

²⁰⁹ Fayda, *Hâlid b. Velîd*, s. 436.

²¹⁰ Ehl-i Sünnet âlimlerinin insafsızlık yaptığını iddia etmek bir yana, Hz. Ebû Bekir'in Hâlid b. Velîd'e Hz. Ali'yi öldürmesi için görev verdiğinden ve Hâlid'in de bunu gerçekleştirmeye teşebbüs ettiğinden bahseden Şii müellifler de vardır. Şia'nın önemli alimlerinden Fazl b. Şâzân en-Nisâbüri (ö. 260/873) Şia Mezhebi nezdinde önemli bir kaynak sayılan *el-İzâh* isimli eserinde (nşr. Celâleddin el-Hüseyinî el-Urmevî, Tahran 1395) özetle şunları söylemektedir: "Ebû Bekir bir sabah namazı öncesinde Hâlid b. Velîd'e namazdan hemen sonra Hz. Ali'yi öldürmesi için emir verdi. Ancak namazını henüz bitirmeden önce verdiği emirden dolayı pişman olarak namazı bozdu ve Hâlid'e verdiği emri yerine getirmemesini tembih etti. Hz. Ali namazı Hâlid'in yanında kılıyordu dönüp bakınca onun silâhlı olduğunu gördü ve gerçekten kendisini öldürmek niyetinde olup olmadığını sordu. Hâlid de emir iptal edilmemiş olsaydı bu işi yapacağını söyledi." (s. 155-157).

Ancak muteber tarih kaynaklarında yer almayan bu bilgi Şia'nın kendi müellifleri tarafından da aslı bulunmadığı gerekçesiyle reddedilmektedir. bk İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâga*, I-IV, Beyrut 1409/1989, IV, 190.

²¹¹ 1401/1980 tarihli üçüncü baskısını gördüğümüz ve baskı yeri bulunmayan risâlenin müellif hatıyla yazması bulunduğu bahsedilmektedir. bk. Ebû Muhammed el-Hüseyinî, *Evcezü'l-hitâb fi beyânî mevki'î's-Şia mine'l-ashâb*, [baskı yeri ve yayın evi yok] 1413/1993, s. 185.

²¹² Mukâtil b. Atıyye, *Mü'temeru ulemâi Bağdâd*, s. 9 vd.

²¹³ *a.g.e.*, s. 56.

²¹⁴ Mukâtil b. Atıyye, *a.g.e.*, s. 56.

²¹⁵ Baktığımız kaynaklarda göremediğimiz bu rivayeti, söz konusu iddialara cevap vermeye çalışan başka müellifler de aradıkları halde bulamadıklarını belirtmişlerdir. Örnek olmak üzere bk. Muhammed Mâlûllah, *Fârisü'l-İslâm Hâlid b. el-Velîd*, Kahire 1410/1989, s. 40.

²¹⁶ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Minhâcü'l-kerâme fi isbâti'l-imâme* (İbn Teymiyye'nin *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*'si ile birlikte), I-IV Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İlmiyye), II, 226-227.

²¹⁷ Hâlid b. Velîd'in Mûte Savaşı'nda gösterdiği başarıların ve bu lakabı alması ile ilgili detaylı bilgi için bk. Vâkıdî, *Megâzi*, II, 761 vd.; İbn Hişâm, *Sîre*, IV, 19 vd.; İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eser*, II, 208 vd.; Ahmed Zeynî Dehlân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve'l-âsârü'l-Muhammediyye*, I-II, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), II, 68-70; Muhammed Rızâ, *Muhammed Resûlullah* (s.a.v.), Kahire 1385/1966., s. 296 vd.

nakta sahih rivayetlerle Ebû Ubeyde b. Cerrâh (ö. 18/637), Hz. Ömer (ö. 23/643), Ebû Katâde (ö. 54/673), Ebû Hüreyre (ö. 58/677), Abdullah b. Ca'fer b. Ebû Tâlib (ö. 80/699) ve Enes b. Mâlik (ö. 93/711) gibi sahâbiler tarafından nakledilmiştir.²¹⁹ Hem konuya dair rivayetlerin vürûd sebepleri incelendiğinde bu nitelemenin sadece Tebük Savaşı esnasında değil, daha sonra da çeşitli vesilelerle tekrarlandığı anlaşılmaktadır.²²⁰ Meselâ rivayetlerden birinde Hâlid hakkında üzücü şeyler konuşulduğunu duyan Hz. Peygamber'in "Hâlid'i üzmeyin, çünkü o Cenâb-ı Hakk'ın kâfirlere musallat ettiği kılıçlarından biridir" buyurdıkları rivayet edilmektedir.²²¹ Bunun dışında Hâlid'in Hz. Ali ile bir problemi olduğuna dair kaynaklarda herhangi bir bilgiye de rastlanmamaktadır. Aksine Hz. Peygamber onları halef selef olarak aynı ordunun başında halkını İslâm'a davet etmek üzere Yemen'e göndermiş ve onlar bu görevi herhangi bir pürüz çıkarmadan başarılı bir şekilde ifa etmişlerdir.²²²

'Seyfullah'ın Hz. Ali olması gerektiği ve onun bu isme daha lâyık olduğu şeklindeki iddiaya gelince, Şîa müelliflerinin bu hususta çok hissî davrandıkları anlaşılmaktadır. Zira Hz. Ali'nin böyle bir isme lâyık olmadığını söyleyen bir kimse yoktur. Ayrıca bu lakabın sadece bir kişiye mahsus olması da şart değildir.²²³ Hem Hâlid'e bu ismin verilmesi sebebiyle onun Hz. Ali'den daha üstün olduğunu düşünen ve bunu seslendiren biri de yoktur.²²⁴ Çünkü Hz. Ali kahramanlığı yanında ilim ve takvâdaki üstünlüğü, ayrıca İslâm'ı kabuldeki önceliğinden dolayı fazilet itibarıyla Hâlid b. Velîd'den daha üstündür. Bu hususta tartışma yoktur.²²⁵ Ancak daha Hz. Peygamber devrinde gösterdiği başarılarla kendini ispat eden Hâlid'in bu lakabı hak etmediğini söylemek de kendisine haksızlık olur. Resûlullah'a düşman olma ve onu yalanlama hususu ise İslâm öncesi hayatı için söz konusu idi ki, bu durumda olan pek çok sahâbi vardır.²²⁶ Zaten bunun önemi de yoktur. Çünkü Hz. Peygamber'in hadisine binaen, "İslâm iman etmeden önce yapılan hata ve kusurları yok eder."²²⁷ Binaenaleyh

sonradan samimi bir şekilde iman edip büyük hizmetler ifa etmiş olan Hâlid b. Velîd'e bu noktada isnad edilecek bir kusur bulunmadığı anlaşılmaktadır.²²⁸

Özetle söylemek gerekirse Şîa âlimlerinin ve müelliflerinin Hâlid b. Velîd hakkında söyledikleri sağlam ve güvenilir delillere dayanmamakta, iddia ettikleri hususlar daha çok bir önyargının tezahürü gibi görünmektedir.

III. LİTERATÜR

Râvi olmaktan çok fâtil bir kumandan olarak şöhret yapan Hâlid b. Velîd'e dair geçmişte ve günümüzde çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Radyüddin Muhammed b. İbrâhim İbnü'l-Hanbelî'nin (ö. 971/1563) Hâlid'in faziletine dair rivayetleri içeren *İhbârü'l-müstefîd bi-ahbâri Hâlid b. Velîd* isimli eseri geçmişte yapılmış çalışmalardan biridir. Bu eserin yazma bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Şehid Ali Paşa, nr. 2718, vr. 35-40). Hâlid b. Velîd'e karşı yöneltilen Şîa kaynaklı eleştirileri reddetmek maksadıyla kaleme alınan Muhammed Mâlûllah'ın *Fârisü'l-İslâm Hâlid b. Velîd* (Kahire 1410/1989) isimli çalışması daha çok İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1327) eserlerinden derlenip hazırlanmıştır.

Eskiye nazaran asrımızda Hâlid b. Velîd üzerinde daha fazla durulmakta ve hususî birçok çalışmaya konu olduğu görülmektedir. Onun daha çok askerî dehası ve kahramanlığına değinilen, bir kısmında da kendisine yöneltilen eleştirilere cevaplar verilen günümüzdeki çalışmalara örnek olmak üzere Ömer Ebü'n-Nasr'ın *Hâlid b. Velîd el-batalü'l-lezî lem yuğleb* (Kahire 1934), Muhammed Saîd el-Arfî'nin *Mücezü sîreti Hâlid b. Velîd* (Dımaşk 1935), Ebû Zeyd Şelebî'nin *Seyfullâh Hâlid b. Velîd* (Kahire 1938, 1952, 1983), Tâhâ el-Hâşimî'nin *Hâlid b. Velîd* (Kahire 1938), Âmir Muhammed Buhayrî'nin *Hâlid b. Velîd* (Kahire 1945), Ali Muhammed Nedî'nin *Hâlid b. Velîd* (Kahire 1951), Sâdik İbrâhim Arcûn'un *Hâlid b. Velîd* (Kahire 1953, 1387/1967; Cidde 1407/1987), Abdülhamîd Hüseyin es-Sâmerrâî'nin *el-Kâidü'l-hâlid Hâlid b. Velîd* (Bağdad 1955), Muhammed Subeyh'in *Hâlid b. Velîd* (Kahire 1958, 1973), Ömer Rıza Kehhâle'nin *Seyfullâh Hâlid b. Velîd* (Dımaşk 1959) Seyyid Abdülhâfiz Abdürabbih'in *el-Batalü'l-fâtil Hâlid b. Velîd* (Kahire 1961), Ali el-Cündî'nin *Seyfullah Hâlid b. Velîd* (Kahire 1388/1968), Sâbir Abduh İbrâhim'in *Hâlid b. Velîd* (Bağdad 1969), Muhammed Şit Hattâb'ın *Hâlid b. Velîd el-Mahzûmî* (Kahire 1971, Beyrut 1974, 1978), Bekr Mûsâ'nın *Hâlid b. Velîd el-meselü'l a'lâ li'l-kıyâdeti'z-zâfira* (Kahire 1972), Atıyye Abdurrahîm Atıyye'nin *Seyfullah Hâlid b. Velîd* (Kahire 1973), Ağa İbrahim Ekrem'in *Hâlid b. Velîd* (trc. İsmail Keşmirî, Kahire 1974), Yâsin Süveyd'in *Maârikü Hâlid b. Velîd* (Beyrut 1975), A. Ekrem'in *Seyfullah Hâlid b. Velîd: Dirâse askeriyeye, târihiyye*

²¹⁸ Buhârî, "Fezâilü ashâbi'n-nebî", 25, "Megâzi", 44.

²¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 113, 117-118; V, 299, 300-301; Buhârî, "Fezâilü ashâbi'n-nebî", 25, "Megâzi", 44; Hatîb et-Tebrizî, *Mişkâtü'l-Mesâbih* (nşr. Nâsirüddin el-Elbânî), I-III, Beyrut 1405/1985, III, 1761-1762. Ayrıca bk. İbn Kesîr, *Bidâye*, IV, 251-252.

²²⁰ Hüseyinî, *Evcezü'l-hitâb*, s. 158.

²²¹ Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, II, 815, 817; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr* (nşr. Hamdâ Abdulmecîd es-Selefi), I-XXV, Beyrut 1405/1984, IV, 104; Hâkim, *Müstedrek*, III, 338.

²²² Buhârî, "Megâzi", 61; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VIII, 81.

²²³ Muhammed Mâlûllah, *Hâlid b. el-Velîd*, s. 33, 35.

²²⁴ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, II, 227.

²²⁵ Muhammed Mâlûllah, *Hâlid b. el-Velîd*, s. 35.

²²⁶ Mekke'nin fethinden sonra İslâm'a giren pek çok meşhur ismi görmek için bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 444 vd. ; İbn Habîb, *el-Münemmak fî ahbâri Kureys* (nşr. Hürşid Ahmed Fârik), Beyrut 1405/1985, s. 422-423.

²²⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 199, 204; Müslim, "İmân", 192.

²²⁸ Şîa'nın bu konudaki iddialarına verilen cevapları detaylı bir şekilde görmek için bk. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, II, 226-234; Muhammed Mâlûllah, *Hâlid b. el-Velîd*, s. 31-65.

an maârikîhi ve hayâtih (Dımaşk 1976), Abdülvehhâb el-Asvânî'nin *Hâlid b. Velîd* (Beyrut 1978), Abbâs Mahmûd el-Akkâd'ın *Abkariyyetü Hâlid* (Kahire 1980), Ali Şelak'ın *Hâlid b. Velîd* (Beyrut, 1980), Seyfüddin el-Kâtib'in *Hâlid b. Velîd el-Mahzûmî* (Beyrut 1981), Muhammed Kâmil Hasan'ın *Hâlid b. Velîd* (Beyrut 1984), Abdülcebbar Mahmûd es-Sâmerrâî'nin *Meârikü Hâlid b. Velîd zıdde'l-Fürs* (Bağdad 1984), Abdurrahman Osman ez-Zûme'nin *Hâlid b. Velîd* (Cidde 1984), İzzüddin İsmâîl'in *Hâlid b. Velîd es-seyfe ve's-sâid ve'r-râye* (Beyrut 1985), Bessâm el-Aselî'nin *Hâlid b. Velîd* (Beyrut 1986), Mahmûd Şelebî'nin *Hayâtü Hâlid* (Beyrut 1986), Abdüttevâb Yûsuf'un *Seyfullah Hâlid b. Velîd* (Beyrut 1986), Ahmed Beg el-Lehhâm'ın *Abkariyyetü Hâlid b. Velîd* (Cidde 1406/1986, 1416/1995), Muhammed Arûsî el-Matvî-Abdülkerîm el-Merrâk'ın *Seyfullah Hâlid b. Velîd* (Tunus 1987), Hilmî Muhammed Abdülhâdî'nin *Hâlid b. Velîd kâhirü'l-mürteddîn ve'l-Fürs ve'r-Rûm* (Amman 1987), Muhammed Nebhân el-Habbâz'ın *A'zamü kuvvâdî't-târîh İbnü'l-Velîd* (Hama 1987), Jurj Hadîd (Hudeyyid)'in *Abkariyyetü Hâlid el-Askeriyye* ([baskı yeri yok], 1987), Ömer Ferrûh'un *Hâlid b. Velîd ve Ma'raketü'l-Yermük* (Beyrut 1988), Muhammed Ali Kutub'un *Hâlid b. Velîd Seyfullah* (Beyrut 1988), Hâlid el-Ensârî'nin *Hâlid b. Velîd* (Tanta 1990), Hilmî Ali Şa'bân'ın *Hâlid b. Velîd* (Beyrut 1991), Muhammed Kemâl-Bedrüddin Hâdirî'nin *Hâlid b. Velîd* (Halep 1993), Abduh Gâlib İsâ'nın *Sîretü's-sahâbî Hâlid b. Velîd* (Beyrut 1993), Ali Abdülmün'im Abdülmecîd'in *Seyfullah el-meslûl ve şahsiyyât uhrâ* (Cize 1999), Muhammed Faysal Şeyhânî'nin *Hâlid b. Velîd batal ve mescid, dirâse târihiyye, umrâniyye ve eseriyye* (Hims 1993), Mahmûd Abdülhamîd el-Kufri'nin *Abkariyyetü Hâlid b. Velîd el-istraticiyye hilâli'l-fütûhâti'l-İslâmiyye* (Dımaşk 2003), Cemâleddin er-Ramâdî'nin *Hâlid b. Velîd* (Kahire, ts.) ve Muhsin Abdülhamîd'in *Hâlid b. Velîd Seyfullah el-meslûl* (Tunus, ts.) isimli çalışmalarını hatırlatmak yeterli olacaktır.

Batılı müellifler de Hâlid b. Velîd üzerinde durmuşlar ve önemli eserler kaleme almışlardır. Bunlar arasında Marianne Engle Cameron'un *The Life of Khalid b. al-Walid: A Study in the Tradition of Traditions* (Chicago 1991) ve Klaus Klier'in *Hâlid and Umar: Quellenkritische Untersuchung zur Historiographie der frühislamischen Zeit* (Berlin 1998) isimli çalışmaları dikkat çekicidir. Ayrıca Gallop Paşa'nın İslâm'ın ilk dönem fetihlerini konu alan *The Great Arab Conquests* (London 1963) isimli eseri de Hâlid b. Velîd'in İran ve Suriye-Filistin fetihlerinde oynadığı rolden bahsetmektedir.

Ülkemizde bu konuda ilmî bir anlayışla kaleme alınmış tek te'lif Mustafa Fayda'nın *Allah'ın Kılıcı Hâlid b. Velîd* (İstanbul 1990, 1992) isimli çalışmasıdır.

IV. SONUÇ

1. Yaratılış itibariyle cesur ve kahraman, aldığı eğitim gereği de harp konusunda uzman bir kişi olarak yetişen Hâlid b. Velîd fevkalâde özelliklere sahip bir kumandandır. O müslüman oluncaya kadar Mekkeliler namına önemli başarılarla imza atmış, özellikle Uhud'da aleyhlerine cereyan eden savaşın seyrini lehlerine çevirmeyi becermiştir.

2. Kırk küsur yaşında İslâm'a girdikten sonra gücünü ve kabiliyetini bu defa İslâm'dan yana kullanmış ve Hz. Peygamber ile müslümanlara büyük faydası dokunmuştur. Hz. Peygamber onun hakkında Allah'ın kılıcı nitelemesinde bulunduğu gibi, kendisini savaş taktikleri konusunda danışman, çeşitli yerlere gönderdiği birliklerin başında da kumandan olarak istihdam etmiştir. Benî Cezîme olayında Hz. Peygamber Hâlid b. Velîd'i hatalı bulmuş, ancak suçlu görmemiş ve cezalandırmamıştır.

3. Hz. Ebû Bekir döneminde İslâm orduları genel kumandanlığına getirilmiş ve Arap Yarımadası'nda ortaya çıkan isyanların bastırılması ile Irak'ın, Suriye'nin ve Şam'ın fethi onun eliyle gerçekleşmiştir. Bu dönemde vuku bulan Mâlik b. Nüveyre olayı sebebiyle kendisine eleştiri yöneltilmişse de tenkit edilen hususlarla ilgili yapılan araştırmalarda bunların pek isabetli olmadığı, biraz da abartıldığı anlaşılmıştır.

4. Hz. Ömer devrinde ordu kumandanlığından alınarak Ebû Ubeyde b. Cerrah'ın emrine verilmesi bir suistimalden dolayı değil, halifenin günün ihtiyacını göz önünde bulundurarak yaptığı bir tercihin neticesidir. Hz. Ömer dönemindeki icraatları etrafında konuşulanların da esaslı bir dayanağı bulunmamaktadır.

5. Şîa'nın Hâlid b. Velîd hakkında kullandığı "şeytanın kırık kılıcı" ifadesi uydurma olup, kendisine açık bir iftiradan ibarettir. Kaynaklarda onun Hz. Peygamber tarafından Allah'ın kılıcı olarak nitelendirildiği konusunda ittifak bulunmaktadır. Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber'e düşmanlığının devam ettiği iddiası da tamamen asılsızdır.

6. Hâlid b. Velîd âlim ve râvi değil, askerî yönü ön plana çıkmış bir sahâbîdir. Bundan dolayı kaynaklara sınırlı sayıda rivayeti yansımış, savaşlardaki başarıları ise dillere destan olmuştur.

7. Geçmişte ve günümüzde Hâlid b. Velîd ile ilgili olarak pek çok eser te'lif edilmiştir. Özellikle asrımızda İslâm âleminin değişik ülkelerinde onun savaş taktiklerini ortaya çıkarmak ve bunlardan faydalanmak maksadıyla askerî erkân tarafından yapılan çalışmalar dikkat çekmektedir.

8. Hâlid b. Velîd'e yöneltilen eleştirilerin bir kısmı delili bulunmayan asılsız iddialar, bir kısmı da maksatlı itham ve iftiraldır. Böyle olunca bunlara dayanarak onu eleştirmek kendisine haksızlık olur. İslâm'a yaptığı hizmetleri

görmezden gelip kişiliğine gölge düşürmeye kalkmanın ise insafla bağdaşır tarafı bulunmamaktadır.

“Hâlid b. Velîd'e Yönelik Tenkitlerin Mâhiyeti Üzerine”

Özet: Kur'an ve Hz. Peygamber tarafından övülen, hata ve yanlış işleri çok defa âyet ve hadislerle düzeltilen ve bizzat Resûl-i Ekrem'in eğitiminden geçen ashâbın ümmet arasında bir ayrıcalığı bulunmaktadır. Onlar faziletleri Kur'an ve Sünnet'le tescil edilmiş bir nesildir. Bundan dolayı muhaddisler başta olmak üzere Ehl-i sünnet âlimlerince adâlet sahibi bir tabaka olarak değerlendirilmişlerdir. Ancak onların bu özelliklere sahip bulunmaları mâsum oldukları ve günah işlemedikleri anlamına gelmez. Aralarında zaman zaman hata eden ve günah işleyenler olmuş, fakat işledikleri hata ve günahlarından dolayı pişman olup tövbe etmişlerdir. Hal böyle iken genelde önyargılı bazı şahısların ve fırkaların aslı bulunmayan birtakım rivayetler ile dedikodu ve iftiralara dayanan çeşitli haberlerden hareketle bazen bütün ashâbı, bazen da sahâbeden bazı şahısları haksız yere eleştirdikleri, hatta tekfir ettikleri görülmektedir. Bu çalışmada hayatında büyük başarılarla imza atan, İslâm'ın yayılmasında önemli katkısı bulunan ve Hz. Peygamber'in övgüsüne mazhar olan, ancak bazı icraatları sebebiyle eleştirilen bir sahâbî olarak Hâlid b. Velîd üzerinde durulacaktır. Konu ele alınırken önce Hâlid b. Velîd'in hayatı, kişiliği ve değeri hakkında etraflı bilgi verilmiş, daha sonra onun kişiliğine gölge düşürmesi ihtimali bulunan iddia ve eleştiriler üzerinde durularak onun artı ve eksilerini birlikte gösterme amacı güdülmüştür.

Atıf: Mehmet EFENDİOĞLU, “Hâlid b. Velîd'e Yönelik Tenkitlerin Mahiyeti Üzerine”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, II/1, 2004, s. 51-79.

Anahtar sözcükler: Hâlid b. Velîd, Ömer b. Hattâb, Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Benû Cezîme, Mâlik b. Nüveyre, fetih, sahâbî.

ولما كانت «الأحاديث المُشْتَهَرَةُ عَلَى الأَلْسِنَةِ» لها خطورتها وأهميتها البالغة، حيث إن اشتهاً الحديث بين الناس لا يلزم منه ثبوته، وقد يكون الحديث مما هو مشهور على الألسنة، وهو ضعيف، بل موضوع؛ غُني العلماء المحدثون بتصنيف مؤلفات تشتمل على الأحاديث الدائرة على الألسنة، لبيان درجة هذه الأحاديث المشتهرة، من حيث القبول والرد، مراعين في ذلك مقاييس علم الجرح والتعديل، إلى جانب تصنيفهم في أبواب مختلفة في علوم الحديث.

ونظراً لِحَفَّةِ مجالس العلم، ولقلة حلقات التدريس في المساجد، ولضعف الثقافة الدينية بالنسبة للقرون الماضية، أصبحت العامة اليوم تُرَجِّبُ بكل سرور، وتَقْبَلُ بكل سهولة كل ما قيل فيه: «إنه حديث نبوي»، وليس كذلك؛ حيث إن جُلَّ اعتمادهم على وسائل الإعلام على مختلف أنواعها، وهي زاخرة بالعَثِّ والسمنين، ولم يَتَّقِ للمنابر تأثيرها البالغ في النفوس، كما كان لها في السابق.

وكان من الحق على من يهتَمُّ بهذا الشأن بياناً ما هو الصحيح الصواب، فيما هو مشهور ومنتشر بين الناس بأنه حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ لِيَتِمَّ بذلك تنقية الألسنة والأقلام وتصفية الأفتدة والأذهان، مما هو مكذوب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن صلاح الأمة على هدي السنة.

ومن الغريب جداً: قبول بعض أهل العلم في يومنا هذا ما قيل فيه: «إنه حديث نبوي» بدون تحفظ، ولا تحرج، مع أن عليهم الثبوت والتأكد من ثبوته، والرجوع إلى المصادر الأصلية والمنابع الصافية للحديث النبوي، وعدم الاكتفاء بمصنفات المتأخرين، ولو كانت من تصنيف علماء أفاضل، ما دامت المصنفات الحديثية الأصلية التي يُذَكَّرُ فيها الأحاديث بأسانيدھا توجد بين أيدينا بوفرة، والله الحمد والممنة؛ فضلاً عن أن هذه المصنفات أحيطت بعناية الأئمة النقاد ورعايتهم.

هذا، وقد كتبت هذه العجالة تحقيقاً لهذه المقاصد الحسنة والنيات الصالحة، وسميتها «كشف العُمة بتخريج حديث إختلاف أمي رحمة»، وأرجو أن أكون قد قمتُ بجانب من الواجب الإسلامي عليّ تجاه السنة النبوية، بتخريج حديث مشهور على الألسنة، وهو قولهم «إختلاف أمي رحمة»، ويثبت ذلك في مقدمة وفصلين بأسلوب علمي لطيف، مع توضيح معناه عند العلماء ومناقشة أقوالهم في ذلك، حيث إنني لم أقف حتى الآن على من توسع في تخريجه مع شهرته حديثاً. والله أسأل أن ينفع به، ويؤجزي علي، وهو ولي التوفيق.

الفصل الأول: حديث "إختلاف أمي رحمة" من حيث الرواية

١- بيان من ذكر هذا الأثر في مؤلفاتهم بدون إسناد

من المعلوم أن قولهم «إختلاف أمي رحمة» مما اشتهر على الألسنة حديثاً نبوياً، وشاع ذكره في المجالس العلمية، وكثر استعماله في المؤلفات غير الحديثية، خصوصاً في كتب التفسير وأصول الفقه. فقد أوردته جماعة من العلماء في مؤلفاتهم، محتجين به أو مستأنسين، على أنه حديث مرفوع إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولكنهم لم يعرضوا لبيان سنده، ولا لذكر روايه من الصحابة.

كَشْفُ العُمة بتخريج حديث 'إختلاف أمي رحمة'

“Some Considerations on the
Saying -Known as Hadith-
'Ihtilāfu Ummeti Rahmah”

الدكتور خليل إبراهيم فوثلاي^١

Abstract: In this article, the well-known maxim, “the disagreement of my community is mercy for them”, will be dealt with. This saying was presented as a sound hadith in some of the Islamic sources and was also accepted by the people as a Prophetic saying. It is proven, in this article, that it is not a hadith. There is no reliable, even unreliable, chain of this hadith. For many hadith scholars, though it is unreliable as far as its chain is concerned, what is meant in this hadith is true in that different opinions and comments of Islamic scholars which are in line with the spirit of the Holy Quran or the authentic hadiths, could be a mercy for Islamic Community.

Citation: Halil İbrahim KUTLAY, “Kashf al-Gumma, bi-takhreej hadith Ikhtilafu Ummati Rahmah” (in Arabic), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, II/1, 2004, s. 81-104.

Key Words: Tahreej (extraction), Hadith, Well-known Hadith, disagreement, Islamic community, mercy.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين. والصلاة والسلام على سيدنا ورسولنا محمد، وعلى آله وأصحابه وأتباعه أجمعين، وبعد:

فقد كرم الله -تبارك وتعالى- هذه الأمة وشرفها بالأئمة المحدثين، ووقَّعهم لخدمة السنة النبوية الشريفة، بالذَّبِّ عما هو منسوبٌ إليها كذباً وافتراءً، وقد بذلوا قُضارى جهودهم لتنزيه السنة المطهرة عن الشوائب الدخيلة عليها.

وقد عرَّف المحدثون الناس بالصحيح والسقيم، وبيَّنوا الأحاديث الموضوعية والمكذوبة، ورَدُّوا كل ما هو منسوب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم زوراً، فجزاهم الله عن الإسلام خير الجزاء. وبذلك ما زالت السنة المطهرة - وهي المصدر الثاني للتشريع الإسلامي - صافيةً نقيَّةً خالصةً، إلى يومنا هذا؛ وما تزال كذلك، ما قامت السموات والأرض، بإذن الله تعالى.

¹ من أساتذة كلية الإلهيات بجامعة مرمرة سابقاً، ومستشار التعليم بجمعية نشر العلم حالياً. halilkutlay@hotmail.com

ومنهم: الإمام ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر البَيْضَاوِي (ت ٦٨٥هـ)، ذكره في «منهاج الوصول في علم الأصول»¹⁴، وفي تفسيره المسمى بـ «أنوار التنزيل وأسرار التأويل»¹⁵.

ومنهم: العلامة نور الدين أبو الحسن علي بن عبد الله السَّهْمُودِي (ت ٩١١هـ)، ذكره في «خلاصة الوفاء بأخبار المصطفى»¹⁶.

ومنهم: العلامة علي المُنْتَقِي بن حسام الدين الهندي (ت ٩٧٥هـ)، ذكره في «كنز العمال»¹⁷.

ومنهم: العلامة إسماعيل حَقِّي البُرُوسِي (ت ١١٣٧هـ)، ذكره في كتابه «فروق حَقِّي»¹⁸.

ومنهم: العلامة أبو النشاء محمود بن عبد الله الألوُسي (ت ١٢٧٠هـ)، ذكره في «روح المعاني»¹⁹.

ومنهم: العلامة محمد جمال الدين القاسمي (ت ١٣٣٢هـ)، ذكره في «محاسن التأويل»²⁰.

ومنهم: العلامة ظَفَرُ أحمد بن لطيف العثماني التَّهَانَوِيُّ الهندي (ت ١٣٩٤هـ)، ذكره في «أحكام القرآن»²¹.

وقد استشهد هؤلاء العلماء الأجلَاءُ بهذا الأثر، أو استأنسوا به لصحة معناه عندهم، وإن لم يذكروا له سنداً؛ فقد اشتهر بين الناس حديثاً نبوياً، ثقةً منهم بهؤلاء العلماء الأفاضل الذين أوردوه في مؤلفاتهم حديثاً نبوياً.

والصحيح أنه لا يُعْرَفُ له إسنادٌ، ولا صحابيّ رواه، وقد بيّن جماعة من المحدّثين أنه لم يثبت حديثاً نبوياً، مع شهرته بين الناس بأنه حديث نبوي، كما سيأتي بيانه، والله أعلم.

٢- بيان من ذكر هذا الأثر في كتبهم في الأحاديث المُشْتَهَرَة على الألسنة

وقد أوردته أيضاً جماعةٌ ممن صنّف في الأحاديث المشتهرة على الألسنة، لبيان أنه حديث مشهور على الألسنة، ولكنهم لم يقفوا أيضاً على سنده، مع أنهم فتشوا عنه، وبذلوا قُصَارَى جهودهم في ذلك.

فمنهم: الحافظ بدر الدين محمد بن بهادر الزُرْكَشِي (ت ٧٩٤هـ)، ذكره في «التذكرة في الأحاديث المشتهرة»²²، وفي «المعتبر في شرح المختصر»²³.

فمن هؤلاء العلماء: الإمام أبو جعفر محمد بن جرير الطَّبْرِي (ت ٣١٠هـ)، ذكره في «إختلاف الفقهاء»².

ومنهم: الإمام أبو سليمان حَمَدُ بن محمد الحَطَّابِي (ت ٣٨٨هـ)، ذكره في «أعلام الحديث»³.

ومنهم: الإمام أبو عبد الله الحسين بن الحسين الخَلِيمِي (ت ٤٠٣هـ)، ذكره في «الشهادات» من تعليقه⁴.

ومنهم: الإمام أبو بكر أحمد بن الحسين البَيْهَقِي (ت ٤٥٨هـ)، ذكره في «الرسالة الأشعرية»⁵.

ومنهم: الإمام القاضي أبو علي حسين بن محمد المَزُوزِي (ت ٤٦٢هـ)⁶.

ومنهم: الإمام أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجُوَيْنِي (ت ٤٧٨هـ)⁷.

ومنهم: الإمام أبو الفتح نصر بن إبراهيم المَقْدِسِي (ت ٤٩٠هـ)، ذكره في «الحجة»⁸.

ومنهم: الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغَزَالِي (ت ٥٠٥هـ)، ذكره في «إحياء علوم الدين»⁹.

ومنهم: الإمام مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد المعروف بابن الأثير الجَزْرِي (ت ٦٠٦هـ)، ذكره في مقدمة كتابه «جامع الأصول»¹⁰.

ومنهم: الإمام مَوْقُ الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد المعروف بابن قُدَامَةَ المَقْدِسِي (ت ٦٢٠هـ)، ذكره في كتابه «لمعة الاعتقاد»¹¹.

ومنهم: الحافظ عز الدين عمر بن محمد المعروف بابن الحاجب الدمشقي (ت ٦٣٠هـ)، ذكره في مبحث (القياس) من كتابه «المختصر في أصول الفقه»، بلفظ «إختلاف أمتي رحمة للناس»¹².

ومنهم: الإمام أبو عبد الله محمد بن أحمد القُرْطُبِي (ت ٦٧١هـ)، ذكره في «الجامع لأحكام القرآن»¹³.

² إختلاف الفقهاء: ص ٤

³ وقد ذكره السخاوي في المقاصد الحسنة (ص ٢٧)، والقشطلاني في المواهب اللدنية (٢/٢٩١)، والشيخ علي القاري في الأسرار المرفوعة (ص ١٠٨)، والمجلوني في كشف الخفاء (١/٦٥) ونسبه كلهم إلى «غريب الحديث» للخطابي، وهو سبق قلم منهم رحمهم الله، والصواب أنه ذكره الخطابي في «أعلام الحديث»: له: ٢١٩/١

⁴ كما في الجامع الصغير: ٤٨/١ الحديث رقم ٢٨٨

⁵ كما في الجامع الصغير: ٤٨/١ وتخريج أحاديث المنهاج: ص ٨٩ رقم ٦٠

⁶ كما في الجامع الصغير: ٤٨/١

⁷ كما في الجامع الصغير: ٤٨/١

⁸ عزاه له الزركشي في التذكرة: ص ٦٤

⁹ إحياء علوم الدين: ٤٢/١

¹⁰ جامع الأصول، المقدمة: ١٨٢/١

¹¹ لمعة الاعتقاد: ص ٣٢

¹² كما في المقاصد الحسنة للسخاوي: ص ٢٨، نقلا عن الحافظ ابن حجر.

¹³ الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ١٥٩/٤

¹⁴ منهاج الوصول: ص ٨٠

¹⁵ أنوار التنزيل: ٣٥/٢

¹⁶ كما في فيض القدير: ٢٠٩/١-٢١٠

¹⁷ كنز العمال: ١٣٦/١٠

¹⁸ فروع حقي: ص ١٥٠

¹⁹ روح المعاني: ٢٣/٤

²⁰ محاسن التأويل: ١٨٤/٤

²¹ أحكام القرآن للتهانوي: ٥٥/٢

²² التذكرة في الأحاديث المشتهرة: ص ٦٤ الحديث رقم ٢٣

²³ المعتبر في شرح المختصر: ص ٢٢٧

المحتمل أن يكون قولاً من أقوال الصحابة أو التابعين أو مَنْ بعدهم، مما يصحُّ معناه، وقد نُسب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم خطأ، والله أعلم.

٣- بيان من قال بأن هذا الأثر مما «لا أصل له» حديثاً نبوياً

صرَّح جماعة من العلماء بأن قولهم «اختلاف أمتي رحمة» مما «لا أصل له» حديثاً نبوياً، نظراً لعدم وقوفهم على أيِّ إسناد له.

فمنهم: الإمام أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي المعروف بابن حزم الظاهري (ت ٤٥٦هـ) ذكره في «الإحكام في أصول الأحكام»³⁴، وقد انتقده بشدة، واستنكر معناه.

ومنهم: الإمام شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الدمشقي المعروف بابن قِيم الجوزي (ت ٧٥١هـ)، أورده في «إعلام الموقعين» حيث قال: «زُوي هذا الحديث من طريق جابر بن عبد الله، وعبد الله بن عمر، ولم يثبت منها شيء»³⁵ اهـ.

ومنهم: الإمام أبو الحسن علي بن عبد الكافي المعروف بَتَيْي الدين السُّبكي (ت ٧٥٦هـ)، قال في «قضاء الأرب في أسئلة حَلَب»: «هذا الحديث ليس معروفاً عند المحدثين، ولم أقف له على سندٍ صحيح، ولا ضعيف، ولا موضوع؛ ولا أظن له أصلاً، إلا أن يكون من كلام الناس، وما زلتُ أعتقد أن هذا الحديث لا أصل له.»³⁶ اهـ.

ومنهم: ابنه الإمام أبو النصر عبد الوهاب بن علي المعروف بتاج الدين السُّبكي (ت ٧٧١هـ)، قال في «الإبهاج شرح المنهاج للبيضاوي»: «واعلم أن الحديث المشار إليه غير معروف، ولم أقف له على سند.»³⁷ اهـ.

ومنهم: الإمام سراج الدين أبو حفص عمر بن علي الأنصاري المعروف بابن المُلقِّن (ت ٨٠٤هـ) قال في «تخريج أحاديث المنهاج للبيضاوي»: «لم أرَ من خرَّجه مرفوعاً بعد البحث الشديد عنه، وإنما نقله ابن الأثير في مقدمة «جامعه» من قول مالك.»³⁸ اهـ.

ومنهم: الإمام جلال الدين السُّيوطي، فقد ذكر في «الجامع الصغير» أنه لم يَطَّلِع على تخريج هذا الحديث في مصنَّف من المصنَّفات الحديثية، حيث قال: «لعله خرَّج في بعض كتب الحفاظ التي لم تصل إلينا.»³⁹ اهـ.

ومنهم: الحافظ شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السَّخاوي (ت ٩٠٢هـ)، ذكره في «المقاصد الحسنة، لبيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة»²⁴.

ومنهم: الحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السُّيوطي (ت ٩١١هـ)، ذكره في «الدُّرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة»²⁵، وفي «تدريب الراوي» في باب (المشهور) حيث ضَعَفه، وذكره أيضاً في «الجامع الصغير»²⁷، ولم يحكم عليه بشيء.

ومنهم: الشيخ أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الدِّيَّع (ت ٩٤٤هـ) ذكره في «تميز الطيب من الخبيث»²⁸.

ومنهم: الشيخ محمد طاهر بن علي الهندي الفُتني (ت ٩٦٧هـ) ذكره في «تذكرة الموضوعات»²⁹.

ومنهم: الشيخ نورالدين أبو الحسن علي بن سلطان محمد الهَرَوِي المعروف بـ"مُلاً علي القَارِي" (ت ١٠١٤هـ)، ذكره في «الأسرار المرفوعة»³⁰ حيث قال: «زعم كثير من الأئمة أنه لا أصل له، لكن ذكره الخطَّابي في «غريب الحديث»³¹ مُسْتَطَرِداً... وأشعر بأن له أصلاً عنده.» اهـ.

ثم ذكر الشيخ علي القاري من خرَّجه من العلماء، وأورد من الأحاديث النبوية ما يؤيِّده معنى، وإن اختلف مَبْنَى -على حد تعبيره-.

ومنهم: الشيخ أبو الفداء إسماعيل بن محمد الجَزَّاحي العَجَلونِي (ت ١١٦٢هـ) ذكره في «كشف الخفاء»³²، ويبيِّن من خرَّجه من المحدثين وما ورد في معناه من اعتراضاتٍ وردودٍ عليه، ولم يحكم هو عليه بشيء.

ومنهم: الشيخ محمد بن درويش الحوت البَيْرُوتِي (ت ١٢٨٧هـ) ذكره في «أسنى المطالب في الأحاديث مختلفة المراتب»³³.

علماً بأنه لم يقل أحد ممن صنَّفوا في الأحاديث المشتهرة في هذا الأثر: «إنه حديث موضوع»، وقد حاولوا أن يُبَيِّنوا أن له أصلاً، وإن لم يجدوا له إسناداً مرفوعاً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وذلك مما يدل على أن هذا الأثر عندهم صحيح المعنى وموافق لما مشى عليه الأئمة، فإنه لا يلزم ردُّ كلِّ قولٍ نُسِبَ إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بدون إسناد، بحجة أنه ليس بمرفوع إليه، فمن

²⁴ المقاصد الحسنة: ص ٢٧ الحديث رقم ٣٩

²⁵ الدرر المنتثرة: ص ٤٤ الحديث رقم ٦

²⁶ تدريب الراوي: ١٧٥/٢، حيث ذكره في جملة من الأحاديث المشهورة بين العامة، وقال: «كلها أحاديث ضعيفة» اهـ.

²⁷ الجامع الصغير: ٤٧/١ الحديث رقم ٢٨٨

²⁸ تميز الطيب: ص ١٦ الحديث رقم ٤٢

²⁹ تذكرة الموضوعات: ص ٩٠

³⁰ الأسرار المرفوعة: ص ١٠٨ الحديث رقم ١٧

³¹ بل ذكره الخطَّابي في كتابه «أعلام الحديث» (وهو شرح عاصم البخاري): ٢١٩/١

³² كشف الخفاء: ٦٦/١ الحديث رقم ١٥٣

³³ أسنى المطالب: ص ٣٥ الحديث رقم ٧٥

³⁴ الإحكام في أصول الأحكام: ٦٤/٥، ٧٢/٦

³⁵ إعلام الموقعين: ٢٢٣/٢

³⁶ قضاء الأرب: ص ٢٦٤ وانظر أيضاً: فيض القدير: ٢١٢/١، إتحاف السادة المتقين: ٢٠٥/١، تفسير البيضاوي: ٣٥/٢ (في الهامش)

³⁷ الإبهاج: ١٨٨/٣، وانظر أيضاً: إتحاف السادة المتقين: ٢٠٥/١

³⁸ إتحاف السادة المتقين: ٢٠٥/١، وانظر أيضاً: جامع الأصول لابن الأثير: ١٨٢/١

³⁹ الجامع الصغير: ٤٨/١ الحديث رقم ٢٨. وقول الإمام السيوطي هذا: استبعده الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، فقال في «سلسلة الأحاديث الضعيفة» (٧٦/١) الحديث رقم ٥٧: «هذا بعيد عندي، إذ يلزم منه أنه ضاع على الأمة بعض أحاديثه صلى الله عليه وسلم، وهذا مما لا يليق بمسلم اعتقاده.» اهـ.

قلت: وليس ذلك بعيداً... فمن المعروف أن جزءاً من دواوين السنة لم تصل إلينا كاملة، مثل «سنن سعيد بن منصور»، و«مسند البزار»، و«صحيح ابن خزيمة»، و«مسند أبي عوانة» وغيرها. ولا يعني ذلك أنه ضاع على الأمة بعض الأحاديث النبوية، فإن المفقود منها اليوم، لعله يمكن العثور عليه غداً إن شاء الله تعالى، وما ذلك على الله بعزيزاً... وكمن من المؤلفات الحديثية كانت أمس في حيز المفقود، وهي

الأمر الأول: أنه ذكره الإمام مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ) مرفوعاً من دون بيانٍ لسنده ولا صحابته، وهو أول من ذكره مرفوعاً، فيما اطلعتُ عليه، إن صحَّ عنه الخبر.

وقد اشتهر على ألسنة الناس اعتماداً منهم على علو مرتبة الإمام مالك رحمه الله في الفقه والحديث، وعلى أن مراسلات الإمام مالك رحمه الله وتبلاغاتِهِ⁴⁷ في «الموطأ» وُجِدَتْ مستندةً من غير طريقه. وهذا الأثر وإن لم يكن من أحاديث «الموطأ» ولم يكن معروفاً عند كثير من الأئمة المحدثين، فقد حظي بقبول الناس لكونه منقولاً عن الإمام مالك رحمه الله.

وقد حكاه عنه حديثاً نبوياً كلُّ من الإمام محمد الغزالي⁴⁸، وابن الأثير الجزي⁴⁹، ونور الدين السهوي⁵⁰، في ذكر منقبة له، كما يلي:

«رَوَى أَنَّ الرَّشِيدَ⁵¹ سَأَلَ مَالِكاً، فَقَالَ: هَلْ لَكَ دَارٌ؟.. فَقَالَ: لَا، فَأَعْطَاهُ ثَلَاثَةَ آلَافٍ دِينَارٍ، وَقَالَ: اشْتَرِ بِهَا دَاراً. فَأَخَذَهَا وَلَمْ يَنْفِقْهَا. فَلَمَّا أَرَادَ الرَّشِيدُ الشُّحُوصَ، قَالَ لِمَالِكٍ: يَنْبَغِي أَنْ تَخْرُجَ مَعِي، فَإِنِّي عَزَمْتُ أَنْ أَحْمِلَ النَّاسَ عَلَى «الموطأ»، كَمَا حَمَلَ عَثْمَانُ النَّاسَ عَلَى الْقُرْآنِ. فَقَالَ مَالِكٌ: أَمَا حَمَلُ النَّاسِ عَلَى «الموطأ»، فَلَيْسَ إِلَى ذَلِكَ سَبِيلٌ، لِأَنَّ أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَفَرَّقُوا بَعْدَهُ فِي الْأَمْصَارِ فَحَدَّثُوا، فَعِنْدَ كُلِّ مِصْرٍ عِلْمٌ، وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اِخْتَلَفَ أُمَّتِي رَحِمَةً». اهـ

قلت: فهذه القصة المتداولة عند ذكر مناقب الإمام مالك بن أنس رحمه الله دارت على ألسنة، واشتهرت؛ وقد اشتهر معها الحديث المرويُّ خلالها، وهو: «اختلاف أمتي رحمة».

وأما ما رَوَى من أن الخليفة هارون الرشيد قد شاور الإمام مالك بن أنس رحمه الله في حمل الناس على «الموطأ» فمنعه من ذلك، فهي قصة مشهورة أوردها ابن عبد البر في «الانتقاء»⁵²، والقاضي عياض في «ترتيب المدارك»⁵³، وأبو نعيم في «حلية الأولياء»⁵⁴، وابن تيمية في «مجموع الفتاوى»⁵⁵، و الذهبي في «سير أعلام النبلاء»⁵⁶، عند ذكر مناقب للإمام مالك بن أنس رحمه الله؛ ولكنهم لم يوردوا فيها حديث «اختلاف أمتي رحمة»، وقد انفرد بذكره الإمام محمد الغزالي، وابن الأثير الجزي، ونور

⁴⁷ تبلاغات الإمام مالك: هي ما في «الموطأ» من قول الإمام مالك (بلغني). قال ابن عبد البر: «جميع ما فيها من قوله (بلغني) ومن قوله (عن الثقة) عنده مما لم يُسندَ أحدٌ وستون حديثاً، كلها مستندة من غير طريق مالك، إلا أربعة لا تعرف. اهـ ثم ذكرها. قال الشيخ صالح الفلاني: وقد رأيت لابن الصلاح تأليفاً وصل هذه الأربعة فيه بأسانيد. (الرسالة المستطرفة: ص ١٥)

⁴⁸ إحياء علوم الدين: ٤٢/١

⁴⁹ جامع الأصول: ١٨٢/١

⁵⁰ كما في فيض القدير: ٢٠٩/١

⁵¹ هو الخليفة العباسي هارون الرشيد بن المهدي (ت ١٩٣هـ). قال فيه الإمام الذهبي في سير أعلام النبلاء (٢٨٧/٩): «كان من أنبل العلماء وأحشم الملوك، ذا حج وجاه وغزو وشجاعة وراي». وقال أيضاً: «وله نظر جيد في الأدب والفقه». اهـ

⁵² الانتقاء: ص ٨٠؛ وفي روايات مختلفة تتعلق بهذه القصة، منها: أن أبا جعفر المنصور هو الذي تحدث مع مالك، ومنها: سماع الرشيد عن مالك الموطأ، لما حج مع أبي يوسف.

⁵³ ترتيب المدارك: ١٩٣/١

⁵⁴ حلية الأولياء: ٣٢٢/٦

⁵⁵ مجموع الفتاوى: ٩٧/٣٠

⁵⁶ سير أعلام النبلاء: ٩٨/٨

ومنهم: العلامة الحافظ أحمد بن محمد بن الصديق العُمَاري (ت ١٣٨٠هـ)، قال في «المُغِيرِ عَلَى الأحاديث الموضوعة في الجامع الصغير» ما نصه: «ولا معنى لذكر حديث لم يُعْرَفْ سنده، ولا للاعتماد على الحلبي والقاضي حسين وإمام الحرمين؛ فإنهم فقهاء لا دراية لهم بالحديث ولا رواية فيه. والاختلاف ليس برحمة، وإنما هو من كلام المُقَلِّدَةِ. اهـ»⁴¹.

ومن المعاصرين: شيخنا الجليل فضيلة الشيخ محمد عوامة، قال في كتابه «صفحات في أدب الرأي» في هذا الأثر: «لا يُثْبِت»⁴¹، وتوسّع في بيان معنى الاختلاف والرأي والأدب في ذلك، فأجاد، شكر الله له.

ومنهم: الشيخ محمد ناصر الدين الألباني (ت ١٤٢٠هـ) أورده في «ضعيف الجامع الصغير»، وقال فيه: «موضوع»⁴²، وقال في «سلسلة الأحاديث الضعيفة»: «لا أصل له»⁴³، وانتقده من حيث المعنى بشيء من التفصيل.

ومنهم: الشيخ أمين الحاج محمد أحمد في كتابه «الاختلاف رحمة أم نعمة؟»، فقال بأن هذا القول مما لا أصل له حديثاً نبوياً.

ومنهم: الشيخ سعود بن عبد الله الفتيان، قال في بداية كتابه «حديث اختلاف أمتي رحمة، رواية ودراية»، ما نصه: «حديث (اختلاف أمتي رحمة) تناقله عددٌ كبيرٌ من أهل العلم، وتلقوه بالقبول لصحة معناه، مع أنه لا يكاد يُعْرَفُ له سندٌ إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. اهـ»⁴⁴

هذا، وقد ذهب الحافظ أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) إلى أن للحديث أصلاً، وخَطَأً من قال بأنه مما لا أصل له، فقال: «زعم كثيرٌ من الأئمة أنه لا أصل له، لكن ذكره الخطابي في «غريب الحديث»⁴⁵ مستطرداً... ولم يقع في كلامه شفاءً في عزو الحديث، ولكنه أشعر بأن له أصلاً عنده. اهـ»⁴⁶

وبقول الحافظ ابن حجر هذا، ختم تلميذه الحافظ شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت ٩٠٢هـ) كلامه على الحديث في «المقاصد الحسنة»، مُشجراً بإقراره بذلك، والله أعلم.

٤- بيان بعض أسباب اشتها هذا الأثر حديثاً نبوياً

مع أن هذا الأثر ليس له -فيما وقفْتُ عليه- أي إسنادٌ، فقد اشتهر بين الخاصة والعامة، بأنه حديث مرفوع، ولعل سبب ذلك يرجع إلى أمرين:

الأول مطبوعة ومتوفرة، ومن ناحية أخرى: أن الصحاح، والجوامع، والسنن، والمسانيد الموجودة الآن، فيها ما يغنيننا عما هو مفقود اليوم، ولا يمكن أن يضع من السنة ما نحن بحاجة ماسة إليها، وربما يضع ما نحن في غنى عنه بما بقي لنا منها، والله أعلم بالصواب..

⁴⁰ المغير: ص ١٦

⁴¹ صفحات في أدب الرأي: ص ٣٢ هامش رقم (١)

⁴² ضعيف الجامع الصغير: ص ٣٤ الحديث رقم ٢٣٠

⁴³ سلسلة الأحاديث الضعيفة: ٧٦/١ الحديث رقم ٥٧

⁴⁴ حديث اختلاف أمتي رحمة، رواية ودراية: ص ٧

⁴⁵ بل ذكره في الخطابي في كتابه أعلام الحديث: ٢١٩/١

⁴⁶ كما في المقاصد الحسنة: ص ٢٧

الدين السّمهودي، على أنه قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم، كما تقدم آنفاً؛ علماً بأنني لم أقف فيما اطلعت عليه من المصادر على ما يوثق نسبة هذا القول إلى الإمام مالك بن أنس رحمه الله، فمن المحتمل أن يكون ذلك مدسوساً من قبيل بعض النُسخ على الإمام مالك رحمه الله عند ذكر كلامه، والله أعلم.

...

الأمر الثاني: أن هذا الأثر أورده جماعة من العلماء في تصانيفهم، على أنه حديث مرفوع إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، من دون تعقب ولا ملاحظة عليه، مع عدم وقوفهم على سند له. ولعل ذلك لصحة معناه عندهم، أو للإستئناس به. ثم جاء بعدهم ناس، فاعتمدوا على هؤلاء العلماء في ذكرهم إياه حديثاً نبوياً، ثقة منهم بشأنهم، وعلو مرتبتهم في العلم.

ولذلك اشتهر هذا القول بين الناس حديثاً نبوياً، وليس كذلك، علماً بأن اشتهار الحديث بين العامة أو بين العلماء، لا يدل على صحته ولا على ثبوته؛ فإن من الأحاديث المشتهرة على الألسنة ما هو ضعيف أو موضوع أو مما لا أصل له حديثاً نبوياً، إلى جانب ما هو صحيح أو حسن، كما هو معروف، والله أعلم.

٥- بيان ما ورد في الباب من شواهد قد يُستأنس بها

وقد ورد في هذا الباب ما قد يُستأنس به، فمنها: ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «مَهْمَا أُوتِيْتُمْ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ، فَالْعَمَلُ بِهِ، لَا عَذْرَ لِأَحَدِكُمْ فِي تَرْكِهِ؛ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ، فَسَنَةٌ مَاضِيَةٌ؛ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ سَنَتِي، فَمَا قَالَ أَصْحَابِي. إِنْ أَصْحَابِي بِمَنْزِلَةِ النُّجُومِ فِي السَّمَاءِ، فَأَيُّمَا أَخَذْتُمْ بِهِ اهْتَدَيْتُمْ، وَاخْتَلَفَ أَصْحَابِي لَكُمْ رَحْمَةً.»

- أخرجه آدم بن أبي إياس (ت ٢٢١هـ) في «كتاب العلم والحلم»⁵⁷،

- وأبو العباس محمد بن يعقوب الأصم (ت ٣٤٦هـ) في «الجزء الثاني من حديثه»⁵⁸،

- وأبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت ٣٦٠هـ)⁵⁹،

- وأبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت ٤٥٨هـ) في «المدخل إلى السنن الكبرى»⁶⁰،

- وأبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ) في «الكفاية في علوم الرواية»⁶¹،

- ويوسف بن عبد الله أبو عمر ابن عبد البر النعمري (ت ٤٦٣هـ) في «جامع بيان العلم»⁶²،

- وأبو شجاع شيرازي بن شَهْر دَار الدِّيَلَمِي (ت ٥٠٩هـ) في «مسند الفردوس»⁶³،

⁵⁷ عزاه له الحافظ العراقي في تخريج أحاديث المنهاج (ص ٨٩)، بلفظ «إختلاف أصحابي لأمي رحمة»، وقال: «وهو مرسل ضعيف» اهـ.

⁵⁸ الجزء الثاني من حديث أبي العباس الأصم: الحديث رقم ١٤٣ (مخطوطة مكتبة الظاهرية)

⁵⁹ عزاه له الحافظ السخاوي في المقاصد الحسنة: ص ٢٦

⁶⁰ المدخل إلى السنن الكبرى: ص ١٦٢ الحديث رقم ١٥٢

⁶¹ الكفاية في علم الرواية: ص ٤٨

⁶² جامع بيان العلم: ٩١/٢

⁶³ كما في المقاصد الحسنة: ص ٢٦، وفيض القدير: ٢١٢/١

- وعلي بن الحسن أبو القاسم ابن عساكر الدمشقي (ت ٥٧١هـ) في «تاريخ دمشق»⁶⁴؛

كلهم من طريق سليمان بن أبي كريمة، عن جُوَيْر، عن الضحاك، عن ابن عباس رضي الله عنهما، مرفوعاً، به. وإسناده «ضعيف جداً»، لثلاث علل:

العلة الأولى: أن في سنده (سليمان بن أبي كريمة)، وهو «ضعيف». قال أبو حاتم الرازي: ضعيف الحديث⁶⁵. وقال العُقَيْلي: يحدث بمناكير، ولا يتابع على حديثه⁶⁶. وقال ابن عدي: عامة أحاديثه مناكير⁶⁷. وقال الذهبي: لين، صاحب مناكير⁶⁸.

العلة الثانية: أن فيه (جُوَيْر) - بالتصغير - هو ابن سعيد الأزدي، وهو «ضعيف جداً». كما قال به يحيى سعيد القطان⁶⁹، وعلي ابن المدني⁷⁰. وقال يحيى بن معين: ليس بشيء. وقال أيضاً: ضعيف⁷¹. وقال أحمد بن حنبل فيه وفي أمثاله: لا يُسْتَعْلَمُ بحديثهم⁷². وقال النسائي، وعلي بن الجُنَيْد: متروك الحديث⁷³. وقال الدارقطني: متروك⁷⁴. وقال النسائي أيضاً: ليس بثقة⁷⁵. وقال ابن حبان: يروي عن الضحاك أشياء مقلوبة⁷⁶. [قلت: وهذا الحديث من روايته عن الضحاك]. وقال ابن عدي: الضعف على حديثه ورواياته بين⁷⁷. وقال أبو أحمد الحاكم: ذاهب الحديث⁷⁸. وقال أبو عبد الله الحاكم: أنا أترأ إلى الله من عُهْدَتِهِ⁷⁹. وقال الذهبي: تركوه⁸⁰. وقال ابن حجر: ضعيف جداً⁸¹.

العلة الثالثة: أن فيه انقطاعاً بين (الضحاك) و(ابن عباس). والضحاك هو ابن مُزَاحِم الهلالي، وهو كما قال الحافظ ابن حجر: «صدوق، كثير الإرسال»⁸²، وقد ذكروا أنه لم يلق ابن عباس رضي الله عنهما⁸³.

⁶⁴ تاريخ دمشق: ج ٧ ق ٣١٥ ب، كما في سلسلة الأحاديث الضعيفة: ٨٠/١

⁶⁵ الجرح والتعديل لابن أبي حاتم: ١٣٨/٤

⁶⁶ الضعفاء الكبير للعقيلي: ١٣٨/٢

⁶⁷ الكامل لابن عدي: ١١١٢/٣

⁶⁸ المغني في الضعفاء للذهبي: ٤٠٦/١

⁶⁹ التهذيب: ١٢٤/٢

⁷⁰ كتاب المجروحين لابن حبان: ٢١٧/١

⁷¹ الكامل لابن عدي: ٥٤٥/٢، التهذيب: ١٢٤/٢

⁷² أحوال الرجال للجوزجاني: ص ٥٥

⁷³ الضعفاء للنسائي: ص ١٦٣، الكامل لابن عدي: ٥٤٥/٢، التهذيب: ١٢٤/٢

⁷⁴ الضعفاء للدارقطني: ص ١٧١

⁷⁵ التهذيب: ١٢٣/٢

⁷⁶ كتاب المجروحين لابن حبان: ٢١٧/١

⁷⁷ الكامل لابن عدي: ٥٤٦/٢

⁷⁸ التهذيب: ١٢٣/٢

⁷⁹ التهذيب: ١٢٣/٢

⁸⁰ الكاشف للذهبي: ١٣٣/١

⁸¹ التقريب: ص ١٤٣

⁸² التقريب: ص ٢٨٠

وبذلك يظهر بجلاء أن حديث ابن عباس رضي الله عنهما هذا إسناده «ضعيف جداً»، فلا يجوز الاستشهاد به، فإن من شروط قبول الحديث الضعيف عند كثير من العلماء أن لا يكون «شديد الضعف»، وإن كان في باب الفضائل أو المناقب، والله أعلم.

...

الحديث الثاني مما ورد في الباب: ما رُوِيَ عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «سألت ربي عز وجل فيما يَخْتَلِفُ فيه أصحابي مِنْ بعدي، فأَوْحَى إلي: يا محمد!.. إن أصحابك عندي بمنزلة النجوم في السماء، بعضها أضوأ من بعض؛ فمن أخذ بشيء مما هم عليه من اختلافهم، فهو عندي على هُدًى.»

- أخرجه الإمام أبو نصر عبيد الله بن سعيد السجزي (ت ٤٤٤ هـ) في «الإبانة»⁸³،

- والإمام أبو بكر البيهقي في «المدخل إلى السنن الكبرى»⁸⁴،

- والحافظ الخطيب البغدادي في «الكفاية في علم الرواية»⁸⁵،

- والمحدث الوزير أبو علي الحسن بن علي الطوسي المشهور بنظام المُلْك (ت ٤٨٥ هـ) في «أماليه»⁸⁶،

- والإمام أبو القاسم علي بن الحسن المعروف بابن عساكر الدمشقي في «تاريخ دمشق»⁸⁷؛

- والإمام أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد المعروف بالضياء المقدسي (ت ٦٤٣ هـ) في «المنتقى من مسموعاته بمرو»⁸⁸؛

كلهم من طريق نُعَيْم بن حماد، عن عبد الرحيم بن زيد الحَوَارِي العَمِّي، عن أبيه، عن سعيد بن المسيب، عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه مرفوعاً، به. وإسناده «ضعيف جداً»، لعلتين:

العلة الأولى: أن في سنده (عبد الرحيم بن زيد بن الحَوَارِي العَمِّي أبو زيد البصري)، وهو «متروك، والبلاء منه». وقد أخرج له ابن ماجه. قال فيه ابن معين: كذاب⁸⁹. قال البخاري: تركوه⁹⁰. وقال

أبو حاتم: يترك حديثه، منكر الحديث⁹¹. وقال النسائي: متروك⁹². وضعفه ابن المديني، وأبو داود، وأبو زرعة⁹³. وقال الذهبي في «الكاشف»: تركوه⁹⁴. وقال ابن حجر في «التقريب»: متروك، كذبه ابن معين⁹⁵.

العلة الثانية: أن في سنده (أبو ه)، وهو زيد بن الحَوَارِي العَمِّي أبو الحَوَارِي البصري القاضي، وهو «ضعيف»، أخرج له أصحاب السنن الأربعة. وقد وضعفه ابن سعد، وابن المديني، والعجلي⁹⁶، وابن معين⁹⁷، والنسائي⁹⁸. وقال أبو حاتم: ضعيف يكتب حديثه، ولا يُحْتَجُّ به⁹⁹. وقال ابن عدي: لعل شعبة لم يَرَوْ عن أضعف منه¹⁰⁰. وقال الدارقطني¹⁰¹، وأبو بكر البزار: صالح¹⁰². وقال الذهبي في «الكاشف»: فيه ضَعْفٌ¹⁰³. وقال ابن حجر: ضعيف¹⁰⁴.

والحديث أورده ابن الجوزي في «العلل المتناهية»، وقال: «هذا لا يصح، (نعيم) مجروح. و(عبد الرحيم) قال ابن معين: كذاب.»¹⁰⁵ وقد أورده الذهبي في ترجمة (زيد بن الحَوَارِي) في «الميزان»، وعده من مناكيره، حيث قال: «فهذا باطل»¹⁰⁶ اهـ.

فحديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه إسناده «ضعيف جداً»، فلا يجوز الاستشهاد به، ولا الاستئناس. والله أعلم.

الفصل الثاني: حديث "إختلاف أمتي رحمة" من حيث المعنى

١- بيان معنى قولهم (إختلاف أمتي رحمة)

أما المقصود من (إختلاف الأمة)، فهو إختلاف مجتهدي الأمة من الصحابة والتابعين وغيرهم في الأحكام الفقهية؛ فإن تنوع اجتهاداتهم وآرائهم في فهم نصوص الكتاب والسنة رحمةً، وتوسعة للناس.

⁹² كما في التهذيب: ٣٠٥/٦

⁹³ الضعفاء للنسائي: ص ٢٠٧

⁹⁴ كما في التهذيب: ٣٠٥/٦

⁹⁵ الكاشف: ١٧٠/٢

⁹⁶ التقريب: ص ٣٥٤

⁹⁷ كما في التهذيب: ٤٠٨/٣

⁹⁸ كما في الضعفاء للمقبلي: ٧٤/٢، والتهذيب: ٤٠٨/٣

⁹⁹ كما في الميزان: ١٠٢/٢، والتهذيب: ٤٠٨/٣

¹⁰⁰ كما في الميزان: ١٠٢/٢، والتهذيب: ٤٠٨/٣

¹⁰¹ كما في الميزان: ١٠٢/٢، والكاشف: ٢٦٥/١، والمغني: ٣٥٨/١

¹⁰² الضعفاء للدارقطني: ص ٢٧٧

¹⁰³ كما في الميزان: ١٠٢/٢

¹⁰⁴ الكاشف: ٢٦٥/١

¹⁰⁵ تقريب التهذيب: ص ٢٢٣

¹⁰⁶ العلل المتناهية: ٢٨٢/١، حديث رقم ٤٥٧.

¹⁰⁷ الميزان: ١٠٢/٢

⁸³ الثقات لابن حبان: ٤٨٠/٦، التهذيب: ٤٥٣/٤، جامع التحصيل للعلاني: ص ٢٤٢

⁸⁴ الإبانة، للسجزي: (مخطوطة مكتبة الظاهرية ج ٤ ق ١١/ب)

⁸⁵ المدخل: ص ١٦٢

⁸⁶ الكفاية: ص ٩٥

⁸⁷ الأمالي، لنظام المُلْك (مخطوطة مكتبة الظاهرية): ق ١٣/ب

⁸⁸ تاريخ دمشق (مخطوطة مكتبة الظاهرية): ج ٦ ق ٣٠٣/١

⁸⁹ المنتقى من مسموعات المقدسي بمرو، للضياء المقدسي: ق ١١٦/ب (مخطوطة مكتبة الظاهرية)

⁹⁰ كما في التهذيب: ٣٠٥/٦

⁹¹ الضعفاء الصغير للبخاري: ص ٨١

٢- بيان أقوال بعض الأئمة الأعلام الواردة في هذا الباب

وفي معنى هذا الأثر «إختلاف أمتي رحمة» وردت أقوال من الأئمة الأعلام تؤيده وتشهد له.

فهذا الإمام الحافظ العلامة المجتهد الزاهد العابد الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز (ت ١٠١هـ) كان يقول: «ما سَرَّني لو أن أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم لم يختلفوا، لأنهم لو لم يختلفوا لم تكن رخصة» اه^{١١٢}. وفيه دلالة واضحة على أن في إختلاف الصحابة الكرام رخصة وتوسعة للأمة، ومجالاً للتيسير ورفع الحرج.

وقد جَرَتْ مناقشة هذا الموضوع بين الخليفة عمر بن عبد العزيز والإمام القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق (ت ١٠٦هـ) وهو أحد الفقهاء الكبار بالمدينة المنورة من ثقات التابعين، وأفاضلهم؛ كما حكاها رجاء بن حيوة، بقوله: «اجتمع عمر بن عبد العزيز، والقاسم بن محمد، فجعلتا يتذاكران الحديث، قال: فجعل عمر يجيء بالشيء، مخالفاً فيه القاسم، قال: وجعل ذلك يشق على القاسم، حتى تبين فيه، فقال له عمر: «لا تفعل، فما يسُرني أن لي بإختلافهم حُمر التَّم» اه^{١١٣}.

والحقيقة أنه ما يسُر مثل الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز رحمه الله إلا ما سَرَّ إخوانه المؤمنين من نزول الرحمة عليهم بتطبيق الشريعة الإسلامية السمحة التي ليس فيها حرج ولا تكلف ولا تحمل ما لا يطاق، كما كان في الأمم الماضية.

وقد أخرج ابن سعد في «طبقاته» بسنده عن القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق رحمه الله، أنه قال: «كان إختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم رحمةً للناس» اه^{١١٤}. وأخرج نحوه أبو نعيم في «حلية الأولياء»^{١١٥}.

وأخرج البيهقي في «المدخل إلى السنن الكبرى» بسنده عن القاسم بن محمد أيضاً، قال: «كان إختلاف أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم رحمةً لعباد الله» اه^{١١٦}.

وأخرج ابن عبد البر في «جامع بيان العلم» بسنده عن القاسم بن محمد أيضاً أنه قال: «لقد أوسع الله على الناس بإختلاف أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم؛ أتى ذلك أخذت به لم يكن في نفسك منه شيء» اه^{١١٧} وأخرج عنه أيضاً، أنه قال: «لقد نفع الله بإختلاف أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في أعمالهم، لا يعمل العامل بعمل رجل منهم، إلا رأى أنه في سعة، ورأى أنه خير منه قد عمله» اه^{١١٨}.

وهذه الأقوال إن دلت على شيء فإنما تدل على أنهم كانوا يَرَوْنَ أن إختلاف الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين رحمةً واسعة، لأنهم كانوا قدوةً في الصلاح والتقوى والفضل والإخلاص لله عز وجل،

كما قال العلامة عبد الرؤوف المناوي (ت ١٠٣١هـ) في «فيض القدير»: «(إختلاف) افتعال من الخلف، وهو ما يقع من افتراق بعد اجتماع في أمر من الأمور، ذكره الحزاني؛ (أمتي) أي مجتهدتي أمتي في الفروع التي يسوغ الإجتهد فيها، فالكلام في الإجتهد في الأحكام، كما في «تفسير البيضاوي»^{١٠٨}، قال: «فالنهي مخصوص بالفرق في الأصول، لا الفروع» اه وقال السبكي: «ولا شك أن الإختلاف في الأصول ضلال، وسبب كل فساد؛ كما أشار إليه القرآن» اه^{١٠٩}.

وقال الحافظ المرتضى أبو الفيض محمد بن محمد الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ) في «إتحاف السادة المتقين»: «إن المراد من (الأمة) في الحديث المجتهدون منهم في الفروع التي يسوغ الاجتهد فيها» اه^{١١٠}.

قلت: ومن أمثلة ذلك: إختلاف الصحابة الكرام عليهم الرضوان في فهم قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لهم يوم الأحزاب: «لا يُضِلِّينَ أَحَدَ الْعَصْرِ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ».

كما ورد في «الصحيحين» بإسنادهما عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم يوم الأحزاب: «لا يُضِلِّينَ أَحَدَ الْعَصْرِ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ». فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لانصلي حتى تأتيهم، وقال بعضهم: بل نصلي، لم يرد منا ذلك. فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم، فلم يُعْتَفَ واحداً منهم» اه^{١١١}.

نعم، لم يُعْتَفَ الرسول صلى الله عليه وسلم واحداً من الفريقين، من أجل المقصد الصالح، والاجتهاد المسوَّغ، حيث إن الفريق الأول تمسكوا بظاهر الأمر، فلم يُضَلُّوا إلا حيث أمرهم الرسول صلى الله عليه وسلم، وإن فاتهم الوقت؛ وأما الفريق الثاني فقد فهموا منه الأمر بالإسراع في الذهاب إلى بني قُرَيْظَةَ، وتخوَّفوا فوت الوقت، فَضَلُّوا دون بني قُرَيْظَةَ، فكان كل فريق منهما مأجوراً بقصده.

وبين الإمام ابن حزم رحمه الله أن الصحابة الكرام لا يُلْحَقُهُمْ ذمٌ بسبب إختلافهم في الفروع الفقهية، فقال في «الإحكام» (٦٧/٥): «لأن كل امرئ منهم تحرَّى سبيل الله ووجهة الحق، فالمخطئ منهم مأجورٌ أجراً واحداً، لنيته الجميلة في إرادة الخير، وقد زُفِعَ عنهم الإثم في خطئهم، لأنهم لم يتعمدوه ولا قصدوه، ولا استهانوا بطلبهم، والمصيب منهم مأجورٌ أجراً واحداً، وهكذا كل مسلم إلى يوم القيامة فيما خفي عليه من الدين ولم يبلغه» اه.

قلت: وكذلك الأئمة المجتهدون الذين اختلفوا في الفروع الفقهية، فإنهم سلكوا طريق الصحابة الكرام في تمسكهم بكتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وفي تحريمهم سبيل الله ووجهة الحق، وإخلاصهم لله تعالى، والله أعلم.

¹⁰⁸ أنوار التنزيل وأسرار التأويل، للبيضاوي: ٣٥/٢ (تفسير سورة آل عمران: الآية ١٠٥) ولفظه: «والأظهر أن النهي فيه مخصوص بالتفوق في الأصول، دون الفروع؛ لقوله عليه السلام: إختلاف أمتي رحمة» اه.

¹⁰⁹ فيض القدير: ٢٠٩/١

¹¹⁰ إتحاف السادة المتقين: ٢٠٥/١

¹¹¹ أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب المغازي، ٣٠- باب مرجع النبي صلى الله عليه وسلم من الأحزاب: ٤٠٧/٧ الحديث رقم ٤١١٩ (مع فتح الباري) بمثله، ومسلم في صحيحه: كتاب الجهاد والسير، ٢٢- باب المبادرة بالغزو وتقديم أهم الأمرين المتعارضين ١٣٩١/٢، الحديث رقم ١٧٧٠

¹¹² كما في المقاصد الحسنة للسخاوي: ص ٢٧

¹¹³ جامع بيان العلم: ٨٠/٢

¹¹⁴ الطبقات الكبرى لابن سعد: ١٨٩/٥

¹¹⁵ حلية الأولياء: ١١٩/٧

¹¹⁶ كما في المقاصد الحسنة للسخاوي: ص ٢٧

¹¹⁷ جامع بيان العلم: ٩٨/٢

¹¹⁸ جامع بيان العلم: ٩٨/٢

ومن الغريب أن ابن حزم رحمه الله قد اعترض على الحديث بالدعوى نفسها، فقال: «وهذا من أفسد قول يكون، لأنه لو كان الاختلاف رحمةً لكان الاتفاق سخطاً، وهذا ما لا يقوله مسلم، لأنه ليس إلا اتفاق أو اختلاف، وليس إلا رحمة أو سخط»¹²⁴.

وهذا -كما هو واضح- ترديدٌ لكلام إسحاق الموصلي والجاحظ، والرد المذكور عليهما رد عليه وعلى أمثاله الذين يرددون هذا الكلام، والله أعلم بالصواب.

...

الاعتراض الثاني: ما قيل من أن الاختلاف مذموم في الشريعة، وأن الرضا به وتسميته رحمةً يخالف الكتاب والسنة، ولا يجوز الإقرار بالاختلاف الشديد بين المذاهب الأربعة.

قلت: هذه الكلية غير مسلمة، فليس كل اختلاف مذموماً، فإن من الاختلاف ما هو مذموم شرعاً، ومنه ما هو محمود، كما سألني إن شاء الله تعالى.

فمن الاختلاف المذموم شرعاً: الاختلاف في العقائد؛ وذلك مثل اختلاف اليهود والنصارى في الكتب المنزلة على أنبيائهم، حيث قالوا ما شاؤا من عند أنفسهم، وحرّفوا الكلم عن مواضعه، واشترؤا بآيات الله ثمناً قليلاً. ومنه: الاختلاف في نفس القرآن، والمرء فيه بغير حق، واتباع المتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله. ومنه: الاختلاف بسبب العصبية والقومية ونحو ذلك، فإنه يدعو إلى العداوة، والمشاجرة، والمنازعة، وتفارقة الكلمة، وضعف الأمة. ومنه: الاختلاف بسبب المصالح الدنيوية الفانية المؤقتة من دون تقييد بأحكام الشريعة، فإنه يورث الحقد، والحسد، والبغضاء، وضعف الأخوة الإسلامية. وهناك أنواع أخرى للاختلاف المذموم شرعاً تصدر عن اتباع الهوى، وإقامة البدع، والغفلة عن الله تبارك وتعالى.

وأما الاختلاف المحمود شرعاً: فهو الاختلاف في الفروع، لاستنباط الأحكام الشرعية، وفهم نصوص الكتاب والسنة، ومناظرة العلماء في ذلك، وكذا الاختلاف في تجريح الرواة وتعديلهم، والاختلاف في الحكم على الحديث بالصحة، والحسن، والضعف؛ شريطة أن يكون ذلك صادراً عن نية خالصة، ابتغاءً للحق، واعتماداً على الأدلة الصحيحة، لا عن هوى، أو عصبية، أو أنانية، أو تكابر. وهذا النوع من الاختلاف أمر طبيعي لازم، ليس فيه ما يُنكّر، ويُشنع عليه.

ولما قمنا بدراسة أسباب اختلاف الأئمة فيما بينهم¹²⁵، وتنافسهم في إظهار الحق، وإجتهادهم في الوصول إلى الصواب؛ علمنا شدة حرصهم على التمسك بالكتاب والسنة، ووقفنا على براعتهم الفريدة في طرق الاستنباط للأحكام الشرعية من هذين المنبعين، وتأكدنا من أنهم بذلوا جهودهم الجبارة في هذا العمل الشريف.

وليس المراد من ذلك الثناء على الاختلاف، وإنما المقصود رفع الملام عن الأئمة المجتهدين الذين اتفقوا ما وسّعهم الاتفاق، واختلفوا عندما كان ذلك مما لا بد منه، نظراً للأدلة التي بين يدي كلٍّ منهم؛ لأنهم اجتهدوا واتبعوا ما بدا لهم من الحق فأثيبوا بذلك، فإن المجتهد مثاب وإن أخطأ، فإن أصاب فله أجران: أجر اجتهداه وأجر إصابته.

¹²⁴ الإحكام في أصول الأحكام: ٦٤/٥

¹²⁵ انظر لزماً: أثر الحديث الشريف في اختلاف الأئمة الفقهاء، للشيخ محمد عوامة، دار السلام للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٠٧هـ.

ولأنهم كانوا «خَيْرُ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ»¹¹⁹، فقد كان لنا فيهم أسوة حسنة بعد رسول الله صلي الله عليه وسلم.

وقد عدّ الإمام يحيى بن سعيد بن قيس الأنصاري (ت ١٤٤هـ) أهل العلم عامةً أهل توسعةٍ وسماحةٍ ورحابة صدر، حيث قال: «أهل العلم أهل وسعةٍ، وما برح المفتون يختلفون، فيحل هذا، ويحرم هذا؛ وإن المسألة لترد على أحدهم كالجبل، فإذا فتح لها بابها، قال: ما أهون هذه...!»¹²⁰.

٣- بيان بعض الاعتراضات الواردة على هذا القول والرد عليها

ولكن مع وضوح قولهم «إختلاف أمي رحمة» وصحة معناه عند جمع غفير من العلماء وتأييد كثير من الأئمة له، فقد اعترض عليه بأمرين:

الاعتراض الأول: أنه يلزم من كون الاختلاف رحمةً، أن يكون الاتفاق عذاباً.

قلت: ردّ عليه الإمام أبو سليمان الخطابي بقوله: «أما قول القائل: لو كان الاختلاف رحمةً لكان الاتفاق عذاباً، لأنه ضده؛ فهذا قول لم يصدّر عن نظرٍ ورويّة. وقد وجدت هذا الكلام لرجلين اعترضوا به على الحديث، أحدهما: مغموص عليه في دينه -وهو عمرو بن بحر، الذي يعرف بالجاحظ- والآخر: معروف بالسُّخف والخلاعة في مذهبه -وهو إسحاق بن إبراهيم الموصلي- فإنه لما وضع كتابه في «الأغاني» وأمعن في تلك الأباطيل، لم يرض بما تزوّده من إثمها، حتى صدر كتابه بدم أصحاب الحديث، والحطّ عليهم، وزعم أنهم يزؤون ما لا يدرون، وذكر بأنهم رووا هذا الحديث «اختلاف أمي، أو أصحابي رحمة» ثم قال: ولو كان الاختلاف رحمةً، لكان الاتفاق عذاباً.»¹²¹ اهـ

وقال الخطابي: «والجواب عما ألّمنا من ذلك: يقال لهما: إن الشيعي وضده يجتمعان في الحكمة، ويتفقان في المصلحة، ألا ترى أن الموت لم يكن فساداً، وإن كانت الحياة صلاحاً؛ ولم يكن السقم سفهاً، وإن كانت الصحة حكمة؛ ولا الفقر خطأ، إذا كان الغنى صواباً، وكذلك الحركة والسكون، والليل والنهار، وما أشبهها من الأضداد. وقد قال سبحانه: «وَمَنْ رَحِمْتَهُ جَعَلْ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ»¹²¹ فسمى الليل رحمة، فهل أوجب أن يكون النهار عذاباً من قبل أنه ضده. وفي هذا بيان خطأ ما ادّعاه هؤلاء؛ والله الحمد.»¹²² اهـ.

قول الإمام الخطابي هذا تلقاه العلماء بالقبول، فمنهم الإمام محي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف الدين الدمشقي التّوّيّي (ت ٦٧٧هـ) قال في «شرح صحيح مسلم»: «والجواب عن هذا الاعتراض الفاسد: أنه يلزم من كون الشيء رحمةً أن يكون ضده عذاباً، ولا يلتزم هذا؛ وما يذكره إلا جاهل أو متجاهل.»¹²³ اهـ.

¹¹⁹ سورة آل عمران: الآية ١١٠

¹²⁰ سير أعلام النبلاء: ٤٧٣/٥-٤٧٤

¹²¹ سورة القصص: الآية ٧٣؛ وتامها: «وَلْيَتَّبِعُوا مِنْ فَضْلِهِ، لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»

¹²² أعلام الحديث للخطابي: ٢١٩/١؛ والفقرة الأولى من كلام الخطابي نقلها السخاوي باختصار في المقاصد: ص ٢٧

¹²³ شرح صحيح مسلم: ٩١/١

فإن إختلاف الأئمة فيما بينهم ناشئ عن إختلاف الأساليب والمناهج، ووجوه الترجيح، وشروط قبول الأخبار، وطرق الاستنباط، وما إلى ذلك، مما لا صلة له بأصول الدين، والعقائد.

وقد قسّم الإمام الحطّابي الإختلاف في الدين إلى ثلاثة أقسام، فقال: «أما وجه الحديث ومعناه: فإن قوله «إختلاف أمتي رحمة»، كلام عامُّ اللفظ المراد.

- وإنما هو إختلافٌ في إثبات الصانع، ووحدانيته؛ وهو كفر.

- وإختلاف في صفاته ومشيتته، وهو بدعة. وكذلك ما كان من إختلاف الخوارج والروافض في إسلام بعض الصحابة.

- وإختلاف في الحوادث من أحكام العبادات المحتملة الوجوه، جعل الله تعالى يُسرّاً ورحمةً وكرامةً للعلماء منهم.¹²⁶

وقال الإمام ابن قدامة المُقَدِّسي في كتابه «لَمْعَةُ الاعتقاد»، ما نصه: «أما التَّسْبُةُ إلى إمام في فرع الدين، كالطوائف الأربع، [يعني المذاهب الفقهية الأربعة] فليس بمذموم. فإن الإختلاف في الفروع رحمة، والمختلفون فيه محمودون في إختلافهم، مثابون في اجتهادهم. وإختلافهم رحمة واسعة، واتفاقهم حجة قاطعة.»¹²⁷

وقال نحوه في مقدمة «المغني»: «فإن الله برحمته وطوّله... جَعَلَ سَلَفَ هذه الأمة أئمةً من الأعلام، مهَّد بهم قواعد الإسلام، وأوضح بهم مشكلات الأحكام. اتفأفهم حجة قاطعة، وإختلافهم رحمة واسعة؛ تحيا القلوب بأخبارهم، وتحصل السعادة بأفتاء آثارهم.»¹²⁸

وقال أبو العباس ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم الحرّاني (ت ٧٢٨هـ) في صدد المتابعة والاعتماد على هذا القول، ما نصّه: «ولهذا كان بعض العلماء يقول: إجماعهم حجة قاطعة، وإختلافهم رحمة واسعة»¹²⁸. وقال أيضاً: «إلخلاف بين السلف في التفسير قليل، وإختلافهم في الأحكام أكثر من إختلافهم في التفسير. وغالب ما يصحّ عنهم من إلخلاف يرجع إلى إختلاف تنوع، لا إختلاف تضادّ»¹²⁹

ومن هذا المنطلق سمى الإمام القاضي أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن الحسين الدمشقي (ت ٧٨٠هـ) كتابه الذي صنّفه في هذا الباب «رحمة الأمة بإختلاف الأئمة»، وقال في مقدمته: «إلخلاف بين الأئمة الأعلام رحمة لهذه الأمة التي ما جعل الله عليها في الدين من حرج، بل اللطف والإكرام.»¹³⁰

وكذلك عدّه الإمام أبو العباس أحمد بن محمد المصري السُّنْطَلَانِي (المتوفى ٩٢٣هـ) من خصائص هذه الأمة، ثم قال: «إجماعهم حجة، وإختلافهم رحمة.»¹³¹

وقد فرّق الإمام التَّووي رحمه الله بين الإختلاف في الأصول والإختلاف في الفروع، وبيّن أنّ الإختلاف في استنباط الفروع ليس مما حدّرنا الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم منه، حيث قال: «قوله صلى الله عليه وسلم: (إنما هلك من كان قبلكم بإختلافهم في الكتاب)¹³²، وفي رواية: (إقروا القرآن ما ائتلفتم قلوبكم، فإذا اختلفتم فيه فقوموا)¹³³.

ثم قال: «المراد بهلاك من قبلنا هنا، هلاكهم في الدين بكفرهم وابتداعهم، فحدّر رسول الله صلى الله عليه وسلم من مثل فعلهم. والأمر بالقيام عند الإختلاف في القرآن، محمول عند العلماء على إختلاف لا يجوز، أو إختلاف يوقع فيما لا يجوز، كإختلاف في نفس القرآن، أو في معنى منه لا يسوغ فيه الإجتهد، أو إختلاف يوقع في شك، أو شبهة، أو فتنة، أو خصومة، أو شجار، ونحو ذلك. وأما الإختلاف في استنباط فروع الدين منه، ومناظرة أهل العلم في ذلك على سبيل الفائدة، وإظهار الحق، وإختلافهم في ذلك، فليس منهيّاً عنه، بل هو مأمور به، وفضيلته ظاهرة، وقد أجمع المسلمون على هذا، من عهد الصحابة حتى الآن، والله أعلم»¹³⁴.

وقال الإمام القاضي أبو بكر ابن العربي محمد بن عبد الله الأندلسي الإشبيلي المالكي (ت ٥٤٣ هـ) في كتابه «أحكام القرآن»، ما نصه: «إن الإختلاف والتفرق المنهي عنه، إنما هو المؤدّي إلى الفتنة والتعصب وتشتيت الجماعة. فأما الإختلاف في الفروع، فهو من محاسن الشريعة.»¹³⁵

فمن الواضح أن الإختلاف الذي يُعتبر من محاسن الشريعة الإسلامية هو إختلاف تنوع، لا إختلاف تضادّ بين الأدلة.

٤- الإختلاف المنهي عنه في الكتاب والسنة هو الإختلاف في أصول الدين لا في الفروع

استشهد بعض العلماء بالآيات والأحاديث التي تدّم الإختلاف وتحلّده منه على حرمة إلخلاف في استنباط الأحكام الشرعية، وهو استشهد في غير محله.

وقد رد عليهم العلامة عبد الرؤوف المُنَاوِي (ت ١٠٣١هـ) في «فيض القدير» مفترضاً هذا الإستشهاد: «فإن قلت: هذا كله لا يجمع نهي الله تعالى عن الإختلاف بقوله تعالى: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا»¹³⁶، وقوله تعالى: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ»¹³⁷ الآية 1٩.

«قلت [القائل المناوي]: هذه دسيسة ظهرت من بعض من في قلبه مرض، وقد قام بأعباء الرد عليه جمع جم، منهم ابن العربي وغيره، بما أنه سبحانه وتعالى إنما ذم كثرة الإختلاف على الرُّسُل كفاحاً،

¹³² أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب العلم ١-باب النهي عن اتباع مشابه القرآن: ٢٠٥٣/٤ رقم ٢٦٦٦

¹³³ أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب فضائل القرآن، ٣٦- باب اقروا القرآن ما ائتلفتم قلوبكم، بنحو: ١٠١/٩ الحديث رقم ٥٠٦٠ (مع فتح الباري)؛ ومسلم في صحيحه في الموضوع السابق: ٢٠٥٣/٤ رقم ٢٦٦٦ بمثله.

¹³⁴ شرح صحيح مسلم للنووي، بداية كتابة العلم: ٢١٧/١٦، ٢١٩

¹³⁵ أحكام القرآن: ٢٩١/١

¹³⁶ سورة آل عمران: الآية ١٠٣

¹³⁷ سورة آل عمران: الآية ١٠٥، وتامها: «وَأَلَيْكَ لَهِمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ»

¹²⁶ أعلام الحديث للخطابي: ٢٢١/١ وذكر نحوه الشيخ علي القاري، في مرقاة المفاتيح: كتاب الفتن، باب الكرامات: ٥٩٩/٥

¹²⁷ لمعة الاعتقاد: ص ٣٦

¹²⁸ مجموع الفتاوى، لابن تيمية: ٨٠/٣٠

¹²⁹ مجموع الفتاوى، لابن تيمية: ٣٣٣/١٣

¹³⁰ رحمة الأمة في إختلاف الأئمة: ص ٤.

¹³¹ المواهب اللدنية - مع شرح الزرقاني: - ٣٨٩/٥

كما دل عليه خير: «إنما أهلك الذين من قبلكم كثرة إختلافهم على أنبيائهم»¹³⁸. وأما هذه الأمة: فمعاد الله تعالى أن يدخل فيها أحد من العلماء المختلفين، لأنه أوعد الذين اختلفوا بعداب عظيم، والمعترض موافق على أن إختلاف هذه الأمة في الفروع مغفور لمن أخطأ منهم، فتعين أن الآية فيمن اختلف على الأنبياء، فلا تعارض بينها وبين الحديث. اهـ.

ثم نقل عن الإمام أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي الدمشقي (ت ٧٤٨هـ) أنه قال: «بيّن الأئمة إختلاف كبير في الفروع وبعض الأصول، وللقليل منهم غلطات وزلقات ومفردات منكرة، وإنما أمرنا باتباع أكثرهم صواباً، ونجزم بأن غرضهم ليس إلا اتباع الكتاب والسنة، وكل ما خالفوا فيه لقياس أو تأويل»¹³⁹ اهـ.

وقال الذهبي أيضاً: «وما زال الإختلاف بين الأئمة واقعاً في الفروع وبعض الأصول، مع اتفاق الكل على تعظيم الباري -جل جلاله-، وأنه ليس كمثل شئء، وأن ما شرعه رسوله حق، وأن كتابهم واحد، ونبينهم واحد، وقبلتهم واحدة. وإنما وضعت المناظرة لكشف الحق، وإفادة العالم الأذكي العلم لمن دونه، وتبيينه الأغلل الأضعف. فإن داخلها زهو من الأكمل، وإنكسار من الأصغر، وذلك دأب النفوس الزكية في بعض الأحيان غفلة عن الله، فما بال الظن بالنفوس الشريفة المنطقية»¹⁴⁰ اهـ.

والحاصل: أن الإختلاف المذموم في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية هو الإختلاف في أصول الاعتقاد والإختلاف في نفس القرآن والإختلاف بسبب العصبية البغيضة والمصالح الدنيوية، كما تقدم بيانه. وأما الإختلاف في الفروع الفقهية فهو جائز شرعاً، وأوضح دليل على جوازه وقوعه من الصحابة الكرام، وهم صدر الأمة وأفضلها.

وكذلك كان العلماء من التابعين ومن بعدهم، فإذا تنازعا في أمر من الأمور رذوه إلى الله وإلى الرسول صلى الله عليه وسلم، فلم يكونوا هؤلاء المختلفون في الفروع ممن يُدّم في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. والله أعلم.

٥- بيان ما علينا من الواجب نحو الأئمة الأعلام

لم يكن إختلاف العلماء المسلمين في أصول العقائد ولا في نفس القرآن، وإنما كان إختلافهم في الفروع، وكان ذلك بمثابة مناظرة ومشاورة ومناصحة مع بقاء الألفة والأخوة الإسلامية فيما بينهم، فلا يجوز لنا أن نبيء الظن هؤلاء الأئمة الأعلام بسبب إختلافهم في مسائل فرعية، فإنها -كما تقدم- كانت لأسباب علمية مقبولة لدى الأمة.

وقال في ذلك أبو العباس ابن تيمية رحمه الله: «فيجب على المسلمين، بعد موالاته الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم، موالاته المؤمنين، كما نطق به القرآن؛ خصوصاً «العلماء» الذين هم ورثة

الأنبياء، الذين جعلهم الله بمنزلة النجوم، يُهتدى بهم في ظلمات البر والبحر. وقد أجمع المسلمون على هدايتهم ودرائتهم.

إذ كل أمة، قبل مبعث نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، علماؤها شرارها، إلا المسلمين، فإن علماءهم خيارهم، فإنهم خلفاء الرسول صلى الله عليه وسلم، في أمته، والمخيون لما مات من سنته؛ بهم قام الكتاب، وبه قاموا؛ وبهم نطق الكتاب، وبه نطقوا.

وُلِيْعَلْم أنه ليس أحد من الأئمة -المقبولين عند الأمة قبولاً عاماً- يتعمد مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم في شيء من سنته، دقيق ولا جليل. فإنهم متفقون اتفاقاً يقينياً على وجوب اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم، وعلى أن كل أحد من الناس يُؤخذ من قوله ويترك، إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم. ولكن إذا وُجد لواحدٍ منهم قول، قد جاء حديث صحيح بخلافه؛ فلا بد له من عذر في تركه.¹⁴¹

وبذلك تبين لنا أن الأئمة الأعلام من سلف هذه الأمة هم من خيارها ومن ورثة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيجب علينا احترامهم وتوقيرهم واتباعهم، لما لهم علينا من حقوق، حيث إنهم بذلوا جهودهم في تحري الحق والصواب واجتهدوا في مسائل علمية وعملية، وخدموا الإسلام خدمات مشكورة؛ فيجزاهم الله خير الجزاء.

٦- صفوة القول

وفي ضوء ما تقدم يمكنني أن أقول: إن قولهم «إختلاف أمتي رحمة» قول مشهور على السنة الناس ومنقول في بعض كتب التفسير والفقه والأصول، ولكنه ليس بمعروف عند المحدثين حديثاً نبوياً، ولم يوجد له إسناده في المصادر الحديثية، وأما اشتهاؤه بين الناس فلا يدل على ثبوته، فضلاً عن صحته.

وأما ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعاً: «إختلاف أصحابي لكم رحمة»، فإسناده ضعيف جداً. وكذا ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه مرفوعاً: «سألت ربي عز وجل فيما يختلف فيه أصحابي من بعدي، فأوحى إلي: يا محمد!.. إن أصحابك عندي بمنزلة النجوم في السماء، بعضها أضوأ من بعض؛ فمن أخذ بشيء مما هم عليه من إختلافهم، فهو عندي على هدى». فإسناده أيضاً -كما تقدم- «ضعيف جداً»، فلا يجوز العمل به ولا الإستشهاد، لضعفه الشديد.

ولكن قولهم «إختلاف أمتي رحمة» معناه صحيح؛ حيث ورد عن بعض الأئمة ما يؤيد ذلك، فقال الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز رحمه الله: «ما سرتني لو أن أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم لم يختلفوا، لأنهم لو لم يختلفوا لم تكن رخصة» اهـ. وقال الإمام القاسم بن محمد رحمه الله: «كان إختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم رحمة للناس» اهـ.

والمقصود من قولهم هذا: أن إختلاف مجتهدي الأمة في استنباط الأحكام رحمة، وتوسعة للأمة، ومجال للتيسير، ورفع الحرج عن العامة، في فهم نصوص الكتاب والسنة.

¹³⁸ جزء من حديث: أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، ٢-باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ ٢٥١/١٣ الحديث رقم ٧٢٨٨ (مع فتح الباري) بنحوه؛ ومسلم في صحيحه: كتاب الفضائل، ٢٧ باب توقيره صلى الله عليه وسلم؛ ١٨٣٠/٤ الحديث رقم ١٣٣٧ بنحوه.

¹³⁹ فيض القدير للمناوي: ٢١٠/١

¹⁴⁰ فيض القدير للمناوي: ٢١٠/١

¹⁴¹ رفع الملام عن الأئمة الأعلام، لابن تيمية: ص ٥

على أن الاختلاف في الدين قسمان: مذموم، ومحمود؛ فالاختلاف في العقائد وأصول الدين مذموم، وقد حذرنا الله تعالى ورسوله الكريم صلى الله عليه وسلم منه. وأما اختلاف الأئمة الأعلام في استنباط الأحكام الشرعية، ومناظرتهم في ذلك لكشف الحق وإبتغاء مرضاة الله تعالى، فهو محمود شرعاً، ومرغوب فيه.

فعلينا -بعد موالاة الله تعالى، ورسوله صلى الله عليه وسلم- موالاة الأئمة من الفقهاء والمحدثين والمفسرين وغيرهم ومحبتهم وتوقيرهم واتباعهم؛ ولا ينبغي لنا ولا يجوز الترفع عليهم، وسوء الظن بهم، فإنهم -رحمهم الله- قدوة لنا في اتقادهم وفي اختلافهم.

فهرس المصادر والمراجع

١. الإبهاج شرح المنهاج، لتقي الدين السبكي، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.
٢. إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين، للمرئضى الزبيدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، مصورة عن طبعة ١١٩٣هـ.
٣. أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، د. مصطفى سعيد الخرن، نشر مؤسسة الرسالة ط (٣) ١٤٠٢هـ.
٤. أثر الحديث الشريف في اختلاف الأئمة الفقهاء، للشيخ محمد عوامة، دار السلام للطباعة والنشر، بيروت، ط (٢) ١٤٠٧هـ.
٥. الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم الظاهري، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٤٧هـ.
٦. أحكام القرآن، لابن العربي المالكي، تحقيق البجاوي، مصور عن طبعة عيسى البابي الحلبي ١٣٧٦هـ.
٧. أحكام القرآن، للعلامة ظفر أحمد عثمانى التهانوي، إدارة القرآن، كراتشي، ١٣٨٧هـ.
٨. أحوال الرجال، للجوزجاني، بتحقيق السيد صبحي البدرى السامرائي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٥هـ.
٩. إحياء علوم الدين، للغزالي، مؤسسة الحلبي، ١٣٨٧هـ.
١٠. إختلاف الفقهاء، لأبي جعفر الطبري، بدون تاريخ.
١١. الاختلاف رحمة أم نقمة؟ أمين الحاج محمد أحمد، مكتبة دار المطبوعات الحديثة جدة، ط (١) ١٤١٢هـ.
١٢. أدب الاختلاف في مسائل العلم - صفحات في أدب الرأي
١٣. أدب الاختلاف في الإسلام، د. طه جابر العلواني، من منشورات سلسلة كتاب الأمة، الدوحة، قطر، ط (١) ١٤٠٥هـ.
١٤. الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، لعلي القاري، بتحقيق محمد بن لطفى الصباغ، ط (٢) ١٤٠٦هـ.
١٥. أسنى المطالب في الأحاديث مختلفة المراتب، للشيخ محمد بن درويش الحوت، دار الكتاب العربي، بيروت، ط (٢) ١٤٠٣هـ.
١٦. أعلام الحديث، للخطابي، تحقيق د. محمد بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود، من منشورات جامعة أم القرى ط (١) ١٤٠٩هـ.
١٧. إعلام الموقمين عن رب العالمين، لابن قيم الجوزية، السعادة، ١٣٧٤هـ.
١٨. الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، لولي الله الدهلوي، تعليق عبد الفتاح أبو غدة، دار النفائس ط (٢) ١٤٠٤هـ.
١٩. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، للبيضاوي، دار الكتب العربية، مصر، ١٣٨٨هـ.
٢٠. تخريج أحاديث المنهاج - تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في منهاج البيضاوي
٢١. تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في منهاج البيضاوي، للحافظ زين الدين العراقي، بتحقيق وتعليق محمد ناصر العجمي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط (١) ١٤٠٩هـ.
٢٢. تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، للسيوطي، بتحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، دار إحياء السنة النبوية، ط (٢) ١٣٩٩هـ.
٢٣. التذكرة في الأحاديث المشتهرة، للزركشي، بتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٦هـ.

٢٤. تذكرة الموضوعات، لمحمد طاهر بن علي الفئتي الهندي، ط السعادة ١٣٢٣هـ.

٢٥. تفسير البيضاوي - أموار التنزيل وأسرار التأويل

٢٦. تقريب التهذيب، لابن حجر العسقلاني، بتحقيق محمد عوامة، دار الرشيد، حلب، ط (١) ١٤٠٦هـ.

٢٧. ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، للقاضي عياض، الرباط بالمغرب الأقصى، ١٣٨٤هـ.

٢٨. تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث، لابن الدُّنَيْع، دار الكتب العلمية، بيروت ط (١) ١٤٠١هـ.

٢٩. تهذيب التهذيب، لابن حجر العسقلاني، مطبعة مجلس دائرة المعارف، حيدر آباد، ط (١) ١٣٢٧هـ.

٣٠. الثقات لابن حبان، نشره مجلس دائرة المعارف، حيدر آباد، ط (١) ١٣٩٣هـ.

٣١. جامع الأصول في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، لابن الأثير الجزري، بتحقيق عبد القادر الأرناؤوط، نشر وتوزيع مكتبة الحلواني، ومطبعة الملاح، ومكتبة دار البيان، ١٣٨٩هـ.

٣٢. جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر، مطبعة العاصمة، القاهرة، ط (٢) ١٣٨٨هـ.

٣٣. جامع التحصيل في أحكام المراسيل، لصالح الدين العلائي، بتحقيق حمدي السلفي، طبعة وزارة الأوقاف العراقية، بدون تاريخ.

٣٤. الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، للسيوطي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ.

٣٥. الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، بدون تاريخ.

٣٦. الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم الرازي، مطبعة مجلس دائرة المعارف، حيدر آباد، ط (١) ١٢٧١هـ.

٣٧. جزيلى المواهب في اختلاف المذاهب، للسيوطي، نسخة مخطوطة يحتفظ بها في مكتبة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

٣٨. حديث إختلاف أمتي رحمة، رواية ودراية، د. سعود بن عبد الله الفينسان، مكتبة الرشد الرياض، ط (١) ١٤٢٠هـ.

٣٩. حلية الأولياء، لأبي نعيم، دار الكتاب العربي، ط (٢) ١٣٨٧هـ.

٤٠. الدرر المنتشرة في الأحاديث المشتهرة، للسيوطي، بتحقيق الشيخ محمد لطفى الصباغ، ط (١) ١٤٠٣هـ.

٤١. رحمة الأمة باختلاف الأئمة، لأبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن الدمشقي الشافعي، نشرته إدارة إحياء التراث الإسلامي، قطر ١٤٠١هـ.

٤٢. الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة، لمحمد بن جعفر الكتاني، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط (٤) ١٤٠٦هـ.

٤٣. رفع الملام عن الأئمة الأعلام، لابن تيمية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١) ١٤٠٣هـ.

٤٤. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لمحمود بن شكري الألويسي، ط الأميرية، بولاق، بدون تاريخ.

٤٥. سلسلة الأحاديث الضعيفة، لمحمد ناصر الدين الألباني، ط (١) ١٣٩٩هـ.

٤٦. سير أعلام النبلاء، للذهبي، بإشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (٤) ١٤٠٦هـ.

٤٧. شرح صحيح مسلم للنووي، مصورة المطبعة المصرية، القاهرة، ١٣٤٩هـ.

٤٨. شرح المواهب اللدنية، للزرقاني، طبعة المطبعة الأزهرية ١٣٢٥هـ.

٤٩. الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفوق المذموم، د. يوسف القرضاوي، دارالصحوة للنشر، ط (٤) ١٤١٣هـ.

٥٠. صحيح البخاري - بهامش فتح الباري لابن حجر - (انظر: فتح الباري)

٥١. صحيح مسلم، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٧٣هـ.

٥٢. صفحات في أدب الرأي (أدب الاختلاف في مسائل العلم) بقلم محمد عوامة، دار القبلة، جدة، ط (١) ١٤١٢هـ.

٥٣. الضعفاء الكبير، للعقيلي، بتحقيق د. عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١) ١٤٠٤هـ.

٥٤. الضعفاء والمتروكون، للدارقطني، بتحقيق موفق بن عبد الله بن عبد القادر، مكتبة المعارف بالرياض، ط (١) ١٤٠٤ هـ.
٥٥. الضعفاء والمتروكين، للنسائي، مع كتاب الضعفاء الصغير للبخاري، كلاهما بتحقيق محمود إبراهيم زايد، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦ هـ.
٥٦. ضعيف الجامع الصغير، لمحمد ناصر الدين الألباني، بإشراف زهير الشاويش، المكتب الإسلامي ط (٣) ١٤١٠ هـ.
٥٧. الطبقات الكبرى، لابن سعد، دار صادر، بيروت، ١٣٧٦ هـ.
٥٨. غريب الحديث، للخطابي، بتحقيق عبد الكريم إبراهيم العزاوي، من منشورات مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، بمكة المكرمة، ١٤٠٢ هـ.
٥٩. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجر، من منشورات الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، بالرياض، بدون تاريخ.
٦٠. فروق حقي، للشيخ إسماعيل حقي البروسوي، إسطنبول، ١٣١٠ هـ.
٦١. فيض القدير شرح الجامع الصغير، للمناوي، دار المعرفة، بيروت، مصور عن طبعة ١٣٥٧ هـ.
٦٢. قضاء الأرب في أسئلة حَلَب، لتقي الدين الشبكي، المكتب التجاري، مكة المكرمة، بدون تاريخ.
٦٣. الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب السنة، للذهبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣ هـ.
٦٤. الكامل في ضعفاء الرجال، لابن عدي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥ هـ.
٦٥. كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، لابن حبان، بتحقيق عزيز بك القادري، المطبعة العزيرية، حيدر آباد، بدون تاريخ.
٦٦. كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، للعجلوني، تعليق أحمد القلاش، مؤسسة الرسالة، ط (٣) ١٤٠٣ هـ.
٦٧. الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، تقديم محمد الحافظ التيجاني، ط (٢) مطبعة دار التراث العربي، ١٩٧٢ م.
٦٨. كنز العمال، لعلي المتقي الهندي، حيدر آباد الدكن، ١٣١٢ هـ.
٦٩. لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد، لابن قدامة المقدسي، بتحقيق عبد القادر الأرنؤوط، الرياض، ط (٣) ١٤٠٨ هـ.
٧٠. مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ط (١) ١٣٨١ هـ.
٧١. المدخل إلى السنن الكبرى، للبيهقي، بتحقيق محمد ضياء الرحمن الأعظمي، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت، بدون تاريخ.
٧٢. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، لعلي القاري، المطبعة الميمنية، مصر، ١٣٠٩ هـ.
٧٣. المعبر شرح المختصر، للزركشي، دار الأرقم، الكويت، بدون تاريخ.
٧٤. المغني في الضعفاء، للذهبي، بتحقيق نور الدين عتر، من منشورات إدارة إحياء التراث الإسلامي، قطر، ١٤٠٧ هـ.
٧٥. المغير على الأحاديث الموضوعية في الجامع الصغير، أحمد بن محمد بن الصديق الغماري، دار الراشد العربي، بيروت، بدون تاريخ.
٧٦. المقاصد الحسنة، للسخاوي، تعليق عبدالله محمد الصديق الغماري، دار الكتب العلمية، بيروت ط (١) ١٣٩٩ هـ.
٧٧. منهاج الوصول في علم الأصول، للبيضاوي، مطبعة كردستان العالمية، مصر ١٣٢٧ هـ.
٧٨. المواهب اللدنية مع شرح الزرقاني، مطبعة الأزهرية ١٣٢٥ هـ.

“Ümmetimin İhtilafı Rahmettir” Sözü Üzerine Bazı Mülâhazalar

Özet: Makalede; halk arasında ve bazı İslâmî kaynaklarda hadis diye bilinen “Ümmetimin ihtilâfı rahmettir” sözünün; pek çok hadis alimi tarafından hadis olmadığı; muteber hatta za-yıf bir senedinin bile bulunmadığı belirtilmekte; ancak bu sözün anlam itibarıyla doğru bir söz olduğu, zira İslâm alimlerinin Kur’an ve Sünnete uygun olarak ortaya koydukları farklı yorum ve görüşlerin İslâm ümmeti için rahmete vesile olduğu vurgulanmaktadır.

Atıf: Halil İbrahim KUTLAY, “Keşfü’l-gummeh bi-tahrîci hadîsi “İhtilâfu ümmeti rahmeh” (Arapça), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, II/1, 2004, s. 81-104.

Anahtar Kelimeler: Tahrîc, Hadis, Meşhur Hadisler, İhtilaf, Ümmet, Rahmet.

كَشْفُ الْغُمَّةِ بِتَخْرِيجِ حَدِيثِ "إِخْتِلَافُ أُمَّتِي رَحْمَةٌ"

الملخص: في هذا المقال قام الكاتب بدراسة حديثة نقدية لأحد الأحاديث المشهورة على الألسنة، وهو قولهم "إختلاف أمتي رحمة"، انتهى خلالها إلى أن هذا الأثر لم يوجد له أي إسناد في المصادر الحديثية، ولم يثبت حديثاً نبوياً، كما قال بذلك جمع من العلماء الأعلام؛ ولكن معناه صحيح، على أن المقصود منه أن إختلاف مجتهدي الأمة في استنباط الأحكام رحمة، وتوسعة للأمة، ومجال للتيسير ورفع الحرج في فهم نصوص الكتاب والسنة.

العطف: كَشْفُ الْغُمَّةِ بِتَخْرِيجِ حَدِيثِ "إِخْتِلَافُ أُمَّتِي رَحْمَةٌ"، خليل إبراهيم فُونَلَاي، مجلة بحوث الحديث، إسطنبول، المجلد ٢، العدد ١، ٢٠٠٤، ص. ٨١-١٠٤.

كلمات المفتاح: التخريج، الحديث، الأحاديث المشهورة، الإختلاف، الأمة، الرحمة.

İslâm'ın İlk Döneminde Vasiyetler*

David S. POWERS¹

Çev. Halit ÖZKAN²

“On Bequests in Early Islam”

Abdullah-İbn Hanbel-Abdurrahman-Hemmâm-Katâde-Yûnus b. Cübeyr-Muhammed b. Sa'd [b. Ebî Vakkâs]-onun babası [İsnadiyla nakledildiğine göre Sa'd] Mekke'de iken hastalandığı zaman Hz. Peygamber kendisini ziyarete gelmişti. Sa'd “Sadece bir kızım var, bütün malvarlığımı ona vasiyet edebilir miyim?” diye sordu. Hz. Muhammed “Hayır” diye cevap verdi. Sa'd “Yarısını vasiyet etsem?” dedi. Hz. Muhammed “Hayır” dedi. Sa'd “Üçte birini vasiyet edebilir miyim?” diye sordu. Hz. Muhammed “Üçte bir olur, mamafih üçte bir de büyük bir orandır” dedi.³

I. GİRİŞ

Patricia Crone, İslâmî velâyet [kölelik (çev.)] sisteminin menşesine dair yeni neşredilen kitabında, İslâm'ın yükselişi ve erken dönem tarihi hakkındaki kaynakların güvenilirliğine dair umumi bir görüş ayrılığında bahseder.⁴ Kendisinden öğrendiğimize göre İslâm araştırmacıları, tarih araştırmalarının kendileri esas alınarak gerçekleştirileceği temel öncüller üzerinde görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bu durum kendini özellikle hadis araştırmaları alanında hissettirmektedir, çünkü bir grup araştırmacı Hz. Peygamber'e nisbet edilen hadisleri sahih kabul ederken, diğer bir grup bunları [Peygamber'den (çev.)] sonraki bir devirde gerçekleşen bazı gelişmelerin göstergesi saymaktadır. Bu durumu müşahade eden Crone ispat mükellefiyetinin kime ait olduğuna karar vermenin öneminden bahseder. Hz. Peygamber'e nisbet edilen rivâyetler aksi ispatlanıncaya kadar sahih mi kabul edilmelidir, yoksa sahih olmadıkları mı var

sayılmalıdır? Ona göre fıkıhla ilgili hadisler “kesinlikle gayri sahih sayılmalıdır.”⁵

Hadis araştırmaları alanındaki mutabakat eksikliğini göstermek için, vasiyeti terekenin üçte biriyle tahdit eden merfû hadisin sıhhati üzerindeki tartışmadan daha güzel bir örnek yoktur desek yeridir. Bu hadis batılı hukuk tarihçileri ve hadis araştırmacılarının hususi bir ilgisine mazhar olmuştur. Bunların birçoğu mezkûr hükmün Hz. Peygamber'e aidiyetini ya ispat yahut reddetmeye teşebbüs etmişlerdir. Bildiğim kadarıyla bu meseleyi ele alan ilk araştırmacı Fransız oryantalist G. H. Bousquet'tir. Kendisi 1935 yılında hicrî birinci yüzyıldaki müslüman hukukçuların vasiyet tanzimleri hakkında kesin sınırlamalar getiren bir nebevî hadis icat etmelerinin ihtimal dışı olduğunu iddia etmiştir.⁶ On beş yıl sonra Joseph Schacht tam tersi bir sonuca ulaşmıştır. Onun varsayımına göre vasiyet hakkındaki tahdit, mirasçı bırakmadan vefat eden kişilerin mal varlıkları üzerindeki malî ilgilerinin bir neticesi olarak ilk defa Emevîler tarafından vaz edilmiş, aşağı yukarı milâdî 725 yılından hemen sonra da Hz. Peygamber'e nisbet edilmiştir.⁷ Noel Coulson bu sonuca karşı çıkmış ve vasiyetlerdeki üçte bir oranının, Kur'an'daki miras âyetlerinden kaynaklanan bir probleme cevap vermek maksadıyla bizzat Hz. Peygamber tarafından vaz edildiğini söylemiştir.⁸ Coulson'un bu itirazı Schacht'ın uzunca ve yer yer aşırıya kaçan bir cevap vermesine yol açmış,⁹ Coulson da bu cevaba nisbeten daha ağırbaşlı ve haddini bilir bir karşı cevap vermiştir.¹⁰ Meseleyle ilgilenen sonraki araştırmacılar, şüpheciler lehine temayülleri bir miktar fazla olsa da, ikiye bölünmüş durumdadır. [Vasiyetle ilgili (çev.)] merfû hadisin on dokuz paralel tarikini inceleyen Marston Speight, Schacht'ın tahdit hakkındaki açıklamasını ‘son derece mâkul’ bulmaktadır.¹¹ Schacht'ın tahdit hakkındaki tarihlendirmesini müsellemler kabul edip onu kendileri için başlangıç noktası sayan Crone ve Michael Cook ise, tahdidin kaynağı olarak merkezî Roma hukukundan bir hüküm belirlemeye çalışmışlardır.¹² Diğer yandan Coulson'a verilen tek

⁵ a.g.e.

⁶ İlginçtir ki G. H. Bousquet'in iddiasına göre kaynaklar hicrî birinci ve ikinci yüzyıllarda yaşayan müslümanların vasiyete dair meselelerde özgürlük alanının daha da genişletilmesi peşinde olduklarını göstermektedir. Değeri ne olursa olsun bu iddia sonraki araştırmacılar tarafından göz ardı edilmiştir. bk. Frédéric Peltier - G.-H. Bousquet, *Les Successions agnatiques mitigées*, Paris 1935, s. 141-142.

⁷ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950, s. 201-202.

⁸ Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh 1964, s. 65-69.

⁹ Joseph Schacht, “Modernism and Traditionalism in a History of Islamic Law”, *Middle Eastern Studies*, I (1965), s. 388-400.

¹⁰ Coulson, “Correspondence”, *Middle Eastern Studies*, III (1967), s. 195-203.

¹¹ R. Marston Speight, “The Will of Sa'd b. a. Waqqâs: The Growth of a Tradition” *Der Islam*, L (1973), s. 265.

¹² Michael Cook - Patricia Crone, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977, s. 149 vd.

* *Journal of Near Eastern Studies*, XLVIII/ 3(1989).

¹ Cornell Üniversitesi [Yakındoğu Araştırmaları Bölümü (çev.)]. Bu yazının ilk versiyonları üzerindeki değerlendirmeleri için Michael Cook, Patricia Crone, Gautier Juynboll ve Andrew Rippin'e, yazım aşamasındaki yardımları için Penny Beebe'ye müteşekkirim. Bu yazıda ifade edilen görüşlerin sorumluluğu yalnızca bana aittir.

² MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis bilim dalı, ozkanhalit@yahoo.com

³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Kahire 1985; Beyrut 1969, I, 172-173.

⁴ Patricia Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate*, Cambridge 1987, s. 31

destek, üçte bir tahdidi ile Kur'an'daki düzenlemeler arasında yine onun tarafından belirlenen ilişkinin gerçek yapısını açığa çıkarmaya çalıştığım bana ait girişimle sınırlı kalmıştır.¹³

Crone İslâmî velâyet sistemi hakkındaki yukarıda bahsi geçen kitabında, tartışmaya yeni bir katkı yapmıştır. İslâm hukukunun temellerinin Roma'ya bağlı Yakınoğu'nun Nil'den Dicle'ye¹⁴ kadar uzanan kısmında İslâm öncesi sakin halkların yöresel hukukî uygulamalarında bulunabileceği şeklindeki genel tezini geliştiren Crone, Schacht'ın vasiyet tahdidiyle ilgili üçte bir açıklamasını reddetmiş¹⁵ ve bu tahdidin menşeinin merkezi Roma hukukunda bulunduğu iddiasından vazgeçmiştir.¹⁶ Buna rağmen bu tahdidin Hz. Peygamber'e izâfe edilmesinin sıhhati hakkındaki görüşünü değiştirmemiştir. Aksine Crone tahdidin menşei hakkında yeni bir öneri ortaya atmış ve böylece tartışmayı bir çözüme kavuşturmak istemiştir. Benim bu makalede temas edeceğim hususlar onun bu önerisiyle alâkalı olacaktır.

II. CRONE'UN İDDİALARININ ÖZETİ

Crone daha önceden tartışmalı iki soruya cevap bulmak amacındadır: Vasiyet tanzimlerindeki sınırlama hakkındaki düzenlemeyi bizzat Hz. Peygamber mi yapmıştır? Ve sınırlamanın [naslarda yer alan (çev.)] maddî dayanağı nedir? Birinci soruya cevap olarak Crone şunları söyler: Sünnîler'e göre Hz. Peygamber vârisi olsun olmasın bir kişinin terekesinin üçte birinden fazlasını vasiyet edemeyeceği kuralını vâzetmiştir.¹⁷ Ayrıca onun incelediği kadarıyla İslâmî kaynaklar, erken dönemdeki müslüman âlimlerin bu konuda en az dört 'temel görüş'e sahip olduklarını göstermektedir. Crone bu görüşleri şöyle gruplandırır: (1) Vasiyetler hakkında herhangi bir tahdit yoktur, (2) Kesin sınırlamalar söz konusudur, hem de Hz. Peygamber'in koyduğu tahditten daha kesin sınırlamalar, (3) Kanunî mirasçılarının olmadığı yerlerde hiçbir sınırlama söz konusu değildir, (4) Kanunî mirasçılarının bulunmadığı hallerde bile (üçte bir) oranında sınırlamalar vardır.¹⁸ Bu delil üzerine görüşünü bina eden Crone merfû hadisin sahih olmadığını göstermek için aşağıdaki üç iddiayı delil olarak sunar: Birincisi meseleyi bizzat Hz. Peygamber vâzetmiş olsaydı, böyle bir ihtilâfın varlığını açıklamak mümkün olmazdı. İkincisi klasik devir öncesi bütün Iraklılar da dahil olmak üzere yukarıdaki ikinci görüşü savunanlar Hz. Peygamber'in söylediği rivâyet edilen şeyi tamamen unutmuş görünmektedir-

ler. Üçüncüsü farz edelim ki Hz. Muhammed sadece ölen kişinin vârisinin bulunduğu durumlarda geçerli olmak üzere vasiyetlerle ilgili düzenlemeler yapmış olsun, bu durumda da aşağıdaki iki mesele anlaşılabilir bir durum arz etmektedir: (1) bazı hukukçular [bu konuda (çev.)] çok serbest davranmışlar, bazıları ise katı kurallar koymuşlardır ve (2) yukarıdaki farazî durumu kabullenen Iraklılar Hz. Peygamber'in bu konudaki görüşünü nakletmemişlerdir.¹⁹ Bu üç iddia Crone'un şu sonuca ulaşmasına yol açmıştır: "Vasiyetleri üçte bir ile sınırlandıran kuralın menşe itibariyle Hz. Peygamber'e kadar geri gitmesi çok zordur."²⁰ Başka bazı delillerden hareket eden Crone aynı zamanda şu sonucu da çıkarır ki, Hz. Peygamber'in vasiyetleri terekenin üçte biriyle sınırladığına dair rivâyet "her şey olabilir, ancak sahih bir kaynak olamaz"²¹ ve Sa'd b. Ebû Vakkâs örneğinde olduğu gibi, 'açıkça uydurmaz'.²²

İkinci soruya gelince Crone müslümanların vasiyet hakkındaki sınırlamayı Arap fetihlerini müteakip Yakınoğu'daki bölgesel hukuktan aldıklarını iddia eder. Onun tespitine göre Yunan ve Yakınoğu hukukundaki vasiyet sınırlamalarının temelindeki sâik İslâm'daki tahdidin mantığıyla aynıdır, yani vârislerin haklarının korunması hedeflenmektedir. Temel mantık şudur: kişi daha hayatta iken bile vârisleri ailenin malvarlığı üzerinde hak iddia etme salâhiyetine sahiptirler. Bu mantığın bir yansıması şu gerçekte görülebilir: hem bölgesel hukukta hem de İslâm hukukunda vasiyetler hakkındaki sınırlamalardan vârislerin muvafakatı ile sarf-ı nazar edilebileceği kabul edilmiştir.²³ Crone'a göre erken dönem müslümanlarının, fetihlerden önceki Arap diyarında bölgesel hukuk ile münasebet kurmuş olmaları ihtimali teorik açıdan mümkün olsa da, kendisi bu düşüncüyü hemen göz ardı eder. Çünkü İslâmî kaynaklarda kendini gösteren hukukî gelişimin ilk evresi, "görüntü itibariyle Yakınoğu'daki çeşitli âdetlere tam bir muhalefet" gibi bir şeyken, onu takip eden ikinci evrede Yakınoğu'nun baskın karakterli âdetleri "İslâm hukukunun genel kabul görmüş kuralları haline gelmiştir."²⁴

Aşağıda Crone'un iddialarının çoğunun yanlış varsayımlar üzerine bina edildiğini ve bu yüzden ciddi kusurlarla mâlûl olduğunu göstermeye çalışacağım.

¹³ Benim makaleme bk. "The Will of Sa'd b. Abî Waqqâs: A Reassessment," *Studia Islamica*, LVIII (1983), s. 33-53.

¹⁴ Crone, *Islamic Patronate*, s. 92-93.

¹⁵ *a.g.e.*, s. 96.

¹⁶ *a.g.e.*, s. 156 (dipnot 39). Bana söylediğine göre Michael Cook da bu iddianın yanlış anlaşılabilir olabileceğini düşünmektedir (1980 ve 1988 tarihli hususi görüşmelerimiz).

¹⁷ *a.g.e.*, s. 94.

¹⁸ *a.g.e.*, s. 95.

¹⁹ *a.g.e.*, s. 96.

²⁰ *a.g.e.*, s. 94. Aynı yerde iddiasını geliştiren Crone şunları söyler: "Hz. Peygamber bu kuralı vâzetmiş olamaz".

²¹ *a.g.e.*, s. 96.

²² *a.g.e.*, s. 157 (dipnot 63).

²³ *a.g.e.*, s. 93-94.

²⁴ *a.g.e.*, s. 96-97. Üçte bir tahdidinin yanlışlıkla Hz. Muhammed'e nisbet edildiğine inandığı için Crone'un bu teorik ihtimali reddettiğini de varsayabiliriz.

III. CRONE'UN İDDİALARININ ELEŞTİRİSİ

Metinden Elde Edilen Delil

Crone merfû hadisin sıhhatini, rivâyetin bütün metnini vermeksizin ve onu rivâyet edenlerin bulunduğu herhangi bir isnadı incelemeksizin reddeder. Biz incelememize metin ile başlıyoruz. Crone bu metnin önemini şu ifadelerle ortaya koymaktadır: “Hz. Peygamber yalnızca bir kız vâris bırakan **veya hiçbir vârisi olmayan** kişilerin mal varlıklarının üçte birinden fazlasını vasiyet edemeyecekleri hükmünü vaz etmiştir” (vurgu bana aittir).²⁵ Ne var ki hem müslüman hem de gayri müslim araştırmacılar Hz. Peygamber'in vasiyetleri terekenin üçte biri ile sınırlamasının, bir veya daha fazla vâris bırakan bir adam hakkında olduğunda mütefiktirler. Diğer yandan bildiğim kadarıyla Hz. Peygamber'in hiçbir vâris bırakmadan vefat eden kişilerin vasiyetleri hakkında da üçte bir tahdidini vazettiğini söyleyen ilk batılı araştırmacı Crone'dur. Biraz sonra da hatırlanacağı üzere bu varsayım Crone'un merfû hadisin sıhhati hakkındaki olumsuz kanaatini ifade ettiği ikinci iddiasının anlaşılmasında hayati rol oynar. Çünkü bu varsayım vârislerin yokluğu durumunda vasiyetler hakkında herhangi bir tahdit kabul etmeyen ve Crone'a göre Hz. Muhammed'in bu konuda söylediklerini unutmuş görünen Iraklılar hakkındaki iddiasının temel taşıdır. Açıktır ki nebevî sünnet hakkında böyle bir yorumun bir şekilde temellendirilmesi gerekir, fakat Crone -yaptığı yoruma lâzım olan delil sanki bunlardan birinde ya da diğerinde bulunabilirmiş gibi-, “bu hadisin muhtelif tarikleri hakkında müracaat için”²⁶ Speight ve Powers tarafından yazılan ayrı ayrı iki makaleye işaret etmekle yetinir. Ne var ki ben Crone'un işaret ettiği makalede ya da başka bir yerde, hadiste anlatılan olayın gerçekleştiği sırada Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın hiç vâris olmadığını kesinlikle söylemiş değilim. Speight'in de böyle bir iddia ortaya attığı vâki değildir. Gerçekte, Speight tarafından toplanan ve üçte bir oranının zikredildiği on beş farklı metin içinden yalnızca bir tarihte şöyle bir ifade vardır: “benim ebeveynimden ve çocuklarımdan başkası mirasıma konacak”;²⁷ dokuz tarihte Sa'd'ın bir kızı

olduğu söylenmektedir;²⁸ beş tarihte ise Sa'd'ın ailesi hakkında herhangi bir bilgi yoktur.²⁹ Kanaatime göre bu beş metin Sa'd'ın vârisi olup olmadığı hakkında bilgi kaynağı olarak kullanılamaz.³⁰ Oysa bana verdiği bilgiye göre, Crone vasiyetleri terekenin üçte biri ile tahdit eden nebevî hükmün hiçbir vâris olmayan kişiler hakkında geçerli olduğu sonucuna bu beş metinden hareketle ulaşmıştır. Bu metinlerde Sa'd'ın ailesi hakkında herhangi bir bilginin açıkça bulunmaması, Crone'a ve Zâhiri fakih İbn Hazm'a (ö. 1064 m.) göre Sa'd'ın vârisi olsun olmasın üçte bir tahdidinin geçerli olduğunu göstermektedir.³¹

Crone'un bugün kabul ettiği üzere bu iddia, İslâmî görüşün temel eğilimine ters düşmektedir.³² Açıkça görülmektedir ki; İbn Hazm Sa'd hadisinin hiçbir vâris bırakmadan vefat eden kişilerle alakalı olduğunu söyleyen tek müslüman hukukçudur. Bu tek istisna hariç tutulacak olursa, benim tanıdığım hiçbir İslâm hukukçusu, hadisteki Sa'd'ın ailevî durumu hakkındaki sükûtu bu şekilde anlamamıştır. Tersine standart bir hukukçu bu hadisi, kişinin en az bir vâris bırakarak vefat ettiği duruma has üçte bir tahdidini vazeden rivâyet olarak kabul eder.³³ Bu durumda bizim şu sonucumuz doğrulanmış olmaktadır: Speight tarafından derlenen metinlerde görüldüğü kadarıyla İslâm geleneğinde, mûrisin bir veya daha fazla vâris bıraktığı durumlarda Hz. Peygamber'in vasiyeti terekenin üçte biri ile tahdit ettiği kabul edilmekte, fakat mûri-

ye ulaşan Taberî tarafından çözüme kavuşturulmuştur: “كلالة” ebeveyn ve çocuklar haricinde ölen kişiye vâris olan şahıslar demektir “الكلالة الذين يرثون الميت من عدى ولده ووالده”. Bu durumda Sa'd'a zâife edilen sözdeki “أورث كلالة” ifadesi en iyi şöyle tercüme edilebilir: “Ebeveynimden ve çocuklarımdan başkası benim mirasımı alacak”. “كلالة” hakkındaki tartışmalar için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, Kahire 1373/1954, IV, 283-289; ayrıca benim makaleme de bakınız: “The Islamic Law of Inheritance Reconsidered: A New Reading of Q. 4: 12b”, *Studia Islamica*, LV (1982), s. 61-94, özellikle s. 62-70.

²⁸ Speight, “Growth of a Tradition”, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 18 ve 19 numaralı rivayetler. Ayrıca krş. Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, Karaçi 1970-72, IX, 65-66 (hadis no: 16309 ve 16310). Burada Sa'd'ın kuzundan ergenlik çağına erişmiş kız anlamında **câriye** olarak bahsedilir. Bu bilgiyi Crone ve Cook'a borçluyum.

²⁹ Speight, “Growth of a Tradition”, 5, 6, 7, 8 ve 15 numaralı rivayetler.

³⁰ Bu sükûtu metnin tarihî gelişimi bağlamında açıklamaya çalışan bir deneme için yine benim makaleme bakınız: “Reassessment”, s. 51-53.

³¹ Patricia Crone, hususi görüşme, 8 Haziran 1988. bk. Ali b. Ahmed b. Hazm, *el-Muhallâ*, Kahire 1970, X, 425-426.

³² Patricia Crone, hususi görüşme, 8 Haziran 1988.

³³ Meselâ bk. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, Kahire 1952, V, 44. Burada İbn Hacer el-Askalânî'nin hadis hakkındaki yorumu şöyle nakledilmektedir: “Sünnet [vasiyetleri] vârisleri olanlar için üçte bir oranı ile tahdit ederken, vârisleri olmayanlar [bütün mal varlıklarını vasiyet etmekte] özgür bırakılmışlardır”. Ayrıca bk. Muhammed Abdurrahman b. Abdürrahîm el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, (nşr. Abdurrahman Muhammed Osman), Kahire 1963-67, VI, 303.

²⁵ a.g.e., s. 94.

²⁶ a.g.e., s. 156 (dipnot 34).

²⁷ Speight, “Growth of a Tradition”, s. 262-63 (no. 17). Benim tercümem metnin Arapça'sındaki “أورث كلالة” ifadesinin karşılığıdır. Speight bunu “vâris olarak ne bir ebeveyn ne de çocuklar bırakacağım” diye tercüme eder, ben ise daha önce şöyle tercüme etmişim: “Bir ebeveyn yahut herhangi bir çocuk bırakmadan öleceğim” (benim “Reassessment” isimli makaleimde s. 52'ye bakınız). Bu son iki tercüme, Arapça metnin klasik şârihleri tarafından kabul edilen mânasını tam olarak yansıtmamaktadır. “أورث كلالة” ifadesi Kur'an'daki Nisâ sûresinin 12. âyetinin ikinci yarısında yer alan anlaşılması zor “يورث كلالة” ifadesiyle alakalıdır. Erken dönemde yaşayan müslüman âlimler “كلالة” kelimesinin ölen kişiye mi (“ebeveyn veya çocuk olarak herhangi bir vâris bırakmadan ölen kişi”) yoksa ölen kişinin vârislerine mi (“ebeveyn ve çocuklar dışında kalan bütün vârisler”) işaret ettiği konusunda ihtilâf etmişlerdir. Benim bildiğim kadariyle bu ikisi dışında üçüncü bir ihtimal bulunmamaktadır. Tartışma şu netice-

sin hiçbir vâris bırakmadığı durumlar hakkında Hz. Peygamber'in herhangi bir şey söylediği nakledilmemektedir. Aslında hadisin altı tarîkinde Sa'd'ın malının üçte birinden fazlasını vârislerinden başkasına vasiyet etmesine müsaade etmeyişinin sebebini Hz. Peygamber şu sözleriyle açıkça göstermektedir: "Senin vârislerini zengin bırakman, onları dilencilik yapacak kadar ele güne muhtaç bırakmandan hayırlıdır."³⁴ Başka bir rivâyette de Sa'd malının büyük kısmını vârislerinden başkasına bırakma isteğini "vârislerim zaten zengin" sözleriyle açıklamaktadır.³⁵ Crone'un vasiyetler hakkındaki tahdidin altında yatan temel mantığın vârislerin çıkarlarını korumak olduğunu söylemesi ne kadar garip ise, tahdidin aynı zamanda hiçbir vâris bırakmadan vefat eden kişi hakkında vârid olduğunu iddia etmesi de o kadar gariptir.

Öyle anlaşılıyor ki; Crone İslâm hukukunun temeli hakkındaki teorisi için destek ararken, bir yanlışlık yapmış ve bu hadisin içine vâris bırakmadan vefat eden mûris olayını katıştırmıştır. Bu yanlış okumayı tespit ettiğimize göre Crone'un nebevî hükmün sıhhati aleyhindeki üç iddiasını yeniden incelemeye başlayabiliriz.

Birinci iddia. Üçte bir tahdidi hakkındaki doktriner ihtilâf Crone'un iddia ettiği kadar büyük olamaz. Onun birinci durum diye verdiği 'vasiyetler hakkında hiçbir sınırlama yoktur' iddiası yaygın olarak kabul görmediği için 'temelden' bir ayırım sayılamaz. İmâmîler'den naklettiği iki örnek olan Küleynî (ö. 939 m.) ve Tûsî (ö. 1068 m.) kabul edileceği üzere nisbeten muahhar olmaları bir yana, kendisinin söylediğine göre bizzat İmâmîler tarafından reddedilmişlerdir. Hatta Sünnîler ile Şii'ler arasında Hz. Muhammed'in vârisinin kim olduğu hakkındaki tartışma açısından bakılacak olursa, imamlardan birini, bir kimseyi kendisinin mutlak vârisi olarak tayin etmek isteyen kişinin hakkını savunurken görmek şaşırtıcı değildir.³⁶

Crone var saydığı birinci durum hakkında ek delil olarak, kişinin bütün mal varlığını vasiyet edebileceği görüşünde olduklarına inandığı üç kişiden örnekler verir. Bunlar bir kişinin bütün mal varlığını hayır kurumlarına bağışlayabileceği anlamında bir söz söyleyen Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720),³⁷ bütün varlığını kız kardeşi ile yeğenine vasiyet eden ve böylelikle erkek kadre-

şini mirasından mahrum bırakan Süfyân es-Sevrî (ö. 161-778)³⁸ ve neticede başarısız olmakla birlikte, mal varlığını Fâtımî Halife'sine miras bırakarak kendi oğullarını mirasından mahrum etmeye çalışan Fâtımî komutan Ceyş b. Simsâme'dir (ö. 309-921).³⁹

Fakat bu delil müsellemler değildir. Abdürrezzâk'ın bize naklettiğine göre Ömer b. Abdülazîz, Arapça metinde "يصدق بماله كله" şeklinde kendisinden bahsedilen bir adam hakkında aşağıdaki kararı vermiştir:

Eğer bu şahıs malını açık bir hayır işine (في حق) tahsis ederse, onun malının tamamında kendisinden daha fazla hak sahibi kimse yoktur. Diğer yandan bu şahıs malını diğer vârislerini hariç tutup sadece bir tanesine verecek olursa, bu durumda üçte bir oranı ile tahdit edilecektir.⁴⁰

Crone Arapça'daki "يصدق بماله كله" ibaresini "bütün mal varlığını vasiyet eden kişi" olarak anlamaktadır. Fakat bu ibareyi "bütün mal varlığını bir hayır kurumuna/vakfa bağışlayan kişi" şeklinde anlamak da mümkündür.⁴¹ Hukukçuların ifade ettiği gibi, bağış olarak verilen bir hediye veya sadakanın miktarı hakkında, *hayatta olanlar arasında* yapılmak ve bağışı yapanın vârisleri zararına kullanılmamak kaydıyla, her hangi bir sınırlama söz konusu değildir.⁴² Ceyş b. Simsâme örneğinde ise iki problem vardır. Birincisi onun son vasiyeti (vasiyye) hakkındaki belge, halifenin Zeydân isimli bir hizmetçisi tarafından ortaya çıkarılmıştır ki bu şahıs vasiyetten kendine pay çıkarmaya çalışmaktadır. İkincisi Makrîzî'nin aynen veya meâlen nakline göre son vasiyet şu şekildedir: "Bunun tamamı müminlerin emîri Hâkim-Biemrillâh'a aittir ve çocukları onun hiçbir kısmından pay alma yetkisine sahip değildir."⁴³ Fakat burada bağlamı bilmediğimiz için 'bunun tamamı' denilen yerde kullanılan 'bu' kelimesinin Ceyş'in mal varlığının tamamına mı yoksa üçte birine mi işaret ettiğini bilemiyoruz. İkinci şıkkın geçerli olması durumunda vasiyet kanunî ahkâma uygun demektir.

³⁴ Speight, "Growth of a Tradition" (metinde 'vârisler' yerine 'aile' denilen) 10 ve 11 numaralı rivayetler ile 14, 16, 18 ve 19 numaralı rivayetler.

³⁵ a.g.e., 15 numaralı rivayet. Dikkat ediniz ki bu rivayet Sa'd hadisinin vâris bırakmadan vefat eden kişilerle ilgili olduğu sonucuna ulaşan Crone'un bu sonuç için esas aldığı beş tarihten bir tanesidir.

³⁶ Siyasî haleflik ile miras arasındaki ilişki hakkında benim kitabıma bakınız: *Studies in Qur'an and Hadith: The Formation of the Islamic Law of Inheritance*, Berkeley 1986, s. 113-123.

³⁷ Crone, *Islamic Patronate*, s. 95.

³⁸ a.g.e., s. 95 ve s. 157 (dipnot 46). Burada H.-P. Raddatz, *Die Stellung und Bedeutung des Süfyân at-Taurî*, Bonn 1967, s. 49'dan alıntı yapılmaktadır. Ayrıca bk. İbn Kuteybe, *el-Meârif*, Kahire 1969, s. 498; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut 1957, VI, 372; Bayard Dodge (tahkik ve tercüme), *The Fihrist of al-Nadim*, New York 1970, I, 546.

³⁹ Crone, *Islamic Patronate*, s. 95 ve s. 157 (dipnot 44).

⁴⁰ Abdürrezzâk, *Musannef*, IX, hadis no: 16375 ve 16398.

⁴¹ تصدق fiili ile صدق kelimesinin hem vasiyet hem de bağış için kullanılabilmesi, vasiyet ile hayır kurumu arasında bir karışıklığa yol açmış olabilir. Aşağıda 41 numaralı dipnota bakınız.

⁴² Meselâ bk. Şevkânî, *Neyl*, V, 33. Şevkânî burada Ebû Talha'nın akrabaları için yaptığı bağışın nakledildiği bir merfû hadis vesilesiyle şunları söylemektedir: "[Bu hadis] hayatta olan bir kişinin maraz-ı mevtinden önce malının üçte birinden fazlasını bağışlamasının câiz olduğunu ispatlamaktadır, (جواز التصدق من الحي في غير مرض الموت بأكثر من ثلث ماله) çünkü [Hz. Peygamber] Ebû Talha'nın yaptığı bağış için bir miktar belirlemesini istememiştir. Oysa Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın hastalığı sırasında ona 'üçte bir olur, ama üçte bir de çoktur' demiştir."

⁴³ Takiyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *İttîâzü'l-hunefâ*, Kahire 1971, II, 33.

İlaveten Crone'un biraz önceki deliller hakkındaki yorumu doğru olsa bile şu gerçek değişmez: Süfyân ve Ceyş hakkındaki örnekler hukuk doktrininin çok hukuk pratiğiyle alakalı olduğu için, bunların doktriner ihtilâf bakımından bir mâna ifade etmediklerini söylemek haklarında yapılabilecek en iyi açıklamadır. Filhakika bir kişi üçte bir tahdidini pratikte görmezden gelen veya hile yapmak suretiyle hükümsüz bırakan müslümanlarla ilgili pek çok örneği kolaylıkla bulabilir. Dahası Süfyân'ın zamanındaki hukuk doktrini Crone'un iddia ettiği gibi hâlâ istikrar kazanmamış vaziyette olsaydı Süfyân'ın rivâyet ettiği hadisin, sonradan gelen birisi tarafından Sa'd'ın veya başka bir sahâbînin bütün malını vasiyet etmesine izin veren bir merfû hadis haline getirilmesi beklenebilirdi.⁴⁴

Crone'un üçüncü temel görüşü olarak verdiği (vârislerin yokluğu durumunda vasiyetler üzerinde tahdit yoktur) şıkkı ile dördüncü temel görüşü olan (vârisler olmasa bile vasiyetler hakkında tahdit söz konusudur) şıkları hakkında İslâm hukukçularının ihtilâflarına gelince; bunların nebevî sünnet ile muvafakat veya uyumsuzluğunu açıklamaya gerek yoktur, çünkü İslâmî gelenekte Hz. Muhammed'in vâris bırakmadan vefat eden kişiler hakkında herhangi bir kural koyduğundan bahsedilmez. Bu mesele Hz. Peygamber'in vefatından sonra onun takipçileri tarafından ele alınmıştır. Hz. Peygamber yahut Kur'an tarafından hususi olarak ele alınmayan bir mesele üzerinde İslâm âlimlerinin ihtilâf etmeleri kesinlikle garipsenecek veya yadırganacak bir durum değildir. Üstelik eğer Crone haklı olsaydı vârislerin yokluğu durumunda vasiyetlerde tahdidin söz konusu olduğuna inanan İslâm âlimlerinin kendilerini desteklemek için Hz. Peygamber'in sünnetinden (yani Sa'd hadisinden) yardım almaları beklenirdi. Oysa eğer yanlış bilmiyorsam, yukarıda zikrettiğimiz İbn Hazm dışındaki İslâm âlimleri böyle bir şey yapmamışlardır.

İkinci iddia: Kanunî mirasçılardan yokluğu durumunda vasiyetler hakkında herhangi bir tahdit koymayan Iraklılar Hz. Peygamber'in bu konudaki hükümünü unutmış değillerdir. Çünkü Hz. Peygamber'in bu konuda bir karar verdiği rivâyet edilmemiştir.

Üçüncü iddia (a): Crone bazı hukukçuların bu konuda serbest, bazılarının ise katı tutum takınmalarını ve katı tutum takınanların dörtte bir veya beşte bir gibi sınırlamaların üçte bir tahdidine göre daha iyi olduğunu söylemelerini garipsemektedir. Ona göre Hz. Peygamber vasiyetleri hakikaten üçte bir ile sınırlandırmış olsaydı bu şekildeki ihtilâfları açıklamak mümkün olamazdı. Oysa rivâyetin bütün metnini incelediğimiz zaman Crone'un Hz. Peygamber'e

atfedilen bir sünnet üzerinde ihtilâf gibi gördüğü şeyin aslında Hz. Muhammed'in söylediği bildirilen sözün tam bir açılımını ortaya koyma gayretinden başka bir şey olmadığını görürüz. Sa'd ile Hz. Muhammed arasındaki diyalogun sonunda Sa'd malının üçte birini vasiyet edip edemeyeceğini sormakta ve Hz. Peygamber'den şu cevabı almaktadır: "Üçte bir olur, ama üçte bir de çoktur [veya: büyük bir orandır]".⁴⁵ Benim daha önce başka bir yerde açıkladığım gibi üçte bir oranı maksimum sınırdır, ancak bir vasiyetin ideal oranı değildir. İslâm âlimleri ideal oranın dörtte bir veya beşte bir gibi oranlar olabileceği hakkında sonradan ihtilâf etmişlerdir. Fakat böyle ihtilâflar ne bu âlimlerin hadisi bilmediklerine, ne de bildikleri halde görmezden geldiklerine dair delil olarak kullanılabilir.⁴⁶

Üçüncü iddia (b): Hz. Peygamber'in vasiyetler hakkında yalnızca üst sınırları belirlediği anlaşıldığına göre, üçte birden daha büyük oranda tahdidi kabul eden Iraklılar'ın görüşlerini savunmak için Hz. Peygamber'in sünnetinden başka bir kaynağa başvurmalarında garipsenecek bir şey kalmamaktadır. Bu sebeple el-Enfâl sûresinin 42. âyetinden⁴⁷ destek alan Iraklı bir fakîhin, Allah'ın vasiyetleri beşte bir ile sınırlandırdığını söylemesi peygamber sünnetinin bilinmediğine delil olarak kullanılamaz.

Yukarıdaki açıklama ve görüşler Crone tarafından derlenen tarihî verilerin yeniden gözden geçirilmesinin münasip olacağına işaret etmektedir. Vasiyetler üzerindeki tahditler hakkında bize ulaşan bütün rivâyetleri ve doktrindeki görüşleri dikkate alacak olursak, Crone'un söylediği gibi dört farklı görüşün değil, temelde bir görüş ile iki tâli görüşün olduğunu anlarız. Crone'un tasnifinde büyük oranda muğlak hale gelen temel görüş aşağıdaki gibi ifade edilebilir:

1.0. Vârislerin bulunması halinde bir kişi malının en fazla üçte birini vasiyet edebilir.

⁴⁴ Hem Sa'd hadisinin hem de vasiyetler üzerindeki tahditlerin zikredildiği diğer hadisin (bk. Abdürrezzâk, *Musannef*, IX, hadis no: 16358, 16361 ve 16365) râvisi olan Süfyân gibi ileri gelen bir hadis üstadının üçte bir tahdidini görmezden geleceğini düşünmek, itiraf edelim ki zordur. Böyle bir durumda Süfyân olsa olsa kendi prensibine sadık kalmamış olurdu.

⁴⁵ الثالث والثلاث كثير. Hz. Peygamber'in hükmünü aktaran on beş tarikten on üçünde bu ifade yer almaktadır. bk. Speight, "Growth of a Tradition", 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18 ve 19 numaralı rivâyetler. Bir kişi tahdidin miktarı hakkında İslâm âlimlerinin ihtilâflarını te'lif etmek maksadıyla bu ifadenin hadis metnine ilâve edildiğini söyleyebilir. Ancak böylesi bir iddianın ispatlanması gerekir.

⁴⁶ Benim "Reassessment" adlı makaleme bakınız: s. 37, no. 1, 7. mesele. Burada ben erken dönemde yaşayan İslâm âlimlerinin vasiyetin makbul oranı hakkındaki ihtilâflarını bu konudaki nebevî emrin uydurma olduğuna dair delil sayan Schacht'a cevap vermiştim. Fakat buna rağmen Crone bu noktayı benim Schacht eleştirimin haklılığını gösteren bir referans olarak almamıştır (*Islamic Patronate*, s. 156, no. 39). Üçte bir oranının vasiyet için ideal değil maksimum sınır olduğu hakkında bk. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, Kahire 1969, II, 362-63; el-Mübarekfürî, *Tuhfe*, VI, 301.

⁴⁷ [Doğrusu 41. âyettir. (çev.)]

Hız. Peygamber'in sarîh bir sünneti üzerine bina edilen bu görüş klasik-öncesi âlimler⁴⁸ ile klasik ekoller⁴⁹ tarafından temsil edildiği üzere, Sünnîler'in ortak görüşüdür. Ca'fer es-Sâdık'ın münferit muhalefeti bir kenara bırakılacak olursa, bu aynı zamanda İmâmîler'in de kabul ettiği görüştür.⁵⁰ Üstelik bu görüş aynı zamanda üçte birden daha katı bir tahdidi savunmaların iddialarıyla da tamamen uyumludur.⁵¹

İki tâli görüş ise vârislerin yokluğu durumundaki vasiyetlerin tanzimi hakkındadır ki Hız. Peygamber bu mesele ile bizzat ilgilenmemiştir:

1.1 Vârislerin yokluğu halinde herhangi bir tahdit söz konusu değildir.

Bu klasik devir öncesi Iraklılar'ın tamamı ile Irak'ta ortaya çıkan bütün klasik ekollerin görüşüdür.⁵²

1.2 Üçte bir tahdidi kanunî mirasçılarının yokluğu durumunda geçerlidir.

Klasik öncesi âlimler içinde Mâlik, Şâfiî, (bir görüşe göre) Ahmed b. Hanbel ile Evzâî bu görüştedirler. Klasik ekollerden Mâlikîler, Şâfiîler, bazı Hanbelîler ve Zâhirîler bu görüşü savunmuşlardır.⁵³

Demek ki metinden kaynaklanan deliller Crone'un peygamber hadisinin sıhhati aleyhindeki iddiası için çok fazla destek sağlamamaktadır. Buradan itibaren isnaddan elde edilen delilleri incelemeye geçebiliriz.

İsnaddan Elde Edilen Delil

Eğer üçte bir tahdidinin Hız. Peygamber'e isnadı Crone'un iddia ettiği gibi uydurma ise bu rivâyetin nerede, ne zaman ve kim tarafından uydurulduğuna dair isnadların bize bazı ipuçları vermesi gerekir. Fakat Crone rivâyetinin zaman veya mekân bakımından menşeyini, yahut onu uyduranın kimliğini tespit etmeye yönelik herhangi bir gayret göstermemektedir.⁵⁴ Ben bunları tespit

edebilmek amacıyla, Speight tarafından işaret edilen ve içinde merfû hadisin yer aldığı on beş rivâyetin isnadlarını bir araya getirdim. Bunlar şekil 1'de şema halinde gösterilmiştir.

[Bkz. yan sayfadaki tablo]

Şekil 1'de yer alan bilgiler aşağıdaki gibi özetlenebilir: Peygamber'den gelen hüküm sahâbî Sa'd b. Ebû Vakkâs tarafından yedi farklı kişiye aktarılmıştır: Amr b. Kârî, Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Âişe bint Sa'd, Mus'ab b. Sa'd, Muhammed b. Sa'd, Âmir b. Sa'd ve (Ebû Hişâm) Urve b. Zübeyr. Bu yedi kişiden ilk ikisi sahâbî, kalan beşi tâbiidir. Bu yedi kişi de hadisi büyük oranda birbirinden farklı tarihlere aktarmışlardır. İki grup rivâyet (5, 6, 8 ve 15 numara bir yanda, 10, 14, 16, 18 ve 19 numara diğer yanda) arasında kısmî bir örtüşme olsa da rivâyetlerden altı tanesi (7, 9, 11, 12, 13 ve 17 numaralar) tamamıyla müstakil tarihler ile aktarılmıştır. Üstelik isnad şemasında sadece iki temel müşterek râvî⁵⁵ yahut anahtar râvî yer almaktadır: Sa'd b. Ebû Vakkâs ile ismi yedi farklı rivâyetin isnadında (10, 11, 12, 14, 16, 18 ve 19 numaralar) görülen oğlu Âmir.⁵⁶

Bu bilgilerden hareketle rivâyeti ilk olarak tedâvüle çıkararak kişinin kimliğini tespiti gayret edebiliriz. Burada vurgulamak lâzımdır ki, biz tahmin ve faraziye sınırları dahilinde bir faaliyet yürütmekteyiz. Çünkü bugünkü bilgimiz itibarıyla bir isnadın sahih yahut uydurma olduğunu kesin biçimde ispatlamamız mümkün değildir. Tekrar konumuza dönecek olursak; öncelikle mesele hakkındaki iki farklı yaklaşımı kısaca tasvir etmeme izin veriniz: Birincisi Schacht'ın görüşünü destekleyenler muhtemelen şunu iddia edeceklerdir: üçte bir tahdidi ya yukarıda bahsi geçen ihtilâfın bir sonucu olarak, yahut fıkıhla ilgilenen yaşlı bir tâbiî -Simâk b. Harb⁵⁷ (Kûfe, ö. 123), İbn Şihâb ez-

⁴⁸ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, Kahire 1951, II, 763-64 (no: 4); Abdürrezzâk, *Musannef*, IX, 64-65 (hadis no: 16357-16360); Abdullah b. ez-Zübeyr el-Humeydî, *el-Müsned*, Karâci 1963, I, 36 (hadis no: 66); Beyhakî, *Sünen*, VI, 268-69. Ayrıca *Kütüb-i Sitt'e*'ye de bakınız.

⁴⁹ Ebû Bekr Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâyi*, Kahire 1971, X, 4837 vd.; İbn Rüşd, *Bidâye*, II, 361 vd.; Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, Bulak 1321-26, IV, 101, 105-6; İbn Kudâme, *el-Mugni*, Kahire 1968, VI, 137 vd.; Ebû Gânim el-Horasânî, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, Beyrut 1974, II, 182 vd. Bu son metnin ilgili kısmını fotokopi çekerek benim için temin eden Patricia Crone'a müteşekkirim.

⁵⁰ Kaynaklar için bk. Crone, *Islamic Patronate*, 156-57 (40-43. dipnotlar). krş. Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *en-Nihâye*, Beyrut 1970, s. 604 vd.

⁵¹ Kaynaklar için bk. Crone, *Islamic Patronate*, s. 157 (47-50. dipnotlar).

⁵² Kaynaklar için bk. *a.g.e.*, s. 157 (51-58. dipnotlar).

⁵³ Kaynaklar için bk. *a.g.e.*, s. 157 (59-62. dipnotlar).

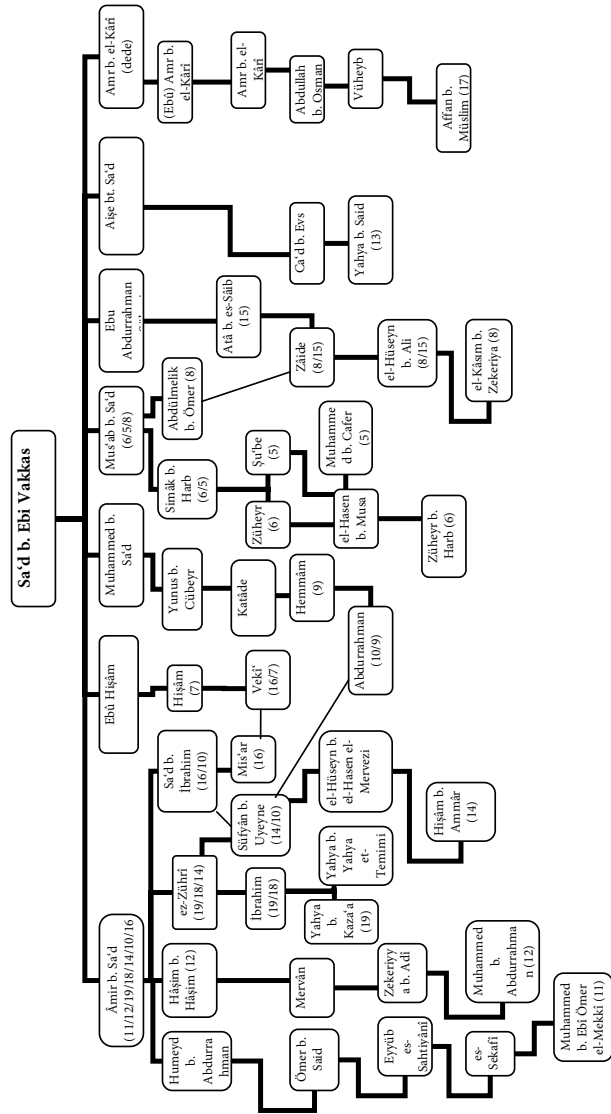
⁵⁴ Bu çok şartlıdır, çünkü Crone kitabın daha önceki bir yerinde şöyle demektedir: "Nerede ve ne zaman tedavüle çıktığı belirlenmediği sürece, bir rivâyetin muhtevasının neredeyse hiç önemi yoktur", (*a.g.e.*, s. 27). Hadislerin tarihini belirleme meselesi hakkında bk. Michael Cook, *Early Muslim Dogma, A Source-Critical Study*, Cambridge 1981, 11. bölüm; G.H.A.

Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*, Cambridge 1983; Crone, *Islamic Patronate*, s. 27-31.

⁵⁵ [Müşterek râvî teriminin, klasik hadis usulündeki *medâr* terimi ile eş anlamlı olduğunu söyleyen Juynboll'un iddiaları hakkında bk., "(Re)appraisal of some Technical Terms in Hadith Science", *Islamic Law and Society*, 8 (2001), s. 303-349. Juynboll'un iddiasının eleştirisi için bk. Halit Özkan, "The Common Link and its Relation to the *Madâr*", *Islamic Law and Society*, 11 (2004), s. 42-77. (çev.)].

⁵⁶ Râvilerin yaşadıkları yer açısından bakılırsa; Sa'd'ın hadisi aktardığı yedi râviden altı tanesi Medinelî'dir. Bu altı râvinin yer aldığı isnadlardan bir tanesi (19 numara) sadece Hicaz'da rivayet edilmiş, diğerleri (7, 10, 12, 13, 14 ve 17 numaralar) Hicaz'dan Suriye, Basra, Kûfe, Bağdat ve Nişâbur'a aktarılmıştır. Yedinci kişi olan Sülemî Kûfe'lidir ve onun isminin yer aldığı tarih (15 numara) sadece Kûfe'de rivayet edilmiştir. Demek ki, sadece Hicaz'a ait (19 numara) bir, sadece Kûfe'ye ait (15 numara) bir isnad ile on üç adet karışık isnad buluyoruz.

⁵⁷ Simâk'ın adı özellikle İkrime'den aldığı rivayetleri ref etmesi sebebiyle anılır. bk. Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Kitâbu Meşâhiri ulemâi'l-emsâr*, Kahire 1379/1959, s. 110 (no. 840); Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *el-Kâşif*, Kahire 1392/1972, I, 403 (no. 2126); a.mlf., *Mizânü'l-*



Şekil 1: Üçte bir tahdidini ihtiva eden isnadlar. (Speight'in "Growth of a Tradition" u esas alınmıştır)

Zührî⁵⁸ (Medine, ö. 124) veya Abdülmelik b. Umeyr⁵⁹ (Basra, ö. 136)- tarafından icat edilmiştir. İkinci durumda hadisi icat yahut vazeden kişi, Hz. Peygamber'in en meşhur sahâbilerinden biri olan Sa'd b. Ebû Vakkâs'ı ölüm döşeginde ziyaretinde vasiyet tahdidi için uygun bağlamı veya 'doğal ortamı' bulmuş olmaktadır. Hâdise meşhur olmakla kalmamakta, aynı zamanda onunla bir şekilde bağlantısı olan herkese itibar kazandırmaktadır. Dolayısıyla itibarını artırmak isteyen bir başka tâbiî, aynı uydurma hikâyeyi almış, muhtemelen bir iki küçük ayrıntı da ilâve ederek uydurma bir isnad vasıtasıyla kendisini de rivâyetin içine katmıştır. Sonra bir başka tâbiî, sonra bir başkası aynı şeyi yapmış, en sonunda isnad şekil 1'de gösterildiği gibi 'yayılan' kadar bu iş böylece devam etmiştir.⁶⁰

Bu yaklaşıma pek çok bakımdan karşı çıkılabilir. Öncelikle şu husus dikkat çekicidir ki, kaynaklar üçte bir tahdidinin ilk olarak Hz. Peygamber'e ait bir söz değil de bir tâbiîye ait kişisel görüş şeklinde ortaya çıktığını iddia etmeye yarayacak hiçbir delil ihtiva etmemektedir.⁶¹ İkincisi Sa'd b. Ebû Vakkâs aşağı yukarı hicrî 55 yılına kadar hayatta kalmıştır.⁶² Dolayısıyla rivâyetin hicrî birinci asrın sonlarında yaşayan sözde uydurmacısının, hicrî 10 yılında ölüm döşeginde olan bir şahıs rolünü oynaması için Sa'd'ı seçmiş olması şüphe uyandırmaktadır.⁶³ Son olarak şu husus hem çok garip hem de çok dikkat

⁵⁸ Zührî'nin 2200 hadis rivayet ettiği söylenmektedir ki bunların yarısının isnadları vardır. bk. İbn Hibbân, *Meşâhir*, s. 66 (no. 444); Zehebî, *Kâşif*, III, 96 vd. (no. 5234); a.mlf., *Mizân*, IV, 40 (no. 8171); İbn Hacer, *Tehzib*, IX, 445 vd. (no. 732).

⁵⁹ İbn Hacer, *Tehzib*, VI, 412.

⁶⁰ İsmi rivâyetin yedi farklı tarihinde (10, 11, 12, 14, 16, 18 ve 19 numaralar) görülen Sa'd'ın oğlu Âmir tarafından rivâyetin ilk defa tedavüle çıkarıldığı, Âmir'in isminin yer olmadığı ve içinde müşterek râvi bulunmayan diğer sekiz tarike (5-9, 13, 15 ve 17 numaralar) ise daha sonra geçtiği de alternatif olarak iddia edilebilir. İsnadların yayılması hakkında bk. Schacht, *Origins*, s. 166 vd.; Cook, *Early Muslim Dogma*, s. 109-11.

⁶¹ Fakat bk. Abdürrezzâk, *Musannef*, IX (hadis no. 16367) ve Beyhakî, *Sünen*, VI, 269. Bu kaynaklarda İbn Ömer (veya Ömer)'in şöyle dediği nakledilmektedir: "Üçte bir oranı malın orta karar; ne çok fazladır, ne çok azdır" (الثالث وسط من المال، لا بحث ولا شطط). Bu bir tâbiî veya sahâbî görüşü olup sonradan merfû hadis haline getirilmiş olabilir. Diğer yandan muhtemeldir ki, İbn Ömer, vasiyetleri üçte bir veya daha azı ile sınırlayan doktrin ile, çoğu zaman bu sınır ihlal etme gayretlerinin gözlendiği uygulama arasındaki gerilime işaret etmektedir. Bir tâbiî görüşünün merfû hadis haline getirilme sürecinin nasıl işlediğini görmek için, benim makalemde yer alan "vârise vasiyet yoktur" hukukî prensibi hakkındaki tartışmaya bakınız: "On the Abrogation of the Bequest Verses", *Arabica*, 29 (1983), s. 246-95, özellikle 267-80.

⁶² H. A. R. Gibb ve J. H. Kramers (editörler), *The Shorter Encyclopaedia of Islam*, Ithaca 1953, s. 482.

⁶³ Bu itiraz Crone'un iddiasını zayıflatmaz, çünkü onun iddiasına göre bu rivâyet esasında Sa'd b. Havle isimli biri hakkında vârid olmuştur (*Islamic Patronate*, s. 157, no. 63). Burada Crone Speight'ten daha ileri gitmiş görünmektedir. Çünkü Speight kendi 4 numaralı isnadında Sa'd b. Havle'nin adının, tartışmadaki bir noktaya destek olması maksadıyla metne ilâve edildiğini ve Hz. Muhammed'in sahâbîlere hasta ziyareti yaptığına dair aslında iki hikâyeye olduğunu

çekici bir tesadüftür: Emevî Devleti'nin farklı şehirlerinde yaşayan ve muhtemelen birbirlerinden bağımsız hareket eden yarım düzine tâbiî, üçte bir tahdidinin menşeyini göstermek için, hepsi aynı sahâbide birleşen uydurma isnadlar vasıtasıyla Hz. Peygamber'e kadar ulaşan bir tek hikâyeyi kullanmışlardır. Eğer üçte bir tahdidi gerçekte yaşlı bir tâbiî tarafından icat edilmiş olsaydı, genç tâbiîlerden en azından bazılarının bu hikâyenin Hz. Peygamber ile bir başka sahâbî arasındaki diyalogdan kaynaklandığını söylemesi beklenirdi. Böylece kendileri için hem hususi, hem de uydurmacılık ithamlarına karşı daha kolay savunabilecekleri bir şey meydana getirmiş olurlardı.

Şimdi ikinci yaklaşımı yani rivâyeti ilk defa tedavüle çıkartan kişinin Sa'd'ın kendisi olduğu yaklaşımını inceleyebiliriz. Olaya bu açıdan bakarsak isnadların gerçekten de tam olarak İslâmî geleneğin bize söylediğine uygun şekilde yayınlaştığını görürüz. Böyle olduğunu farzederek de rivâyetin ilk olarak ne zaman tedavüle çıkarıldığını tespit etme meselesine geçiş yapabiliriz. Sa'd'ın nebevî hadisi aktardığı kişilerden dördünün kendi çocuğu olması (Âişe, Mus'ab, Muhammed ve Âmir) ve hiçbirinin Sa'd ile Hz. Peygamber arasındaki diyalogun gerçekleştiği hicrî 10 tarihinde henüz dünyaya gelmemiş olmaları şaşırtıcıdır. Bu dördü hikâyeyi gerçekleştirdiğinden ancak yıllar sonra duymuş olabilirler, dolayısıyla biz Sa'd'ın olayı bunlara ilk anlattığı tarihi (terminus a quo) tespit etmeye çalışabiliriz. İncelemeye yaklaşık olarak hicrî 33 yılında dünyaya gelen Âişe ile başlayalım.⁶⁴ Babasının rivâyeti kendisine ilk aktardığında Âişe'nin on beş yaşında olduğunu farzederek,⁶⁵ bu durumda rivâyeti erken aşağı yukarı hicrî 48 yılında yani babasıyla Hz. Peygamber arasındaki diyalogdan yaklaşık kırk yıl sonra duymuş olabileceğini söyleyebiliriz. Aynı şekilde sırasıyla hicrî 103 ve 104 yıllarında vefat eden⁶⁶ Mus'ab ve Âmir'in de hikâyeyi mezkûr diyalogdan yıllarca sonra babalarından duymuş olmaları gerekir. Her ikisinin de 80 yıl yaşadıklarını ve Sa'd'ın hikâyeyi ilk olarak bu gençler on beş yaşındayken kendilerine aktardığını farzederek, hikâyeyi hicrî 38 ve 39 yılından önce duymuş olamayacakları sonucuna ulaşırız, yani olaydan

neredeysen otuz yıl sonra. Benzer biçimde müracaat ettiğim biyografi kitaplarında vefat tarihi kaydedilmemiş olan Muhammed de hikâyeyi olayın gerçekleştiği andan en az on beş yıl sonra duymuş olabilir.⁶⁷ Son olarak Sa'd'ın hadisi rivâyet ettiği beşinci tâbiî olan Urve b. Zübeyr yaklaşık olarak hicrî 29 yılında dünyaya geldiğine göre hikâyeyi vukuundan en az otuz dört yıl sonra duymuş olabilir.⁶⁸

Öyleyse Sa'd'ın olayı naklettiği yedi kişi içinden yalnız iki sahâbî yani Amr b. Kârî⁶⁹ ile Ebû Abdurrahman es-Sülemî⁷⁰ meydana geldiği zamana yakın bir dönemde ondan duymuş olabilirler. Bir an için bunların da hikâyeyi meydana gelişinden on beş yıl sonra ilk defa duyduklarını farzedelim. Bu durumda Sa'd bu yedi kişiye olayı şu yıllarda aktarmış olabilir: Hicrî 25 (Amr b. Kârî, Ebû Abdurrahman es-Sülemî ve Muhammed b. Sa'd), hicrî 40 (Âmir ve Mus'ab), hicrî 44 (Urve b. Zübeyr) ve hicrî 50 (Âişe). İsnadlardan elde edilen bu deliller de gösteriyor ki Sa'd Hz. Peygamber ile arasında geçen hadiseyi hicrî 25 yılına kadar hiç kimseye söylemiş olamaz. Ayrıca vefat ettiği tahmin edilen hicrî 55 yılına kadar da hikâyeyi anlatmaya devam etmiş olabilir.⁷¹ Hadis açıkça gösteriyor ki Sa'd en az on beş, en fazla kırk beş yıl önce meydana gelmiş bir hadiseyi hatırlamaktadır veya hâfızasını korumaktadır. Sa'd'ın Hz. Peygamber ile konuşması hakkında doğruyu söyleyip söylemediğinin tespiti, tarihi incelemenin ulaşamayacağı bir noktadır. Eğer yalan söylemiş ise Crone'un Hz. Peygamber'in sözünü gayri sahîh sayması doğru kabul edilmelidir, ancak kendisinin söylediğinden başka sebeplerle. Eğer yalan söylememiş ise vasiyet tahdidi hakikaten Hz. Muhammed tarafından vazedilmiş demektir. Sa'd'ın Hz. Peygamber ile aralarındaki konuşmayı üzerinden çok zaman geçmeden iki sahâbîye aktardığı ispatlanabilseydi, bu sonuç her bakımdan makbul olurdu.

İsnadlardan elde edilen deliller hakkındaki iki farklı yaklaşıma dair tasvirimiz burada son bulmaktadır. Bana göre ikinci yaklaşım şekil 1'de şema halinde verilen bilgiye dair daha sade ve daha maâkul bir açıklama getirmek-

söyler. Bunlardan birincisi Sa'd b. Ebû Vakkâs ile, diğeri ise İbn Afrâ adında biriyle alâkalıdır ("Growth of a Tradition", s. 252-253, 265-267). Speight'in incelemeleri hakkında bir eleştiri için yine benim "Reassessment" adlı makaleme bakınız, s. 41-42.

⁶⁴ Zehebî, *Kâşif*, III, 476, no. 98. krş. İbn Hacer el-Askalânî, *İsâbe*, Kahire 1970-72, VIII, 21, no. 11459. Bu son kaynakta rivâyet metninde zikredilen 'kızın' da Âişe olduğu ve Sa'd'ın hadisi rivâyet ettiği Âişe ile karıştırılmaması gerektiği söylenmektedir. Birincisi 'büyük Âişe' ikincisi 'küçük Âişe'dir.

⁶⁵ Çoğu insanın yirmi yaşına gelmeden hadis derlemeye başlamadığı dikkate alınacak olursa, buradaki hesabın biraz daha ihtiyatlı olduğu görülür. bk. Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 41 (no. 150) ve s. 47.

⁶⁶ Âmir hakkında bk. İbn Hibbân, *Meşâhîr*, s. 66 (no. 449); Zehebî, *Kâşif*, II, 54 (no. 2550). Mus'ab hakkında bk. İbn Hibbân, *Meşâhîr*, s. 68 (no. 463); Zehebî, *Kâşif*, III, 147 (no. 5555); İbn Hacer, *Tehzib*, X, 160 (no. 304).

⁶⁷ Muhammed b. Sa'd, Emevî Vâlisi Haccâc (ö. 95/714) tarafından öldürülmüştür. bk. Zehebî, *Kâşif*, III, 46 (no. 4940); İbn Hacer, *Tehzib*, IX, 183 (no. 274).

⁶⁸ bk. İbn Hacer, *Tehzib*, VII, 180 (no. 351). Burada söylendiğine göre Urve Osman'ın hilâfetinin sona ermesinden altı yıl önce doğmuştur. Osman hicrî 23-35 yılları arasında hilâfet makamında kalmıştır.

⁶⁹ Amr b. Abdullah el-Kârî olarak da bilinir. bk. Yûsuf b. Abdullah b. Abdülber, *el-İstiâb fi ma'rifeti'l-ashâb*, Kahire, ts., II, 1191 (no. 1934); İbn Hacer, *İsâbe*, IV, 657 (no. 5901).

⁷⁰ Abdullah b. Rabîa, Ebû Abdurrahman es-Sülemî, yaklaşık 73/692-93'te vefat etmiştir ve sahâbe olup olmadığı tartışmalıdır. bk. İbn Hibbân, *Meşâhîr*, s. 46 (no. 285); Zehebî, *Kâşif*, II, 79 (no. 2705); İbn Hacer, *İsâbe*, IV, 80 vd., (no. 4675).

⁷¹ Demek ki bu hikâyenin tedavüle ilk çıkışı isnad kurumunun ortaya çıkışından en az yirmi, en fazla elli yıl öncesine rastlamaktadır, bu da hicrî birinci yüzyılın yetmişli yıllarından aşağı yukarı bir nesil öncesine tekabül etmektedir. İsnadın ortaya çıkışı hakkında bk. Juynboll, *Muslim Studies*, s. 74.

tedir. Bu açıklama aynı zamanda hâricî deliller tarafından da desteklenmektedir.

Hâricî Delil

Crone vasiyet hakkı üzerindeki tahditlerin İslâm'dan önce Yakınoğu'da uygulanan hukukun bir parçası olduğunu ispatlamıştır. İki yerde ise vasiyetler hakkındaki tahditlerin İslâm'dan önce Arap bölgesinde uygulanmış olabileceğini söylemektedir.⁷² Fakat kendisi ilk devirdeki İslâm âlimlerinin vasiyetler hakkındaki ihtilâflarına dayanarak, İslâm'daki tahdidin Arap uygulamasında ortaya çıkmış olması ihtimalini kabul etmemektedir. Crone'u tahdidin Hz. Muhammed'e isnadının haklılığına karşı çıkmaya ve bunun Arap fetihlerinden sonra müslümanlar tarafından Yakınoğu'daki bölgesel hukuklardan alınmış olması gerektiğini iddia etmeye sevkeden şey işte bu izâfî yanlış anlamadır. Fakat biz Crone'un iddialarının çoğunun yanlış bir varsayım üzerine kurulu olduğunu ispatladığımız göre, üçte bir tahdidinin gerçekten de fetihlerden önceki Arap hukukunda ortaya çıkmış olabileceği ihtimalini yeniden dikkate almamız uygun olacaktır. Bu maksada ulaşmak için Hz. Peygamber'in sağlığında Hicaz'daki hukukî durumu bir daha gözden geçirmek gerekmektedir. Özellikle de şu iki hususa dikkatimizi çekecek delilleri gözden geçirmeye ihtiyacımız vardır: (1) Roma hukuku ve/veya Yakınoğu'daki bölgesel hukukların fetihlerden önceki Arap hukukuna etkisi ve (2) Fetihlerden önce Arap bölgesinde vasiyetler üzerindeki tahditlerin varlığı. Bana göre böyle bir delil bizzat Kur'an'da bulunabilir, ancak Kur'an Crone'un yeterince dikkate almadığı bir kaynaktır.

Crone'un işaret ettiği göre vasiyeti sıkça kullanan bir toplum büyük ihtimalle Roma hukuk geleneğinden etkilenmiştir.⁷³ Fakat kendisi fetihler önce-
sindeki Arapların vasiyet geleneği ile yakından tanışık olduğunu gösteren Kur'an'daki delilleri görmezden gelmektedir. Meselâ Bakara sûresinin 180. âyeti ölmek üzere olan bir kişinin ebeveynine ve akrabalarına vasiyet bırakmasını emreder; aynı sûrenin 181. âyeti son vasiyeti değiştiren herkesi Allah katında sorumlu sayar; 182. âyeti vasiyetin şartları üzerinde anlaşmazlığa düşen kişilerin aralarının bulunmasını teşvik eder; 240. âyeti vasiyet eden kişiye geride bıraktığı eşi için en fazla bir yıllık nafaka takdir etmesine izin verir; Nisâ sûresinin 11 ve 12. âyetlerinde dört defa vasiyetten bahsedilir; ve Mâide sûresinin 105 ve 106. âyetleri⁷⁴ bir vasiyetin geçerli olabilmesi için iki şahit huzurunda tanzim edilmesi veya yazdırılması gerektiği hükmünü vazeder. Açıkça görülüyor ki fetihler öncesi Arap bölgesinin insanları vasiyete yabancı değildir ve Crone'un kendi öncüllerine göre böyle bir delil, Roma

hukuk geleneğinin fetihler öncesi Arap hukuku üzerindeki etkisini gösterir. Fakat Crone bu delili göz ardı etmek suretiyle, kendi iddiasının mantikî sonuçlarını hükümsüz bırakmış olmaktadır.

Kur'an bizim işaret ettiğimiz ikinci nokta hakkında yani vasiyet etme ehliyeti üzerindeki sınırlamaların fetihler öncesi Arap toplumunda varlığına dair deliller de sunmaktadır. Crone bir kere daha kendi iddiasıyla uyumlu delili görmezden gelmektedir. 1982'de ben Nisâ sûresinin 12. âyetinin ikinci kısmı hakkında yeni bir yorum ortaya attığım bir makale yayımlamıştım.⁷⁵ Genellikle kabul edildiğine göre âyetin bu kısmı ölen kişinin, terekenin üçte birini geçmemek kaydıyla, malının küçük bir hissesini ana tarafından kardeşlerine verebileceğini göstermektedir. Oysa benim kanaatimce âyetin bu kısmının esas maksadı, kendisine kan bağı ile bağlı olmayan kişiler lehine karar veren kardeşleri tarafından mirastan mahrum bırakılan diğer kardeşlere, üçte bir oranını geçmemek şartıyla malın bir kısmını vermektir. Bu da demek oluyor ki, âyetin bu kısmı, vasiyet etme ehliyeti üzerinde birtakım tahditler getirmektedir. Bunun temel gerekçesi vasiyet sahibinin ailesindeki fertlerin haklarını aile ferdi olmayan kişiler karşısında korumaktır.⁷⁶ İşte Crone'un önemseydiği Yakınoğu bölgesel hukuku ile İslâm hukukunun benzeştikleri nokta tam olarak burasıdır!⁷⁷ Buna rağmen kendisi buraya hiç temas etmez. İlâveten ben Kur'an'daki bu düzenlemenin maddî dayanaklarının Roma hukukunun '**actio ad supplemam legitimam**'ında⁷⁸ eninde sonunda bulunabileceğini de söyledim ki, bu nokta Crone'un kitabının genel teziyle doğrudan alâkalıdır.⁷⁹ Fakat bu mesele hakkında da hiç yorum yapılmamıştır. Crone benim Nisâ sûresinin 12. âyetinin ikinci kısmı hakkındaki yorumuma katılsa da katılmasa da bunu tasdik etmek zorundadır.⁸⁰

Sübjektif olduğunu kabul ettiğim son bir noktaya daha temas etmek isterim. Eğer Crone haklı ise, üçte bir tahdidi ilk olarak hicrî birinci yüzyılın

⁷⁵ bk. "Inheritance" adlı makalem.

⁷⁶ a.g.e., s. 80-86. krş. benim "Reassessment" adlı makalem, s. 48. Burada da aynı mesele tekrarlanmaktadır.

⁷⁷ Crone, *Islamic Patronate*, s. 93-94.

⁷⁸ [Jüstinyen kanunlarında yer alan bir madde. Kabaca, mirastan haksız yere mahrum bırakılan kişiler tarafından gerçekleştirilen bazı tasarrufları ifade etmektedir. (çev.)]

⁷⁹ Yine benim "Inheritance" adlı makaleme bk. s. 87, dipnot 1. Roma hukukunun Yakınoğu bölgesel hukuku vasıtasıyla Arabistan'a intikal ettirildiği varsayılmaktadır ki bu benim daha önce söylemediğim bir şeydir. Kur'an'daki düzenlemeler üzerinde Roma hukukunun etkisi hakkında daha fazla kaynak için benim şu eserime bakınız: *Studies*, s. 76-78, ve s. 106 (dipnot 46).

⁸⁰ 28 Ağustos 1980'de kendisiyle yaptığım hususi yazışmada, -ki bu yazışmada benim Nisâ sûresinin 12. âyetinin ikinci kısmı hakkındaki yorumumun ciddi bir eleştirisi de vardı- Crone analizimin doğruluğu konusunda ikna olmadığımı söylemişti. Geçenlerde ise, Nisâ sûresinin 12. âyetinin ikinci kısmı hakkındaki yorumumun yanlış olduğunu düşündüğünü söyledi (hususî görüşme, 8 Haziran 1988).

⁷² Crone, *Islamic Patronate*, s. 93, II. 36-38; s. 96, I. 40.

⁷³ a.g.e., s. 93. Burada Sir Henry Maine'in, *Ancient Law*, Londra 1917, 6. bölümü esas alınmıştır.

⁷⁴ [Doğrusu 106. ve 107. âyetlerdir. (çev.)]

sonuna doğru ortaya çıkmış demektir. Fakat bu sonuç İslâm hukukunun o dönemdeki gelişiminin diğer vecheleri hakkında bilinenlerle kolaylıkla te'lif edilebilecek gibi değildir. Bu yüzyıl boyunca Arap olmayan mühtediler de dahil olmak üzere sürekli artan sayıda müslüman, sadece kişinin malı üzerindeki mutlak nakil yetkisini kullanma özgürlüğünü sınırlamakla kalmayan, aynı zamanda mal varlığının eninde sonunda bölünmesine yol açan bir veraset sistemi ile mücadele etmek zorunda kalmıştır. İlk dönemdeki müslümanların İslâm veraset hukukunun etkilerinden kurtulmak maksadıyla, Süfyân es-Sevrî'nin yaptığı gibi (yukarıya bk.) doğrudan, veya **yaşayanlar arasında** te'ati edilen hibeler, sahte satışlar ve aile vakıfları sayesinde dolaylı olarak gerçekleştirdikleri faaliyetlerde, ilâhî hukukun zorlamaları ile fertlerin ihtiyaç ve arzuları arasındaki gerilim müşahade edilebilir.⁸¹ Bu eğilime gereken kanunî mazeret, İslâm hukukçuları tarafından bulunmuştur: Onlara göre veraset, hukuku ölen kişinin sadece öldüğü (veya ölüm hastalığına yakalandığı) anda sahip olduğu mal üzerinde etkilidir ve kişi ölmeden önce, malını uygun gördüğü herhangi bir şekilde tasarruf etme yetkisine sahiptir.⁸² Açıkça görülüyor ki, o dönemde hâkim olan eğilim, kişinin malı üzerindeki nakil yetkisini kullanma özgürlüğünü azaltmaya değil, artırmaya yönelik bir arzuyu yansıtmaktadır. Dolayısıyla eğer hukukçular bir hadis icat etmiş olsalardı, vasiyetleri terekenin üçte biri ile sınırlayan hadis yerine, Hz. Peygamber'in sınırsız vasiyet yetkisi verdiği bir hadis icat etmeleri kendilerinden beklenirdi.⁸³

IV. SONUÇ

Crone'un iddiasına göre üçte bir tahdidini Hz. Peygamber vasetmiş olamaz. Ayrıca müslümanlar bu tahdidi Arap fetihlerinden sonra Yakınoğudaki bölgesel hukuktan almışlardır. Büyük itibarla yanlış bir varsayım üzerine bina edilen bu iddia ciddi biçimde hatalıdır. Crone nebevî hükmü yanlış anlaması yüzünden, üçte bir tahdidi hakkındaki İslâmî kaynakların tezatlarla muallél olduğunu zannetmektedir. Fakat durum böyle değildir. (Crone tarafından ihmal edilen) isnad menşeli delil her iki yoruma müsait olsa dahi, yukarıda ana hatlarıyla verilen ve hadisin sıhhatine taraftar olan ikinci yaklaşım, eldeki verilere dair daha sade ve makul bir açıklama getirmektedir. Üstelik hâricî deliller dikkate alındığında, vasiyet tanzimleri hakkında vazedilen tahditlerin, Kur'an'daki orijinal veraset düzenlemesi ile tamamen uyumlu olduğu da görülecektir. İlâveten, üçte bir tahdidinin hicrî birinci yüzyılın sonunda ilk defa ortaya çıktığı iddiası o dönemin hukukî karakteri ile uyum göstermemek-

tedir. Üçte bir tahdidinin sıhhatini **ispatlamak** imkânsız olsa da delillerin bir araya getirilmesinden elde edilen neticeye göre, tahdidin gerçekten de fetihler öncesi Arap hukukunda ortaya çıkmış olabileceğini söyleyebiliriz. Aksi istikamette icbar edici bir delil getirilmediği müddetçe Bousquet ve Coulson'un daha önce yaptıkları gibi ben de bu bahis konusu hadisin gerçekten Hz. Peygamber'e ait bir hükmü gösterdiğini söylemeye devam edeceğim.

Yukarıdaki incelemeler bir yana tahdidin müşahhas delilleri hakkında genel olarak Crone ile aynı fikirdeyim. Bunun mânası şudur: tahdidin menşei Yakınoğu bölgesel hukukunda bulunabilir. Fakat biz müslümanların Yakınoğu bölgesel hukuku ile ilk defa nerede ve ne zaman karşılaştıkları hususunda anlaşıyoruz. Müslümanların Arap fetihlerinden hemen sonra Yakınoğu bölgesel hukuku ile bağlantıya geçtiklerine inanan Crone'un aksine ben, Yakınoğu bölgesel hukukunun, Arap kabile kanunları ile bir arada bulunan ve muhtemelen onunla rekabet halinde olan ve Araplara ait bir versiyonunun Hz. Peygamber zamanında ve belki biraz daha önce Hicaz'da etkin olduğunu düşünüyorum.⁸⁴

Biraz daha umumi nitelikli bazı değerlendirmeler ile yazıyı sonuçlandırmak istiyorum. İlk olarak Hz. Peygamber'e ait hadislerin sıhhatini ispat veya inkâr sadedinde ispat mükellefiyetinin kime ait olduğu meselesini ele alalım. Ben ispat mükellefiyetinin Hz. Peygamber'e isnad edilen hadislerin sıhhatini inkâr etme eğiliminde olan kişilere ait olduğuna inanıyorum. Bunun böyle olmasını gerektiren sebeplerden bir tanesi, vasiyetleri üçte bir ile tahdit eden merfû hadisin sıhhati hakkındaki tartışma sayesinde açığa çıkmıştır. Son kırk yıl boyunca Schacht, Speight, Cook ve (iki defa olmak üzere) Crone üçte bir tahdidinin Hz. Peygamber tarafından vazedilmiş olamayacağını ispat etmeye çalıştılar. Oysa bugün Crone Schacht'ın bu kural hakkındaki açıklamasını reddetmektedir. Hem kendisi hem de Cook bu tahdidin kültürel menşei izah etmek maksadıyla ortaklaşa gerçekleştirdikleri faaliyetin yanlış olduğunu kabul etmektedirler. İlâveten Crone'un bu hadisin sahih olmadığını ispatlamak maksadıyla çok yakın geçmişte gerçekleştirdiği girişim hakkında söylenebilecek en iyi şey, ikna edici değildir. Kayıtlardaki bu hadisin arka planını dikkate alarak şunu söyleyebiliriz ki, kendisinin Hz. Peygamber'e isnad edilen haberler hakkındaki 'hakikatte sahih olmadıkları farzedilmelidir' iddiası insana çok az güven vermektedir. Tabiidir ki hadislerin sıhhati hakkındaki tartışma sadece burada ele alınan hadise itibar edilmek suretiyle bir karara bağlanamaz. Fakat (benim de aralarında bulunduğum) şüpheliler, Hz. Peygamber'e isnad edilen haberlerin önemli bir miktarının sahih olmadığını ikna edici tarzda ortaya

⁸¹ Meselâ bk. Şeybânî, *Muvatta' Mâlik* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatif), Kahire 1967, II, 285-286 (no. 806-12).

⁸² Meselâ bk. Şâfî, *el-Ümm*, III, 280-281.

⁸³ Bu iddia özü itibariyle Bousquet'in 1935 yılında ortaya attığı iddia ile aynıdır. Yukarıya 5 numaralı dipnota bakınız.

⁸⁴ Crone'un kendisi Yakınoğu bölgesel hukukundaki uygulamaların İslâm öncesi Araplar tarafından en azından 'bir dereceye kadar' takip edilmiş olabileceğini söylemektedir (*Islamic Patronate*, s. 92, II. 28-32; s. 93, II. 19-21).

koymadıkları müddetçe, bunu ispat etme mükellefiyeti hadislerin sıhhatini inkâr edenlerin vazifesi olmaya devam edecektir.

İkinci olarak, belirli bir hadisin metnini, ele aldığı meselenin içinde bulunduğu geniş kapsamlı bağlamı dikkate alarak incelemeksizin, bu hadisin sıhhati lehinde veya aleyhinde söz söylemenin basiretli bir tavır olduğuna inanmıyorum. Olaya burada incelediğimiz mesele açısından bakacak olursak, üçte bir tahdidini Hz. Peygamber'e isnad eden hadisin sıhhati lehinde veya aleyhinde hüküm vermeye girişmeden önce, kişinin şunu düşünmesi gerekir: Bu tahdit İslâm veraset sisteminin tarihî gelişiminde pay sahibi olan diğer unsurlarla nasıl bir ilişki içindedir?

Üçüncüsü, İslâm hukukunun teşekkülü hakkında konuşurken, geleneğin değişik gelişim hızlarına sahip farklı unsurlarıyla birlikte, zaman içinde gelişme gösteren aktif bir süreçten bahsedildiğini hatırd tutmanın önemli olduğuna inanıyorum. Bu unsurlardan Kur'an'daki bazı hukukî âyetler ve bazı nebevî hadisler gibi kimileri vahiy dönemine kadar geri gidebilirken, (içlerinde sözde nebevî hadisin de bulunduğu) diğer bazı unsurlar hicrî birinci ve ikinci yüzyıllar boyunca ortaya çıkmış olabilir.

Son olarak ifade edeyim ki, hadislerin kaynağı ve sıhhati hakkında İslâm araştırmacılarının ihtilâflarının müspet bir faaliyet olduğunu düşünüyorum. Çünkü tarihî bilginin yeni bir sentezi ancak ve ancak paradigmaların kırılmasıyla ortaya çıkabilir.

Ricâl Tenkidi Sisteminin Temel Karakteristiği ve Aktüel Değeri

Osman GÜNER, Doç. Dr. *

Bilindiği üzere hadis ilminin yegâne amacı, tarihin belli bir kesitinde yaşayan Allah'ın resulü Hz. Muhammed'in insanlığa getirmiş olduğu ilâhî hakikatleri ve onun hayat düsturlarını, en doğru bir şekilde tespit ederek en güvenilir yollarla topluma aktarmak ve bu hayatî prensiplerin işlevsel hale gelmesini sağlamaktır. Dolayısıyla hadis ilminin nebevî mirasın topluma kazandırılmasına ilişkin hem teorik (usûle yönelik), hem de pratik (uygulamaya yönelik) olmak üzere iki temel işlevi bulunmaktadır. Müslümanlar açısından böylesine yüce bir gayenin gerçekleştirilmesi için sistematik ve metodik ilkelere göre hareket edilmesi gerektiği de doğal olarak ortaya çıkmaktadır.

Öteden beri hadis ilimleriyle meşgul olanların bu gayeyi gerçekleştirmek için gösterdikleri olağanüstü çaba her şeyin ötesinde takdire şayan bir uğraştır. Hakikaten de hadislerin naklini gerçekleştirmek için sergilenen bu ilmî çaba hiçbir dinde bizdeki kadar ilmî metotlara uygun bir şekilde gelişmemiştir. İslâm'ın doğuşunu takip eden ilk iki asır içerisinde "rivayet" müstakil bir ilim dalı haline getirilmiş ve bu alanda mükemmel bir edebiyat ortaya konulmuştur. Bu konudaki hummalı çalışmalar, hadis ilmiyle uğraşan doğulu ve batılı ilim adamlarını büyük bir hayrete sevk etmiştir. Zira yalnızca hadisleri nakleden râvilerin biyografilerine ilişkin yüzlerce cilt tutacak eserler te'lif edilmiştir.¹

Bu hummalı çalışmalar sonucunda bize kadar ulaşmış olan hadislerin, Hz. Peygamber'e aidiyetinin hangi yöntem(ler)le belirlendiği, ona ait olduğu belirlenen rivayetlerin güvenilir bir şekilde aktarılıp aktarılmadığı, keza bunları nakleden râvilerin güvenilirliklerinin hangi yönteme göre tespit edildiği, ayrıca icthadî kanaatlere göre yapılan bu tür tespitlerin isabetli olup olmadığı vb...

gibi soru(n)ların eskiden beri ilmî tartışmalara konu olduğu bilinmektedir. Biz bu makalemizde tüm bu sorunların tartışılmasına katkı sağlamak amacıyla konuyu genel olarak;

"a. Sened ve ricâl çalışmalarının ve isnad merkezli tenkit faaliyetlerinin temel karakteristiğinin ne olduğu, bunun hangi şartlar ve gelişmeler sonucunda belirlendiği,

b. İsnad merkezli bu tenkit ameliyesinin geçmişte olup bitmiş statik/durağan tarihsel bir olgu olarak mı, yoksa günümüze kadar işleyen bir mekanizma ve dinamik bir süreç olarak mı algılanması gerektiği,

c. Keza bu sistemin dinamik bir süreç olduğu kabul edildiği takdirde, günümüz hadis araştırmalarında 'isnad tenkit sistemi'nin nasıl bir yöntem izlenerek işlevsel hale getirileceği" şeklindeki sorular çerçevesinde ele almamız daha uygun olacaktır. Burada kısaca, "isnad sisteminin tarihsel-yapısal gelişimi", "dinamik bir sistem oluşu" ve "aktüel-işlevsel değeri" olmak üzere üç temel konu üzerinde durulacaktır.

A. İsnad Sisteminin Tarihsel-Yapısal Gelişimi: Temel Karakteristiği

Allah Teâlâ'nın insanlara yol göstermek ve rehberlik üzere gönderdiği elçisi Hz. Muhammed (a.s.) hayatta iken çevresindeki müslümanlar tarafından her haliyle izlenir; sözleri ve yaşayışı büyük bir ilgi ve dikkatle takip edilirdi. Hayatta iken onun sözlerini ve uygulamalarını korumayı dinî bir görev bilen sahâbiler, vefatından sonra da bu hassasiyetlerini sürdürmüşlerdir. Zira bu nebevî mirasın gelecek nesillere aktarılması (tebliğ) görevi, sahâbeye bizzat Hz. Peygamber tarafından verilmiştir.² Bu görevin bilincinde olan sahâbiler vefatından sonra da hadislerin titiz bir şekilde nakli konusunda aynı gayret ve samimiyeti göstermişlerdir. Müslümanlar arasında daha sonra ortaya çıkan "fitne" olaylarının etkisi ve kültürel farklılaşmanın artmasıyla birlikte, hadis rivayetinde yalancıların devreye girme girişimi bazı önlemlerin alınması zorunluluğunu doğurmuştur. Başlangıçta gerçekleştirildiği bilinen şahit isteme ve yemin talep etme gibi uygulamalar³ sahâbenin hadislerin güvenilir kimselelerden alınması amacıyla yönelik olarak başvurduğu basit düzeydeki sorgulama faaliyetleridir. Bu gibi uygulamaların amacı hadislerin doğru ve güvenilir

² "Sözlerimi dinleyip belleyen ve bellediklerini aynen başkalarına ulaştıranların Allah yüzlerini ağartsın! Nice fıkıh taşıyıcısı vardır ki, fakih değildir. Nice fıkıh taşıyıcısı da vardır ki, onu kendisinden daha anlayışlı kimseye aktarır." bk. Ebû Dâvûd, "İlim", 10; Tirmizî, "İlim", 7; İbn Mâce, "Mukaddime", 18; *Müsned*, I, 437 vd.

³ Hz. Ebû Bekir'in şahid istemesine ilişkin örnekler için bk. *Muvatta'*, "Ferâiz", 8; Ebû Dâvûd, "Ferâiz", 5; Tirmizî, "Ferâiz", 10; *Müsned*, I, 327. Hz. Ömer'in ihtiyatlı tavrı için bk. Buharî, "İsti'zân", 13; Müslim, "Âdâb", 36; *Muvatta'*, "İsti'zân", 3; Tirmizî, "İsti'zân", 3. Hz. Ali'nin yemin ettirdiğine ilişkin bk. *Müsned*, I, 327; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, Beyrut, ts. (Dâru İhyâ't-türâsî'l-Arabî), I, 10.

* OMÜ İlahiyat Fakültesi hadis anabilim dalı, guner_osman@hotmail.com
¹ bk. Zâkir Kadiri Ugan, "Dinî ve Gayri Dinî Rivayetler", *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sy. 4, İstanbul 1926, s. 167. Ugan'ın bu makalesi tarafımızdan sadeleştirilip, açıklamalı ve tenkitli notlar ilâve edilerek *Dinî ve Gayr-i Dinî Rivayetler, Rivâyet İlminin Tarihçesi* adıyla müstakil bir kitap halinde neşredilmiştir (Samsun 2000).

kimseler vasıtasıyla ve herhangi bir tahrifata uğramaksızın naklini gerçekleştirmektedir.

Önceleri basit anlamda râvilerin ehliyet ve güvenilirliklerinin araştırılması şeklinde uygulanmaya başlanan bu sorgulama faaliyeti, hicrî I. yüzyılın ortalarına doğru⁴ artık hadislerin naklinde kaynağın yani “râvilerin” beyan edilmesinin zorunluluk haline gelmesiyle farklı bir boyut kazanmıştır. Zira “sözü kaynağına kadar ulaştıran bu râviler zinciri” yani “isnad” artık hadisin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. O dönemden itibaren hadis **isnad** ve **metin** olmak üzere iki temel unsurla birlikte anılmaya başlanmıştır. Hatta dönemin âlimleri, isnadı dinle eşdeğer görmek suretiyle, dinin korunması için isnadın ne denli hayatî bir öneme sahip olduğunu vurgulamışlardır. Nitekim Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778) “İsnad müminin silâhıdır, yanında silâhı olmayan ne ile nasıl savaşacaktır?” diye sorarken,⁵ Abdullah b. Mübârek de (ö. 181/797) “İsnad dindedir, o olmasaydı herkes (din adına) dilediğini söylerdi.”⁶ “Bizimle hadisi rivayet eden kimseler arasında ayaklar vardır (yani isnadsız hadis tıpkı ayaksız canlı gibidir).”⁷ “Dinini isnadsız alan, tıpkı merdivensiz yükseklerle çıkmak isteyen kimse gibidir”⁸ demek suretiyle hadis rivayet edenlerin isnada gereken önemi vermelerini ister.⁹ İsnad ve ricâl tenkiti uygulamaları zamanla ilmî gelişmelere paralel olarak daha sistematik hale gelmiş kuralları ve edebiyatıyla hadis ilmi içerisinde müstakil bir branş olmuştur.

Hicrî I. yüzyılın ortalarından itibaren “haberi nakleden râvilerde aranan şartlar, haberin eda ve nakil keyfiyeti, râvilerle naklettikleri rivayetler arasındaki ilişkiler, râvilerin güvenilirliklerinin tesbiti ve kontrolü” gibi konularla alakalı olarak uygulanan prensiplerin daha ve kurallar şeklinde belirlenmesi suretiyle bir sistem haline dönüştürülen “isnad tenkiti”, incelenmesi ve üzerinde tartışılması gereken önemli temel karakteristiklere sahiptir. Bu aşamada

her ne kadar sistemin tarihsel ve sosyolojik boyutuna ilişkin birtakım önemli tespitler mevcut ise de¹⁰ burada bunlara temas edilmeksizin yalnızca sistemin teknik ve karakteristik özelliklerin ortaya konulmasıyla yetinilecektir.

1. Hadislerin naklini gerçekleştiren râvilerin güvenilir ve rivayete ehil olup olmadıklarının kontrolü esasına dayanan isnad ya da ‘ricâl tenkidi sistemi, her şeyden önce beşer eksenli bir sistemdir’. Naklin öznesi olan râvide bulunması gereken **adâlet** ve **zabt** gibi birtakım özelliklerin varlığı, tenkit eyleminin öznesi durumundaki müzekkî tarafından sorgulanmaktadır ki, bu sorgulama eyleminde hem sorgulayan hem de sorgulanan kimse açısından olumlu birtakım insanî özelliklerin etkisinin yanında, olumsuz sayılabilecek bazı zaafaların da söz konusu olabilmesi muhtemeldir. Zira insan yaratılışı itibarıyla ‘kişisel’ ve ‘çevresel’ denilebilecek psikososyal faktörlerin etkisi altında kalabilmektedir. Söz gelimi kişilik yapısı, bilgi seviyesi, hayat tecrübesi, dünya görüşü, dine bağlılık derecesi, insanlarla ilişkileri, önyargıları, mezhebi ve meşrebi gibi iç ve dış etkenler çoğu kere beşerî değerlendirmeleri etkilemektedir.¹¹

Bu gibi etkenler altındaki bir râvi bazen zorda kaldığında inancını ve değer yargılarını gizlemek için takkiye yapabilmekte,¹² bid’atçı olduğu halde kimliğini gizleme ihtiyacı duyabilmektedir. Aynı şekilde tenkitçi de kıskançlık, kindarlık ve düşmanlık gibi kişisel zaafaları; aşırı titizlik, insafsızlık, saldırganlık, gevşeklik, acelecilik, taassup, övme ve yermeye aşırılık gibi şahsî tavırları sebebiyle tenkitlerinde hatalı kararlar verebilmektedir. Ayrıca şahsî anlaşmazlıklar, dinî konulardaki görüş ayrılıkları ve siyasî nitelikli ihtilâflar da tenkit eylemlerinde istismara yol açabilmektedir. Çeşitli sebeplere bağlı olarak kimlerin bid’atçı olduğunun belirlenmesindeki zorluklar, bu kesimden gelen rivayetlerin kabulü konusunda birbirinden farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Keza tenkitçi ya da râvi yaşadığı çevrenin etkisi altında kaldığından, onların toplumdaki statüleri, insanî ilişkileri, etnik kaygıları ve siyasî amaçlarına bağlı olarak da yanlış ve hatalı kararlar verilebilmektedir.¹³ Dolayısıyla bu

⁴ Her ne kadar kaynaklardaki deliller, isnadın hicrî I. yüzyılın ortalarından itibaren kullanılmaya başladığını ve daha sonraki dönemlerde yaygınlaşp geliştiğini göstermiş olsa da bu konu etrafında çeşitli tartışmalar yaşanmıştır. Özellikle müsteşrikler bu mesele üzerinde yoğunlaşarak isnad sisteminin daha geç dönemde ortaya çıktığına ilişkin çeşitli iddialar öne sürmüşlerdir. Bu konudaki iddialar ve bunlara verilen cevaplar hakkında daha geniş bilgi bk. Selahattin Polat, *Müsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, Ankara, 1985, s. 28; Mustafa el-A'zamî, *İslâm Fıkhu ve Sünnet* (trc. Mustafa Ertürk), İstanbul 1996, s. 202-203.

⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu Ashâbi'l-Hadis* (nşr. Mehmed S. Hatiboğlu), Ankara 1991, s. 42.

⁶ Müslim, “Mukaddime”, 7; Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvi ve'l-vâi* (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1971, s. 209.

⁷ Müslim, “Mukaddime”, 7; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, Medine, ts. (el-Mektebetü'l-ilmîyye), s. 392.

⁸ Hatîb, *el-Kifâye*, s. 393.

⁹ Bu konuda söylenen sözler ve bu dönemde isnadın uygulandığına ilişkin daha fazla bilgi için bk. Abdurrahûf el-Münâvî, *Feyzü'l-kadir şerhu Câmi'i's-sagîr*, Beyrut 1972, I, 433; Accâc el-Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn*, Beyrut 1980, s. 220-226; Abdülhay el-Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâzıla li'l-es'ileti'l-aşeretü'l-kâmile* nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1984, s. 21-27.

¹⁰ Hadis rivayet sisteminin tarihî ve sosyolojik boyutunun ele alındığı araştırmada, sosyal bilimcilerle edebiyatçıların geliştirdikleri teori ve metotlar kullanılarak, m. 610-1505 tarihleri arasındaki 26 nesli kapsayan 1226 hadis râvisinin hocalarıyla olan ilişkileri incelenmiş ve hadislerin sistemsiz ve rastgele aktarılmadığı, belli bir sosyal yapı sayesinde sistemli bir şekilde nakledildiği yapılan sayısal analizler yoluyla ortaya konulmuş; ayrıca sadece müslümanlara has olduğu bilinen hadis rivayet ağında yer alan ‘sözel’ ve ‘sosyal’ yapıların birbirini etkilemesiyle güçlü bir içtimai ve kültürel yapı oluştuğu sonucuna varılmıştır. bk. Recep Şentürk, “Rivâyetin Sosyal Yapısı: Hadis Rivâyet Ağının Anatomisi (610-1505)”, *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar I*, İstanbul 1998, s. 173-234;

¹¹ bk. Abdullah Karahan, *Hadis İlminde Râvilerin Güvenilirliği Meselesi* (doktora tezi, 2002), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 88, 173.

¹² Ebû Abdullah Muhammed ez-Zehabi, *Mizânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, Beyrut 1963, I, 6.

¹³ Bu konulara ilişkin daha fazla bilgi için bk. Karahan, a.g.e., s. 89-158.

tenkit eylemlerinde verilen kararların beşerî nitelikler taşıması, isnad tenkiti sisteminin en temel karakteristik özelliğidir.

2. Haberi nakleden râvinin güvenilirliğini sorgulayan bu tenkit eylemi sonrasında çıkan hüküm veya karar tümüyle tenkiti yapan âlimlerin ictihadına dayandığı için **izâfî mahiyettedir** ve **mutlak kesinlik ifade etmemektedir**. Buna bağlı olarak sonucun isabetli de hatalı da çıkması muhtemeldir. Bu sebeple tenkit eylemini gerçekleştiren kimi cerh ve ta'dîl âlimleri, bu hususa dikkat çekmişler ve râviler hakkında verdikleri kararların, ictihadî olduğunu, dolayısıyla görüş ayrılıklarının mümkün olabileceğini belirtmişlerdir. Nitekim İmam Zehebî, meşhur *Tezkiratü'l-huffâz* adlı eserinin mukaddimesinde râviler hakkında güvenilir ya da zayıf hükmünü vermenin ictihadî bir karar olduğunu ifade ederken;¹⁴ İmam Tirmizî ise başka meselelerde olduğu gibi ricâl hakkındaki kararlarda da âlimlerin birbirlerinden farklı kanaatlere sahip olduklarını¹⁵ ve bunun normal karşılanması gerektiğini belirtmiştir.

Bununla birlikte cerh ve ta'dîl âlimlerinin râviler hakkındaki değerlendirmelerinde farklı kanaatlere ulaşmalarında bazı önemli faktörler etken olmuştur. Bunlar arasında tenkitçi âlimlerin farklı 'anlayış ve yaklaşım tarzlarını' benimsemeleri; yetiştikleri toplumun 'kültür ve âdetlerinden etkilenmiş' olmaları; yaşadıkları 'dönem ve mekânın ayrı' olması ve 'kişisel, toplumsal ve siyasal koşulların farklılığı' gibi faktörleri sıralamak mümkündür.¹⁶ Tabiatıyla bu etkenler tıpkı fikhî ve itikadî konularda olduğu gibi, ricâle ilişkin değerlendirmelerde de farklı kanaatlerin doğmasına sebep olmuş, buna bağlı olarak bir âlimin sika addettiği râvi, bir başkası tarafından zayıf sayılabilmektedir.

3. Ricâl tenkidi sisteminde, şahıslar hakkında değerlendirmeler yapılırken, sistemin doğası gereği nesnellikten uzak, öznel birtakım kararlar da verilebilmiştir. 'Tenkitte objektiflik ve tarafsızlık', her ne kadar ideal anlamda istenilen bir tavır olsa da, bunu gerçekleştirmek son derece zordur. Zira tenkitçi bir âlimin, bir râviyi araştırırken kişisel duygularından, değer yargularından ve inançlarından kendisini soyutlaması elbette mümkün değildir. Esasen sosyal bilim alanında objektif olabilmenin imkânı da tartışmaya açıktır. Sosyal bilimciler insan davranışlarının kendine özgü olduğunu; olaylar karşısında ferdin dünya görüşünün ve zihinsel yapısının etkin rol oynadığını ve ayrıca her insanın olayları algılama ve yorumlama biçiminin de farklı olduğunu belirtmişlerdir.¹⁷ Dolayısıyla beşerî kanaatlerin söz konusu olduğu durumlarda mutlak anlamda nesnellik/objektiflik ve tarafsızlıktan söz etmek imkânsızdır.

İsnad tenkitinde söz sahibi olan kimi âlimlerin kanaatleri de bu doğrultudadır. Nitekim İbn Abbas âlimlerin birbirleri hakkında söyledikleri sözlere itibar edilmemesini, onların birbirleriyle olan mücadelelerinin tıpkı ağıldaki tekelerin birbirleriyle mücadelelerine benzediğini ifade ederken;¹⁸ İmam Buhârî de (ö. 256/870) tanınmış âlimlerden İbrahim en-Nehaî'nin (ö. 96/714) Şa'bî (ö. 104/722), Şa'bî'nin de İkrime (ö. 105/723) hakkında söylediklerini örnek göstererek insanların birbirleri hakkında çok kötü sözler sarf ettiklerini ve hiç çekinmeden birbirlerinin kişiliklerine saldırdıklarını dile getirmiştir.¹⁹ Zehebî (ö. 748/1347) ise, "Aynı çağda yaşayan kimselerin birbirleri hakkında söyledikleri sözlere itibar edilmemelidir. Eğer bu sözlerin düşmanlık, mezhep taassubu veya kıskançlık sebebiyle söylendiği anlaşılırsa, bunlara hiç itibar edilmemelidir" demiştir.²⁰ Bu gibi ifadeler²¹ tenkitçinin râviler hakkında eleştiri yaparken kişisel görüşlerini yansıtabileceğini, dolayısıyla bu konuda tarafsız ve objektif sonuçlara ulaşabilmenin zor olduğunu göstermektedir. Ancak bunu ricâl tenkitine ilişkin kararların hiçbir değer ifade etmeyeceği şeklinde anlamak yerine, her bir kararın kendi açısından ictihadî ve izâfî bir değer taşıdığı şeklinde anlamak daha doğrudur. Zira her ne kadar bir râvi hakkında tek başına yapılmış bir tenkitin objektif olma ihtimali düşük olsa da, aynı şahıs hakkında başka kararların da dikkate alınmasıyla, daha mâkul ve doğru bir kanaatin ortaya çıkarılabileceği mümkündür.

4. İsnad tenkiti yapan âlimler bu çalışmalarını, salt bilimsel bir aktivite olarak değil, hadislerin güvenilir râviler eliyle ve tahrifata uğramaksızın gelecek nesillere aktarılması gayesinden hareketle, mutlaka yerine getirilmesi gereken 'dinî ve ilmî bir faaliyet' olarak görmüşlerdir. Bu alanda söz sahibi kimi âlimlerin de ifade ettiği gibi, Hz. Peygamber'e ait hadislerin yalancılardan korunması, bir anlamda dinin korunması olarak algılanmaktadır. Nitekim hadisin isnadıyla birlikte din kapsamında ele alınması gerektiğine vurgu yapan Muhammed b. Sîrîn'in (ö. 110/728) "Bu ilim dindir; dininizi kimden aldığınıza dikkat edin" şeklindeki uyarısı,²² bu konudaki titizlik ve hassasiyeti gösteren çok açık bir ifadedir.

Âlimlerin cerh ve ta'dîl ilminin doğuşundan itibaren sürdürdükleri çalışmalar incelendiğinde, onların bu konudaki hassasiyetlerinin sözde kalmadığı, râvilerin güvenilirliklerini tesbit için hiçbir fedakârlıktan kaçınmadıkları, râvileri eleştirdikleri için kendilerine yöneltilen kınama ve suçlamalara aldırış

¹⁸ Ebû Ömer Yûsuf İbn Abdülber en-Nemerî, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlih* (nşr. Abdurrahman Muhammed Osman), Medine 1968, II, 185.

¹⁹ Abdullah b. Yûsuf ez-Zeyla'î, *Nasbü'r-râye li-ehâdisi'l-Hidâye*, Beyrut 1973, IV, 416.

²⁰ Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, I, 111.

²¹ bk. Karahan, *a.g.e.*, s. 187-189.

²² Müslim, "Mukaddime", 7 (I, 14); İbn Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-Cerh ve't-ta'dîl*, Beyrut, ts., II, 15.

¹⁴ Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, I, 1.

¹⁵ Tirmizî, *Kitâbu'l-İlel*, V, 709 (*el-Câmi*'inin sonunda)

¹⁶ bk. Karahan, *a.g.e.*, s. 160-169.

¹⁷ Orhan Türkoğan, *Bilimsel Araştırma Metodolojisi*, İstanbul 2000, s. 38-39.

etmedikleri, ne pahasına olursa olsun râvilerin kusurlarını sergilemeyi dinî bir görev bildikleri ve hatta yeri geldiğinde kendi aile fertlerini bile tenkit etmekten çekinmedikleri açıkça anlaşılmaktadır.²³

B. Sistemin Dinamik Yapısı:

Hadis ricâlini tenkit ederken dinî ve ilmî duyarlılıkları göz ardı etmemeye çalışan tenkitçi âlimlerin bu faaliyeti, müspet ya da menfi birtakım beşerî özelliklerin etkisiyle şekillendiği için, ictihadı dayalı izâfî sonuçlar doğurmuş ve zamanla farklılaşan birikime dayalı bir faaliyet haline dönüşmüştür. Râvilerin biyografileri ve eleştirel (cerh ve ta'dîl) durumlarına ilişkin yapılan ilmî çalışmaların temel karakteristiği böyle olunca, râvilerle ilgili geçmişte yapılan bu değerlendirmeler, nihâî ve değişmez kanaatler midir yoksa değişmesi mümkün müdür? Daha açık ifadeyle ricâle ilgili değerlendirmelerde ictihad kapısı kapalı mıdır, yoksa geçmişin birikimlerine dayalı olarak yapılacak araştırmalar sonucunda yeni birtakım ictihadlar ve ilmî kanaatler ortaya koymak mümkün müdür? Ya da isnad tenkit sistemi yeni gelişmelere açık dinamik bir sistem midir yoksa statik/durağan bir sistem midir? Bütün bu soruların ortak paydası, isnad sisteminin yapısal olarak yeni gelişmelere açık olup olmadığı noktasına vurgu yapmaktadır.²⁴

Geçmişte meşhur hadis âlimleri tarafından hadisin sened ve metnine bakılarak sahih veya zayıf olduğuna dair nihâî değerlendirmelerin yapıldığı ve bu konuda ictihad kapısının kapandığı iddiası ortaya atılmış ve buna gerekçe olarak da, sonraki âlimlerin hadisin sened ve metnini araştırıp yeni bir hüküm verme konusunda yeterli birikim ve değerlendirme gücüne sahip olmadıkları gösterilmiştir. Bu düşünceye göre, sıhhat ve zafiyetlerine ilişkin değerlendirme yapılmamış veya eksik bırakılmış herhangi bir hadis mevcut değildir.²⁵ Dolayısıyla böyleleri statik bir düşünceye sahip kimse, doğal olarak râviler hakkında yapılacak değerlendirmelerde de geçmişteki kanaatlerle yetinmeyi öngörecektir ve yeni değerlendirmelere hoşgörüle bakmayacaktır. Zira buna göre hadisin hem senedine hem de metnine yönelik ilmî araştırmalar belli bir dönemde sonlandırılmış ve artık söylenecek söz kalmamıştır.

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, ilmî araştırmalarda belli bir neticeyi mutlak doğru kabul edip, diğerlerinin buna uymaları gerektiğini savunan zihniyet, ilmî donuklaştıran, düşünceye ket vuran ve ilmî gelişmeleri baltalayan bir anlayışın ürünüdür. Oysa mutlak doğrular yalnızca yaratıcının ezeli ilmine

²³ Buna ilişkin örnekler için bk. Karahan, *a.g.e.*, s. 199-204.

²⁴ Bu konuda bk. İbrahim Hatiboğlu, "Klasik Hadis Usûlü ve Çağdaş Hadis Metodolojilerinin Değeri Üzerine", *İSAV Hadis İlimlerinde Metodoloji Problemi Tartışmalı İhtisas Toplantısı*, İstanbul 2004, s. 2-13.

²⁵ Ebû Amr Osman Abdurrahman İbnü's-Salâh, *Mukaddime (Ulûmu'l-Hadîs*, nşr. Mustafa Dîb el-Bugâ), Dımaşk 1984, s. 11.

mahsustur. İnsanî çabanın ürünü olan şeylerde her zaman yanılma ve doğrudan sapma ihtimali vardır. Bu ihtimal dün de vardı, bugün de var, yarın da olacaktır. Dolayısıyla geçmişte ricâl tenkitine ilişkin yapılan değerlendirmeleri ve bunlara dayanılarak meydana getirilen eserlerdeki bilgileri değişmez mutlak doğrular olarak görmek yerine, yeni ilmî araştırmaların neticeleriyle şekillenen dinamik bir yapı inşa etmek ve söz konusu yapının sürekliliğine katkı sağlamak esas olmalıdır. Geçmişte her şeyin en doğru şekilde yapıldığı ve sonrakilere yapılacak bir şey kalmadığı anlayışı, her şeyden önce ilmin doğasına aykırıdır. Zira öncekilerin sonrakilere bıraktıkları ve araştırmacılarını bekleyen nice meseleler vardır. Uydurma hadislerin sonuçlarından endişe eden birine İbnü'l-Mübârek'in "âlimler bunun için yaşarlar (bilmez misin?)"²⁶ diye karşılık vermesi de buna işaret etmektedir. Bu da gösteriyor ki hadis ve ricâline ilişkin değerlendirmeler dün olduğu gibi bugün de, yarın da yapılmaya devam edecektir. Çünkü hiç kimsenin gücü ilmi tümüyle kuşatamaz ve bu Allah'ın koyduğu değişmeyen bir kanundur.

Ricâl tenkit sisteminin yeni değerlendirme ve gelişmelere açık dinamik bir sürecin ifadesi biçiminde algılanması gerektiği, geçmişte güvenilir kimi râviler hakkında yapılan isabetsiz tenkit örnekleri dikkate alındığında daha iyi anlaşılabilir olacaktır. Bu olumsuz örneklerden biri ve belki de en dikkat çeken, meşhur Hanefî kadısı Nûh b. Ebû Meryem'e (ö. 173/789) yöneltilmiş tenkitlerdir. Bu zat, cerh ve ta'dîl kitaplarında hakkında hiç de iyi ifadeler bulunmayan ve hatta hicrî IV. yüzyıldan sonra yalancı ve uydurmacı biri olarak gösterilmektedir. Fıkıhî Ebû Hanîfe'den (ö. 150/767) almış, meğâziyi İbn İshâk'tan (okumuş) ve hayatı boyunca onların ilimlerinin neşriyle meşgul olmuş böylesi bir şahsın hadis uydurmacısı olduğu ve üstelik sözde kendisinin, "insanların Kur'an'dan yüz çevirip Ebû Hanîfe'nin fıkıhî ve İbn İshâk'ın *el-Megâzi*'siyle meşgul olduklarını görünce, Kur'an'ın faziletine ilişkin hadis uydurduğu" şeklindeki sözleri,²⁷ asırlar boyu İslâm dünyasında dilden dile dolaşmıştır. Bu iddia XX.asra gelinceye kadar, Hanefiler de dahil, hiç kimsenin dikkatini çekmemiş, kimse bu iddianın aslını araştırma ihtiyacı duymamış ve senedinde Nûh'un bulunduğu hadisler, yüzyıllardır ya zayıf yahut da uydurma olarak kabul edilmiştir. Onun hakkındaki bu iddia ilk kez Babanzâde Ahmed Naîm ve Kâmil Mîras tarafından kapsamlı bir şekilde araştırılmış ve doğru olmadığı asılsız bir iddia olduğu ortaya konulmuştur.²⁸

²⁶ Ebül-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât* (nşr. Abdurrahman Muhammed Osman), Medine 1386/1966, I, 46.

²⁷ Hâkim en-Nisâbüri, *el-Medhal fi usûli'l-hadîs*, Halep 1351/1932, s. 19; İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 58.

²⁸ Ahmed Naîm, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Mukaddimesi*, Ankara 1976, I, 286; İbn Ebû Meryem hakkındaki bu iddia Recep Gürkan Gökaş tarafından yapılan "Nûh b. Ebî Meryem ve Hakkındaki Bazı İddiaların Değerlendirilmesi" adlı müstakil bir çalışmada ele

Bu gibi örneklerin ricâl tenkitiyle alâkalı eserlerde mevcut oluşunu, bu eserlerdeki mâlumatın değersiz ve yetersiz olduğu şeklinde değil, bu bilgilerin müellifleri tarafından çeşitli yollarla elde edilmiş derleme bilgileri olduğu ve söz konusu örnekte de görüldüğü gibi, doğruluğu ve yanlışlığı konusunda şüpheli olan hükümlerin mevcut veriler çerçevesinde yeniden değerlendirilmesi gerektiği şeklinde anlamak daha doğru bir yaklaşımdır. Ayrıca bu tür örnekler isnad tenkit sistemini dinamik bir yapı olarak algılamak ve yapılacak yeni araştırmalarla bu yapının dinamizmine katkıda bulunmak gerektiğine işaret etmektedir.

C. Sisteminin Aktüel Değeri:

Sened ve metin hadisin birbirinden ayrılmaz iki temel unsurudur. Metin hadisten kastedilen mâna ve 'maksat', sened ise metni kaynağına kadar ulaştırılan bir 'araç' konumundadır. Bununla birlikte bugün her ikisi de işlevsel değerlerini korumaktadır. Zira herhangi bir hadisin sıhhatine hükmedebilmek için isnadının araştırılması bir zorunluluktur. İsnad bir sözün veya davranışın Hz. Peygamber'e ait olup olmadığına karar vermede bugün bile belirleyici bir rol üstlenmektedir. Dolayısıyla bugün bir hadis rivayeti söz konusu olduğunda, ilk yapılması gereken isnadının olup olmadığını araştırmak; eğer isnadı varsa dikkate alıp incelemek, isnadı yoksa hadis olarak ciddiye almamak esastır. Hatta rivayette isnadın bulunmaması, isnadda yalancı bir râvi bulunmasından farksızdır. Hadis rivayetinde araç konumunda olduğu için ilk bakışta önemsiz gibi görünen bu unsur, aslında rivayetin kaynağını tesbitte son derece önemlidir.

İslâm âlimlerinin hadislerin isnadlarına gereken önemin verilmesi konusundaki tüm çabalarına rağmen, İslâmî ilimler alanında mevcut çoğu fıkıh, fıkıh usûlü, kelâm, tasavvuf, ahlâk ve vaaz türü eserlerde isnad ve kaynağı belli olmayan çok sayıda hadise rastlamak mümkündür. Hadis literatürü dışındaki alanlarda isnadsız hadis kullanımı neredeyse yaygın gibidir. Söz gelimi İmam Gazzâlî'nin meşhur *İhyâu ulûmi'd-dîn* adlı eserinde bile sayısı bine yakın isnadı ve kaynağı verilmemiş hadis mevcuttur.²⁹ Günümüzde yazılan eserlerde de durum bundan farksızdır. Hadisler konusunda sergilenen bu kayıtsız tavrın örneklerini görmek için, piyasada mevcut kitap, dergi vb. gibi sesli ve görüntülü yayınlara, radyo, televizyon ve elektronik ortamlardaki dinî tartışmalara göz atmak yeterli olacaktır. O halde toplumumuzda görülen bu gevşek tavrın giderilmesi için sorgulayıcı bir zihin yapısının varlığına ihtiyaç duyulmaktadır. Günlük hayattaki bir sohbet, camideki bir vaazda, bir radyo konuşmasında,

bir televizyon programında, din kültürüyle alâkalı bir derste, bir seminerde, bir panelde, bir konferansta veya bir sempozyumda, bir takvim yaprağında, bir dergi veya gazetede, bir kitapta veya elektronik ortamlarda herhangi bir hadisle karşılaştığımızda, önce 'bu hadisin kaynağı var mıdır, kaynak olarak gösterilen eser bir hadis kaynağı mıdır, kaynağı varsa sağlam bir isnadı var mıdır, isnadı varsa muhtevası diğer kriterlere uygun mudur?' gibi soruların sorulması ve makul bir düzeyde cevaplandırılması gerekir.³⁰ Aksi halde insanlar arasında isnadsız ve kaynaksız olarak dolaşan sözlerin hadis olarak algılanmasının önüne geçmek mümkün olmayacaktır.

Hadisler için bu denli öneme sahip bir isnad araştırmasında bugün nasıl bir yol izlenmesi gerekir, râvilerin güvenilirliğini test ederken nelere dikkat edilmelidir, biyografik eserlerden nasıl ve hangi yöntemlerle yararlanılmalıdır gibi sorulara verilecek cevaplar, isnad tenkit sisteminin aktüel değerini yani günümüzdeki uygulanma imkânını ortaya çıkaracaktır. Günümüzde yapılacak böyle bir araştırmada izlenmesi gereken önemli bazı aşamalar vardır. Bu aşamalar şöyle sıralanabilir:

Birinci aşamada önce hadisin hangi kaynakta yer aldığı, isnadının Hz. Peygamber'e kadar ulaşmış olup olmadığı tespit edilmeli; 'kaynağı ve isnadı tesbit' edildikten sonra senedinin kesintisiz ve râvilerinin de güvenilir olup olmadıklarının kontrolü işlemine geçilmelidir.

İkinci aşamada ise aynı konudaki hadisin 'bütün isnadlarının' kaynaklara dayalı olarak 'kronolojik' bir şekilde dökümü yapılmalı ve 'isnad şeması' (şeceresi) çıkarılmalıdır. Aynı lafızlara olmasa da aynı muhtevaya sahip hadislerin isnadları bir araya getirilirken, geliş güzel bir derleme yerine, önce hadisin geçtiği kaynaklar, daha sonra da isnadlar kronolojik bir şekilde sıralanmalıdır. Bu uygulama isnadlar arasındaki paralelliğin tespiti ve erken döneme ait kaynaklardaki isnadlarla sonraki dönemlere ait olanların teşhisine imkân sağlayacaktır. Bu şekildeki isnadlar arasında mukayeseler yapılmasını, râvilerin kimliklerinin doğru bir şekilde belirlenmesini ve senedlerdeki kusurların ortaya çıkarılmasını mümkün kılacaktır.

Üçüncü aşamada ise ricâl, tabakât ve cerh ve ta'dille ilgili eserlerden 'râvilerin biyografilerine' ve güvenilir olup olmadıklarına ilişkin 'bütün bilgiler kronolojik' bir biçimde derlenmelidir. Hem biyografik hem de tenkit içerikli bu eserlerden faydalanırken, bunların bir önceki esere dayalı birikimsel/derleme mahiyetinde bilgiler ihtiva ettikleri göz önüne alınmalı ve mümkün olduğunca asıl kaynağa inilmelidir. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi râviler hakkında yapılan değerlendirmelerde çeşitli beşerî zaafaların etkisinin bulunabileceği ihtimaline binaen, bu eserlerde geçen bilgilerin doğruluğu ihtiyatla karşılanıp titizlikle incelenmeli ve her türlü ihtimal dikkate değer görülmelidir.

³⁰ bk. Kıraşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 146-7.

almıştır. bk. M. Hayri Kıraşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Ankara 2002, s. 155-156; Abdullah Aydın, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, İstanbul, ts. (Seha Neşriyat), s. 175-176.

²⁹ Bu eserdeki isnadsız rivayetler için bk. Abdülvehhâb b. Takiyyüddin es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, Mısır 1964-68, VI, 287-389; Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000, s. 58-64.

Dördüncü ve son aşamada ise mevcut verileri dikkate alarak hadisin isnadının sıhhati konusunda bir 'değerlendirme' yapılmalıdır. Râvilerle ilgili bütün bu işlemler yapıldıktan sonra, onların güvenilirliği hakkında derlenen bu bilgilerin, birbiriyle uyumlu ve tutarlı olması veya uzlaştırılması imkânsız bir çelişki ve tutarsızlık taşımaması durumunda, 'isnadın sahih ya da hasen olduğuna hükmetmek' mümkündür. Ancak râvilerin durumuyla alâkalı söz konusu problemlerden bir ya da daha fazlası mevcutsa, bu durumda araştırmacı kendi kanaatini kullanarak isnadın zayıf olduğu hükmüne varabilir. Her iki durumda da verilecek karar ichtihâdîdir ve varılan sonuç izâfî mahiyettedir. Bunların dışında eğer içinden çıkılamayacak ve sonuca ulaşılacak derecede yoğun bir belirsizlik durumu hâkimse, bu şartlarda isnad hakkında herhangi bir hüküm verilmeksizin 'tevakkuf' edilir ve nihâî hükme varabilmek için başka kriterlere bakılır.

Bütün bu uygulamalar hadisin sağlam bir kaynağa dayanıp dayanmadığını kontrol etmek içindir. Yapılan bu araştırma sonucunda hadisin isnadının sahih olduğuna hükmetmek, metnin de öyle olması gerektiği anlamı taşımaz. Zira metnin sıhhatine hükmetmek isnadın tetkikinin dışında metne yönelik başka araştırmaların yapılmasını da gerektirir. İbnü'l-Cevzî'nin de işaret ettiği gibi isnadındaki râvileri güvenilir olduğu halde metni uydurma veya zayıf olan nice rivayetler vardır. Bunlar ancak işin uzmanları tarafından tespit edilebilir.³¹ Ona göre muhtevası dinin ve aklın ilkelerine aykırı olduğu için kabulü imkânsız olan bir rivayetin râvilerini araştırmaya bile gerek yoktur. Zira imkânsız olan bir husus güvenilir râviler tarafından nakledilmişse dahi reddedilir ve söz konusu râvilerin yanıldığına hükmedilir.³² Dolayısıyla ne senedi olmayan metnin ve ne de metni olmayan senedin bir değeri vardır; sened ve metin tıpkı bir bütünün iki ayrı parçası gibi birbirini tamamlayan iki temel unsurdur.

Bütün bu anlattıklarımız ışığında son olarak şunu söyleyebiliriz ki, *hadislerin güvenilir bir şekilde gelecek nesillere aktarılmasını dinî ve ilmî bir görev olarak algılayan tenkit âlimlerinin uyguladığı isnad tenkit sistemi, hem eleştirenler hem de eleştiriye uğrayanlar açısından olumlu ve olumsuz insanî özellikleri bünyesinde barındıran ve göreceli-değişken kanaatler taşıyan dinamik bir sistemdir. Dolayısıyla geçmişte hadis ricâlinin sorgulanması amacıyla oluşturulan bu devasa kültürel birikim, günümüz hadis araştırmacılarınca geliştirilecek yeni ve modern metotlar sayesinde daha işe yarar ve daha faydalı hale getirilebilecektir.*

³¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, I, 99-100.

³² İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, I, 105-106.

İternette Rihle

Hayati YILMAZ, Yrd. Doç. Dr.*

“Bir gün Nebî (s.a.v.) ile birlikte mescidde oturduğumuz sırada deve üstünde birisi çıka geldi. Devesini mescid(in kapısında) çöktürdükten sonra onu bağladı. Daha sonra “Hanginiz Muhammed’dir?” diye sordu. Nebî (s.a.v.) (ashâbı) arasında dayanmış oturuyordu. “İşte, dayanmış olan şu beyaz kişidir.” dedik. Adam: “Ey Abdülmuttalib’in oğlu...” diye seslendi. Nebî (s.a.v.): “Seni dinliyorum.” buyurdu. “Ben sana bazı şeyler soracağım, amma soracaklarım ağırdır; gönlün benden incinmesin.” dedi. Hz. Peygamber: “Aklına geleni sor.” buyurdu...”¹

İhtiva ettiği çeşitli konular sebebiyle birçok hadis kitabının değişik yerlerinde nakledilen yukarıdaki rivayetin bu yazının girişinde yer almasının sebebi, bir kimsenin Hz. Peygamber’e bir şeyler sormak için devesiyle uzun bir yol katetmiş olmasıdır. Adının Dımâm b. Sa’lebe olduğunu rivayetin sonunda bizzat kendisinden öğrendiğimiz bu sahâbî, daha önceden duyduğu anlaşılan ‘hadisi’ asıl sahibinden almak/duymak için bir **rihle** gerçekleştirmiştir.

Bilindiği üzere hadis almak/öğrenmek için yapılan seyahatlere rihle denilmektedir.² Bir örnek olarak zikredilen³ yukarıdaki Dımâm hadisinin gösterdiği göre, daha Hz. Peygamber hayattayken başlayan ve ondan sonra da hadis tarihi boyunca aralıksız devam eden rihleler, o günün ulaşım ve iletişim şartları çerçevesinde uzun zamanlar alıyor, aylarca süren yolculuklara sıkça rastlanabiliyordu. Günümüzün ulaşım ve iletişim imkânları ise bu rihleleri saatlere, hatta dakikalara kadar indirmiştir denebilir. Zira ulaşım araçları dünyayı oldukça küçültmüş, iletişim teknolojisinde varılan seviye ise, neredeyse her bilgiyi masamızın üstüne taşımıştır. Artık insanların dünyayı dolaşmaları ve aradıkları bilgiye ulaşmaları bilgisayarları başında birkaç dakikalarını almaktadır. Develer yerlerini bilgisayarlara, tozlu yollar da yerlerini fiber optik kablolarla bırakmışlardır.

Her türlü bilginin yer aldığı internet ortamından ‘hadis talebi’ için de yararlanma imkânı bulunmaktadır. Hayatımızın hemen her alanında en büyük yardımcı durumuna gelen bilgisayar teknolojisinin hadis alanındaki hizmetleri elbette ki sadece internetten ibaret değildir. Özellikle Türâs (www.turath.com), Harf (www.harf.com), Aris (www.elariss.com) gibi yazılım şirketlerinin hazırlayıp CD-ROM vb. ortamlarda kullanıma sundukları programlar hadis çalışmalarına büyük ölçüde katkıda bulunmaktadırlar. Bilgisayarlarda çoğu zaman yaşanan uyum, yeterlilik ve kapasite problemleri CD-ROM’ları dezavantajlı kılarken, ilgili bağlantısı bulunan her bilgisayarda çalışabilen internet bu alandaki kolaylığı ve pratikliği ile tartışmasız olarak ön plana çıkmaktadır. Ancak sonsuz bir bilgi okyanusunu andıran bu ortamda gerekli olan bilgiye erişmek sanıldığı kadar kolay değildir. Çoğu zaman bilgiler dağınık halde ve standart olmayan biçimlerde saklanmaktadır. Bu da aranan bilgiye ulaşmada zaman kaybının başlıca sebeplerinden birisidir. Bu yüzden de internetteki İslâm araştırmaları konulu sitelerin bilim dünyasına duyurulması ve tanıtılması gittikçe daha fazla önem kazanmaktadır.⁴

İnternette gezinme anlamında kullanılan ‘sörf’ kelimesini biz ‘rihle’ mânâsında kullanırsak, bütün kolaylığına rağmen, milyarlarca sayfanın bulunduğu bu devasa dünyada hadis sitelerine ulaşmak ve istifade etmek sanıldığı kadar da kolay olamamaktadır. Dolayısıyla bu sitelerin gerek adreslerinin ve gerekse nasıl kullanılacaklarının bilinmesi pek çok araştırmacıya hem kolaylık, hem de zaman kazandıracaktır.

Başka bir kullanıcının benzer yollarla diğer sitelere ulaşmasının yolunu göstereceği için, öncelikle bu yazıda ele alınan siteleri nasıl tespit ettiğimizi belirtmeliyiz. Bir şekilde önceden vâkıf olduklarımızın dışındaki sitelere, internetin en bilinen ve başarılı İngilizce, Türkçe ve Arapça arama motorları arasında bulunan google.com, yahoo.com, altavista.com, MSN.com, ayna.com, arab.net ve ajeeb.com gibi arama motorları taranarak ulaşılmıştır. Bunların ortaya koyduğu yüzlerce veri, bir ön elemeden geçirildikten sonra tespit edilenler, işlevlerine ve muhtevalarına göre gruplandırılarak karışıklığa yol açacağı için, Arapça, İngilizce ve Türkçe olanlar diye sınıflandırılarak değerlendirilmiş; birkaç dilde yayın yapanların ise varsa Arapça sayfaları esas alınmıştır. Ayrıca

* SAÜ İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, Yrd. Doç. Dr., hyilmaz@sakarya.edu.tr

¹ Buhârî, “İlim” 6; Nesâî, “Sıyâm” 1; İbn Mâce, “İkâme” 194; Dârimî, “Vudû” 1.

² bk. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul 1987, s. 129.

³ Bu ve diğer örnekler için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *er-Rihle fî talebi'l-hadis* (nşr. Nüreddin İtr), Beyrût 1975, s. 187 vd.

⁴ Bilgisayar teknolojisinin hadis alanında kullanımı ile hadis konusundaki bazı CD-ROM programların ve internet sitelerinin özellikleri, kullanımı ve eleştirisi için bk. Abdülazîm ed-Dîb, “Bilgisayar Vasıtasıyla Sünnet-i Şerîfe’yi Toplama ve Tasnif İçin Bir Tasarı” (trc., Abdullâh Aydın), *Diyanet Dergisi*, XX/1, Ankara 1984, s. 57-64; Halil İbrahim Kutlay, “Hadis İlminde Çağdaş Problemlerden Biri: Hadis Tahrici Açısından Hadis Cd’lerinin Değeri (Mevsûatü’l-hadisî-ş-şerîf örneği)”, *İslâmî Edebiyat İlmî Bülteni*, İstanbul Ekim-2002 s. 24-33; İbrâhim b. Hammâd er-Ris, et-Tekniyetü’l-hadisî fi hudmeti’s-sünne ve’s-sireti’n-nebeviyye beyne’l-vâkı’ ve’l-me’mûl, Nedvetü inâyeti’l-Memleketi’l-Arabiyyeti’s-Suûdiyye bi’s-sünne ve’s-sireti’n-nebeviyye, Medine 4-6 Mayıs 2004, s. 1-68 (ayrı basım).

bir sitedeki İslâmî ilimlerin diğer alanlarıyla ilgili sayfalar bu çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur; bu sebeple tanıtılan sitelerin bir kısmından hadis konusu dışında da istifade edilebileceği dikkate alınmalıdır.⁵

ARAPÇA HADİS SİTELERİ

1. ed-Dürerü's-seniyye (www.dorar.net)

Şeyh Alevî b. Abdülkâdir es-Sekkâf'ın danışmanlığında hizmet veren sitenin hadis bölümü oldukça zengin ve kullanışlıdır. Ana sayfanın üst kısmındaki **Kütüb ve Buhûs** butonundaki **el-Hadis ve ulûmüh** kısmında yer alan Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'i, Buhârî ve Müslim'in *es-Sahih*'leri, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce'nin *es-Sünen*'leri bilgisayara indirilebilmektedir. **Netâicü'l-buhûs...** butonunun **Hadis** kısmında da çeşitli araştırma ve kitapların sonuç bölümleri, metin olarak verilmektedir. **Bahs** butonu ise site içi arama yapmakta kullanılmaktadır.

Ana sayfanın sağ bloğunda bulunan **el-Mevsûatü'l-hadîsiyye** butonu, sitenin en kullanışlı bölümü olan, **Teysîrü'l-vüsûl ilâ ahâdisi'r-rasûl** başlıklı hadis arama sayfasını açmaktadır. Burada hadisin bir veya birkaç kelimesi ilgili boşluğa yazılarak arama yapılmaktadır. Alttaki üç seçenek, istenirse değiştirilebilir, ancak olduğu gibi bırakılırsa arama sitedeki eski-yeni 178 adet hadis eseri taranarak sonuçlandırılacaktır. Arama sonucunda hadisin metni, sıhhat hükmü, geçtiği kitap ve eserinde yer veren muhaddis ile ilgili kitabın sayfası tablo halinde sıralanmakta, aranan metin kırmızı yazıyla gösterilmektedir. Bu yapıyla dorar.net, bir hadisin metnini bulmak için başvurulacak ilk sitelerden biridir.

2. el-Muhaddis (www.muhammadith.org)

Arapça ve İngilizce yayımlanan site, diğer hizmetleri yanında genel anlamda bir İslâmî eserler ve programlar kütüphanesi sunmaktadır. Bu sitenin hadislerle ilgili bölümüne, İngilizce sayfada **Search our Books**, Arapça sayfada ise **ابحث ضمن كتبنا** butonundan (ya da doğrudan www.muhammadith.org/cgi-bin/a_Optns.exe adresiyle) ulaşılmaktadır.

Bir hadis arama motoru olan bu sayfanın üst kısmında Arapça yazamayanlar için ekran klavyesi yer almaktadır. Aranacak metin ilgili boşluğa yazıldıktan sonra, alt tarafta yer alan kitap listelerinden seçimler yapılabilir. **Hadis** başlığı altında yer alan, otuzu Arapça, üçü İngilizce bütün kitapların taranması isteniyorsa, bunu gösteren kutucuk/lar işaretlenmelidir. Sonuçlar listelendiğinde istenirse hadisin geçtiği kitabı açma imkânı da vardır.

Bunun yanı sıra sitenin hizmetlerinden biri de kitapların bütün olarak indirilmesine izin vermesidir. Hadis bölümündeki otuz üç kitap (*Kenzü'l-ummâl*, *Fethu'l-bârî*, *Feyzu'l-kadir*, *Avnül-ma'bûd*, *el-Müstedrek*, *Mecmeu'z-zevâid*, *el-Müsned*, *el-Mu'cemu'l-kebîr* gibi büyük eserler dahil) ücretsiz olarak kullanıcının bilgisayarına indirilebilmektedir.

3. IHSAN (www.ihsanetwork.org)

The International Hadith Study Association Network (IHSAN) sitesi üyelik sistemiyle çalışmaktadır. Sitenin İngilizce ve Arapça sayfalarında hizmetlerini tanıtıcı bilgiler bulunmaktadır. Hazırladıkları hadis veritabanı CD-ROM'u internet üzerinden satılmaktadır.

Sitenin (Arapça sayfasına göre) üyeler için sunduğu hizmetlere gelince bunlar şöyle sıralanabilir:

a) **Mevsûatü'l-hadis**. Sitenin temelini oluşturan bu bölümde Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'leri, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce'nin *Sünen*'leri ile Mâlik'in *Muvatta*'ından oluşan yedi kitap, çeşitli arama yapma seçenekleriyle birlikte yer almaktadır. 2004 yılı ortalarında Dârimî ve Dârekutnî'nin *Sünen*'leri ile Humeydî ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'lerinin de ekleneceği belirtilmektedir.

Mevsûa sayfasının başında **el-Bahs** ve **el-Muhtevâ** bölümleri bulunmaktadır. Arama yapmak için önce metinlerde mi, yoksa fihristlerde mi arama yapılmak istendiği seçilmelidir. Metin araması yapıldığında sonuçlar liste halinde verilmekte, sonra da listeden istenilen sonuç tıkladığında hadisin metni görüntülenmektedir. Fihristlerde arama ise, **âyât, taraf, selâsil, sünâi, kudsi, meşhûr, şiiir, mekân, aded, kabîle, alem, mübhem, mevzû, tarih, garib, tuhfe, ruvât, cerh, hüküm** ve **el-hükm ale's-selâsil** kategorilerinde yapılmaktadır. Bunlardan biri seçilerek istenilen sonuca daha kısa yoldan ulaşılabilmektedir. Muhteva kısmında ise yedi kitabın metinleri yayımlanmaktadır.

b) **el-Hevâmiş**. Mevsûada yer alan yedi kitabın dipnotlarından oluşmaktadır.

c) **el-İstidrâkât**. Hadis kitapları üzerine yapılan yanlış-doğru cetvelidir.

d) **el-Mahtûtât**. Yedi kitabın çeşitli yazmalarının tanıtımlarının ve orijinal metinlerinin bulunduğu bölümdür.

e) **el-Bahsü'l-bibliyûcrâfi**. Sitede bulunan yedi kitabın hazırlanmasında kullanılan yazma ve matbu eserlerin bibliyografik bilgilerinin bulunabileceği arama sayfasıdır.

f) **el-Mecelle**. Üyelere aylık olarak yollanan bir e-bültendir.

⁵ Bilgisayar ve internet konusundaki engin birikimiyle bu yazıya önemli katkıda bulunan Dr. Muhammed ABAY'a teşekkürlerimi sunarım.

IHSAN sitesi şimdilik içerdiği kitap sayısı bakımından pek zengin olmasa da profesyonelce yürütülen bir projenin ürünü olması siteyi önemli kılmaktadır.

4. İslâm (www.al-islam.com)

Harf Information Technology (www.harf.com) şirketi tarafından hizmete sunulan site, Arapça, İngilizce, Fransızca, Almanca, Türkçe, Malayca ve Endonezce dillerinde yayın yapmaktadır. Diğer dillerdeki sayfalar Arapça sayfaların tam olmayan çevirilerinden oluşmaktadır.

Arapça sitenin üst kısmındaki **el-Hadîs** butonu sitenin hadis sayfasını açmaktadır (http://hadith.al-islam.com). Kütüb-i tis'a temelinde çalışan arama motoru sayesinde, hem hadise, hem de meşhur şerhlerine ulaşma imkânı bulunmaktadır. Hadis ana sayfasında yer alan konu başlıklarıyla konulu arama da yapılabilmekte ve ilgili hadisler kolayca görülebilmektedir. Her bir hadis tek sayfada gösterilmekte ve hadisin altında şerhine yer verilmektedir. İstendiği takdirde gerek hadis metni ve gerekse şerhi kopyalanarak başka programlara aktarılabilir.

Sayfanın sağ tarafında kütüb-i tis'a ve bunların bazı şerhleri listelenmekte, buradaki toplam on sekiz kitap, harekeli ya da harekesiz metin olarak kullanılabilir. Sayfanın sağ tarafındaki el-Fehâris kısmında seçilen hadis kitabındaki âyetler ile kudsi, mütevâtir, merfû, maktû ve mevkuf hadisler ve şiihlerin indeksleri bulunmakta, istenirse bunlar metin olarak gösterilmektedir. Bunların dışında sitede İbn Ebû Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Musannefi*, San'ânî'nin (ö. 1182/1768) *Sübülü's-selâm*'ı, İbn Dakîku'l-îd'in (ö. 702/1302) *İhkâmü'l-ahkâm*'ı, Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Müşkilü'l-âsâr* ile *Şerhu Me'âni'l-âsar*'ı gibi önemli hadis eserleri de yine metin olarak yer almaktadır. Ancak hadislerle bunların buldukları bâb ve kitâblar için numara koyulmaması, şerhler için geçtiği eserdeki cilt ve sayfa numaralarının verilmemesi bu bölümde elde ettiğiniz bilgiyi referans olarak kullanmada güçlük çıkarmaktadır. Ayrıca takdim edilen metinler için eserlerin hangi baskılarının esas alındığına dair herhangi bir bilgi de bulunmamaktadır.

Sitenin hadis bölümünün Türkçe sayfasında da basitçe bir hadis taraması yapılabilmektedir. Burada hadislerin Türkçe çevirileri yer aldığı için arama da yine bu çevirilerde geçerli olmaktadır. Konulu arama imkânı da veren sayfa, metni bilinmeyen hadislerle ulaşmak için bir başlangıç noktası oluşturabilir.

Sitenin bütünü göz önüne alındığında, Arapça yazmaya yarayan ekran klavyesinin bulunması, temel İslâmî eserlerin metinlerinin istenildiğinde harekeli olarak gösterilebilmesi, zengin bir içeriğe sahip olması, yine temel İslâmî kaynaklar için oldukça ayrıntılı konu fihristlerinin bulunması ve gelişmiş arama motoru sayesinde metinler içerisinde ileri düzeyde metin arama

özelliklerinin olması bu siteyi diğer birçok siteden ayıran başlıca noktalar olarak öne çıkmaktadır.

5. eş-Şebeketü'l-İslâmiyye (www.İslâmweb.net)

Arapça, İngilizce ve Fransızca yayın yapan genel içerikli bu sitenin Arapça ana sayfasının sağ tarafındaki **el-Mecmûatü'r-reîsiyye** bölümünde yer alan **el-Hadîsü's-şerîf** butonu tıklandığında hadis sayfasına geçilmektedir. Burada yer alan başlıklar ve içerikleri şöyledir:

a) **Mevsûatü'l-hadîsi's-şerîf**. Kütüb-i tis'anın da içinde bulunduğu yirmi bir hadis kitabı metin olarak ve çok kullanışlı bir şekilde sunulmaktadır. İstenilen kitabın adı tıklandığında, önce 'kitâb' adlarına, sonra 'bâb' başlıklarına ve nihayet hadisin metnine ulaşılmaktadır. Aranılan hadisin metni biliniyorsa üstteki arama kısmından ister bütün mevsûa, isterse de tek bir kitap içinde arama yapılabilmektedir. Ekran klavyesi burada da hazır durumdadır.

b) **Mekânnetü's-sünneti'n-nebeviyye**. Konuyla ilgili çeşitli makaleler bulunmaktadır.

c) **Şübühât havle's-sünneti'n-nebeviyye**. Konuyla ilgili çeşitli makaleler bulunmaktadır.

d) **Mektebetü's-sünne**. 'Dört sünen ve Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'i, 'sahihler', 'tabakât kitapları', 'hadis usûlleri ve garîbü'l-hadîsler' ile 'diğer eserler' başlıkları altında hadis literatürünü tanıtan sayfalardan oluşmaktadır.

e, f, g) **İ'câzü's-sünneti'n-nebeviyye**, **Emsâlü's-sünneti'n-nebeviyye**, **el-Kıyasü'n-nebevî**. Bu başlıklarda konuyla ilgili hadislerden örnekler verilmektedir.

h) **Cevâmiu'l-kelimi'n-nebevî**. Cevâmiu'l-kelim hadislerden örnekler verilmekte ve bunlar açıklanmaktadır.

i) **Tedvînü's-sünne ve ulûmi'l-hadîs**. Hadis tarihi ile usûl konularının tarihi sürecinin ele alındığı sayfalardır.

k) **el-Ahâdisü'l-kudsiyye**. Kudsi hadislerden örnekler verilerek tahrîci yapılmakta ve uzunca açıklanmaktadır.

Yukarıdaki başlıkların altında yer alan makaleler **eş-Şebeketü'l-İslâmiyye** imzasıyla yayımlanmaktadır. Bu sitenin özellikle mevsûa kısmının oldukça kullanışlı olduğu vurgulanmalıdır.

6. Ezher (www.alazhar.org veya www.İslâmic-council.com)

Mısır Arap Cumhuriyeti Vakıflar Bakanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu'na ait olan bu sitede İslâm'ın temel kaynakları, Ezher Üniversitesi'nin tarihçesi ile yüz yıllık fetva arşivi, İslâmî kavramlar sözlüğü, yeni hazırlanan bir fıkıh ansiklopedisi, İslâm âlimlerinin biyografileri, Seyyide Zeyneb Mescidi'nde bulunan yazmalar (şimdilik bir adet) ve sempozyum tebliğleri yayımlanmaktadır.

Sitenin **el-Hadîsü's-şerîf** sayfasında kütüb-i tis'aya ek olarak Dârekutnî (ö. 385/995) ile Beyhakî'nin (ö. 458/1065) *es-Sünen*'leri ve Humeydî'nin (ö. 219/834) *el-Müsne'd*'ine metin olarak ulaşma imkânı verilmiştir. **Şerhu'l-hadîs** sayfasında ise İbn Hacer'in (ö. 852/1448) *Fethu'l-bârî* M. Fuâd Abdülbâkî'nin *Şerhu Sahîhi Müslim*⁶ ve Leknevî'nin (ö. 1304/1886) *Şerhu Muvattai Mâlik* isimli eserleri bulunmaktadır. İstenirse arama kutusunda metin taraması yapılabilmektedir.

Sitenin en güzel yönlerinden biri de internet üzerinden kullanıma açtığı her bilgiyi bilgisayara download imkânı vermesidir. **Tenzilü berâmic** sayfasındaki bütün programlar (üç tanesi toplam 112 MB büyüklüğünde hadis programı) sıkıştırılmış dosya şeklinde indirilebilmekte ve internette bağımsız olarak kullanılabilir.

A'lâmü'l-müslimîn sayfası da muhaddislerin biyografilerine kolayca ulaşmayı sağlamaktadır.

7. Nidâü'l-îmân (www.al-eman.com)

'Nidâü'l-îmân (iman çağrısı)' ve 'Bütün Müslümanların Sitesi' sloganıyla oldukça muhtevalı bir yayın yapan sitenin ana sayfasının üstünde sıralanan başlıklar arasındaki **el-Hadîsü's-şerîf** sayfasında kütüb-i tis'a ve *Fethu'l-bârî* metin olarak yer almaktadır. Kitapların ve müelliflerinin hepsinin toplu olarak tanıtıldığı sayfada istenen kitap seçilerek okunabilmekte, hareketli olarak verilen hadis metinlerinden istenirse hareketler kaldırılabilir. Yine bu sayfadaki arama motoru aracılığıyla hadis kitaplarının tamamında veya seçilen eserde metin araması yapılabilmektedir.

Sitenin diğer bir hizmeti olan **el-Mektebetü'l-İslâmiyye** sayfasında yer alan toplam 223 -kitaptan yirmi dördünü aralarında *el-Câmiu's-sagîr*, *en-Nihâye*, *Tezkiretü'l-mevzûât*, *Riyâzü's-sâlihîn*, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, *Feyzü'l-kadîr*, *Kenzü'l-ummâl*, *Mecmeu'z-zevâid*, *Nasbü'r-râye* ve *Neylü'l-evtâr*'ın da bulunduğu hadis kitapları oluşturmaktadır. Müellifleri hakkında bilgilerin de bulunduğu bu eserler yine ekrandan okunabilmekte ve metin aranabilmektedir.

8. el-Varak (www.alwaraq.com)

Emirates Internet & Multimedia and Emirates Telecommunications Corporation (www.emirates.net.ae, www.albahhar.com) tarafından hizmete sunulan bu site genel olarak temel İslâm kaynaklarının yer aldığı bir elektronik kütüphane durumundadır ve üyelik sistemiyle çalışmaktadır. Sitenin hizmetlerinden yararlanabilmek için önce basitçe tamamlanan bir işlem ile ücretsiz üye olmak gerekmektedir. Ana sayfanın üstündeki **el-Mektebetü't-türâsiyye**

butonu kitapların bulunduğu sayfayı açmaktadır. Buradaki hadis kitapları kısmında toplam yetmiş beş adet eser yer almaktadır. Ancak ne yazık ki bu listede hiçbir kaynak hadis eseri bulunmamakta, metni aranan hadisler ikinci derecedeki eserlerde gösterilmektedir. Dolayısıyla bu siteden hadis aramak için değil bir kütüphane olarak istifade edilmelidir.

Hadis kitapları başlığı seçildiğinde mevcut eserlerin adları ve yazarlarını gösteren bir liste sunulmaktadır. Bu listeden işaretlenen herhangi bir eserin metnini sayfa sayfa görmek mümkün olmaktadır. Ayrıca ekranın sağ tarafında eser adları içerisinde arama yapma imkânı veren bir metin arama kutusu bulunmaktadır. Bu arama kutusuyla eser adları veya yazarları aranabildiği gibi eserler içerisinde geçen kelimeler de aranabilmektedir. Arapça klavye kullanamayanlar için hazırlanmış ekran klavyesi sayesinde ilgili metin kutularına Arapça yazı yazılabilmektedir.

Seçilen kitabın herhangi bir sayfası ekrana geldiğinde, sağ tarafta kitabın tam fihristi, sol alt tarafta bir sayfadan diğer sayfaya geçmeye yarayan düğmeler, diğer kısımlarda da kitabın metni yer almaktadır. Kitaplar sayfa sayfa gösterilmekte ve her sayfanın üst ve alt tarafında eser adı ve yazarı ile cilt ve sayfa numarası verilmektedir. Önceleri metin aktarımına izin vermeyen site şimdi bu kısıtlamayı kaldırmıştır.

Sitede metni verilen eserlerin veya yazarların alfabetik listelerinin bulunmaması, metinlerin hareketli olmaması, eserler için ayrıntılı konu indekslerine yer verilmemesi, eserlere ait baskı yeri ve tarihi gibi önemli katalog bilgilerinin belirtilmemesi eksiklikler olarak sıralanabilir.

9. Saydü'l-fevâid (www.saaaid.net)

Bu sitenin ana sayfasının sağ yanındaki **er-Reîsiyye** kutusunun içinde yer alan **Mektebetü Saydi'l-fevâid** kısmı, on tanesi Arapça dışında olmak üzere toplam 1298 adet kitap ihtiva eden büyük bir e-kütüphanedir. Bunlar arasında kırk sekizi hadis, yetmiş de hadis ilimleri ile ilgili eski-yeni yüz on sekiz adet hadis eseri yer almaktadır. Bu eserleri metin olarak ekrandan okumak ve taramak imkânı olmamakla birlikte '.zip' (sıkıştırılmış) dosya olarak ücretsiz download edilebilmektedir. Ayrıca sitedeki **Makâlât** ile **Buhûs ilmiyye** sayfalarında da hadis ile ilgili çeşitli makale ve araştırmalar bulunmaktadır.

10. Bin Useymîn (www.binothaimen.com)

Şeyh Muhammed b. Sâlih el-Useymîn'in bu özel sitesinin **el-Mektebetü'l-makrûe** kısmında bulunan ve Useymîn'in kendisinin neşrettiği bazı hadis eserleri e-kitap olarak indirilebilmektedir. **el-Mektebetü's-savtiyye** sayfasında ise Useymîn'in hadis ile ilgili *Beykûniyye*, *Nuhbetü'l-fiker*, *Buhârî*, *Müslim*, *Neylü'l-evtâr*, *Bulûgu'l-merâm* ve *Riyâzü's-sâlihîn* dersleri dinlenebilmekte, istenirse bilgisayara da kaydedilebilmektedir.

⁶ Sitede bu isimle yer alan eser aslında Müslim'in el-Câmiu's-sahîh'nin M. Fuâd Abdülbâkî tarafından yapılan neşridir.

11. Sahab (www.sahab.org)

İslâmî ilimlerin hemen her alanında toplam 831 eser ile büyük bir e-kütüphane hizmeti veren bu sitenin **Kısmu'l-hadîs ve ulûmuh** sayfasında yüz kırk adet hadis kitabı bulunmaktadır. Bu kitaplar hem ekrandan okunabilmekte, hem de bilgisayara indirilebilmektedir. Üye olduğu takdirde sitedeki kitaplardan seçilerek isme kayıtlı özel bir kütüphane oluşturulabilmekte, bu da daha sonra sürekli aynı kitaplarla çalışmayı kolaylaştırmaktadır.

12. el-Muhtâru'l-İslâmî (www.İslâmselect.com)

Bu sitenin ana sayfasının en altında bulunan **et-Tasnîfü'l-esâsî** kutusunun içinde yer alan **el-Hadîs ve ulûmuh** sayfasında, hadis ile ilgili çeşitli konularda yazılmış toplam yüz altmış dokuz makale listelenmektedir. Ekrandan okunabilen bu makaleler hadis araştırmacıları için oldukça iyi bir bibliyografya niteliği taşımaktadır. Sitedeki diğer alanlarla ilgili toplam makale sayısının 9274 olduğunun da altı çizilmelidir.

13. Dârü'l-hadîs (www.hadith.net)

Dârü'l-hadîs Araştırma Merkezi adıyla İngilizce, Arapça ve Farsça yayın yapan bir Şii sitesidir. **Mesâdiru'l-hadîs** bölümünde geniş bir Şii hadis çalışmaları bibliyografyası listelenmekte, bazı hadis kaynaklarının tanıtımı yapılmakta ve önemli çalışmaların metinleri verilmektedir. **Ulûmü'l-hadîs** sayfaları da oldukça zengin olup tam bir Şii hadis usûl ve tarihi sunmaktadır. **İsdârât** sayfasında sitede yayımlanan kitap, risâle, dergi ve bilgisayar programlarının linkleri bulunmaktadır. *Ulûmü'l-hadîs* ismiyle sitede yayımlanan e-dergi on üçüncü sayısına ulaşmıştır. Ayrıca sitenin İngilizce bölümündeki **Sources** butonundan *Nehcü'l-belâga*'ya da ulaşılabilir.

14. Küveyt Evkaf Bakanlığı (www.islam.gov.kw)

Küveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı'nın resmî internet sitesidir. İhtiva ettiği çok önemli *Fıkıh Ansiklopedisi*'nin yanı sıra **mine'l-hedyi'n-nebevî** bölümünde hadis usûlü bilgilerine ve kütüb-i tis'anın tanıtımına kısaca yer verilen sitede, Nevevî'nin (ö. 676/1278) *el-Erba'ün* isimli eseri de şerhli olarak sunulmaktadır.

15. Mültekâ ehli'l-hadîs (www.ahlalhdeeth.com)

Mültekâ ehli'l-hadîs adıyla yayın yapan bir forum sitesi olup üyelik sistemiyle hizmet vermektedir. Sitedeki yazıları okumak için gerek olmasa da, tartışmalara katılmak için üyelik şart koşulmaktadır. Üyeler hadis ile ilgili konuları internet ortamında tartışmaya açmakta, görüş alışverişinde bulunmakta ve sorularına cevap aramaktadırlar.

16. Belâğ (www.balagh.com)

Sitenin ana sayfasının sol yanındaki **el-Mevsûatü'l-İslâmiyye** sayfasında hadis ile ilgili iki bölüm bulunmaktadır. Bunlardan **Hadis** sayfasında değişik yazarlar tarafından kaleme alınmış hadis konulu makaleler yayımlanmaktadır. **Mu'cemü'l-mustalahât** sayfası ise aralarında hadis istilahlarının da bulunduğu geniş bir terimler sözlüğüdür.

17. Râfed (www.rafed.net)

Şii müslümanlar tarafından yayımlanan bu sitenin **Kütüb** bölümündeki **hadis ve ulûmü'l-hadîs** sayfaları, Şîa'nın hadis-sünnet görüşlerinin ele alındığı bazı çalışmalara ulaşma imkânı veren bir e-kütüphane hizmeti sunmaktadır. Bu sayfanın İngilizce bölümünde de dikkat çekici kitaplar yer almaktadır. Tamamı ekrandan okunan bu eserler arasında ne yazık ki, Şîa'nın temel hadis kitapları bulunmamaktadır.

18. www.angelfire.com/ab3/hol

Ücretsiz hosting veren bir sitede⁷ yer alan bu sayfalar **Ulûmü'l-hadîs** başlığıyla yayımlanmaktadır. Reklam bannerları göz ardı edilerek gezilmesi gereken sitede, **Muhâdarât** sayfasında bazı hadis konferansları, **Mustalahu'l-hadîs** sayfasında, San'ânî'nin (ö. 1182/1768) *Nuhbetü'l-fiker* manzumesi *Kasabü's-sükker*'i, İbn Ferah el-İşbîlî'nin (ö. 699/1300) *Kasidetü'l-garâmiyye*'si ve İrakî'nin (ö. 806/1403) *Efliyye*'si metin olarak okunabildiği halde verilen diğer usûl kitaplarının linkleri çalışmamaktadır. 'Cerh ve ta'dîl' sayfası da açılmamaktadır. **Tahrîc** sayfasında, hadis tahrîc etme yöntemleri anlatılmakta, **el-Mektebetü's-savtiyye** Muhammed b. Sâlih el-Useymin ile Ebû İshak el-Huveyzî'nin hadis/sünnet konusundaki konuşmalarına ve sorulara verdikleri cevaplara linkler bulunmaktadır. Sitenin bu bölümünü daha önemli hale getiren ise Elbânî'nin usûl konularıyla ilgili görüşleri ile Muhammed b. Sâlih el-Useymin'in *Nuhbe* derslerinin de sesli olarak yer almasıdır. Ancak bunlar da çalışmamaktadır.

Ebhâs hadîsiyye sayfası bir makaleler bibliyografyası sunmayı amaçlamış olsa da oldukça yetersizdir.

19. el-Bâhisü'l-İslâmî (www.İslâmicfinder.org)

İngilizce ve Arapça bir portal olarak yayın yapan sitenin Arapça sayfasında **el-Hadîs ve ulûmuh** bölümünde hadis ilimleri ve hadis kitapları kategorilerinde seçme linkler verilmektedir.

⁷ İnternet kullanıcılarının yakından bildiği üzere bu tür sitelerdeki sayfaların pek çoğu kısa bir süre içinde geçerliliğini yitirebilmektedir.

İNGİLİZCE HADİS SİTELERİ

1. İslâm (www.al-islam.org)

Ehl-i Beyt Dijital İslâmî Kütüphane Projesi'nin sitesi olup İslâm ile ilgili hemen her konuda çeşitli kitap ve makaleler ihtiva etmektedir. **Browse Library** sayfasına geçildiğinde sol yandaki listede yer alan **Hadith (Sayings and Traditions)** bölümünde, aralarında *Nehcu'l-belâga*'nın da bulunduğu otuz yedi adet kitap ve makale yer almaktadır. *Nehcu'l-belâga*'nın İngilizce tercümesinin verildiği sayfada, istenirse içindekiler sütündeki 'ayın' harfi tıklanarak kitabın Arapça metni görüntülenebilmektedir. Site, Şîa'nın hadis anlayışını görmek için bir hareket noktası sayılabilir.

2. MSA (www.usc.edu/dept/MSA/)

Güney Kaliforniya Üniversitesi Müslüman Öğrenciler Birliği'nin sayfası olup İslâm hakkında genel bilgiler içermektedir. Sitedeki **Muhammad (saas)** ve **Sunnah** sayfalarında değişik yazarlar tarafından kaleme alınmış yazılara yer verilmekte, *Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd* ve *Muvatta*'ın İngilizce tercümeleri ve bu dört kitapta arama yapma imkânı sunulmaktadır. Hadis bilimi konusunda İngilizce metin ihtiyacı duyanların istifade edeceği bir sitedir.

3. Internet History Sourcebooks (www.fordham.edu/halsall)

New York Fordham Üniversitesi'nin sitesine bağlı ve editörlüğünü Paul Halsall'ın yaptığı sayfalar 'Internet History Sourcebooks Project' adıyla yayımlanmaktadır. Site antik çağlardan günümüze kadar ve bütün kültürlerle ait bir 'kaynak kitap' olmayı hedeflemektedir. Ana sayfanın üstünde yer alan linklerden **Islamic** tıklandığında **Internet Islamic History Sourcebook** sayfasına geçilmektedir. Burada **Contents**in altında yer alan konular arasındaki 'Muhammad and Foundations-to 632 CE' başlığı altında **hadith** de vardır. **Hadith Selections**da seksen beş hadis, **The Sunnah**da sünnetin önemi konusunda uzunca bir yazı bulunmaktadır. Buhârî metni ve hadis bilimi alanındaki diğer yazılar için ise www.usc.edu/dept/MSA/ sitesine link verilmektedir.

Halsall'ın bu sitesi hadis konusundaki sayfalarından çok, hemen her alandaki içeriğiyle önem arz etmektedir.

4. ISNA (www.isna.net)

Islamic Society of North America (ISNA)'nın resmî web sitesidir. **Library** sayfasının **Hadith Archive** bölümünde *Buhârî, Müslim, Muvatta*, kırk kudsî hadis ve Nevevî'nin *Kırk Hadis*'i İngilizce metin olarak yayımlanmaktadır.

5. www.geocities.com/ahmedlahouazi/mustalah.html

Özel bir çalışmanın ürünü olan ve tam olarak çalışmayan bu sitenin ana sayfasına geçilemediği için sayfanın sahibi hakkında yeterl bir bilgi alınama-

maktadır. Yukarıdaki adresin götürdüğü sayfada güzel bir İngilizce hadis usûlü kitabı bulunmaktadır. Pek çok hadis istilahının İngilizce karşılıklarını görmek için de ziyaret edilebilir.

6. Prophet Muhammad (www.muhammad.net)

Sabr Foundation tarafından Hz. Peygamber'in biyografisini, görevini ve mesajını tanıtmak amacıyla yayımlanan sitenin ana sayfasının sol tarafındaki menüde yer alan **Online books** bölümünde, *Kütüb-i Sitte*'den seçilmiş ve konularına göre tasnif edilmiş 500 hadis ile *Riyâzu's-sâlihîn* ve Seyyid Sâbık'ın *Fıkhü's-sünne* adlı eserleri bulunmaktadır.

TÜRKÇE HADİS SİTELERİ

1. www.muhammedmustafa.net

Özel olarak Hz. Peygamber hakkında hazırlanmış güzel bir sitedir. **Yazılar** bölümünde, değişik yerlerde yayımlanmış Hz. Peygamber ve hadis/sünnet konulu yazılara yer verilmiştir. **Kitaplar** sayfası ise yine aynı konularda yayımlanmış 108 kitap ve 12 CD'nin kısa tanıtımını içermekte, ayrıca üç kitap da e-Kitap olarak sunulmaktadır. Prof.Dr. İbrahim Canan'ın hazırladığı *Kütüb-i Sitte Muhaddisleri* başlıklı yazıda, Buhârî, Müslim, Tirmizî, Ebû Dâvûd, Nesâî, İbn Mâce ve Mâlik b. Enes'in biyografileri verilmektedir.

2. Muhaddis (www.muhammad.org/taksimats.html)

Kişisel bir gayretin ürünü olan bu sitede, *Kütüb-i Sitte* (5972 kayıt) ve *Sahih-i Buhârî* (2189 kayıt) veritabanı programları yanında sahâbe bilgileri (103 kayıt), hadis lugati ve *Kütüb-i Sitte* muhaddislerinin biyografileri bulunmaktadır.

Siteyi dikkate değer kılan *Kütüb-i Sitte* veritabanı, İbrahim Canan'ın eserinden, *Sahih-i Buhârî* veritabanı da *Tecrid-i Sarih*'ten oluşmaktadır. Her iki veritabanının sorgu ekranında, **fasıl, konu, kaynak/ravi** ve **hadis** arama kutularından Türkçe olarak arama yapılabilir. Hadislere Türkçe çevirilerinden ulaşmayı sağlayan bu veritabanları istenirse bilgisayara indirilebilmektedir.

3. Ulum el-Hikme Okulu (www.ulumulhikmekoeln.de/)

Almanya/Köln merkezli bu site, Ulum el-Hikme Okulu adıyla, internet üzerinden İslâm düşüncesi eğitim programı yapmayı amaçlamaktadır. Almanca, Türkçe ve İngilizce yayın yapan sitenin Türkçe sayfalarındaki **Rivayet İlimleri 1** bölümü, **Nebevî Hikmet** başlığı altında hadis ilimlerine ve tarihinin dair verilen derslerden oluşmaktadır.

4. Hadis (www.hadis.org)

Web tasarımı bakımından oldukça güzel bir Türkçe İslâmî bilgiler sitesi olan hadis-org'un ne yazık ki içeriği henüz tatminkâr değildir. Üyelerinden katkı bekleyen sitenin hadis bölümünde, İbrahim Canan'ın *Kütüb-i Sitte Ansiklopedisi* veritabanı olarak sunulmaktadır. Diğer hadis sayfaları ise muhaddis.org'daki sayfalardan oluşmaktadır.

5. Dinbilimleri (www.dinbilimleri.com)

Ülkemizdeki akademisyenlerin pek çoğunun yakından tanıdığı Dinbilimleri Akademik Araştırma Merkezi'nin sitesinin bu yazıda yer alması, hadis bilimi açısından da önemli olan, tez/kitap/makale arama motoru sebebiyledir. Bu sayede Türkiye'de hadis alanındaki hemen bütün bibliyografyaya ulaşılabilmektedir. Ayrıca sitede yayımlanan *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*'nde de hadis konulu makalelere sıkça yer verilmekte ve derginin bütün sayıları görülebilmektedir.

Müstakil olarak yayın yapan yukarıdaki bu siteler dışında, internetteki en önemli kaynaklar arasında yer alan ve bir arama motorundan kolayca bulunabilecek olan **e-ansiklopedi** sitelerinin hadis bilimiyle ilgili maddeleri de bu konudaki önemli sayfalar arasında yer almaktadır.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Çok hızlı adımlarla ilerleyen bilişim teknolojisinin, her konuda olduğu gibi akademik çalışmalar alanında da son derece önemli kolaylıklar getirdiği açıktır. Özellikle bilgiye ulaşmanın en kolay ve kestirme yolu haline gelen internetin bu sahadaki imkânları durmadan artmaktadır. Bu ise, her türlü bilginin bulunduğu bu karmakarışık dünyada istenilen sonucu elde etmek için belli bir yöntem takip etmeyi zorunlu hale getirmektedir. Aksi halde internette gezinmek demek olan sörf, -denizdeki dalgaların yönlendirmesine göre hareket eden sörf tahtasından esinlenerek- kullanıcıyı hiç istemediği 'sulara' götürebilecektir. Dolayısıyla internette bilinçli sörf yapabilmek son derece önemlidir.

Bu çerçevede olmak üzere hadis bilimi noktasında 'rihle' yapılabilecek bazı siteleri ele aldığımız bu çalışmanın ortaya koyduğu sonuçları şöyle sıralayabiliriz:

1. Pek çok yönüyle en büyük yardımcımız durumuna gelen bilgisayar ve internet imkânları hadis bilimi için de önemli bir kullanım alanına ve kapasitesine sahiptir. Bundan müstağni kalınması düşünülemez.

2. Hadis alanındaki müstakil sitelerin sayısı çok azdır. Ekseriyetle belli bir bütünlüğü olan genel içerikli sitelerde 'bölüm' olarak yer almaktadırlar.

3. İnternet arama motorlarında hadis siteleri arandığında ortaya çıkan yüzlerce sonuç, bu sitelerin pek çoğunun bireysel gayretlerle oluşturulduğunu

göstermektedir. Kurumsal olarak hizmet veren birkaç sitenin farkı hemen hissedilmektedir. Bu da internette bireysel çalışmaların çoğu zaman yetersiz kaldığını, özellikle bilimsel içerikli sitelerin kurumlara ihtiyaç duyduğunu ortaya koymaktadır.

3. En kullanışlı hadis siteleri Arapça yayın yapmaktadırlar. İslâm/hadis araştırmalarının kaynak dilinin Arapça olması dikkate alınır bu bir avantajdır. Ancak birkaç amatör çalışma dışında meselâ Türk internet kullanıcısının istifade edebileceği iyi bir Türkçe hadis sitesi maalesef bulunmamaktadır. İsmi hadis.org olan sitede bile hadis bölümü son derece zayıftır.

4. Hadis içerikli sitelerden iki şekilde istifade edilmektedir. Birincisi hadis metinlerini arayıp bulma ve görüntüleme, ikincisi de hadis ve hadis usûlü kitaplarına metin olarak ulaşabilmektir. Arapça sitelerde hadislerin Arapça orijinal metinleri verilirken, diğer dillerdeki sitelerde ise varsa o dilde yapılmış çevirileri yayımlanmaktadır.

Ancak burada unutulmaması gereken önemli bir nokta şudur: İnternet ortamında yayımlanan hadisler/metinler/kitaplar ile matbu olarak elimizde bulunan eserlerin mutlaka karşılaştırmalı olarak kullanılması gerekmektedir. Yani matbu kitaplardan doğrulatmadıkça internetten kolayca elde ettiğimiz metinleri kullanmak, bazen önemli yanlışlıklara zemin oluşturabilmektedir.⁸

⁸ Bu yazıda tanıtımı yapılan sitelerdeki bilgilerin gezildiği tarihlere ait olduğu ve neredeyse her gün güncellenen sayfalarda birtakım değişikliklerin yapılabileceği unutulmamalıdır.

Muhammed Hamîdullah'ın Kişiliği ve Araştırmaları Üzerine Ali Osman Koçkuzu İle

Zekeriya GÜLER, Prof. Dr.*

GÜLER: Sayın hocam, 17 Aralık 2002'de ukbâya irtihâl eden Prof. Dr. Muhammed Hamîdullah öğrencileri ve sevenleri tarafından sözlü ve yazılı olarak tanıtılmaya çalışıldı, rahmetle anıldı. Bazı dergiler onu müstakil kapak ve dosya konusu yaptı. Sizin her münasebetle kendisini hürmet, minnet ve şükranla yâd ettiğiniz Muhammed Hamîdullah'a dair önemli tespit ve değerlendirmelerinizin olduğunu biliyoruz. Ancak izin verirseniz, onun Türkiye ve Türk milleti hakkındaki hissiyatını *İslâm Peygamberi* (Önsöz, s. XV) adlı eserinden nakletmek geçti içimden. Şöyle diyor:

“Pek aziz saydığım Türkiye'ye ve Türk milletine karşı pek az kimse tarafından bilinen özel bir hissiyatım vardır: İlk defa Türkiye'ye 1932 yılında geldim. Mekke, Medine, Beyrut, Şam ve Kahire kütüphanelerinde ilmî çalışmalarımı müteakip, Almanya'nın Bonn şehrine ve oradan da Sorbonn Üniversitesi'ne (Paris) gitmek maksadıyla yol üzerinde İstanbul'a uğramıştım. Daha önce Medine-i Münevvere'de iken içinde çalıştığım Şeyhülislâm Arif Hikmet Bey Kütüphanesi, Türklerin kitaba karşı duydukları büyük tutku ve zevk hakkında bende büyük bir tesir husûle getirmiştir. İstanbul ise sahip olduğu kütüphane zenginlikleri ve ilmî muhitlerde tanyabildiğim faziletli âlimlerin yüksek seviyeleri ile gönülümü son derece heyecanlandırmıştır...”

Muhammed Hamîdullah üstadımız ile nerede ve nasıl karşılaştınız, ilk karşılaşma sizde nasıl bir izlenim ve etki bıraktı? Bu soruya vereceğiniz cevabın *Hadis Tetkikleri Dergisi* okurları için mutluluk ve heyecan kaynağı olacağı muhakkak; buyurun efendim.

KOÇKUZU: Merhum Prof. Dr. Muhammed Hamîdullah Bey'i, İstanbul'da 1959-1960 öğretim yılında, İÜ Edebiyat Fakültesi'nde, tarih bölümü öğrenci-

lerine verdiği salı ve cuma derslerinde tanıdım. Demek ki ellili yaşlarının başında oldukları dönemdi. Naklettiğiniz hissiyat ifadelerinde olduğu gibi, onun Türkiye ve Türk milletine olan sevgi, hürmet ve şükranına hep şahit olmuşumdur. Millet ve ümmet olarak onun ilim ve irfan hayatından çok istifade ettik, ruhu şâd olsun. Bizim dilimizde isimleri “Muhammed Hamîdullah Bey veya sadece Hamîdullah Bey” olarak yer etmiş. Daha sonraki yıllarda onu Hamîdullah Hoca olarak ananları gördüm. Onlar da öyle alışmışlar. Hamîdullah Beyin derslerine bizler Yüksek İslâm Enstitüsü Müdürlüğü'nden izin alarak giriyorduk. Yatılı öğrenci idik. Özellikle bahar günleri, bizim okulun dış kapılarının kapandığı saatte Laleli'de derste oluyorduk. Bu yüzden ya azar işitmek ya da izin almak gerekmekteydi. Çünkü bu dersleri dinlememiz istenmemekteydi. Fakat bu zat bizde değişik bir etki bırakmıştı. Ben kendi adıma şunu söyleyebilirim:

Hayatımda bana ve benim ruh halime müthiş etkisi olan birkaç kişiden biri Muhammed Hamîdullah Bey olmuştur. Bunun sebeplerini bilememekteyim. O tarihlerde memleketimizden ayrılmış, gurbete çıkmıştık. Aile şartlarımız böyle bir tahsile ve Konya'dan ayrılmaya elvermemekteydi. Resmî, maaşlı imam-hatip idik. Ailemize bu maaşla yardım ediyorduk. İstifa ederek yatılı öğrenci olduk, birçok yönden kolumuz kanadımız kırık. Ama bu zatı gördük, ilk önce yüzü, gözleri, sakalı, bıyığı, tatlı beti benzi, nahif vücudu ve yüksek müslüman ahlâkı bizi mest etti. O kadar alçak gönüllü idi ki. Bizim gibi öğrenci olan Hayreddin Karaman ağabeyle odasına birkaç defa girdiğimizi hatırlarım. Siyah deri koltukları bize veriyor, kendileri ahşap taburede oturuyorlardı. Bu duruma biz yerlere geçerek katlanıyorduk. Israrımız da para etmemekteydi. İlmî, ahlâkı, insanlığı, sade giyim-kuşamı... hulusâ, tespit ve zaptından âciz kalacağımız her hali bizde etkili idi. Beyazıt Camii'nde namaz kılışını dakikalarca seyrettiğimi hatırlarım. Sonra Divan yolundaki otele gidinceye kadar, siyah, kahverengi veya kurşunî güzel kalpaklarının, onların başlarında duruşunu hayran hayran seyrettiğimi hatırlarım.

Hocanın giyim kuşamı, belki de isteği dışında bizim giydiklerimiz gibi idi. Konya'da hanımların giydikleri iki yanları lastikli, parçalı mest tabir edilen tabanı kösele bir mest ve onun üstüne de kışlık bir lastik ayakkabı giyerlerdi. Yaz günlerinde de o mestle görürdük. Pantolonlarının paçası ayak bileklerinde duracak derecede idi. Ama o serpuşları/kalpıkları onu bizlerden ayıran fârik vasıfları idi. Kahverengi, siyah ve kurşunî renkleri hep hatırlamaktayım.

GÜLER: Muhammed Hamîdullah ismi sizde nasıl bir hayat tarzını çağrıştırıyor, onun dünya görüşü, günlük yaşayış şekli, beşerî ve içtimâî münasebetleri hakkında neler söylenebilir?

KOÇKUZU: Muhammed Hamîdullah Bey eskilerin kokusunu bize sunan, sahâbeyi, bütün rabbânî âlimleri hatırlatan bir mümin. Belki benzerinin az

* SÜ İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Başkanı, zguler59@hotmail.com

bulunuşundan ve ahlâkının bizlere benzememesinden, o, **garîb bir yolcu** teşbihini akla getirebilir. Zâhid bir kişi ama her saatini Allah rızası uğrunda sarf eden bir zat. Bir bayram günü ziyaretine gittiğimizde, kaldığı otelin kapısının önünde resmî, gayri resmî, ulusal ve uluslararası, sade-önemli birçok insan beklediğini gördük. Otel yetkilileri kendilerinin Köprülü Kütüphanesi'nde çalışmakta olduğunu söyleyerek özür beyan ettiler. Kütüphane görevlilerinden ricada bulunmuş, onlar da tatil gününde gelip ona hizmet için kütüphaneyi açmışlar, hoca orada çalışmada. Bazı ziyaretçiler öğle tatilini bekledi, kimileri not bıraktı, bizim gibi öğrenciler de görüşmeden mekteplerine dönüp gittiler. İşte bu onun dünya görüşü, hizmet anlayışı, dünyayı değerlendirışı ve kendisini tanıtan her şeyi.

Hamîdullah Bey'in Hindistan'da, İstanbul'da ve Paris'te geçen hayatını yakından bilmemekteyim. Günlük yaşayış şekli hakkında da çok teferruatlı bilgi sahibi olamadım. Ama Avrupa'ya gidenler kendisini Paris Camii'nde gördüklerini anlatırlar. Bu demektir ki, oradaki müslüman cemaat ile birlikte oluyordu. Namaz sonu onlarla oturup sohbet eder miydi veya günlük çalışmaları dışında, dostları ile nasıl görüşürdü ben bunları bilmiyorum.

GÜLER: Efendim ben de Şubat 1996'da Paris'te Muhammed Hamîdullah Hoca'yı ziyaret etmek istemiştim. Hocanın hastanede yoğun bakım ünitesinde yattığı ve görüşmenin yasak olduğu söylenince kendileriyle müşerref olma imkânı bulamamıştım. Ancak hocanın nefes alıp verdiği, ilmî çalışmalarını yaptığı ve istirahat ettiği mütevazı evini (son kattaki tek odalı evi için belki "hücre-i saâdet" deymi daha uygun düşer), dünyanın dört bir yanından gelen mektup, dergi ve kitaplarla dolu posta kutusunu gördüm. Komşusu olan yaşlı bir Fransız hanımefendinin "Muhammed Hamîdullah her bakımdan yüce bir insan" şeklindeki hürmet ifadesine de şahit oldum. Çok sayıda Batılı ilim adamının Muhammed Hamîdullah'ın engin tecrübesinden, mükemmel ve müstakim şahsiyetinden etkilendiğini, onun ilim ve hikmet sohbetleri vasıtasıyla farklı milletlerden birçok insanın hidayete erdiğini ve cuma saatlerinde Paris Camii'nde onun, "Bugün şu kadar insan daha kardeşimiz oldu el-hamdülillâh!" diyerek coşkulu bir bayram havası yaşadığını nakledenlerle karşılaştım.

KOÇKUZU: Şüphesiz kendisini yakından tanıyanların olduğu bir gerçek. Camide beraber olan, evine davet eden, birlikte yemek yiyen, hatta nikâhlarını kıydığı kişilerin verdiği değerli bilgileri okuduk. Buradan anlaşılıyor ki hocayla yakinen görüşmüş olanlar, onun günlük yaşayışı hakkında bize yeri geldikçe daha çok fazla bilgi lutfedeceklerdir. Okuduğum bir yazıda onun farklı fikirlerinden söz ediliyordu, fakat verdiği örnekler de eksik olduğu için yazarın kastı da anlaşılmadı. Hocayla yakınlığı olanların zihinlerinde sakladıkları bilgileri birilerinin toplamalısı gerektiğini düşünüyorum. Bu şu demektir:

Bizler nasıl eski İslâm âlimlerini, bir doktora veya yüksek lisans çalışmasında inceliyorsak, bu işe aşık olan birisi de meselâ hukukta, meselâ sîret ve İslâm tarihinde Muhammed Hamîdullah Bey'i çalışmalıdır. Bu araştırmacıya iyi imkânlar sunulmalı, Hindistan'ı, Avrupa'yı ve İstanbul ile Erzurum'u gezip hocaya ait izleri sürmelidir. İşte böyle bir çalışma bir dereceye kadar bize onu tanıtır. Çünkü onu en az görenlerden birisi olarak benim hatırıma o kadar çok olay geliyor ki, bunları birileri dinlese veya biz yazsak, birileri de bunlardan ilmî sonuçlara varsa hoca az çok tanınmış olur.

Bana öyle geliyor ki zamanı çok iyi kullanırdı hazret. Bu bizim anlayışımıza ters bir durumdur. Halbuki onların vakitleri çok iyi değerlendirilme durumundadır. Birileri anlatmıştı: Ebü'l-Hasen en-Nedvî İstanbul'a gelmiş. Onu gezdirenler var. Hoca devamlı Kur'an-ı Kerîm okumakta içinden, dudakları hareket etmekte. Çocuklar bir şeyler soracaklar, fakat rahatsız etmek istememekteler. Rahmetli bunun farkına varmış ve gençlere şöyle demiş:

"Ben sizin emrinize hazırım. Sorarsanız cevap veririm, konuş dersiniz konuşurum. Ama konuşma olmayınca ben içimden Kur'an-ı Azîm'i okurum. Siz bana bakmayın, çekinmeyin, konuşmamı istediğinizde lütfen haber verin".

Bu olayı tahlil herkesin kendine düşer. Belki bize göre, o gezme sırasında o zat bize uymalı, devamlı konuşmalı... Halbuki onların yetişme tarzları farklıdır.

GÜLER: Muhammed Hamîdullah Bey'in yetişme tarzı, onun tahsil ettiği ilim, sahip olduğu dil yeteneği ve hukuk mantığı, Kur'an, hadis ve siyer ilimlerine hizmeti hakkında mülâhazalarınız merak konusu hocam.

KOÇKUZU: Hamîdullah Bey dünyanın özellikleri açısından çok az bulunur bir bölgesinde, yine az bulunur seçkin bir aile ortamında dünyaya geldi. Babası, dayıları, akrabalarının pek çoğu üst düzeyde İslâm âlimi idiler. Muhitte dört beş dil zorunlu olarak kullanılırdı. Hint idaresi altında da olsa Haydarâbâd-Dekken eğitim ve öğretim hürriyetlerinin, mükemmelliğinin Pakistan'dan çok üst seviyede olduğu bir yerd. Verilen bilgilere göre bu bereketli hayat 1947'de İngilizler'in o güzelim ilim kurumlarını talan edip, fesat karıştırıp, maddî vücutlarıyla ülkeden gitmelerine kadar devam etmiş, ondan sonra da eski şaşaa ve debdebesini bir daha bulamamıştır.

Hamîdullah Bey'in dil yeteneği ve hukuk mantığı sözlerinizle ben şunu kastettiğinizi anlamaktayım: Hoca pek çok dil bilmektedir ve iyi bir hukuk âlimidir. Bunun aksini söyleyenler de olabilir. Benim görüşüme göre bölgenin mecburi olarak öğrettiği diller dışında Hamîdullah Bey, hayatının büyük bir bölümünü geçirdiği Batı'dan da birçok dil öğrenme durumunda olmuştur. Ona göre bunların hepsi kulluk ve vazife için birer araçtır. Hiçbirimizin aklına gelmeyen bir hizmeti var: Fâtihâ'yı dünya dillerinde, dünya insanına ulaştırarak/yayımlayarak İslâm'ı tebliğ etmek. Kur'an-ı Kerîm'i mümkün olduğu

ölçüde bütün dünya dillerinde yayımlamak, tanıtmak. *Sahîfe-i Hemmâm İbn Münebbih* veya *İslâm Peygamberi* gibi efendimizin hayatı ile ilgili yayınları da keza, dünya insanlığına Resûl-i Ekrem'i tanıtarak tebliğ görevini yerine getirmek. Kur'an'ın bize yüklediği, dünyaya örnek bir mümin olarak kendini arzetmek, iyi işler yaparak, İslâm'ı onlara ulaştırmak. Siyer ilmine hizmetlerini de bu gözle görmekteyim. Diyebilirim ki hizmet neyi gerektirmiş ise onu önce mükemmel şekilde öğrenmiş, yayın suretiyle de öğretme görevini yerine getirerek kulluğunun gereğini ifade en üst mertebeye ulaşmıştır.

Çok üst seviyede ve mükemmel bir eğitim ve öğretim gördüğünü hayat hikâyesinden öğrenmekteyiz. Üniversiteyi bitirip, İslâm devletler hukuku ana bilim dalında doktora çalışmasına başladığı anda, en az beş veya yedi dillik bir lisan hamulesi ve iyi yetişmiş bir genç âlim hüviyeti bulunuyordu. Kendilerine Menâzır Ahsen Geylânî adlı profesör yanında bir de fakih hoca danışman olarak tayin olunmuşlardı. Genç yaşta Hicaz'a ve Harameyn'e gitmiş ve orada değerli çalışmalarda bulunmuş, bunları yayımlamıştır. Efendimizin sîret ve tarihine olan şahsî merakı, zaman zaman onun bir İslâm tarihçisi olarak tanıtılmasına sebep olmuştur. Kendilerinden dinlediğim bir olayı anlatmak isterim:

GÜLER: Lutfen efendim. Galiba bu mülakatı anlamlı kılacak unsurlardan biri de bizzat dinlediğiniz özgün hatıralar veya yaşadığınız özel vak'alar olmalıdır.

KOÇKUZU: Evet 1930'lu yıllar. Hamîdullah Bey Tâif'e gitmek istemiş. O zamanlar Tâif Hicaz devletinin askerî bölgesi imiş. İzin yazısı almış fakat aylar geçmiş haber yok. Bir hemşehrisi: "İzin bekleme, git orada çalışmanı yap, engel olmazlar!" tavsiyesinde bulununca hoca rahmetli Tâif yolunu tutmuş. Çok ibtidâî şartlarda araştırmalar yapmış, aylarca kalmış, işini görmüş, Mekke veya Medine'deki yerine dönmüş. Evine postadan gelmiş bir mektupta şu ifade yer almaktaymış: "Tâif askerî bölgedir, oraya gitmeniz için maalesef izin verilmemektedir!"

Onu görmemiş olanların, okudukları anda sanki birer menkıbe imiş gibi değerlendirebilecekleri pek çok bilgi var ki, bunlar onun tahsil hayatı hakkında bize tam ve doğru bilgi verecek durumda değildir. Hint alt kıtasının özellikle son iki yüz sene içinde kazandığı ilmî kimlik, kurumlar, öğretim, te'lif edilen eserler, neşredilen kitaplar, ortaya konan mezun profili... gibi pek çok yönden iyice bilirse ancak o zaman hocanın ilmî kimliği ve tahsil mükemmelliği ortaya çıkacaktır.

Türkiye 1950'li yıllardan bu yana, bölge ile RCD (Türkiye, İran, Pakistan arasında kalkınma için bölgesel işbirliği teşkilâtı) gibi anlaşmalar da dahil pek çok girişimde bulunmuş, ama 'İslâm ve müslüman bir millet söz konusu olduğu için' atılımlar, bir arpa boyu ileri gidememiştir. Yüzlerce bölgeyi iyi

tanıyan ilim adamımız ve siyasetçimiz, ekonomistimiz olabilirdi ama olamadı. Hâlâ birbirimizi tanımamaktayız.

Hoca ile yaşadığım özel vak'alardan birisi şudur: Öğrenci iken "Falan zât nasıldır, falan hadis sahih midir?" gibi hazır bilgiler bekler, birçok kişiyi rahatsız ederdik. Bir seferinde, konferansı bitmiş, odasına gelmekte olan yorgun hocaya "Efendim, Cemâleddin Efgânî ve Muhammed Abduh nasıl zâtlardır, eserlerine güvenilebilir mi?" dedim. Tatlı tatlı gülümsedi, yüzünde bir soru tavrı belirdi ve şunu söyledi: "في آثارهم معارف كثيرة" (Peygamber değiller, kitaplarında pek çok bilgi var, maârif mevcuttur)". Şimdi hatırlar ve utanırım, ne desin başka?

İşte bu olay, onların tavrını ve tarzını değerlendirmemize vesile olabilirse hatıralar görevlerini yapmış sayılırlar. Bir yıl sonu dersinde not tuttuğumuz defteri imzalamaları için kendilerine sundum, Dr. Salih Tuğ'a döndü ve "Tuttuğu notların doğruluğunu bize tasdik ettirmek mi istiyor?" tarzında latife yaptı ve güldüler. Ben de öyle bir niyetimin olmadığını söyledim. O hoş yazılarıyla "وقفنا الله وإياكم لما يحب ويرضاه" (Allah bizleri ve sizleri, sevdiği ve râzı olduğu şeyler hususunda muvaffak kılsın) cümlesini yazdılar. Ne güzel dua ve dilek: Allah bizi de sizi de sevdiği ve râzı olduğu şeylere nail kılsın, ulaşırsın tevfiğ versin. Bundan iyi dilek olur mu? Hakkın sevdiği ve hoşnut olduğu: amel, bilgi, kulluk... ne istersen: olumlu ve iki sıfatı hâiz.

GÜLER: Muhammed Hamîdullah'ın hayatı onun nazarı mânada sadece ilmî araştırmalarla yetinmediği, ilminin icabını her şart ve ortamda hayata geçirme iradesini gösterdiği, ortaya çıkan şer ve ifsat hareketini düzeltme teşebbüsünde bulunan bir ıslahatçı ve cihanşümül örnek bir davetçi olduğu izlenimini veriyor. Nitekim Paris'te bulunduğu sırada, 1947 yılında ana yurdu olan Haydarâbâd Nizamlığı topraklarının Hindistan Devleti tarafında işgal edilmesine isyan ettiği, yazılı ve sözlü olarak bu olayı protesto ettiği için Hint hükümetince pasaportunu iptal ederek onun Hindistan'a girmesinin yasaklandığı biliniyor. Bu çerçevede neler söylenebilir hocam?

KOÇKUZU: İfade ettiğiniz husus doğrudur. Yalnız hocanın hizmet ve icratlarını aksettirme açısından eksiktir. Çünkü Haydarâbâd'daki Osmaniyeye Üniversitesi ve orada gerçekleştirilen hizmetler söz konusu olduğu zaman, birçok yerde İngilizlerin yaptığı tahribat dile getirilmektedir. Sırf bu noktadan bile varılan acı sonucun eskiyi hiçbir zaman geri getiremeyecek büyüklükte olduğu ortaya çıkmaktadır. Bir ülkenin işgali ne anlama gelir? Bunu ancak yaşayanlar bilmektedir. Hele üstelik bu işgal hareketi yüzyıllarca sürmüşse, nesiller işgal içinde doğup hayata veda etmişse kendini bilen her müslüman âlim de bu kötülüğün ortadan kaldırılması için hareket edecektir. Bu çok tabiidir. Hatta bu tavır koyuş ve mücadele ömür boyu vatanına dönememe gibi bir netice de verse, hoca gibi yüksek ruh seviyesinde değerler için çekilme-

ye değer bir çiledir. Allah kimseye vermesin, bu dayanılamayacak bir ayrılıktır. Vatanından ve sevdiklerinden ayrı bir ömür sürmek. Bu, rahmetli profesör üstadımız Muhammed Tayyib Okiç Bey'in de kaderi olmuştur.

Bir olay bize Hamîdullah Bey'in, sözünü ettiğiniz yönünü tanıtmaya noktasında görev yapabilir. 1963 yılı mayıs sonlarında bir dersinden sonra ağabeyim Hayreddin Karaman ile hocanın odasına gittik ve mezun olmak üzere olduğumuzu belirttik, tavsiyelerini istirham ettik. Bize dedi ki:

“Ben de vaktiyle mezun olurken sizin gibi bir hocamıza gidip aynı dilekte bulunmuştum. Hoca isim de verdi. O zât bize dedi ki: “Ne olacaksınız onun en iyisi olmaya bakın. Hatta hırsız bile olacaksınız vasıflı ve üstün yetenekli ve iyi yetişmiş olun. Zira bizim İngiliz gizli servislerinden bilgi çalacak hırsız da ihtiyacımız vardır”. Rahmetli hocasından naklederek bize ne olacaksak, onun en iyisi olmamız gerektiğini ifade buyurdular.

O tarihten bu yana bizler de, kendimiz olamamışsak da, mezunlarımıza ne olursa olsunlar, onun en iyisi olmaları gerektiğini hocanın ağzından naklettik. Böylece onun bu yüce tavsiye ve tebliğleri, kırk yılı aşkın bir süreden beri tarafımızdan bütün mezunlara söylendi, kendilerine bu vesile ile rahmet dilendi.

GÜLER: “Fazlurrahman bir mütefekkir. Muhammed Hamîdullah ise hem âlim hem mütefekkir!” tarzında bir mukayese yapılır. Bu konuda düşüncelerinizi dile getirseniz. Bunun köklü ilim geleneği ve ciddi altyapı üzerine oturan bir görüşün, hakikatin tespitinde mücerret tefekküre nisbetle daha sağlam bir yol olması gerektiği anlayışını beraberinde getirdiği söylenebilir mi?

KOÇKUZU: Fazlurrahman Bey'i Türkiye'ye tanıtan ve onun etrafında kendilerince bir hizmet birimi oluşturma gayreti içinde olan zümre birkaç tür olarak görülmektedir. İçlerinde Risâle-i Nur çizgisine sahip olduğunu götserenler bulunduğu gibi, dinimize ve Kur'ân-ı Kerim'e normal bir müslümandan farklı bakanlar da vardır. Onların bu çeşitliliği, değişik Fazlurrahman modelleri çıkarmıştır. Ben Konya'da birkaç saat görüştüm rahmetli Fazlurrahman Bey'le. Özel olarak da yarım saat konuştum. Benimle Farsça konuştu, hatta sağdan soldan serzenişler de oldu. Hocayı Hüseyin Atay Bey Konya'ya getirmişti. Öğretim elemanlarıyla konuştu, camide öğrencilerle görüştü. Görüşme esnasında radikal çizgide olan bazı öğrencilerin hocaya itirazları oldu. Benim hatırımda kalan şu idi:

Fazlurrahman Bey, Kur'an ve sünnetten kıymet hükümleri çıkarmalı, onları toplumumuzun problemleri ve çözümleri için kullanmalıyız. Ben kendisini iyi bir müslüman olarak gördüm. Hatta şehrin beş on kilometre kadar dışına kadar da uğurlayanlardan biri idim. Sonra bir baktık ki, Fazlurrahman meğer

ne imiş! Herkes onu kendi hedef ve emellerine hizmet için bir dönem kullanmaya gayret etti.

Hamîdullah Bey'in tahsili daha farklı zannedirim. Fazlurrahman Bey, İslâm felsefesinin, daha çok Şii kanadı üzerinde durmuş, sahip olduğu Ehl-i sünnet inanç ve telâkkisi ile Şii öğretisi ve anlayış arasında mukayeseli bilgiler vermiş, sonra da Avrupa ve Amerika faktörleriyle dinimizi anlamaya ve anlatmaya gayret etmiş. İyi niyetli olduğu şüphesiz. Biz kendi hesabımıza şunu da bilmekteyiz: Hint alt kıtası nasıl bir toplumdur? İngiltere gelmeden önce oradaki diğer din mensuplarıyla müslümanların ahenkleri nasıldı? Sonra ne oldu? Hint alt kıtasında yaşayan insanların müslümanlığı nicedir? Oralarda ne nasıl algılanır, farklılıklar nelerdir? Bütün bunlarla birlikte bu iki hocayı anlamaya gayret gerekir. Fazlurrahman Bey'in Pakistan'da yaptıklarını ancak, Pakistan'ı iyi tanıdıktan sonra değerlendirebiliriz. Halbuki bizim değerlendirmelerimizde Fazlurrahman Bey, bir bölümümüze göre İzmirli, bir bölümümüze göre Erzurumlu, diğer bir bölümümüze göre Balkanlı, bir başka gruba göre de Mardinli'dir. Değerlendirmeler öyle yapılır. Herkesin işi bittikten sonra, dikkat ederseniz Fazlurrahman Bey de piyasadan yavaş yavaş çekildi. Bütün bunlar bir tarafa her iki zatın da mütefekkir yanı vardır. Hamîdullah Bey'de ruhânî hayat ve sülûk biraz daha -bizim bilgilerimize göre- ağır basmaktadır. Fazlurrahman Bey'in de ibadetlerini yaptığını bilmekteyim. Elbette sorunuzun ikinci şıkkı öyledir. Yani İslâm sadece ilimden ibaret değildir. Yalnız tefekkürden de ibaret değildir. İşin kulluk yönü daha ağırdır. Toplum ve ferdin doğruya yönelmesinde de bu özellik en etkili yoldur.

GÜLER: Bu arada Muhammed Hamîdullah'ın oryantalizm ve oryantalistler hakkındaki değerlendirmesine işaret etmeniz zannedirim faydalı olur hocam.

KOÇKUZU: Bunları pek bilmemekteyim. Ama kitaplarında şarkşinaslar yanında, özellikle Hint ve Çin dinlerini uğraş alanı seçen âlimlerle de tanıştığını belirten atıflar var. Ayrıca yaşı gereği, geçen asrın başlarında orta yaşlarının üzerinde olan birçok şarkiyatçının derslerine katıldığı veya onlarla tanıştığı bilinmektedir. Benim inancıma göre Hamîdullah Bey dünya çapında İslâm ile ilgilenen bütün şarkiyatçıları tanımaktaydı. Onların eserlerini biliyordu ve hatalarına da işaret ediyordu. Bir müsteşrikin derslerine devam ederlermiş. Birisi ona, “bu zâtın dersleri sizin yararlanacağınız türün çok altındadır, niye devam edersiniz? deyince hoca, “Pek çok hataları oluyor, dinleyenlerin yanılmaması için burada derse katılıp, gerektiğinde söz alıp doğruyu anlatmaya çalışıyorum” buyurmuşlar.

GÜLER: İmam Ebû Hanîfe ile İmam Şâfiî'ye, “İlimlerini hayata geçiren ulemâ ve fukaha şayet evliyaullah değil ise, yeryüzünde Allah'ın hiçbir veli kulu yoktur!” tarzında bir söz nisbet edilir. Sahip olduğu ilim ve aldığı

mânevî (tasavvufi-ahlâkî) terbiye itibariyle Muhammed Hamîdullah gibi bir âlim bu çerçevede mütalaa edilebilir mi?

KOÇKUZU: Benim inancım hocanın böyle bir zât olduğu şeklindedir. Muhammed Hamîdullah Bey'in ahlâkî terbiye yolunda hem Hz. Ebû Bekir'e hem Hz. Ali'ye nisbet edilen iki ana yolun her ikisinden de sülûk, terbiye gördüğünü işittim. Memleketlerinde her yoldan da kendisine sahip çıkan büyükler olmuş ve her iki yoldan da ona görevler verilmiştir. İlim adamı olarak aklı ön planda tutar, diğer İslâm büyükleri gibi, özellikle sonraki dönemlerde tasavvuf adını alan müesseselerden derslerinde hiç söz etmezdi. Diyebiliriz ki hukuk âlimi olarak nasıl belirli ölçülerin adamı ise siyerle ve efendimizin ruhânî hayatı ve ahlâkî ile meşgul oluşu da ona belirli bir gönül dünyası lutfetmişti. İnşallah bizim hüsn-i zannımız bu merkezdedir. Ebû Hanîfe veya Şâfîî sağ olsaydı, ona bu ölçüde bir kişi olarak kendisini gördüğümüzü ifade etseydik kabul buyurmazlardı. Ama bize göre bu ölçü Ebû Hanîfe veya Şafîî için doğru olmazsa, kim için doğru olabilir? Fakat kendi dönemlerinde onlar çok daha mükemmel büyükleri gördükleri için onların ölçüleri/hizmetleri o derece yüksek idi.

GÜLER: Hocam, Muhammed Hamîdullah'ın tesir ve nüfuz sahasını genişleten, onu dünya çapında çok yönlü İslâm âlimi sıfatıyla tanıtan, akranı olan diğer ilim ve tefekkür adamlarından farklı kılan unsurlar neler olmalıdır?

Müsamahanızı istirham ederek, bizzat yaşadığım bir tecrübeyi bu vesileyle dile getirmek istiyorum: 2000-2001 öğretim yılında Bakü Devlet Üniversitesi Tarih Fakültesi'nde lisans ve yüksek lisans programına konulan din tarihi dersinde, Muhammed Hamîdullah'ın Azerbaycan Türkçe'si ile neşredilen *İslâm'a Giriş*'i tarafımdan ders kitabı olarak takip edilmişti. Yaptığım görüşme ve anket çalışmalarında, "Biz böyle bir kitabı ilk defa okuduk. İslâm dininin içtimâî, iktisadî, siyasi, hukukî ve ahlâkî sisteme dair bir dünya tasavvurunun olduğunu doğrusu bilmiyorduk. Bu kitap ufku-muzu açtı ve bizde muazzam bir inkılap meydana getirdi" diyerek heyecanını dile getiren, sağlam bir iman ve tefekküre kavuştuğunu söyleyen öğrencileri hiç unutamiyorum. Sanıyorum bu hususta sizin müşahede ve hatıralarınız hayli çoktur. 'Kissadan hisse' misali günümüz araştırmacılarının ve ilim taliplerinin de hisselerine düşenleri alabilmeleri için, bizzat gördüğünüz ve etkilendiğiniz bazı müşahhas örnekleri dikkatlere sunarak bir değerlendirme lutfetseniz.

KOÇKUZU: Ben de sizin gibi, Muhammed Hamîdullah Bey'in davet ve tebliğ faaliyetlerinin semerelerini haber olarak okudum, birçok arkadaştan da duydum. Özellikle Paris'te kalan öğrencilerden. Fakat bunlar hakkında daha açık ve sayı veren, isim bildiren bilgiye sahip değilim. Aslında böyle bir bilgi

derlemek, üstadın da istemediği bir iş olur. Çünkü o Allah rızasını gözeterek orada görev yapmış, pek çok mümine, ilim mensubuna yardımcı olmuştur. Ecrini de Allah verecektir. Oradakilerin onunla ilgili olarak neler yaptıkları, açtığı çığırları nasıl sürdürdükleri, daha ne gibi ek hizmetlerle sadaka-i câriyesine katkılar sağladıkları doğrusu benim bilmediğim hususlardır.

Hoca bilinmeyen birkaç eseri gün yüzüne çıkardı. *Sahîfe-i Hemmâm İbn Münebbih* ve Ebû'l-Hasen el-Basrî el-Mu'tezilî'nin *Kitâbu'l-Mu'temed*'i gibi. Buradan öğreniyoruz ki İslâm'ın tanınması için, San'a'daki bir mescitte, bir köşeye atılmış yazmaları sabırla karıştırıp içinden mücevherden üstün değerde ilk musannefâtı bulmak elbette insanı farklı kılar. Bu bizlere de verilmiş bir görev olmasına rağmen, bizler elde olanları korumayı bile becerememekteyiz. Bir diğer özelliği, Müslümanlığı, fıtrata uygun bir metotla, Enbiyâ aleyhimüsselâm'ın yaptıkları gibi, hayatın her yönünü sade bir biçimde muhataplarına arz etmeleri. Onun *İslâm'a Giriş* ve *İslâm Peygamberi* adlı eserlerini 1960'lı yıllarda ilk defa okuyan Türk okurları, aynı şeyi hissetmiş ve farklı kitaplarla karşılaştıklarını düşünmüşlerdi. Bir ilmihalin çok üstünde, farklı ama çok doyurucu, kısa bir tebliğ. *Peygamberimizin Savaşları* adlı eserde tutulan yol ki, eser ilk çıktığında aynı hayretle karşılandı. Çizimler, farklı bakışlar, tarihin üzerine yığıldığı teressübâtın (tortuların) altından, efendimizin bu yüce hizmetlerini tanıtmalar... Bizlere çok değişik geldi, çok sevdik, çok şaşırdık.

GÜLER: Bir sohbetinizde, "Biz de profesör, Muhammed Hamîdullah Bey de profesör. Ama o bizi on katlar!" şeklinde bir kıyaslama yapmıştınız.

KOÇKUZU: 'Hoca bizi on katlar' demişsem, şimdi af dileyerek 'yüz katlar' diyorum. Çünkü, çok bereketli hayat sürdürdüler. Allah ona pek çok mazhariyet lutfetti, inşallah ukbâda da öylece lutuflarla karşılandılar.

GÜLER: Muhammed Hamîdullah hakkında dünya müslümanlarının, umumî mânada besledikleri hüsn-i zan ve hüsn-i şehâdet yanında, ona yöneltilen bazı tenkitler var. Bu konuda da kısa bir değerlendirme lutfetseniz hocam.

KOÇKUZU: Ben bu tür tenkit ve kötümelerle hiç mi hiç ilgilenmedim. 1959-1963 yıllarında İstanbul Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi'nde salı ve cuma günleri verdikleri dersler, büyükçe salonlarda dinleyici bulurdu. Aslında bu derslerin kendilerine verildiği tarih bölümü öğrencileri çok az sayıda şubelerde ders yapardı. Meselâ Dr. Fuat Sezgin'i de o zamanlarda dinlerdi, 8-10 kişilik bir oda, sanki hususî bir kurs veya dershane gibi bir yer. Orada öğrencilerin dersi olurdu. Ama hocanın dersini bütün bir üniversite ve bir şehir dinlemek istediği için, büyükçe anfilerde bu ders yapılırdı. Bir tercüman aracılığıyla verilen dersler, muhalif sorularla da bazen süslenirdi. Bu soruları ve sorduranları bizler de öğrenci olarak yakından görürdük, tanırdık. Bunlar ciddiye alınmaya değmez, ilimle alâkasız, peşin hükümle sorulmuş, bilgi iste-

mekten çok hocayı mahcup etmeye yönelik sorular olurdu. Hoca onları ciddiye alır ve emek çekerek cevaplar lutfederlerdi. Hatta bizim ölçülerimize göre bunlara vakit bile ayrılmazdı. Ama onun sabrı, efendiliği, iyi niyeti, vukufu, soru sahiplerini üzmemesi, onlara aşırı lutufkâr davranması sonuçta bizleri utandırır ve üzerdi.

Sonradan bu tenkitler daha da kurumsallaştı ve düzene girdi. Belli oldu ki bazı gruplar kendilerine göre Hamîdullah Hoca'yı değerlendirmekte ve bu muhalefeti ortaya koymaktadır. Bunların ilmî bir değeri yoktur. Meselâ Mi'rac konusunda birtakım gürültüler koparılmıştır. Benim inancım odur ki hoca bu zâtın tamamından Mi'rac sahibine daha yakındır ve onun yüce huzurunda kulluğu ve ümmetliği tasdik görmüştür. Hocanın fikirleri beğenilmeyebilir. Zaten kendileri bunu normal karşılamaktadır. Bir kişi, bir konuya hocadan çok vakit ayırmış, yeni bilgiler ortaya koymuşsa, hoca onu dinler, doğru ve değerli ise tasvip ve teşekkür ederdi. Onun derslerinde şu hususu dinlemişizdir:

“Bir konuyu önce öğrenmek, sonra yazmak ve imkân bulunca da neşretmek”. Bu ölçüye göre, birçok konu vardır ki, onunla ilk defa ve çok az bir zaman diliminde tanışma olmuştur. Devamlı onun üzerinde yıllarını iyi niyetle ve ilmî gayretle harcayanların müktesebâtı ve vardıkları neticeler elbette daha güzel olabilir.

İşte bu sonuncusu bir başkasında da tecelli etse Muhammed Hamîdullah Bey'e göre bu da İslâm dini için kârdır. Onun hedefi, birim vakitte, Batı insanına İslâm'ın tamamını daha iyi tanıtabilmek. Yoksa o bazı kimselerin yaptığı gibi, didişme ve kendisini öne çıkarma durumlarında olamazdı.

GÜLER: Oldukça bereketli ve feyizli geçtiğine inandığım bu sohbeti nihayete erdirirken, duygu ve düşüncelerinizi özetle dile getirmenizi istirham ediyorum efendim.

KOÇKUZU: Son sözler olarak, uzatma pahasına da olsa şunları söyleyebilirim: İnsanların etkilendiği büyükler bulunur. Bunların sayıları kişiye göre değişir. Bu etkilenme, etki altında kalanın iradesi dışında cereyan eder. Gördüğümüz bir kişi siz istemeden tarafınızdan sevgiye gark olunur. Çünkü o zâtı Allah sizden önce sevmiştir, Melekler sevmiştir, gökte: “Allah falancayı sevdi, sizler de onu seviniz” emri gereği göktekiler sevdikleri gibi, yerdekiler de sevmişlerdir. Dolayısıyla sevgi garizi/insiyâkî olarak sevenin ve etkilenenin elinde olmadan gerçekleşiveren bir haldir. Muhammed Hamîdullah Bey de bizlerde bu güzel tesiri bırakmıştır. Bana öyle geliyor ki vefat haberini aldığımda, uzaklardan gidip, techiz ve tekfini yapan Prof. Dr. Yusuf Ziya Kavakçı da aynı sâiklerin en büyüğü ile hareket etmiştir. Bu sevgiler İslâm'a ve onun yüce peygamberine yöneliktir. Hamîdullah Bey bir aynadır. Dolayısıyla sevgi Allah'a râcidir. Bizler şefaate inanmaktayız. Herkesin dertli olduğu günde, kendisine şefaate izni verilenlerden birisi de Hamîdullah Bey olursa, derslerine devamımı-

zı sebep/vesile göstererek, şefaatinin inşallah talep edeceğiz. Defterime yazdığı duasında geçen “... Allah'ın sevdiği ve râzı olduğu amel...” talebiyle, kendisine rabbimizden rahmetler ve gufrânlar diliyoruz. Ruhu şâdolsun.

GÜLER: Kıymetli vakitlerinizi lutfederek Muhammed Hamîdullah gibi bir allâme hakkında orijinal bilgiler verdiniz hocam, çok teşekkür ediyoruz. Feyizyâb ve neşeyâb olduk hakikaten. Mart 2004 itibarıyla emekli oldunuz. Zât-ı âlinizin Muhammed Hamîdullah üstadımız gibi hayırlı, bereketli ve uzun bir ömür yaşayarak, bugüne kadar olduğu gibi, bundan sonra da ilim ve irfan dünyasına ciddi katkılar sağlamanızı lutfetmesini Allah Teâlâ'dan niyaz ediyor, bu güzel sohbet için Hadis Tetkikleri Dergisi adına tekrar teşekkür ediyoruz.

KOÇKUZU: Ben de teşekkür ediyorum, yayın hayatınızda başarılar diliyorum.

Günümüzde Sünnetin Anlaşılması

Sempozyumu,

29-30 Mayıs 2004, Bursa

Kur'an Araştırmaları Vakfı (KURAV)'nın başlıktaki isimle düzenlediği sempozyum 29-30 Mayıs 2004 tarihlerinde Bursa'da Kurav'ın toplantı salonunda gerçekleştirildi. On üç tebliğ ve müzakereden oluşan dört oturum ile değerlendirme toplantısıyla birlikte toplam beş oturumda gerçekleştirilen sempozyumda genellikle konu başlığına uygun tebliğler sunuldu.

Açılışta UÜ İlahiyat Fakültesi dekanı Prof. Dr. Hüseyin Algül kısa bir selamlama konuşması yaptı, ardından Vakıf başkanı Prof. Dr. Yunus Vehbi Yavuz, Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Doç. Dr. Mehmet Görmez ve tertip heyeti adına Doç. Dr. Salih Karacabey birer konuşma yaptılar.

Bundan sonra oturumlara geçildi. Başkanlığını Prof. Dr. M. Ali Sönmez'in yaptığı ilk oturumun konusu "Hz. Peygamber-Sünnet İlişkisi" başlığını taşı-maktaydı. Bu oturumda ilk tebliği "Bir Varoluş Kategorisi Olarak Mâlâyaniyi Terk: Rivâyetlerin Müslümanın Varoluşunu Tayin Etmesinin Bir Örneği Olarak 'Mâlâyaniyi Terk' Hadisi" başlığıyla Dr. Tahsin Görgün sundu. Sempozyuma bildiri sunanlar içinde akademik ihtisas alanı hadis olmayan tek tebliğci olan Görgün, esas çalışma sahası olan din felsefesindeki birikimini de tebliğine yansıtarak Hz. Peygamber'in **cevâmiu'l-kelim** hadislerinden sayılan "*Kişinin, kendisini ilgilendirmeyen şeyleri terk etmesi onun müslümanlığının güzelliğindedir*" hadisini klasik şerh anlayışından farklı bir bakış açısıyla ele aldı. Görgün, tebliğinin başında "varoluş kategorisi" terimiyle ne kastettiğini örneklerle açıklayıp herhangi bir kelimenin sözlük anlamının ötesinde onu kullananların din, kültür ve yaşayışlarıyla irtibatlı olarak bir kavramsal içerik kazandığını belirtti. Ona göre, meselâ "anne", "baba", (veya annelik veya babalık), "komşu", "eş", "arkadaş", "dost", "havf", "recâ" gibi kelimeler, sadece kelime olarak kalmamakta, bunun ötesinde kavramsal bir içeriği de bulunan terimler şeklinde kullanılmaktadır. Kavramsal içeriği olan terimi sıradan bir

kelimeden ayırmanın en kısa yolu, söz konusu kelimenin öğrenilmesi ve kullanılmasının kendisi ile birlikte insanda belirli bir davranış şeklini de getirip getirmediğine bakmak olarak belirlenebilir.

Bu açıdan "mâlâyani" terimi de bir kavramsal içerik olarak açık bir şekilde insanın etrafı ile ilişkisi hususunda, ona bir tavır önermektedir. Bu tavır, kişinin kendisini ilgilendirmeyenden uzak durmasının dininin "hüsnünden" olması ile alakalıdır. Daha sonra tebliğci söz konusu hadisin kişiye yansımalarını ele almış ve bu konuda açıklamalar yapmıştır. Anılan hadis, İmam Ebû Hanîfe'ye nispet edilen, "kişinin lehinde ve aleyhinde olanı bilmesi" şeklindeki fıkıh tanımının da esasını oluşturmuştur. Keza bu hadisin müslüman toplumlardaki eğitime etkileri de dikkate değerdir. Müslümanın kendisini öncelikli olarak neyin ilgilendirmesi veya ilgilendirmemesi gerektiği üzerinde durulmuş ve bu yönden insanı en fazla ilgilendiren hususların, onun ahiretteki kurtuluşuna vesile teşkil edecek ameller olduğu kabul edilerek, bu amellerin gerçekleştirilmesi yönünde çaba sarfedilmesinin lüzumuna dikkat çekilmiştir.

Öte yandan bir ilim talebesinin, bir ilmi öğrenmeye yöneldiğinde ilk bilmesi **gereken**, o ilmin onun **ilgilenmek istediği** olup olmadığını tespit etmesidir. Aynı şekilde mâlâyaniyi terk, özellikle tasavvufta daha da vurgulanarak, mâsivâyı terk olarak anlaşılmalı; dünya ile sırf dünyalık elde etmeye yönelik bir irtibat, mâlâyani ile uğraşmak kabul edilerek, reddedilmiştir. Görgün Batı medeniyetinde meselenin "bilgi ile ilgi arasındaki irtibat" açısından ele alındığını Heidegger ve Foucault'un eserlerinden hareketle kısaca izah etmiştir. Netice itibarıyla tebliğciye göre, hadisleri anlamak, sadece söylenmiş olan bir sözü anlamak olmayıp, bunun ötesinde bir hayat tarzı ve bir varoluş şeklini yaşamak anlamına gelmektedir. Kişinin "mâlâyani"yi terk etmesi ile ilgili hadis anlamak demek, sadece onunla dar anlamı ile ne kastedildiğini tespit etmek olmayıp, bunun ötesinde insanın kendisini neyin ilgilendirdiği hususunda bir zihin açıklığına sahip olması ve kendisini ilgilendirmeyenden uzak durmasıdır.

Sayın Görgün'ün tebliğini müzakere eden Yrd. Doç. Dr. Kemal Ataman'a göre tebliğ, hadisin nasıl anlaşılıp müslümanların hayatlarına tatbik edilebileceği konularını klasik din eğitimi ve tasavvuf geleneğine müracaatla ve felsefi bir bakış açısıyla ele alması yönüyle önemli bir teşebbüs olarak görülebilir. Ancak tebliğin başlığını oluşturan kavram ve terimlerin (varoluş, varlık, kategori) anlamlarının felsefe geleneğinde bile tartışılmakta olduğu gerçeği tebliğin vermek istediği mesajı gölgelemiş izlenimi vermektedir. "Kişiyi ne ilgilendirmekte ve ne ilgilendirmemektedir" "İlginin ölçüsü nedir ve bu ilgiye bir ölçü konulabilir mi gibi cevap aranması gereken sorular net bir şekilde belirlenmişken (s.4) tebliğin en azından bir bölümü bu sorulara verilebilecek cevaplara ayrılmalıydı; zira tebliğin konusu 'mâlâyani'yi terk hadisidir, ve 'mâlâyani'nin ne olduğu konusunun anlaşılmasında bu sorular önemlidir. Hadisçilerin bazı hadislerle eleştirel yaklaşımını (bazı hadislerin, zayıf, hasen, ahad olarak

nitelendirmeleri) bizim dünyamızı teşkil eden bazı temel kategorilerimiz için bir tehdit olarak göstermek bizi, gelenek içinde yaşayıp geleneğin bazı unsurlarını eleştirel bir bakış açısıyla ele alıp alamayacağımız (Gadamer-Habermas tartışması) sorusunu yeniden düşünmeye sevk etmektedir.

Bu oturumun ikinci tebliği Yrd. Doç. Dr. Aynur Uraler tarafından “Hz. Peygamber’in Yanlış Anlaşılma Endişesine Dayalı Uygulamaları” başlığı ile sunuldu. Uraler, kaynaklarımızda Hz. Peygamber’in yaptıkları yanında yapmayı terk ettiği işlerin de bulunduğunu, yapmayı arzu edip terk ettiklerinin her birinin ayrı gerekçelere dayandığını, bu gerekçelerden birinin de “yanlış anlaşılma endişesi” olduğunu ifade ederek tebliğini iki örnek üzerinden sundu. Birincisi, Hz. Peygamber’in münafık olduklarını bildiği ve yaptıklarıyla ölüm cezasını hak ettikleri halde “*İnsanların, Muhammed artık dostlarını öldürüyor demelerinden korkuyorum*” buyurarak münafıkları öldürmekten kaçınmış olması, ikincisi ise Kâbe’nin yeniden inşası ile ilgili hadistir. Değişik kaynaklarda geçen rivayetlerdeki bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla, Hz. Peygamber, hanımı Hz. Âişe’ye Kureyşlilerin Kâbe’yi tamir ettiklerinde, maddî imkansızlıklar dolayısıyla Hz. İbrâhîm’in yaptığı temellere nisbetle noksan tutarak kısa yaptıklarını anlatmış, onların küfürden yeni kurtulmuş olmaları sebebiyle kalplerinin yadırgayacağı endişesinden dolayı Kâbe’nin temellerini Hz. İbrâhîm’in yaptığı temellere çekmediğini belirtip, böyle bir kaygısı olmasa bunu yapacağını ifade etmiştir.

Uraler tebliğinde daha çok ikinci örnek üzerinde durarak bu olayı değişik açılardan değerlendirmeye tabi tuttu. Buna göre, câhiliye dönemi Mekke toplumunda Kâbe’nin önemi ve konumu, yeni müslüman olanların bazı değişiklikleri henüz kaldıracak olgunluğa ulaşmamaları, İslâm’ın kesin olarak yasaklamadığı konularda toplumun âdetlerinin de dikkate alınması gerektiği ve maslahat prensibinin de bunu öngörmesi Hz. Peygamber’in arzu ettiği bu değişikliği yapmasına engel olmuştur. Tebliğci irdelediği bu olaydan çıkarılabilecek sonuçları da geniş bir şekilde ortaya koydu. Özetle belirtmek gerekirse, hadis ve sünnet iyi anlaşılmalı ve İslâm anlatılırken muhatapların durumu göz önünde bulundurulmalıdır. Hz. Peygamber bu olayda liderlik vasfının stratejisi gereği davranmış, dine zarar vermedikçe belli konularda kamuoyunun fikrini esas almış, din ile çatışmayan kültür değerlerini, örf ve âdetleri benimsemiştir. Hz. Peygamber Kâbe’de bir değişikliğe gitmemekle İslâmiyet’in tevhid geleneğinin bir devamı olduğunu göstermiştir. Zira o sıradaki şekli, ilk haline göre biraz dar tutulmuş olsa da, Kâbe aynı Kâbe’dir. İlk peygamberden son peygambere kadar onun kutsal Kâbe oluşunda bir şüphe yoktur.

Bu tebliği müzakere eden Dr. Abdullah Karahan, konunun iyi seçildiğini ancak konu seçimindeki isabetli düşünce ve buna seçilen başlık ile konunun işlenişinin birbiriyle uygun gözükmediğini, kanaatine göre bunun en önemli nedenin araştırmanın ilgisiz bir temele oturmuş olması ve seçilen örneklerin

konuyla irtibatlarının zayıflığı olduğunu belirtti. Karahan’a göre tebliğe esas teşkil eden iki örnekten birincisi olan “Hz. Peygamber’in münafıkları öldürmekten çekinmesi” hususu yanlış anlaşılma ile ilgili bir uygulama değildir. Resûlullah (s.a.) yanlış anlaşılmaktan çekindiği için değil, o konunun siyasi yahut başka bir amaçla istismar edilip, kamuoyunun yanlış yönlendirilmesi ve böylece dinin tebliğine bir zarar gelmesinden endişe duyduğu için münafıkları öldürmekten vazgeçmiştir. Kamuoyunun yanlış yönlenebilmesi, yanlış anlamayla alakalı gibi gözükabilir, ancak o da Hz. Peygamber’in davranışından yahut sözünden kaynaklanan değil, başkalarının müdahalesiyle meydana gelen bir durumdur.

Tebliğin ana iskeletini oluşturan “Kabe’nin yıkılmasından vazgeçilmesi” örneği de Karahan’a göre konuyla doğrudan ilgili değildir. Orada da, Mekke toplumunun Kâbe’ye kutsal bir yapı gözüyle bakmaları nedeniyle, hem yeni Müslüman olanların hem de İslâmiyet’i henüz kabul etmemiş bulunanların kararlarını menfi yönde etkilemekten kaçınmak gibi siyasi bir uygulama söz konusudur. Karahan, müzakeresini konu başlığına daha uygun olacağını düşündüğü birkaç örnek vererek bitirdi.

Bu oturumun son tebliğini “Sünnet ve Hadislerin Anlaşılmasında Ehl-i Hadis’in Beşerüstü Peygamber Tasavvurunun Etkisi” ismiyle Yrd. Doç. Dr. H. Musa Bağcı sundu. Bağcı, tebliğin başında Ehl-i hadisin başı çektiği beşer üstü peygamber tasavvuru ve bu tasavvurun oluşmasındaki zihinsel altyapıyı irdeledi. Ona göre, Ehl-i hadisin beşer üstü peygamber tasavvuru, Allah ve alem anlayışı, onların sünnet/hadisleri doğru anlama ve yorumlamalarını olumsuz anlamda etkilemiştir. Bu nedenledir ki, Ehl-i hadis, Hz. Peygamber’in normal beşeri bir davranışını veya fiziki-biyolojik bir vasfını mucizevi bir şekilde anlayıp yorumlamıştır. Ehl-i hadisin bu bakış açısı tarihi süreç içerisinde bir zihniyet ve dünya görüşü haline gelip aklın ve bilginin hakim olduğu yüzyıllımızda bile İslâm toplumlarında egemen bir anlayış olarak kendini göstermektedir. Bağcı’ya göre bugün İslâm dünyasına egemen olan bu peygamber tasavvuru Kur’an’ın evren ve insan anlayışından uzak, akıl ve mantık dışı/ötesi ve mitolojik bir yapıya sahiptir. Epistemolojik ve metodolojik bakımdan ise Kur’an’a aykırı bilgi kaynaklarından, kaynağı ve sıhhati şüpheli nakil ve rivayetlerden beslenen, nakilci, seçmeci ve eleştirel olmaktan uzak, literalist bir niteliktedir.

Tebliğci bu tür peygamber tasavvuru ve zihinsel yapının sünnet ve hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasında meydana getirdiği problemlerin anlaşılması için üç örnek üzerinde durmuştur. Bunlar **reddü’ş-şems** hadisi olarak şöhret bulan, Hz. Peygamber’in başı Hz. Ali’nin kucağında iken vahiy gelmesi sebebiyle Hz. Ali’nin ikinci namazını kaçırması üzerine Allah Rasûlü’nün duasıyla güneşin battığı yerden geri gelmesi olayı; Hz. Peygamber’in önünü gördüğü gibi arkasını da gördüğünü beyan eden hadisler ve son olarak Ehl-i

hadisin “nübüvvet mührü” diye nitelendirdiği Hz. Peygamber’in iki omuzu arasında bulunan “et ben”i konu alan rivayetlerdir. Ehl-i hadisin sünneti/-hadisleri yukarıda verilen şekliyle anlaması, Hz. Peygamber’in fiziki-biyolojik açıdan mucizevî ve mitolojik vasıflara sahip olduğu ve her zaman ve zeminde olağanüstü mucizeler gösterebilme özelliğinin kendisine Allah tarafından verildiği inancıdır. Bunun bir neticesi olarak Ehl-i hadis peygamberliğin dayandığı mucizelerin imkanını savunmak amacıyla nedenle sonuç arasındaki zorunlu ilişkiyi ve nedendeki gücü reddetmektedir. Dolayısıyla tahaddi (meydan okuma) içermeyen ve mucize kabul edilen pek çok hâdiseyi ihtiva eden hadisler kolaylıkla sahih kabul edilmektedir ve bu hadislerdeki olağanüstü kabul edilen olayların gerçekliğine inanılmaktadır.

Bağcı, bu yanlış peygamber tasavvurunun Kur’an esas alınarak düzeltilmesi gerektiğini belirtip, Kur’an merkezli peygamber tasavvurunun bünyesinde üç unsurun bulunmasını lüzumlu görmüştür. Birincisi, bu tasavvurda Hz. Peygamber’in vahiy alan bir elçi olması dışında mucizevî ve mitolojik niteliklerden arındırılmış olmasıdır. İkinci önemli husus, peygamber tasavvurumuzda diğer bütün varlıkların bağlı olduğu gibi Hz. Peygamber’in de tabii ve sosyal yasalara (sünnetullah) bağlı olduğunun kabul edilmesidir. Bir üçüncü önemli husus ise, Sünnetin/hadislerin bir kısmı vahiy temelli olmakla beraber tamamının vahiy kaynaklı olmadığı gerçeğinin göz önünde bulundurulmasıdır.

Yrd. Doç. Dr. Musa Bağcı’nın tebliğini, Doç. Dr. Ahmet Yücel’in mazereti sebebiyle katılamaması üzerine, Yrd. Doç. Dr. Erdinç Ahatlı müzakere etti. Ahatlı, tebliğ sahibinin, İslâm dünyasında peygamber tasavvurunu büyük ölçüde sünnetin tamamının vahiy ve Hz. Peygamber’in de her dem mucize gösteren birisi olarak kabul eden birinci görüşün oluşturduğunu; bu nedenle tebliğde anılan görüşün yanlışlıklarını ortaya koyan üç örnek seçilerek konunun işleneceğini ifade eden beyanlarını eleştirdi. Ahatlı, bu görüşün ispata muhtaç keskin bir iddia olduğunu belirtip daha kabul gören görüşün; Hz. Peygamber’in sünnetinin tamamının vahiy mahsulü değil, ancak Allah’ın muradına uymayan bir durum söz konusu ise, O’nun (s.a.) kendi içtihadıyla yaptığı sünnetin düzeltilerek vahyin kontrolünden geçtiğini ifade eden anlayış olduğunu söyledi. Keza Allah Rasulü’nün hayatı da baştan sona mucizelerle şekillenmeyip O (s.a.), diğer peygamberler gibi mucize de göstermiştir.

Ayrıca Ahatlı, Bağcı’nın tebliğinde Ehl-i hadis olarak tanımladığı kesim ve onların peygamber tasavvuru şeklinde takdim ettiği portrenin Ehl-i rey mukâbili kullanılan yerleşik anlayışla daha çok örtüştüğünü söyledi. Zira, Ahatlı’ya göre tebliğci, ameli mezhepler açısından Ehl-i hadisi çerçevelendirirken Mâliki ve Hanefileri dışarıda bırakıp Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirîleri almış; buna mukâbil Eş’arîlik ve Mâtürîdîliği Ehl-i hadis’in itikadî mezhepleri içerisinde saymıştır. Dolayısıyla kavramların tam oturmadığı ve Ehl-i hadisin sanki Ehl-i sünnet yerine kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Öte yandan tebliğ sahibinin iddiasını ispat maksadıyla seçtiği rivâyet örneklerinin isabetli olmadığını söyleyen Ahatlı, tebliğde Bağcı’nın birinci örnek olarak verdiği reddü’ş-şems hadisinin kabulü konusunda muhaddisler arasında bir ittifakın olmadığını ifade etti. Nitekim, bu rivâyeti, hadis usûlü ifadesiyle sahih değil en fazla hasenlik derecesine çıkararak muhaddisler yanında İbnü’l-Cevzî, İbn Arrâk, İbnü’l-Kayyim ve Şekvânî gibi âlimlerin mevzuat eserlerine alıp uydurma sayanların da bulunduğunu ifade eden Ahatlı, anılan rivâyeti İbn Teymiye ve Zehebî gibi önemli alimler de uydurma kabul ettiklerine göre, nasıl oluyor da bunun “Ehl-i hadis”in peygamber tasavvuruna örnek olarak verildiğine şaşıtığını belirtti. Halbuki, ona göre, eğer varsa böyle bir örnek, en azından muhaddislerin kâhir ekseriyetinin kabul ettiği bir rivâyet olmalıdır.

Ahatlı tebliğ hakkındaki değerlendirmesini şu ifadelerle tamamladı: “Sonuç olarak bu tebliğ, Ehl-i hadis kavramına çizdiği çerçevedeki tutarsızlık ve seçilen örneklerdeki isabetsizlik açısından Bağcı tarafından yeniden gözden geçirilmeye muhtaç görünmektedir. Ayrıca tebliğin sonundaki öneriler bölümünün birincisinden anlaşıldığı kadarıyla tebliğ sahibi, Kur’an’ın müşriklerin mucize taleplerini reddetmesinden hareketle Hz. Peygamber’in hissî mucizelerini kabul etmediği izlenimini vermektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, bu bakış açısı, pek çok rivâyeti değerlendirmede köklü bir değişiklik demektir. Dolayısıyla söz konusu bakış, gelenekteki hissî mucizelere ve gaybî haberlere dair rivayetleri ve tabiatıyla buna dayalı olarak İslâm alimlerinin yaptıkları açıklamaları daha baştan olumsuzlamaktadır.”

Öğleden sonra günün ikinci oturumu Prof. Dr. Abdullah Aydınlı’nın başkanlığında “Ravi-Rivayet İlişkisinin Sünnetin Anlaşılmasındaki Rolü” üst başlığı ile gerçekleştirildi. Bu oturumda ilk tebliği Doç. Dr. Bünyamin Erul “Yorum-Rivayet İlişkisi: Yorumun Rivayete Katkısı ve Rivayetin Yoruma Etkisi” ismiyle sundu. Erul, tebliğinde sahâbenin Hz. Peygamber’i, dikkatle izlemelerine ve dinlemelerine rağmen, sünnet ve hadisleri almaları ve nakletmeleri esnasında kendi değerlendirmelerini ve yorumlarını da katabildiklerini örneklerle anlattı. Tebliğciye göre, sözkonusu değerlendirme ve yorumların rivayetlere girmesi yahut rivayetleşmesi, tâbiûn ve sonrasında devam etmiştir. Ancak, hadisçilerin sahâbenin adaletini dikkate alıp, onların zabtını fazla nazar-i itibara almamaları, onlardan gelen rivayetlerle yorumların karışmasına neden olmuştur.

Erul, yorumun rivâyet haline gelmesinin gerekçeleri olarak; zabt kusurları, yanlış anlama ve yanlış çıkarım, özel bir durumun genelleştirilmesi, problemi gidermeye yönelik tevîl, farklı değerlendirme (ta’lîl), hadiseyi hadisleştirme, nebevî uygulamayı hadisleştirme, ravinin değerlendirmesinin metne karışması gibi hususları belirtti ve bu hususları tespit ettiği örneklerle açıkladı. Tebliğci yorumun hadisleştiğinin nasıl bilinebileceği sorusuna dört yöntem önerdi. Buna göre, rivâyetler arası mukayese yapılmalı, rivâyetlerdeki ref, vakf ve kat

ihtilafları dikkate alınmalı, metin ve muhtevadaki üslup değerlendirilmeli, son olarak da muhtevadaki çelişkiler dikkate alınmalıdır.

Erul'a göre, yorumların rivayetleşmesi ve kabul görerek herhangi bir hadis kaynağına girmesinden sonra, sıra o rivayetin yorumuna gelmektedir. Artık onun yorum değil de, Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadis olduğunu düşünen şârihler yorumu tekrar yorumlamaktadırlar. Bu hususta rivayetin sened ve metin kritiği kadar nassın gücü, bir başka deyişle Hz. Peygamber'in dindeki konumu, hadis imamlarının otoriteleri ve eserlerinin karizmaları, tevâtür, telakki bi'l-kabûl, muttefakun aleyh ve sıhhat değerlendirmeleri, mezhebin usûl ve içtihadına göre değerlendirme gibi hususların etkili olduğu görülmektedir. Bu eksikliği gidermek için sahâbe ve sonrası dönemlerde bazı çabalar olsa da bunlar yeterli değildir. Nitekim sahâbeden Hz. Âişe ve mezhep imamlarından Ebû Hanîfe ve İmâm Mâlik dışında yorumun rivayetleşmesine engel olmaya çalışan kimseler de pek yoktur. Günümüze gelinecek olursa, bu sahada çalışan araştırmacılar, en azından "yorum-rivayet ilişkisi" çerçevesinde yukarıdan beri işaret edilmeye çalışılan "yorumun rivayete katkısı" ile, "rivayetin yoruma etkisi" meselesini dikkate almalıdırlar.

Bu tebliği Yrd. Doç. Dr. Mehmet Özşenel müzakere etti. Özşenel tebliğcinin, tebliğinde rivayet olgusuna ve rivayet geleneğimizdeki bazı problemlere farklı bir açıdan bakmaya çalıştığını belirtip anladığı kadarıyla temel tezin şu olduğunu ifade etti: "Azımsanmayacak miktarda hadis, hadis değil, hadisleşmiş sahâbe yorumlarıdır; sahâbe bazı durumlarda Hz. Peygamber'den (s.a.) duyduğunu değil, kendi anlayıp yorumladığı manayı "Rasulullah (s. a.) şöyle buyurdu" diyerek hadis formunda nakletmiştir". Müzakereciye göre böyle bir hüküm, sahâbe ve onların rivayette güvenilirliği hakkında son derece ciddi bir iddia ve ithamı bünyesinde taşımaktadır. Başka bir ifadeyle bu, sahâbenin Hz. Peygamber'e söylemediği şeyi söylemiş olmaları anlamına gelmektedir. Halbuki kaynaklarımız sahâbenin Hz. Peygamber'e yalan yanlış bir şey isnad etmeme konusunda ne kadar titiz davrandıklarını, yanlış nakletme endişesiyle çok hadis rivayetinden nasıl kaçındıklarını gösteren örneklerle doludur. Peygamber hadisini nakletme konusunda böylesine hassasiyet sahibi olan sahâbenin kendi yorumunu "Peygamber şöyle buyurdu" diyerek nakledecek kadar cür'et ve cesaret sahibi ya da sorumsuz olduğunu düşünülemez. Buna mukâbil burada "yorumların hadisleşmesinden" değil, belki "hadislerin yorumlaşmasından" bile sözedilebilir. Nitekim hadis naklindeki aşırı titizliklerinden dolayı bazı tâbiûn alimlerinin naklettikleri merfu hadisi, mevkuf veya maktu olarak rivayet ettikleri, böylece hadis naklinde oluşabilecek herhangi bir hatanın Peygamber'e değil, sahâbe veya tâbiûna nispetini daha ehven gördükleri bilinmektedir.

Diğer taraftan Özşenel'e göre tebliğcinin iddiasına mesned olmak üzere verdiği örneklere genel olarak bakıldığında bunlarda onu destekleyecek unsur-

lar bulunmadığı görülmektedir. Örnek olarak tebliğ sahibinin ilk delilinde uğursuzluğun ev, kadın ve atta olduğuna dair hadisi, Ebu Hureyre'nin eksik duyduğunu Hz. Âişe tespit etmiştir. Burada esasen Ebu Hureyre tam bir hadisçi gibi davranıp objektif bir şekilde herhangi bir yorum yapmadan ve de katmadan hadisi duyduğu şekilde rivayet etmiştir ki bu da onun rivayette güvenilir olduğunu ve lafızları (ya da manayı) aynen koruduğunu gösterir. Ancak eksik duymuş olmasının yolaçtığı yanlış anlamalar, diğer sahabilerin tam nakilleriyle ortadan kalkmıştır. Görüldüğü gibi ortada yorumun hadisleşmesi gibi vahim bir durumdan ziyade hadisin tam ya da eksik nakledilmesi, unutmama, yanlışlık, idrac gibi teknik bazı meseleler bulunmaktadır. Yanlış anlamaya yönelik bazı hatalar da bu meseleye irca edilebilir. Bunların tespit ve çözümünü de zaten literatürümüzde mevcuttur.

Dolayısıyla, yapılması gereken, hadislerin nakliyle ilgili zihinlerde kurgulanan bazı düşünceleri doğrulamaya çalışmak yerine tarihi bilgi ve belgeleri objektif bir şekilde okumaya çalışmaktır. Kendi doğrularımızı tek doğru kabul edip, 1400 yıl boyunca yapılan bütün çalışmaları yanlış saymak gibi bir hataya düşülmemelidir. Tebliğ sahibinin sonuç bölümündeki hükümleri de istisnai bazı örnekleri genelleştirmesinin bir sonucudur. Sonuç olarak tebliğ geneli itibariyle tebliğ sahibinin kendisinin de belirttiği gibi, tek taraflı bir bakışla rivayetlerin nakline yorum karışması meselesini incelemektedir.

Bu oturumun ikinci tebliğini "Rivayet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivayet Farklılıklarının Rolü" ismiyle Doç. Dr. Cemal Ağırman sundu. Tebliği girişte, Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından alınan tedbirlerle koruma altına alındığı halde sünnetin böyle bir uygulamaya tabi olmadığını, bunun sonucunda da sünnetin hemen tamamının mana ile sonraki nesillere aktarıldığını, bu sebeple hadisin en önemli problemlerinden birinin sübut, diğerinin de anlama problemi olduğunu ifade etti. Bundan dolayı her iki problemin çözümünde de rivayet farklılıklarının dikkate alınmasının ciddi önemini vurguladı.

Ağırman'a göre, öncelikle rivayetler arasındaki farklılıkların hadisin başlangıcından beri var olduğu ve hepsinin de problem olmadığı unutulmamalıdır. Anlamayı zorlaştıran ve kolaylaştıran yanlarıyla rivayet farklılıkları hadis ilmine yeni boyutlar kazandırmıştır. Kaldı ki, İslâm alimlerinin çoğunluğuna göre hadisler arasında gerçek bir çelişkiden söz edilemez. Rivayetler arasındaki farklılıkların ortaya çıkışlarının tabii ve izâfi sebepleri vardır. Tabii olanlar hadisin vürud kaynağına ait sebeplerdir. Hz. Peygamber'in içtihadında yanlışlığı durumlara ait hadisler, dil, maksat ve üslubunun farklı değerlendirildiği hadisler, yaptıkları hakkında yeterli izah vermediği durumlar, sorulara verdiği değişik cevaplar, farklı davranışları ve genel hükümlere getirdiği istisnalar bunlara örnek verilebilir.

İzafi sebeplere gelince, bunlar ravilerden kaynaklanmaktadır; beşerî zaaf-lardan kaynaklanan hatalı veya eksik rivayetler ya da bilinçli olarak yapılan ravi tasarruflarıdır. Hocadan eksik ya da yanlış duyma, iki farklı uygulamadan birine muttali olma, Hz. Peygamber'in maksadını farklı yorumlama, her ravinin sadece gördüğünü/duyduğunu nakletmesi, hadisi vürud sebebinden kopararak aktarma, rivayeti kısmen nakletme, unutmama, kelime atlama, gramer hataları, mana ile rivayet, ihtisar, fazlalaştırma (ziyade), takdim-tehir ve tashif bu farklılıkların sebebi olabilir.

Netice olarak, rivayetler arasındaki farklılıklar hadis ilminin önemli problemlerinden biridir. Hadisleri anlamada bu farklılıkların olumsuz yansımaları olduğu gibi olumlu katkıları da vardır. Çünkü bu farklılıklardan doğan olumsuzlukları gidermeye çalışırken yine çoğu kez bu farklılıklara başvurmaktayız. Ancak bu olumlu katkıyı azami düzeye çıkarabilmek için öncelikle söz konusu farklılığın mahiyetini, ortaya çıkış sebebini, kaynağını ve şeklini tespit etmek gerekir. Çünkü her bir farklılığın kendine göre değişik bir okuma yöntemi vardır. Eğer farklılığın durumuna göre doğru bir okuma yöntemi tespit edilemezse doğal olarak hatalı bir okuma ile hatalı bir anlama ortaya çıkacaktır. Ağırman rivayet farklılıklarının tahlilinde önerdiği dokuz maddelik yöntemle tebliğini bitirdi.

Mezkur tebliği Yrd. Doç. Dr. Hayati Yılmaz müzakere etti. Yılmaz, tebliğ sahibinin dikkat çektiği hadis ilminin iki önemli problemine vurgu yaparak başladığı müzakeresine, tebliğin akışı çerçevesinde devam etti ve girişteki bazı ifadelerin izaha muhtaç olduğu, genelleme ve kapalılıktan uzak durulması gerektiğini belirtti.

Müzakereci, hadis ilminin iki probleminden sübutun doğrudan hadisçilerle ilgili olduğunu, ancak anlama probleminin ancak bütüncül bir "anlama metodolojisi" ile çözümlenebileceği üzerinde durdu. Rivayet farklılıklarının ortaya çıkış sebepleri arasında sayılan, raviye ait tabii sebepler konusunda da sahâbenin hadis rivayeti ile sonraki ravilerin rivayetleri arasında fark gözetilmesi gerektiğini vurgulayan Yılmaz, hadis rivayetinin bir disiplin olduğu dönemlerde *teknik olarak* daha sıkı şartlar aranması gerektiği halde, sahâbenin bu işi "kendi usûlünce" yaptığının göz ardı edilmemesine dikkat çekmiştir.

Yılmaz, tebliğe katkı olarak rivayet farklılıklarının yap-boz oyunundaki parçacıklara benzetilebileceği, parçaların bir araya getirilmesiyle bütünü anlaşılabilirliği örneğini sundu ve müzakeresini, tebliğin neredeyse bütünü bir tek kitaptan (Çakan, İsmail L., *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları, Muhtelifü'l-Hadis İlmi*) hazırlandığına dikkat çekerek bitirdi.

Bu oturumun son tebliğini Doç. Dr. Enbiya Yıldırım "Rivayetlerin Şekillenmesinde İnsan Olgusu Üzerine Bir Analiz" başlığı ile sundu. Tebliği, kitaplarda tasnif edilmelerine kadar geçen süreçte rivayetlerin maruz kaldığı

değişim ile insan doğasının ve donanımının bu vetirede oynadığı rolü, çağdaş iletişim analizleri ışığında inceledi. Buna bağlı olarak, rivayetleri tahlil ederken anılan boyutun göz önünde bulundurulmasının gerekliliği üzerine durdu, hadislerin lafızlarından hüküm çıkarmanın sıhhatini irdeledi.

Yıldırım'a göre, her insanın ontolojik yönü farklıdır. Rivayet denilince olayın içine insan faktörü girmektedir. Hadis açısından bakılacak olursa, yetenek insanın algılayış gücüdür. Algılayış gücü bireyin kendisi tarafından kazanılmış ve değiştirilmeye müsait bir şey değildir, doğuştandır ancak yetkinliğini artırmak mümkündür. Alıcının yetkinlik düzeyinin yüksek olması, doğru algılaması ve doğru anlatması açısından önemlidir. Bu nedenle, insanlar arasında -matematiksel önermelerin dışında- gerçek anlamda bir iletişimden bahsetmek olanaksızdır çünkü kavram dünyaları ve bunların karşılıkları kişiden kişiye farklıdır. Bunun yanında alıcı durumunda olan kişi olabildiğince nesnel davranmak durumundadır ancak, bu tam anlamıyla gerçekleşmemekte ve alınan söz insanın kendi iç dünyasında belli bir forma girmektedir.

İnsanın yapısıyla ilgili bu değerlendirmeler ışığında Yıldırım, hadislerin lafzen aktarımını zorlaştıran nedenler üzerinde durup, manen rivayetin hadislerde ne kadar farklılıklar meydana getirebildiğini günde beş vakit kılınan namazlar konusundaki değişik rivayetleri örnek göstererek ispatlamaya çalıştı.

Tebliğciye göre, kıraat farklılıklarına rağmen, âyetlerin metinlerinin bulunduğu hususunda bir tartışma söz konusu değildir. Çıkan ihtilaflar Allah'tan geldiği haliyle bize ulaştığına inandığımız ilahî buyrukların nasıl anlaşılması gerektiği üzerindedir. Ancak dinin teorik anlatımının bir parçasını oluşturan Hz. Muhammed'in hadisleri ile sünnetlerinde böyle bir kesinlik göremiyoruz. Kayıt altına alınmaması nedeniyle, manayla rivayeti hayatın tabii ve zaruri bir sonucu ortaya çıkmış bir zafiyet olarak kabul etmek durumundayız. Bu gerçek nedeniyle hadisler, yorumsal metinler kategorisine yakındır. Bizzat hadislerin kendisi dahi, yani üslûp ve lafız itibarıyla Kur'an vahyinden farklı, bir tür vahyi yorumlayıcı metinler durumundaysalar, o zaman şu an elimizde bulunan hadisler, gerçekte yorumun da yorumu mesabesinde dirler ve hadisleri, kutsaldan ayıran mesafe o kadar uzundur ki, onu neredeyse insanî bir metin gibi değerlendirmeye imkan verir.

Sonuç olarak, Hz. Muhammed'i tanıyıp anlamak için yegâne başvuru kaynağımız olan hadislerin tamamen manayla rivayet edildiği gerçeği göz önünde bulundurularak zıt şeylerden bahsetse de aynı konuyla ilgili rivayetler biraraya getirilmelidir. Hz. Peygamber'in esnek davranmış olabileceği her zaman göz önünde bulundurularak, birkaç kitapta son hali verilerek dondurulmuş ve artık değiştirilemez kabul edilmiş olan metinlerin harmanlanması suretiyle ortak bir metin çıkarılmasına ve hadis metinlerinin yeniden inşasına, dolayısıyla biçimlenme sürecinin izlenmesine ihtiyaç vardır. Bu aynı zamanda

yeni bir hadis kitabı yazımını da peşinden getirecektir. Çünkü farklı tarikleri nedeniyle aynı hadisin pekçok varyantını bir araya getiren hadis kitaplarındaki rivayet sayısını artıran en önemli neden raviler ve rivayetler arası farklılıklardır. Hadisler yeniden inşa edilirken başta sahabeler olmak üzere ravilerin fizyolojilerinin, kişilik ve psikolojilerinin, ontolojik ve epistemolojik donanımlarının dikkate alınmasıyla kişilik profillerinin, sosyal ve psikolojik durumlarının, içinde buldukları ortamın ve Arapların düşünme ve fikir yürütme yönteminin olabildiğince tespit edilmesine ihtiyaç vardır. Bu yapıldığı takdirde hadislerin geçirdiği değişim periyodunu anlama, buna bağlı olarak da muhtemel ilk halini tespit etme yönünde ciddi adımlar atılabilecektir.

Bu tebliği Yrd. Doç. Dr. Ayhan Tekineş müzakere etti. Müzakereci J. Piaget'nin insan algısının değişkenliği ve yeteneği teorisinin küçük çocuklar üzerine yapılan gözlemlere dayanılarak kurgulandığını bu sebeple küçük çocukların algılamaya yetenekleri ile belirli bir alanda ihtisaslaşmış, dikkatli ve iradi yapılan öğrenme süreçlerini birbirine mukayese etmenin doğru olmadığını belirtmiştir. Ayrıca Piaget'nin teorilerinin 1930'lu yıllara dayanan gözlem ve deneylerden hareketle geliştirildiğini hatırlatmış; bu teorilerin yeniden gözden geçirilmesi ile ilgili tartışmaları hatırlatmıştır. Yanı sıra rivayetlerin aktarımı, sözün nakledilmesinin doğrudan bir anlama faaliyeti değil, bilgi intikali olduğunu bir insanın duyduğu bir sözü ezberleyip değiştirmeden başkasına aktarmasının farklı o sözü anlama ve yorumlamanın farklı bir kategori olduğunu ifade etmiştir.

Müzakereci yazıda tahrifin daha kolay ve daha tehlikeli sonuçları bulunduğunu belirtmiş; sözü dinleyen tam anlamasa bile yakın bir manayı ifade etmesinin mümkün olduğundan hareketle hadislerin belirli bir dönem sözlü rivayet edilmiş olmasının rivayetlerin anlamları üzerinde büyük değişiklikler meydana getirdiği tezini kabul etmemiştir. Mana ile rivayetin zannedildiği gibi metinlerin anlaşılması ve mezhepler arası ihtilaflarda büyük farklılıklara yol açmadığını belirten müzakereci, fıkıh usûlü bilginlerinin, söz söylemekten (hitab) esas maksadın mananın karşı tarafa iletilmesi olduğunu söylediklerini mana ile rivayet edilse de anlam değişmemesinin yeterli olduğu görüşünde olduklarını vurgulamıştır. Mana ile rivayet kabul edilmeyecek olursa aynı olay hakkında farklı lafızlarla yapılan şahitliklere de itibar edilmemesi gerekir ki hukuk, şahitlerden kelimesi kelimesine aynı ifadeyi vermelerini talep etmemiştir. Ayrıca mana ile rivayetin kabul edilmemesi durumunda Kur'an-ı Kerim âyetlerinin manalarının farklı dillerde ifade edilmesinin imkansız olması gerektiğini ifade etmiştir.

Günün üçüncü, öğleden sonranın ikinci oturumu "Dışarıdan Bakışın Sünneti Anlamaya Etkisi" ana başlığı ile Prof. Dr. Nevzat Aşık'ın başkanlığında yapıldı. Bu oturumda ilk tebliği "Fıkıh Sisteminde Hadislerin Anlaşılması" ismiyle Doç. Dr. Mehmet Emin Özafşar sundu. Özafşar, tebliğinin başlıktan da

anlaşılacağı gibi fakih, hadis ve anlama mefhumlarına odaklandığını ifade edip bu sıra çerçevesinde bir sunum yaptı. Önce "fıkıh nedir?" ve fakih kimdir?" sorularına cevap arayan tebliğci, fıkıh sistemi hakkında klasik literatürdeki bilgileri özet bir şekilde verdikten sonra bu sistemin üç temel özelliğini; aktarımsallık, Arap dili ile kayıtlı olma ve kendi bünyesinde geliştirilen kurallar ile kayıtlı olma şeklinde belirleyip her bir başlığı ayrı ayrı ele aldı.

Tebliğciye göre, fıkıh sisteminde aktarımsallıktan kasıt onun vahiy kaynaklı bir sistem olmasıdır. Nasıl ki vahiy elçi aracılığıyla insanlara ulaştırılmış ise aynı şekilde temel yükümlülükler de elçi tarafından bildirilmiştir. Bu nedenle dinin doğası gibi fıkıhın doğasında da "sema/işitme" yani "haber" merkezî konumdadır. Hz. Peygamber, yalnızca teorik bilgileri sözselsel olarak insanlara aktaran değil, aynı zamanda o bilgileri fiilen hayata aktarandır. Beşeri yükümlülüklerin dilsel beyanlarının anlam alanını davranışlarıyla ve davranışa dönük açıklamalarıyla belirginleştiren de yine Hz. Peygamberdir. Öte yandan fıkıh sistemi kendi bünyesinde geliştirilen kurallarla kayıtlı olmalıdır. Zira, fıkıh kural, kaide ve prensipler ilmidir. Fıkıh sisteminde düşünmek temel prensipler çerçevesinde düşünmek demektir. Fıkıh içerisinde anlamak demek, dini bilgiye esas teşkil eden bütün verilerden hareketle, zaman içerisinde oluşan/oluşturulan anlam evreninde anlamak demektir.

Özafşar, fıkıh sisteminin özelliklerini belirttikten sonra, hadislerin fıkıh sistemi içerisinde anlaşılması hakkında iki örnek hadis zikrederek mezheplerin bu hadisleri nasıl anladıklarına dair görüşlerine yer verdi. Son olarak hadislerin fıkıh sistemi dışında anlaşılması gayretlerine temas eden tebliğci burada bir örnek olarak meşhur fakih İbn Dakik el-İd'in çağdaşı olan Necmeddin et-Tûfi'nin "*lâ darara ve lâ dirâra; Zarar ve mukabele bi'z-zarar yoktur*" hadisini sistem dışı nasıl yorumladığına değinerek, ileriye dönük olmak üzere hadislerin anlaşılması sorunuyla ilgilenenlerin cevabını aramak zorunda oldukları üç soruyla tebliğini bitirdi.

Bu tebliği müzakere eden Doç. Dr. Osman Güner şu hususlara dikkati çekti: "Fıkıh Sisteminde Hadislerin Anlaşılması" adlı tebliğde, nasları anlamaya çalışan, fıkıh sistemine damgasını vuran Şafii ve Hanefi ekollerinin, her ne kadar ayrıntıya ve yoruma ilişkin bazı ayrılıklar bulunsun da, temelde birbirlerinden bağımsız olmadıkları iddia edilmiştir.

Esasen tebliğde dile getirilen bu iddianın aksine, Şafiiilerin nasları ve hadisleri anlama konusunda daha lafızcı ve literal bir anlayışı benimsedikleri; Hanefilerin ve özellikle de Ebû Hanife'nin nasları anlama ve yorumlama konusunda Şafiiilerden mantalite ve metot olarak daha farklı bir yöntem izledikleri görülür. Sözelimi Ebû Hanife'nin nasları anlamaya çalışırken esas aldığı ilkelerden "akla uygunluk, insanî değerleri korumak, kolaylık, maslahat ve maksada uygun olanı tercih, örfe uygunluk ve zamanla ortaya çıkan gelişmeleri dikkate

almak” gibi prensipler, onun ekolünün farklılığını çok belirgin bir biçimde ortaya koymaktadır. Bu metodik yaklaşım, Ebû Hanife ve talebelerinin (özellikle de İmam Muhammed’in), temelde Şafîî ekolünden daha farklı bir anlayışa sahip olduklarını göstermektedir. Ebû Hanife’nin yaklaşımı ve geliştirdiği ekol, ne tümüyle lafızcı ve literal bir yaklaşım ve ne de nasları göz ardı eden tümüyle akılcı bir eğilimdir. Nasları asla ihmal etmeyen fakat bununla birlikte vakıayı, realiteyi ve seyyal düşünceyi de önemseyen bir karakteristiğe sahiptir. Dolayısıyla İmam Şafîî ile İmam Ebû Hanife’nin başlattığı fikhî sistemin, “sistem dışı” bir anlama metodu olmadığı gerekçesiyle temelde bir ve aynı olduğunu söylemek doğru bir tespit olmasa gerektir.

Bununla birlikte mevcut fıkıh sistemini, modern anlama teorilerini de dikkate alarak daha güncel ve daha aktüel hale getirebilmenin yolları aranmalı ve geçmişte Ebû Hanife tarafından başlatılan ekolün günümüzdeki modern versiyonu işlevsel hale getirilmelidir.

Bu oturumun ikinci tebliğini “Kelâmcı Bakış Açısının Hadisçilerin Sünnet Anlayışının Şekillenmesine Etkisi” ismiyle Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Kahraman sundu. Tebliğci, hadis ilminin hem teşekkül sürecine hem de ilerleyen dönemlerde kendi içinde uğradığı değişimlere etki eden en önemli faktörlerden birinin kelâm ilmi olduğunu, zira kelâmın alanına giren itikâdî, siyâsî ve sosyal gelişmelerle, hadisin “ilim dalı” haline gelme süreci arasında yakın bir ilişkisinin bulunduğunu, bu ilişkiyi şekillendiren temel hususların ise, kelâmcının kendi alanıyla ilgili metodolojileri ve sistematiikleri olduğunu ifade etti.

Bundan dolayı hadisçiler, hadisin âhâd ve mütevâtir şeklindeki taksiminde, mütevâtirin lafzî ve manevî kısımlarına ayrılmasında ve belli bir dönemden sonra te’vîl metodunun tatbikinde kelâmcı bakış açısından etkilenmişlerdir. Aslında metodolojiye ve anlamaya ilişkin bu hususlar, kollektif aklın ulaştığı bir netice olarak, Allah ve peygamberi tarafından verilen bazı ipuçlarından hareketle mezhep, meşrep ve mesleğine bakmadan, entelektüel bir müslümanın ilâhî hakikatleri anlama çabası olarak da değerlendirilebilir. Yani bu konuların, bir etki-tepki ilişkisinden bahsetmeksizin, kendi mecrâsında varlığını devam ettiren bir ilim dalında, şartların gereği olarak gündeme gelen doğal değişimler olduğu da düşünülebilir. Ancak tarihî süreç açısından hadis ilmindeki bu gelişmeler, ya kelâm sahasındaki gelişmeleri takip etmiş, ya da bunlara bir tepki olarak yani sonradan gündeme gelmiştir. Öyleyse bu durumun bir “etkilenme” ve “tepki verme” şeklinde değerlendirilmesi daha doğru olacaktır. Bu durum hadis ilmi için eksi puan değildir. Aksine bir ilim dalının, çalışma alanının kesiştiği noktalarda diğer ilim dallarıyla bir etki-tepki ilişkisine girmesi veya kendine uygun hususlarda onları taklit etmesi, varlığını devam ettirmesinin ve tekâmülünün gereğidir. Bu süreç günümüzde de devam etmektedir ve etmelidir. Hadis âlimi, sefelinin çok uzun sürede oluşturduğu muazzam birikimden istifade etmek ve ona dayanmak zorundadır. Ancak Hz. Peygam-

ber’in anlaşılması açısından İslâmî ilimlerde ve özellikle sosyoloji ve psikoloji gibi ilim dallarında gündeme getirilen yeni yöntem ve yaklaşımları değerlendirmesinde de en az bu kadar zaruret vardır.

Anılan tebliği Doç. Dr. Çağfer Karadaş müzakere etti. Müzakereci tebliği eleştirmek yerine daha çok bir katkı ve açılım sağlaması amacıyla kelâm alanında çalışan bir akademisyen olarak konuyla ilgili kendi görüşlerini dinleyicilerle paylaştı. Ona göre, matematiksel ifadeyle İslâm büyük bir küme olarak düşünülürse, İslâmî ilimler alt kümeleri oluştururlar. Karadaş müzakeresinde, bu alt kümeler olan ilimlerin birbirlerine göre konumları ve birbirleriyle olan ilişkilerine yönelik hadis-kelâm ve fıkıh özelinde bir tespit ve değerlendirmede bulunmuştur. Müzakereci, tebliğ sahibinin dillendirdiği görüşlere katıldığını belirterek yapılan değerlendirmelerden hareketle ister yöntem isterse tasnif alanında olsun hadisçi anlayışın şekillenmesinde fikhî ve kelâmî gelişmelerin büyük ölçüde belirleyici rol oynadıklarının söylenebileceğini ifade etti.

Günün son tebliğini programda Pazar görüldüğü halde, işlerinin yoğunluğu nedeniyle sempozyumda ancak bir gün bulunabilen Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Doç. Dr. Mehmet Görmez “Hadis ve Semantik” başlığı ile sundu. Görmez, hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasında semantikten ne derece yararlanılabileceğini incelediği tebliğinde önce semantik hakkında bilgiler verdi. Semantiğin Batı menşeli bir ilim dalı olarak görüldüğünü ancak bunun kavramsal çerçevesini oluşturan anlam daralması, anlam genişlemesi ve aktarımı, anlam zayıflaması, asli mana, izâfî mana gibi kavramların hem dil bilim kaynaklarında hem de usûl-i fıkıh kitaplarında yaygın olarak kullanılan temel kavramlar olduğunu belirtip, bu manada semantiğin İslâm ilim geleneğinde çok önceden kullanıldığına dikkat çekti. Bununla bağlantılı olarak tebliğci hadis ilmindeki garibu’l-hadîs literatüründen örnekler vererek, bunların semantikle olan ilgilerinden bahsetti. Görmez, hadis ilminde semantikten, câhiliyye dönemi kelimelerinin İslâm devresinde geçirdikleri anlam kaymalarının tespitinde, farklı rivayetleri bir araya getirirken bunlardaki anahtar kelimelerin teşhisinde, hadislerin sahihini sakîminden ayırmada, mana ile rivayette meydana gelen ravi tasarruflarının belirlenmesinde ve daha başka konularda yararlanılabileceğini bazı örnekler de vererek açıkladı.

Bu tebliği Yrd. Doç. Dr. İsmail Güler müzakere etti. Daha önceden tebliğ eline ulaşmadığı için Güler, konuyla ilgili kendi görüşlerini yansıtan bir metin hazırladığını belirtip bu metni okudu. Kısacası, hadislerin anlambilim ölçüleri içinde incelenebileceğini bunun daha çok artzamanlı anlambilim çalışmaları biçiminde olmasının daha uygun olacağını ancak, anlam değişimlerinin zaman içinde takip edebilmek için değişik zamanlarda yazılmış sözlüklerin elimizde olması gerektiğini, Araçların da itiraf ettiği gibi bu konularda eksikliğin bulunduğunu söyledi. Diğer taraftan anlamanın kültür ve nesillerle kayıtlı bulunduğunu hadislerde de yorumla açıklığın insanî bir gereklilik olduğunu,

dinin zaman ve mekan yönüyle kuşatıcılığı açısından bunun da lüzumlu olduğunu ifade etti. Ayrıca teknik açıdan hadislerdeki lafız probleminden dolayı ifade bazında hadislerde geçen kelimelerin ne kadarının Hz. Peygamber'e ait olmadığını bilmenin zorluğundan bahsedip, bunun da anlambilim açısından hadisleri ele almada bir problem teşkil ettiğini söyledi.

Tebliğlere ayrılan son oturum, ikinci gün Pazar öğleden önce gerçekleştirildi. "Sünnetin Anlaşılmasına Tesir Eden Yardımcı Unsurlar" anabaşlığını taşıyan oturuma Prof. Dr. Talat Sakallı başkanlık etti. Bu oturumda ilk tebliği önceki gün yerini Doç. Dr. Mehmet Görmez'e veren Yrd. Doç. Dr. Ahmet Yıldırım "Hadisleri Anlamada İşârî Yorum" ismiyle sundu. Yıldırım, işâret kavramı, işârî yorumun anlamı, mahiyeti, hususiyetleri ve kuralları konusunda hayli doyurucu bilgiler verdikten sonra hadislerden işârî yorum örnekleri zikrederek baştaki teorik bilgilerin somut misallerini gösterdi.

Yıldırım, işârî yorumda belli bir disipin sağlanması adına bazı kurallarla tahdit edildiğini ifade etti. Buna göre işârî yorumda, bâtin mananın lafzın zahir manasına aykırı olmaması, başka bir yerde bu mananın doğruluğuna nassen veya zahiren bir şahidin bulunması, sözkonusu manaya şer'î veya akli bir muarızın bulunmaması, bâtin mananın tek mana olduğunun ileri sürülmemesi gibi kayıtlar bulunmaktadır.

Tebliğciye göre, mutasavvıflar hadislerin bir kısmını, kendi düşünce ve görüşlerine delil olabilecek şekilde kullanmışlar, buna paralel olarak da kendilerine özgü bir yorumlama metodu geliştirmişler ve bu metoda işârî, bâtinî veya irfanî yorum ismi verilmiştir. Daha sonra bu konuda yazılan eserlerle zengin bir literatür oluşmuştur. İşârî yorumu diğer anlama ve yorumlama şekillerinden, yöntem, terminoloji ve söylem bakımından farklı ve hususî kılan taraf, onun, ibareyle anlatılamayan, yalnızca ilham, keşf gibi yollarla elde edilmiş bilgiyi lafzî anlamın ötesinde yeni bir anlamı ve örtük olan manayı ortaya çıkarmayı hedeflemiş olmasıdır. Bu yönüyle, anılan nitelikteki yorumun tasavvufun bilgi nazariyesiyle yakından ilişkili ve ondan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Süfîler hadis rivayeti konusunda çokça tenkit edilseler de bu tarz yorumlama şekliyle hadis yorumlarına canlılık ve zenginlik getirmişlerdir. Süfîler hadisleri yorumlarken kalplerine doğan bu bilgileri kapalı bir üslûbla, rumuz ve işaret yoluyla ifade etmişler, bilhassa bu yolla elde edilen bilgileri herkesin anlayamayacağı, böylece insanları yanlış bir anlayışa götürebileceği dikkate alarak yorumlarını sembollerle ifade etmeyi tercih etmişlerdir.

Mezkur oturumun ikinci tebliğini Doç. Dr. Yavuz Ünal "Sünnetin Anlaşılmasında Kültürel Unsurların Rolü" ismiyle sundu. Ünal, sünnetin anlaşılmasında, kültürel unsurların ne kadar etkin olabileceğini tartışabilmek için, öncelikle sünnetin oluşumundaki yerel kültürün rolünün belirginleştirilmesi gerektiğine dikkat çekti ve şu öneride bulundu: *Sünnetin nasıl oluştuğu ve tarihsel süreç*

içerisinde diriliğini nasıl sürdürdüğünü ele verecek olan bir yapışökümü uygulanmalıdır. Zira bir uygulamanın sünnet olarak algılanması ve ilâ nihâye bu formatı koruması onun referanslarına bağlıdır.

Sünnetin ana referanslarından biri olan hadislere gelince, başlangıçta söz sahibinin yani Hz. Peygamber'in özel statüsüyle birlikte muhatapların durumu, ortaya çıkacak ifadeyi yani hadisi dolayısıyla uygulamayı yani sünneti belirlemektedir. Ancak hadislerin ve sünnetin yerel kültürle olan serüveni burada bitmemekte, aksine yeni başlamaktadır. Zira Hz. Peygamber'in muhatapları olan insanlar da, kendi kültür dağarcıklarına bağlı olarak anlayacak ve anlatacaklardır. Buna ek olarak, kültürel değişimlerin zorlamasıyla ortaya çıkan özel durumlar da söz konusu olacaktır. Metnin işlevselliğini sürdürebilmesi adına yapılan özel müdahaleler bunun için örnek olarak zikredilebilir.

Bu tarihsel süreç dikkate alındığında hadislerde yer alan bir kavram veya beyanın ne olduğu ve nasıl anlaşılması gerektiği konusunda, sözün birinci derecede muhatapları olan ashâbın ve onlarla birlikte yaşayan tabiîn kuşağının açıklayıcı beyanları, esas kabul edilecek ve yol gösterici bir rol üstlenecektir. Bunun dışındaki uygulama ve beyanlar da, anlama sürecine katkıda bulunacak ciddi veriler olarak kabul edilecektir.

Bu tebliği Doç. Dr. İbrahim Hatiboğlu müzakere etti. Hatiboğlu müzakeresinde, tebliğ sahibinin özellikle sünnet-kültür kaynaşmasına ve ayrılmazlığına işaret eden görüşlerine katıldığını, ancak bu işlevi gerçekleştirmeye yönelik olarak, deliller arasında bir güç/otorite mukâyesesi yapılmaksızın ilk kaynak ve uygulamadan kopmamak kaydıyla, sünnetin sürekli olarak kendi kültürünü meydana getirip geliştirdiği görüşünde olduğunu ifade etti. Sünnetin anlaşılmasına yönelik olarak ise, her mülâhazayı dikkate almak yerine, İslâm toplumdaki ve Batı'daki farklı kanaatlere ve yöntemlere sahip ilim ve düşünce geleneklerinin farkında olup, bu doğrultuda bir ilim-düşünce geleneği çerçevesinde ve bir iç tutarlılık içerisinde kuşatıcılığı yakalamaya çalışmak gerektiğini belirtti. Bu bağlamda, modern dönem sosyal teorileri ve düşünüş biçimlerini İslâm düşüncesini izah sadedinde kullanırken, bunların bünyeye uygun olup olmadığı, 'değerine ve tayin ediciliğine' işaret edilen geleneksel düşünceyi anlama ve anlamlandırmaya katkı sağlayıp sağlamadığı gibi soruların her an sorulması gerektiğine işaret etti.

Oturumda üçüncü tebliği Yrd. Doç. Dr. Erdinç Ahatlı tarafından "Rivâyetler ile Hadis Usûlü ve Tarihinin Bazı Meselelerinin Anlaşılmasında Anakronizm Sorunu" ismiyle sunuldu. Ahatlı tebliğinde adından da anlaşılacağı üzere geleneğimizde daha önce kullanılmayan ve Batı'dan ithal bir kavram olan "anakronizm" in hadis ilminin bazı meselelerine nasıl uyarlanabileceğini inceleyerek modern kavramlarla geleneğin bir irtibatını kurmaya çalıştı. Ahatlı, genel hatlarıyla "bir şahıs veya olay ya da olgunun gerçek devrinden başka bir

tarihte gösterilmesi” demek olan anakronizm hakkında kısa bilgiler verdikten sonra tebliğini; rivayetlerin tarihi gerçekliğe aykırılığı anlamında anakronizm, hadis usûlü ve tarihinin bazı meselelerini değerlendirmede anakronizm, itikadî ve siyasi fırkalara dair bazı fiten hadislerinde anakronizm olmak üzere üç başlık halinde örneklerle sundu. Ona göre anakronizmin en önemli sebeplerinden birisi, günümüz kavram ve algılamalarından hareketle rivayetleri geriye dönük okumanın yol açtığı yanlış anlamalar ve geçmişî bugünün değerleri ve çerçevesi içinde kalarak değerlendirmek veya analiz etmektir. Bundan kurtulmak için, Hz. Peygamber dönemi sosyal hayat, kültür, folklor ve coğrafyasının iyi bilinmesi, rivayetlerde geçen bazı kelimelerin tarih boyunca maruz kaldığı anlam kaymalarının hesaba katılması, sonraki asırlarda yerleşik hale gelmiş hadis usûlü bilgileriyle, rivayetlerin tespit, tedvin ve tasnif sürecinde -ki ağırlıklı olarak ilk üç asırdır- zamanla şekillenen ve kişilere veya bölgelere göre değişiklik arzeden, bazı uygulamaların gelişim sürecinin göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

Ahatlı'nın, mânen mütevatir rivayetler ile Hz. Peygamber'in hissî mücizelerine ilişkin hadisleri tenkit edenlerin düştükleri anakronik hatalara işaret etmesi tebliğin dikkat çekici yönlerindendi. Tebliğ sahibinin daha önce pek dillendirilmeyen bazı fiten hadislerinin anlaşılması konusunda yaptığı izahlar da akademisyenler tarafından tartışmaya değer bulundu. Ona göre, fiten hadislerinde geçen ve sonradan kurumsallaşmış bazı fırkaları gösteren kaderiyye ve mürcie gibi ifadeler şöyle anlaşılabilir: Hz. Peygamber, ileride çıkacak herhangi bir itikadî fırkaya gaybi haber olarak işaret etmeksizin, muhtemelen kendi döneminde gündeme gelen bazı tartışmalar nedeniyle bir konuda hadis îrâd etmiş, ancak daha sonraları ortaya itikadî tartışmalar ve bunların temsilcileri çıktığı için, hadise ravinin kısmî müdahalesi ya da isim olarak kullanılan kelimeye terim anlamı yüklenerek bu rivayetler belli şahıs veya gruplara hamledilmiş olabilir.

Bu tebliği Doç. Dr. Emin Âşıkutlu müzakere etti. Âşıkutlu tebliği, dil-üslup, muhteva ve katkı olarak üç bölümde değerlendirdi. Müzakereci anakronizmin Türk Dil Kurumu tarafından "tarih yanılığı" olarak karşılığı verilen veya "tarihe uymama, tarihe aykırılık", "tarihle tutarsızlık" ya da tebliğde ifade edildiği gibi "tarihi gerçekliğe aykırılık" gibi bir karşılığı varken, tebliğin en önemli anahtar kelimesi durumundaki bir kavram yerine, yabancı bir kültürün ürünü olan "anakronizm" kelimesini kullanmanın hadis geleneğine uymadığını belirtti. Ona göre, Türkçe anlatım yönünden zaaf taşıdığı izlenimi veren böyle bir başlık yerine "Bazı Hadis Meselelerinin Anlaşılmasında Tarih Yanılığının Etkisi", ya da "Rivayetlerde ve Hadis İlmi ve Tarihinin Bazı Meselelerinde 'Tarihsel Yanılgı' Sorunu" ifadesi başlık yapılabilirdi. Bunun yanı sıra Âşıkutlu tebliğcinin kullandığı bazı kelimeleri de akademik dil açısından tasvip etmediğini ifade etti.

Diğer taraftan, tebliğde kullanılan örnekler dikkate alındığında, "anakronizm" diye ifade edilen "tarihsel yanılgı" türlerinden dördüncüsü olarak gösterilen "**geçmişî bugünün değerleri ve çerçevesi içinde kalarak değerlendirmek**" yani "tarihte olmayanı var saymak" anlamındaki tarihe aykırılıklar boyutu üzerinde durulmakta ise de, "tarihte olanı yok saymak" anlamındaki aykırılık örnekleri ihmal edildiği için, tebliğin muhtevası başlığını tam yansıtmamaktadır. Âşıkutlu son bölümde tebliğcinin değinmediği anakronik yaklaşımlar çağrıştıran bazı örnekleri katkı mahiyetinde zikrederek müzakeresini bitirdi.

Sempozyumun son tebliği "İnhisarçı Yaklaşımın Sünnetin Anlaşılmasında Ortaya Çıkardığı Problemler" ismiyle Doç. Dr. Salih Karacabey tarafından sunuldu. Karacabey, hadisleri anlarken özellikle insan faktörünü göz önünde bulundurmanın önemine dikkat çekti. Ona göre, hadislerin konusu, üslubu veya rivayet yöntemi, hadis ve sünnetten kural ve hüküm çıkarmak durumunda olan ilimlerin metodolojilerine yeterli malzeme vermeyebilir. Buna paralel olarak herhangi bir ilmin metodolojisinin de hadis ve sünnetten ilgi alanına giren kısmı değerlendirmede yetersiz kalabileceği göz ardı edilmemelidir. Çünkü dinin asıl konusu olan insan tek yönlü bir varlık değildir. İnsanın ben, bendişi ve benüsti alemle ilişkilerinin bütün boyutlarını, bir tek ilmin bakış açısı ve ilgi alanıyla nihâî çözüme kavuşturabilmek mümkün değildir. Yani mesela bir metni veya lafzı, usûl-i fikhın hüküm çıkarma, kelamın ise itikad açısından problem teşkil edip etmemesi açısından incelemesi, bazen hadisin kastettiği mana karşısında yetersiz kalabilir. Bu da nassın alanının daraltılmasına veya çözümsüzlük durumunda sünnetin reddedilmesine sebep olabilmektedir. İki olumsuzdan birini tercih etmek yerine sünnetin ihtiva ettiği manaya, dinin gönderiliş hikmetini dikkate alarak yeniden bakmakta zaruret hasıl olmaktadır. Çünkü belli ilmî disiplinler sünnete öncelikle kural merkezli bakmakta ve Hz. Peygamber'in kasdını, hadislerin metinlerinde görünen manaya hasretmektedirler. Mesela Ebu Hanife'nin "*Zinâ yapan, mümin olduğu halde zina yapmaz, hırsızlık yapan mümin olduğu halde hırsızlık yapmaz, içki içen mümin olduğu halde içmez*" hadisini, kendi anlayışı istikametinde benimsemiştiği "iman-amel ilişkisi" açısından değerlendirip "sahih değildir" diye reddetmesi, hadise belli bir pencereden baktığının göstergesidir.

Hadise aynı şekilde inhisarçı yaklaşım lafzındaki anlamı esas kabul eden bir başka grup, bu ve benzeri büyük günahları işleyen dinden çıkar diyebilmektedir. Her ikisi de hadisin lafzî manasını ve kendi belirledikleri şablonu kullanmaktadırlar. Hadisi sahih kabul eden ehl-i sünnet âlimlerinin de "imanın kemal noktasını kaybetme"si şeklindeki değerlendirmeleri kendi dönemlerinin genel anlayışını yansıtmaktadır. Halbuki hadise konu olan insan, sadece akli verilerle yaşayan bir varlık değildir. İnsanın duyguları da tavırlarını yönlendirmede önemli bir etken oluşturur. Hz. Peygamber'in imanı ve mümini tanım-

layan diğer hadisleri, bu hadis ile birlikte düşünüldüğünde lafzın, siyah ve beyaz arasındaki zıdlık gibi bir tezaad oluşturmadığı yargısına varılabilir.

Tebliğciye göre, hadislerin, çeşitli ilim dallarının metodolojileri çerçevesinde, insanın psikolojisini ve içinde yaşadığı sosyal yapıyı dikkate almadan anlaşılmasına çalışılması, sadece belli yönleri öne çıkaracağından, çeşitli problemler doğurmaktadır. Hz. Peygamber'in nübüvvet görevi ve üstlendiği sosyal görevler dikkate alınmadan yapılan değerlendirmelerde, en azından, maksada uygun olmayan sonuçlara ulaşma riski bulunmaktadır.

Bu tebliği Yrd. Doç. Dr. Nimetullah Akın müzakere etti. Akın, tebliğin tamamı okunduğunda genel bir kanaat oluşsa da yeni bir kavram olarak "inhisarcı yaklaşım"dan neyin kastedildiğinin açıklanıp, bu kavramın anlam ve kapsamının tespit edilmesi yerinde olurdu ve böylece inhisarcı yaklaşım ifadesinin neleri içine aldığı daha netlik kazanırdı, diyerek kavramın kapalılığına ilişkin değerlendirmesini ifade etti.

Akın, başka anlama vasıtalarını dikkate almadan yapılacak bir yorumun eksik olacağı fakat inhisarcı yaklaşımın göz ardı edilmesinin de bazı sakıncalar doğurabileceğini belirterek şunu ifade etti: İnhisarcı yaklaşım sadece yöntemde midir yoksa kişilerin düşünce dünyalarını da içine alacak tarzda geniş bir kapsama mı sahiptir? Eğer kapsamı bu kadar genişletirsek bir hadis metnini anlamaya çalışırken inhisarcı yaklaşımdan ne kadar uzak kalılabileceği bir sorun teşkil etmez mi? Tebliğde örnek olarak "zina yapan, mümin olduğu halde zina yapmaz, hırsızlık yapan, mümin olduğu halde hırsızlık yapmaz, içki içen mümin olduğu halde içki içmez" hadisinin yorumu sunulmaktadır. Buna göre Ebû Hanîfe'nin, metni kendi anlayışı istikametinde benimsediği iman-amel ilişkisi açısından değerlendirip "sahih değildir" diyerek reddetmesi, ya da bir başka grubun lafzın zahirine bakarak büyük günah işleyenleri tekfir etmesi inhisarcı bakış açısı olarak değerlendirilmiştir.

Müzakereci Buhârî'nin ise imanı söz ve fiil olarak gördüğünü, artıp eksildiğini savunduğunu hatırlatıp âlimlerin kendi döneminde var olan kelâmî tartışmalardan uzak durmadıklarını ve tartışmalarda kendi görüşünü açıkça ifade ettiklerini söyledi. Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi bir metni anlama çabası içinde olanların zihninde zaten bir düşünce dünyası oluşmuştur. O düşünce dünyası çerçevesinde metinlere yaklaşıp anlamaya çalışmışlardır. Bu açıdan bakıldığında anlaşılması zor, problemleri bir hadis metninin değerlendirilmesinde, metni değişik gerekçelerle reddeden kişi de, onu izah edip savunmaya çalışan kişi de aslında aynı inhisarcı yaklaşım içerisindedir. Bu durumda burada inhisarcı yaklaşımın ne olduğu kadar ne olmadığı da önem kazanmaktadır.

Sempozyum öğleden sonraki değerlendirme oturumu ile sona erdi. Bu oturumda Prof. Dr. Abdullah Aydın, Prof. Dr. Nevzat Aşık ve Prof. Dr. Talat

Sakallı sempozyum hakkındaki izlenimlerini, tavsiyelerini ve teşekkürlerini ifade ettiler ve en kısa zamanda tebliğlerin kitap halinde basılarak kalıcı kılınmasını ve bu sayede ilim âleminin ve diğer ilgililerin istifadesine sunulması temennilerini ifade ettiler. En son olarak da Prof. Dr. Yunus Vehbi Yavuz vakıf başkanı ve ev sahibi sıfatıyla duygusal bir konuşma yaptı. Yavuz, kısıtlı imkanlarına rağmen önemli faaliyetler gerçekleştirdiklerini belirtip himmet ehlinin yardımlarını talep etti ve tüm katılımcılara teşekkürlerini sundu.

Erdinç AHATLI, Yrd. Doç. Dr.

SAÜ İlahiyat Fakültesi, Ozanlar/ADAPAZARI

III. HADİSÇİLER TOPLANTISI Gerede/BOLU

Her yıl farklı bir konunun tartışılması amacıyla gerçekleştirilen ve bu yıl 'Hadis İlminde Alan Sorunu' başlıklı konuyla üçüncüsü düzenlenen hadisçiler toplantısı 17-18 Temmuz 2004 tarihinde Gerede Avni Akyol Öğretmen Evi'nde yapıldı. Toplantı Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Doç. Dr. Mehmet Görmez'in açış konuşmasıyla başladı.

Doç. Dr. Mehmet Görmez doksan civarında genç hadis hocasının bir arada olduğu böyle bir toplantının yapılması sebebiyle Allah'a hamd ederek konuşmasına başladı. Hadis hocaları kadar alanlarında uzman diğer ilâhiyatçıları da kastederek, bu bolluğun şükrünün eda edilemediğine, Hz. Peygamber'den devralınan mânevî mirasın bütün yönleriyle topluma aksettirilemediğine esefle işaret etti.

Konuşmasında hadislerin anlaşılması, tatbiki ve toplumu aydınlatması yönündeki çabaların önemine işaret eden Görmez, Cumhuriyet Türkiye'sinde ilk hocaların çoğunlukla problemler üzerinde yoğunlaştıklarını, günümüz hadisçilerinin ise bu mirasın topluma yansımaları konusunda eğilmeleri gerektiğini söyledi. Bugün henüz daha *Tecrîd-i Sarîh*'in yerini dolduracak bir eserin, geçen seksen yıla rağmen henüz yazılmadığına işaretlerle sözlerine devam eden Görmez, bunun dışında çocuklara ve gençlere tavsiye edilebilecek eserlerin yok denecek kadar az olduğunu; her arkadaşın ilgi alanına yakın hadisleri bir araya getirerek yorumlaması veya bu hadislerin izahını yapmasının, hatta bu faaliyetin büyük bir organizasyon çerçevesinde gerçekleştirilmesinin büyük bir ihtiyacı karşılayacağını vurguladıktan sonra bu tür çalışmaların Türkiye'de ve diğer müslüman-Türk toplumlarında büyük boşluk dolduracağına işaret etti.

Bu yılki toplantı konusunun esasen bütün İslâmî disiplinleri içerecek şekilde bir toplantıya basamak teşkil etmesi temennisini dile getiren Görmez, özellikle 1990'lı yıllardan itibaren ilâhiyat fakültesi müfredatlarının ciddi bir daralma sürecine girdiğine, temel İslâm bilimleri bölümlerinin çok zayıf bir hal aldığına işaret etti. Bunlar yapılmak suretiyle ilâhiyat fakültelerinin eğitim fakültesine dönüştürülmeye çalışıldığını, ancak bu alanda da ciddi başarısızlıkların gözlemlendiğini, ilâhiyat fakültelerinin sosyal bilimler alanına kayması-

nın ciddi toplantılarda tartışılması gerektiğini söyleyen Görmez, ilâhiyat tahsili yapmaları için Orta Asya'dan Türkiye'ye gönderilerek hadis, fıkıh ve tefsir gibi ilimlerde uzman bir din önderi olması beklenen, fakat yarı seküler bir bürokrat olarak ülkelerine dönen kişilerle halk arasındaki sürtüşmelerden ortaya çıkan rahatsızlığın, bu problemlere dair bir ön fikir verebileceğine dikkatleri çekti.

Hadisçiler toplantısını başlatanların, "من سن في الإسلام سنة حسنة ..." (Kim, İslâm'da iyi bir sünnet ortaya koyarsa ...) hadisinin işaret ettiği kimselerden olduğuna inandığını ifade eden Mehmet Görmez, yayın hayatının birinci yılını dolduran *Hadis Tetkikleri Dergisi*'nin hayırlı bir adım olduğuna, kalitesinin artarak devam etmesi gerektiğine ve hadisçilerin desteklerini esirgememesinin lüzumuna işaret ederek konuşmasını tamamladı.

Beş oturumda gerçekleşen toplantıda, on iki tebliğ sunuldu, dinleyicilerden katkısı ve/veya eleştirisi olanlar kürsüden, soru sormak isteyenler de yazılı olarak düşüncelerini ifade ettiler.

İlk oturuma Diyanet İşleri Başkanlığı Dış İlişkiler Daire Başkanı Doç. Dr. Ali Dere başkanlık etti. Bu oturumda ilk sunum "Senet ve Ricâl Birikiminin Tahlili ve Aktüel Değeri" adlı çalışmasıyla Doç. Dr. Osman Güner'e aitti. İsnad sisteminin tarihsel gelişimi ve yapısı üzerinde durarak bunun beşer eksenli, izâfi mahiyette ve mutlak kesinlik ifade etmeyen, objektiflik ve tarafsızlık yönü oldukça zor dinî ve ilmî bir faaliyet olduğu vurgulandı. İsnad sisteminin ise sürekli yeni değerlendirmelere açık dinamik bir yapı arzettiğini, dolayısıyla yeni ricâl değerlendirmelerinin içtihadiliğinin ilmin kümülatif tabiatında var olduğu ifade edildi. Sistemin aktüel değeri ile ilgili olarak da hadisin iki unsuru olan sened ve metnin bütünlüğüne vurgu yapılarak günümüzde de bir sözün hadis olup olmadığını tespit edebilmek için yapılacak ilk faaliyetin, bu ifadenin bir isnadının olup olmadığını araştırmak olduğunun altı çizildi. Bütün tarikleri toplanmak suretiyle yapılan araştırma ve değerlendirmeler sonucunda hadisin isnadının sahih olarak tespit edilmesi, yine de metnin de sahih olduğu anlamına gelmeyeceğine dikkat çekildi.

İlk müzakereci olarak söz alan Doç. Dr. İbrahim Hatiboğlu sunulan tebliğin, Türkiye'deki hadis çalışmaları bütünlüğü içerisinde anlamlı bir yer işgal ettiğini ifade ettikten sonra, Doç. Dr. Mehmet Görmez'in icra makamında bulunması itibarıyla halka yönelik çalışmalara olan ihtiyacı yakînen müşahede ettiğini ve gerçekte de bu çalışmaların büyük önemi bulunduğunu, ihmal edilmemesi hatta derinlemesine ve genişlemesine sürdürülmesi gerektiğini kaydetti. Bununla birlikte uzmanların yine kendileri gibi akademik çalışma yapan kişilere yönelik, problemleri sistematik olarak ele aldıkları çalışmalar yapmasının da ihmal edilmemesi gerektiğini her iki tür çalışmanın da eş zamanlı olarak yürütülmesinin zarurî olduğunu vurguladı. Daha sonra söz alan Doç. Dr. Emin Aşıkkutlu Güner'in görüşlerine katıldığını, senedin ve

buna bağlı olarak ricâl ilminin gündemde olduğunu, günümüzde yeni ricâl eserlerinin yazılmaması itibarıyla bu alanla ilgili eserlerin statik, fakat râviler ve senede dair değerlendirmelerin dinamik olduğu yorumunu yaparak, günümüzde ricâl çalışmalarında alanın râvî değerlendirmelerine doğru kaydığını düşündüğünü söyledi. Doç. Dr. Bünyamin Erul, isnad konusunun yıllardır hep geçirildiğini, günümüzde de bu alanla ilgili çalışmaların olabileceğini söyleyerek, bir örnek olması açısından Şuayb Arnaût ile Beşşâr Avvâd'ın İbn Hacer'in *Takrîbü't-Tehzîb*'i üzerine yazdıkları *Tahrîru Takrîbi't-Tehzîb*'de onun yüzlerce, belki binlerce yerde yaptığı değerlendirmelere katılmadıklarını ifade etti. Doğu Akdeniz Üniversitesi öğretim görevlisi Yusuf Suiçmez ricâl tenkidinin aslında metin tenkidinden kaynaklandığına ve yapılacak yeni çalışmalarda metin merkezli râvî tenkidine önem verilmesi gerektiğine işaret etti. Ayrıca Güner'in, kitabında hadisleri senedsiz zikretmesinden ötürü Gazzâlî'ye yönelttiği eleştirinin haksız olduğunu, zira onun döneminin âdetine uyduğunu ifade edildi. Hasan İbik ise uygulama ile teorinin uyuşup uyuşmadığının da önemli olduğuna dikkatleri çekti. Yrd. Doç. Dr. Ayhan Tekineş de müzakeresinde, ölçümünde sübjektivitenin ağırlıklı olduğu bazı yarışmalarda takip edilen, en fazla ve en düşük not verenlerin değerlendirmelerinin çıkarılarak ortalama bir sonuca ulaşma yönteminin hadis alanında öteden beri takip edildiğini ve müteşeddid ve mütesâhil bilginlerin değerlendirmelerinin esas alınmadığını ifade ederek bir nebze de olsa objektifliğin amaçlandığını savundu. Usûl ilminin Horasan merkezli oluşuna ve geçmişte muhtelif rivayetlerin mukayeseli olarak tetkik edildiğine işaret eden Tekineş, günümüzde de böyle bir değerlendirme yönteminin fayda sağlayacağı kanaatinde olduğunu ifade ederek, râvî ve metin tenkidi faaliyetinin mütedâhil bir çalışma olduğunu ve klasik eserlerdeki değerlendirmeler esasen metin ağırlıklı olmasıyla birlikte eserlere ulaşılan sonuçların kaydedildiğine, tabiatıyla gerekçelere uzunca yer verilmediğine işaret etti. Doç. Dr. Salih Karacabey de ricâl çalışmalarında, amaç ve amaca uygunluk açısından tutarlılığı göz önünde bulundurularak yeni yöntemlerin kullanılmasının faydalı olacağını ifade etmek suretiyle katkıda bulundu.

İkinci olarak Yrd. Doç. Dr. Ayhan Tekineş "Sosyal Bilimlerde Zaman Tasavvuru ve Geçmiş Bugüne Bağlayan Köprü Olarak İsnad Silsilesi" başlıklı tebliğini sundu. Tebliğ başlığı ile ilgili kendisinin de tereddütleri bulunduğunu ifade ederek söze başlayan Tekineş, yapılacak katkılarla bu başlığın belli bir anlam alanına oturmasını beklediğini ifade etti. Özellikle zaman üzerine konuşmanın zorluğuna işaret ederek, bunun bir balığın deniz hakkında konuşmasına benzetildiğini nakleden Tekineş, hakkında konuşmanın zor olduğu zamanın, dünyanın çeşitli devinimleri sonucunda oluşan fiziksel zamandan ziyade, ontolojik mahiyeti itibarıyla zaman olduğuna dikkatleri çekti. Daha sonra zamanın ne olduğu ve ontolojik mahiyetine dair, özellikle yeni çağ

felsefecilerinin farklı algılarına değinerek sosyal bilimlerde zaman ifadesinin, Batılı filozoflardan da örnekler vererek, ne anlama geldiğini sorguladı.

Tekineş'e göre isnad zamandan kaynaklı sübjektiflikleri aşır geçmişi bize taşımaktadır. İsnadla birlikte nakledilen bilgi ve yorumlar ayrılmaktadır. Bu ise objektif bilgi ile sübjektif yorumu birbirinden ayırmak demektir. Türk müzikisinin de tıpkı isnad sistemi gibi, hocadan talebeye intikal ettirilmek suretiyle bozulmaya mâruz kalmadan tarihî bilgilerin naklini sağladığını ve geçmişi olabildiğince objektif bir şekilde günümüze aktardığını iddia etti. Tekineş'e göre tarih algısı, aslında modern insanın ayırıcı özelliklerindedir, fakat hicrî 150'li yıllarda hadisçilerin, tarihî malzemeyi çeşitli bilgilere ulaşmada kullandıklarını, bunun hadis ilminde tarih algısının erken dönemde gelişmesi açısından önemli olduğunu vurguladı. Tekineş'in hadis ilmi ile zaman algısı arasındaki irtibatı anlaşılır biçimde kurma çabası, Dr. Mehmed Bilen gibi bazı müzakerecilerin eleştirilerine mâruz kaldı. Doç. Dr. Yusuf Ziya Keskin de tebliğ münasebetiyle isnada dayalı bilginin sübjektifliğini vurguladı. Bir felsefeci olan Yrd. Doç. Dr. Gürbüz Deniz tebliğin zaman tasavvuru ve felsefi boyutunu hayli anlamlı ve yerinde bulduğunu ifade etti. Doç. Dr. İbrahim Hatiboğlu sunum içerisinde zaman algısı ile ilgili bölümün fazla yer işgal etmesinin doğal olduğunu, aynı şeyin kendi doktora tezinde de söz konusu olduğunu, bu durumun doğrudan doğruya rivayetle alâkalı bir bilim dalının mahiyet problemi gibi bir alana girmesi sürecindeki sıkıntılardan kaynaklandığını ifade ederek, isnad denince akla sadece ahberenâ, haddesenâ gibi sigalarla nakledilen şeylerin gelmediğine, toplumsal uygulamaların nakledildiği toplumsal isnadların da dikkate alınmasının gerekliliğine işaret etti. Diğer taraftan Dr. Mehmet Bilen tarafından yapılan eleştiriye katılmadığını ifade eden Hatiboğlu, bu sunumun direkt alan sorunuyla alâkalı olduğu değerlendirmesinde bulundu. Doç. Dr. M. Emin Özafşar da bu değerlendirmelere iştirak etti. Ona göre de sunum alan tartışmalarının tam göbeğinde bir yer işgal etmekteydi.

İkinci oturuma Doç. Dr. İbrahim Hatiboğlu başkanlık etti. İlk olarak Arş.Gör. Ayşe Esra Şahyar, "Kütüb-i Sitte Özelinde Hadis Kaynaklarının Önemli Bir Özelliği ve Doğru Okunmaları Üzerine" adlı tebliğini sundu. Hadisleri değerlendirirken doğru yorumlarda bulunabilmek için elimizdeki eserlerin te'lif amacı ve yöntemlerinin bilinmesinin önemine işaretlerle konuşmasına başlayan Şahyar, tebliğinde *Kütüb-i Sitte*'nin te'lif amaç ve yöntemlerine dair tespitlerde bulundu.

Bu çerçevede *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin, eserlerini derslerinde okutmak üzere te'lif ettikleri, eserlerinde izahı gerektiren ve dersler esnasındaki müzakerelere havale edilmiş birçok hususun eserlerinde yer aldığını, bu inceliklerin ilim erbabının dikkatlerine sunulduğuna vurgu yapılarak; musannef eserlerde sahih tarikler ile birlikte, bilinçli olarak, zayıf ve illetli tariklerin de nakledilmiş olması, zayıf ve illetli tarikler ile ilgilenmenin avâm-ı nâsa bir fayda sağlamaya-

çağı, sadece mütehasıs kimselerin bu rivayetler ile ilgilenmesi gerektiği düşüncesi, senetler ile ilgili usûle dair bilgilerin sembolik bir dille verilmesi ve anlama işinin okuyucuya bırakılması, hadis tahammülünün şeyh-talebe ilişkisinin yakınlığı nisbetinde sağlam kabul edilmesi gibi hususlar örnek verildi: Buradan hareketle, hadis kaynaklarından istifade esnasında; ilgili hadisin kaynaklarda var olmasının yeterli olmayacağı, hangi amaçla esere alındığının tespit edilmesi ve ilgili eserde 'asıl' olarak kabul edildiği yerlere atıfta bulunulması ve bu konuda şerhlerden de istifadenin önemli olduğu vurgulandı.

Tartışmaların bu eserlerin ders kitabı olduğu şeklindeki kanaat etrafında yoğunlaştığı müzakerelerde, Doç. Dr. Emin Aşıkutlu, *Kütüb-i Sitt'e*'de zayıf hadis bulunduğunun bizzat müellifleri tarafından bile ifade edildiğini belirterek, asıl tartışılması gereken hususun iddianın *Sahîhayn*'la ilgili boyutunun olduğuna dikkatleri çekti. Şahyar buna ilgili hadisin *Sahîhayn*'da bâb başlıklarında, mutâbaât kabilinden veya 'asıl' olarak kaydedilmesine göre hükmünün değişeceğini söyleyerek cevap verdi. Öğr. Gör. Yusuf Suiçmez bütün hadis kitaplarında zayıf hadisin bulunduğunu, asıl tartışılması gereken hususun sıhhati tesbitteki kriterler olduğunu söyledi. Doç. Dr. M. Emin Özafşar ise bu tebliğde sunulan 'kitap algısı' konseptinin önemli olduğunu, hadis kitaplarıyla ilgilenirken bir yaklaşım tarzımızın bulunması gerektiğinin altının çizildiğini, bunun ise çok önemli olduğunu savundu. Doç. Dr. Bünyamin Erul *Kütüb-i Sitt'e*'nin ders kitabı olarak yazıldığı düşüncesinin bir iddia olduğunu, tartışılması ve temellendirilmesi gerektiğini ifade etti.

Bu oturumda ikinci olarak Doç. Dr. Yavuz Ünal "Klasik Hadis Usûlünün Yapı Analizi ve Yenilenmenin İmkânı" başlıklı tebliğini sundu. Tebliğde yenilenmenin gereği, imkânı ve keyfiyeti üzerinde duruldu. Ünal, karşı ekollere mensup kişilerin bile zamanla usûlde yenilenmenin gereğine olan inançlarını fiilen izhar ettiklerini, metne hayat kazandıracak şeyin usûl olduğu algısı var olduğu müddetçe, metnin arkeolojik bir malzemeye dönüşmemesi için, yeni metin algılarının ve bununla paralel yeni usûllerin olması gerektiğini ifade etti. Kaçınılmaz olan yenilenmenin keyfiyeti meselesine ise, öncelikle mevcut usûl literatürüne dair durum tespitiyle başlanması gerektiğini savundu. Bu bağlamda, ilk usûl eserlerinin 'asıl'ların yazılmasından bir asır sonra, otoritelerin sözlerinin derlenmesi suretiyle meydana getirildiğini, aradaki boşlukların kültürel unsurlarla doldurulduğunu ileri sürdü. Söz hakkı alan Yrd. Doç. Dr. Ayhan Tekineş usûl kitaplarının kaleme alındığı mantikî çerçevenin iyi tahlil edilmesi gerektiğini vurgulayarak, usûl kitaplarının muhtasar olduğunu, sözlü kültürle ihtisarların şerhedildiğini ifade etti. Başlangıçta anlaşılma problemi bulunmayan bu muhtasar eserler, silsilenin kopmasıyla anlamsız olarak algılanmaya başlandı. Dolayısıyla önce bu kopukluğun telâfisinin, ardından yeni usûl çalışmaları sürecine girilmesinin tutarlı olacağını ifade etti. Yüksek lisans ve doktora sürecinde birbirinden farklı iki danışmanla çalıştığınan bahisle

yaklaşım farklılığının algılayışta ne derece etkisinin bulunduğuna işaret eden Öğr. Gör. Yusuf Suiçmez de psikolojik ve epistemolojik arka plana işaret ederek durumu açıklamaya çalıştı. Ona göre bir çırpıda reddedilmemesi gereken bu iki tavır yanlıları da aynı amaca yönelik farklı yöntemler benimsemiş, iletişim kopukluğu yaşayan taraflardır ve bu nesil söz konusu problemi aşacaktır. Doç. Dr. Mehmet Görmez de usûl yazarlığının sonradan gelişmesinin tabii olduğuna, usûllerin, bir asla ve ihtiyaçlara bağlı olarak gelişebileceğine işaret etti. Görmez usûlün yeniden inşasının da sadece hadis usûlü eserlerinden hareketle değil İslâmî ilimlerin bütünü taranarak mümkün olacağını savundu.

Bu oturumun son sunumu Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Hansu'nun "Hadis İstilahlarının Gelişim Süreci: Mütevâtir Örneği" adlı tebliğ idi. Sayın Hansu tebliğde, kelâm ilmi ile hadis ilminin mütevâtir algıları arasındaki etkileşime işaret ederek, esasen bu terimin kelâmî bir istilâh olduğunu vurgulayıp, mütekaddimûn dönemine kadar usûl kaynaklarında yer almayan bu terimin pek çok probleme sebep olduğunu söyledi.

Yrd. Doç. Dr. Selçuk Coşkun başkanlığındaki üçüncü oturum Yrd. Doç. Dr. Yavuz Köktaş'ın "Hadis İlminde Metin Eksenli Birikimin Mahiyeti ve Güncelleştirilmesi" başlıklı tebliğiyle başladı. Köktaş konunun kapsamı çerçevesinde, günümüze kadar konuya dair yapılmış çalışmalara; kavramsal açıdan da şerh, beyân, tefsir, murâd, te'vil, ihtimal, istidlâl, istinbat, fevâid, zâhir, bâtın, hikmet, hakikat gibi hadis metinlerinin değerlendirilmesinde kullanılan yöntemlere işaret etti. Ayrıca metin eksenli mevcut birikimin tarihî, sosyal vb. şartlara bağımlılığı sebebiyle izâfililiğine işaret etmekle birlikte, sahâbe asrından itibaren tenkit faaliyetlerinin varlığına, ilelül-hadis çalışmalarının bu tenkidî tavrın ürünü olduğuna işaret etti ve metinlerin anlaşılmasında farklı disiplin ve ekollerin yöntemlerinden istifade edilmesinin de gerekliliğini savundu.

"Hadis İlminde Metin Eksenli Birikimin Mahiyeti ve Güncelleştirilmesi Sorunu" başlığını taşıyan ikinci tebliğ ise Doç. Dr. M. Emin Özafşar tarafından sunuldu. Özafşar başlıktaki muğlaklığa bağlı olarak, muhtevada hasıl olan kopukluk dolayısıyla bir önceki tebliğe müzakere talebinde bulunulmaması sebebiyle, 'metin eksenli birikim' ifadesinin sorunlu olabileceğine işaret ederek başlığın en azından burada bulunanların zihninde bir çağrışımının var olduğuna işaret etti. Daha sonra sünen, musannef, câmi gibi isimlendirmeler nötr, objektif adlandırmalar iken, sonraki dönemlerde ortaya çıkan *Sahîhayn*, *Sihâh-ı Sitt'e* gibi isimlerin yorumsal mahiyet arzettiği üzerinde durdu. Eserlerin adlandırma ve değerlendirme probleminin Batı'da da ele alındığına işaret ederek, özellikle Miriam Levering'in *Rethinking Scripture* adlı eserinin bu konuyu işleyen müstakil bir çalışma olduğunu belirtti. Bu çerçevede Wilfred C. Smith'in hadis araştırmalarında metin algılarına yönelik ufuk açıcı tartışmalara sebep olacağı düşüncesiyle, bazı düşüncelerini aktardı. Özetle bu değerlendirmelerin 'kapalı bir sistem' olarak yorumlanan hadis ilminin mevcut metin

algısının değiştirilmesinde önemli katkılarının olabileceğine işaret etti. Tebliğde ayrıca konuya dair bazı eserler üzerinde de duruldu.

Müzakereler sırasında ilk söz alan Doç. Dr. Mehmet Görmez, her iki tebliği dinledikten sonra da 'metin eksenli birikim' ifadesi ile sunulan muhteva arasında bir irtibat kuramadığını ifade etti. Daha sonra söz alan Doç. Dr. İbrahim Hatiboğlu, ele alınması hedeflenen sahanın genişliği dikkate alındığında iki tebliğin kesişmeyeceği öngörüsünde bulunduğunu, bununla birlikte her iki tebliğde de başlığın zihninde canlandırdığı hususlardan bahsedilmediğini söyledi. Hatiboğlu müzakeresine özellikli, Smith'in metin algısı ile hadis metinlerinin algılanışı arasında ilişki kurulmasının yanlış olacağına dair açıklamalarda bulundu. Öğr. Gör. Yusuf Suiçmez de iki tebliğ sahibinin algı farklılıklarına işaret ederek, Batılılarla müslümanların metin algısının farklılığının tabii olduğunu söyledi. Doç. Dr. Bünyamin Erul birikimimize muhteva-metin-nass-hüküm silsilesi ile yaklaşmamızın faydalı olacağı önerisinde bulundu. Yrd. Doç. Dr. Ayhan Tekineş, genelde bütün İslâmî disiplinlerin, özellikle de kelâmın hadislerin anlaşılmasına yönelik katkılarına değindi. Doç. Dr. Ali Çelik ise müzakeresinde, mimarî eserlerde geliştirilen formların bile hadis kaynaklı olduğunu ifade ederek, hadisleri güncelleştirmenin aslında hayatı nebevî öğretilere göre şekillendirmek olduğunu ve bunu ecdadın başarı ile gerçekleştirdiğini söyleyerek tartışmalara farklı bir boyut kazandırdı. Yrd. Doç. Dr. Aynur Uraler de her dönemde hadis kitaplarının ihtiyaçlar çerçevesinde şekillendiğini, dolayısıyla bugün yapılacak güncelleştirme faaliyetinin de çağın ihtiyaçları dikkate alınarak yapılabileceğini vurguladı. Dr. Mehmet Dilek ise problemin hadislerin okunmamasından kaynaklandığını, dolayısıyla özellikle yaz dönemlerinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın da desteğiyle hadis okuma/okutma faaliyetlerinin yapılabileceğini ifade etti.

18 temmuz sabahı gerçekleşen dördüncü oturumun başkanlığını Doç. Dr. Salih Karacabey yaptı. İlk konuşmacı Öğr. Gör. Yusuf Suiçmez "Ref Probleminin Doğuşu, Gelişimi ve Boyutu" başlıklı tebliğini sundu. Mevkufun merfûlaştırılarak rivayetinin sahâbe dönemine kadar indirildiği görüşünü savunan Suiçmez, tâbiûn döneminde de bu olgunun yaygınlık kazandığını ifade etti. Bununla birlikte Suiçmez'e göre, hadislerin ref edilmesi çabaları sistematik bir yapı arzuetmeyip bireysel düzeyde kalmıştır ve hükmen merfû meselesi de tartışmanın bir başka boyutunu ifade eder. Ayrıca Suiçmez hangi mevkuf rivayetlerin merfûlaştırıldığı probleminin tespitinde genel geçer bir yöntemin olamayacağını, ulemânın bu tür rivayetleri belirlemeye yönelik kriterlerinin de içtihadî olduğunu ifade etti.

Müzakerelerde Doç. Dr. Cemal Ağırman hükmen merfû meselesine dair açıklamalar yaptı Yrd. Doç. Dr. Kadir Paksoy ise ıstılahların kullanımındaki itinasızlıklara işaret etti. Doktora öğrencisi Halit Özkan sunum sahibinin mevkuf hadislerin sonradan kıymetini yitirdiği şeklindeki değerlendirmesine

yönelik eleştirilerde bulundu. Mevkuf hadislerin zamanla değerinin aşınmadığına, aksine kıymet kazandıklarına işaret eden örnekler sundu ve sonraki dönemlerin zihniyet analizinin de bu görüşü desteklediğini ifade etti. Yani hayatın tüm alanlarını rivayete dayalı olarak şekillendirme anlayışı, herhangi bir konuda merfû rivayet bulamayınca mevkuf ve maktû haberleri de hesaba katma sonucunu doğurdu. Nevzat Aydın da aynı kanaate iştirak ettiğini ifade etti. Yrd. Doç. Dr. Erdiç Ahatlı müzakeresinde, burada ön müzakere kabilinden gerçekleşen Suiçmez'in sunumundan, bitirme aşamasına geldiği doktora tezinden pek de somut bir şey çıkmamış olduğunun anlaşıldığını ifade etti ve konuya dair zihnindeki istifhamları katılımcılarla paylaştı. Yrd. Doç. Dr. Ayhan Tekineş ise, Suiçmez'in konuya dair yaklaşımlarının yorum ağırlıklı olduğuna işaret ederek vâkıa ile yorumun ayrılması gerektiğine dikkat çekti.

Dördüncü oturumun diğer konuşmacısı olan Arş. Gör. Fikret Karapınar "Erken Dönem Sûfi Söyleminde Hadis Olgusu" başlıklı tebliğini sundu. Tebliğde batılıların İslâm'ın yeni bir şey getirdiği, önceki dinlerin kopyası olduğu yönündeki hükmüne işaret edilerek, tasavvufun da önceki dinlerden devşirme bir anlayış olduğuna dair iddialar irdelendi. Ardından hicrî IV ve V. yüzyıl mutasavvıflarının ilmî alt yapılarına ve hadis birikimlerine işaret edilerek, bu asırlarda mutasavvıf muhaddisleri diğer ilim erbâbından ayıran en önemli özelliğin ilim-amel birlikteliğine daha fazla vurgu yapmaları olduğuna işaret edildi. Yine onların dinî bilgilerin asıl kaynağı olmaları yönüyle hadisleri eserlerinde inceledikleri, diğer konularla birlikte özellikle zühd, ahlâk ve irfana dair hadisler üzerinde yoğunlaşarak ahlâkî/işarî bakış açısıyla bunları değerlendirdikleri vurgulandı. Ayrıca işarî yorum için dile vukufiyetin şart olduğu, mutasavvıfların da bunu bildikleri görüşü dile getirildi. Karapınar bâtinî yorum ile işarî yorumun birbirinden farklı olduğuna, birincisinin aşırı zorlamayla ulaşılan maksatlı çabalar olmasına rağmen ikincisinde niyetin temizliğine ve böyle bir zorlamadan söz konusu olmadığına dikkat çekti. Zira burada dil fazla zorlanmadığı gibi, dinin genel kurallarına uygunluk esaslarının da esas alındığı ifade edilerek iddia temellendirilmeye çalışıldı. Söz konusu dönemde mutasavvıflar arasında da ilmin seyrü sülûktan önce geldiği, ağırlıklı olarak hadis usûlü ıstılahlarının kullanıldığı, hadis bilgilerinin küçümsenemeyecek düzeyde olduğu gibi hususlar gerekçe gösterildi.

Hakim et-Tirmizî üzerine bir çalışması da olan Yrd. Doç. Dr. Yavuz Köktaş, bu örnek etrafında konuya dair değerlendirmelerde bulundu. Doç. Dr. Enbiya Yıldırım mutasavvıfların hadisler karşısında mütesâhil davrandıkları fikrine katılmadığını, zira meslekten hadisçilerde de benzer oranda gevşekliğe rastlanabildiğini, dolayısıyla bu anlayışın sûfilere has bir uygulama olmadığını ifade etti. Bu tavrı ilim adamlarının halka yönelik çalışmalarında konu ile ilgili çok sağlam rivayet bulamama sıkıntısından kaynaklandığına bağlayan Yıldırım, en müteşeddid âlimlerden İbnü'l-Cevzi'nin bile halka yönelik eserlerinde

zayıf hadislere rastlanmasının bu durumu desteklediğine işaret ederek, mutasavvıfların ilgilendikleri meseleler hasebiyle tesâhül diye algılanan bir tavır içerisinde olduklarını, dolayısıyla sûfilere yönelik bir haksızlığın söz konusu olduğunu ifade etti. Dr. Mehmet Dilek ise, bir önceki gün yapılan tartışmalara atıfta bulunarak, sûfilerin aslında hadisleri fiilen güncelleştirmeye büyük katkı sağladıklarına işaret etti. .

Aynı oturumun devamında “Siyer, Tarih ve Biyografi Kaynaklarının Hadis İlmiyle Bağlantısı” konulu bir müzakere açıldı ve burada Doç. Dr. Bünyamin Erul, Yrd. Doç. Dr. Erdinç Ahatlı ve Yrd. Doç. Dr. Ali Çelik değerlendirmelerde bulundular. Erul’un değerlendirmeleri özellikle tarih ve hadis kitaplarının yapısıyla ilgili idi. Bu anlamda tarih kitaplarının olay merkezli, hadis kitaplarının ise rivayet merkezli olduğuna işaret edilerek, bir olayın safha safha fotoğrafını tespit etme tarih kitaplarının önemli olduğu ifade edildi. Ancak hadisçilerin erken dönemlerden itibaren tarihçilerin bilgilerine fazla itibar etmedikleri, fakat günümüzde bunun doğru olmayacağı savunuldu.

Doç. Dr. Ali Çelik bütün İslâmî ilimlerin ortak gayesinin Hz. Peygamber’i anlamak olduğunu vurguladıktan sonra, bu amaca yönelik farklı disiplinlerin değişik metotlarla çalışmalar yaptığını kaydetti. Yrd. Doç. Dr. Erdinç Ahatlı ise meşhur muhaddis İbn Şihâb ez-Zührî örneğinden yola çıkarak esasen siyer geleneğini başlatanların hadisçiler olduğunu açıklamaya çalıştı. Ahatlı yine de İbn İshak’la birlikte te’lif tarzından kaynaklanan bir ayrışmanın yaşandığını vurguladı. Ahatlı’ya göre tarih kitaplarının ihtiva ettiği bilgiler hadis kriterleri açısından ele alınmalı, senet ve metin tenkitleri yapılmalıdır. Bu tarzda eserlerin son dönemlerde kaleme alındığına işaret eden konuşmacı bu çerçevede Ekrem Ziyâ el-Ömerî’nin *es-Sîretu’n-nebeviyyu’s-sahiha* adlı iki ciltlik eserinin çok yararlı olduğunu ifade etti.

Oturumların tamamlanmasının ardından gelecek seneki hadisçiler toplantısının konusunu tespit etmek amacıyla genel bir istişare yapıldı: Ağırılık kazanan iki tekliften ilki, bu yılki toplantının tamamlayıcısı olmak üzere “farklı disiplinlerle hadis ilmi ilişkileri”nin ele alınması, diğeri de “örgün ve yaygın hadis eğitim ve öğretiminde karşılaşılan problemler”in irdelenmesi idi. Görüş sahiplerinin teklifleri ve tebliğ taleplerine bağlı olarak aralık 2004 sonuna kadar konunun kesinleştirileceği ifade edilerek istişare toplantısı sona erdirildi. Ardından genel değerlendirmelerde bulunmak üzere bazı öğretim üyelerine söz hakkı verildi. Bu konuşmalarda da hadisçiler toplantısının çok önemli bir fonksiyonu icra ettiğine, hadisçilerin artık problemleri aşarak topluma önderlik etme ve problemlerini çözme mevkiinde olmaları gerekliliğine, akademik faaliyetlerde isimle müsemma uyumuna ve anlaşılabilirliğe riayet edilmesinin isabetli olacağına dair temenniler dile getirildi. MEB’nin Esenköy’de düzenlediği hizmet içi eğitim seminerine gidişinde hadisçilere bir selâm vermek üzere toplantıya uğrama lutfunda bulunan Prof. Dr. İ. Hakkı Ünal bey de kısa

bir konuşma yaparak bu tür toplantıların faydalarına değindi ve ilâhiyat fakültelerindeki eğitim ve öğretim faaliyetlerinin, özellikle müfredat programlarının değişiminden sonra büyük bir kalite erozyonuna mâruz kaldığını söyledi. Ayrıca durumun bu şekilde devam etmesi hâlinde yakında bu tür toplantılara katılacak akademisyenlerin yetişemeyeceğini ifade ederek, en yakın zamanda bu durumun telâfi edilmesinin gerekliliğine işaret etti.

İki gün süren yoğun bir ilmî ortamın sonunda daha dinamik ve katılımcı, başlık ve muhteva uyumu bulunan tebliğlerle daha az tebliğ sunularak daha çok ve derinlemesine müzakerelerin yapılmasına imkân sağlayacak bir yöntemin geliştirildiği, ayrıca tanışma ve kaynaşmanın ferdî gayretler yerine programlı faaliyetlerle temin edildiği bir toplantı beklentileriyle III. Hadisçiler Toplantısı sona erdi. Katılımcılar üç yıldan beri toplantıya ev sahipliği yaparak büyük bir feragat örneği sergileyen başta Gerede’li akademisyenler Doç. Dr. Bünyamin Erul ve Doç. Dr. Mehmet Emin Özafşar olmak üzere, organizasyonun her safhasında önemli katkıları bulunan Doç. Dr. Yavuz Ünal, Arş. Gör. Muhittin Düzenli ve tertip heyetindeki diğer arkadaşlara ve ayrıca toplantıya ev sahipliği yapan sayın Gerede Belediye Başkanı, Gerede Müftüsü ve Avni Akyol Öğretmen Evi müdürüne, hizmetlerinin her türlü takdirin üzerinde olduğunu belirterek şükranlarını ifade ettiler.

Abdulvahap ÖZSOY, Arş. Gör.

Atatürk Üniversitesi SBE Hadis Bilimdalı, ERZURUM

Untersuchungen zur Rezeption des Bildes von Maria und Jesus in den frühİslâmischen Geschichtsüberlieferungen [Erken dönem tarihsel içerikli rivayetlerdeki Hz. Meryem ve İsa'nın portresi üzerine araştırmalar],
Dr. Nimetullah Akın,
Edingen 2002, XIV, 230 s. 15,5 x 23 cm,
ISBN 3-932662-07-5.

Bilimsel çalışmaların farklı kültür ve dünyaların birbirlerini anlamalarına yardımcı olacağı ve yapıcı bir katkı sağlayacağına hiç şüphe yoktur. Dinin insan yaşamını belirleyen önemli bir olgu olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda İslâm-hıristiyan dünyasının birbirlerine karşı bakışlarında etkisi olan dinî değerlerle ilgili çalışmalar, her iki dünyanın birbirlerini daha iyi tanıma, anlama, ilişkileri geliştirme ve canlandırma bakımından daha da önem arz etmektedir. Bilhassa bu çerçevede iki dinin de ortak değeri olarak Hz. Meryem ve İsa ile ilgili bilgi ve rivayetler ayrı bir yere sahiptir. Ayrıca konuya dair sahip olduğumuz zengin bilgi birikiminin ve buna bağlı olarak da Hz. İsa ile ilgili tarihsel bilgi ve rivayetlerin tahlilinin yapılması gerekmektedir. Ancak bu bilgi birikiminin yeteri kadar değerlendirilebildiğini ve bu konuda gerekli katkıların sağlanabildiğini söylemek hayli zordur. Konuyla ilgili ortaya çıkan problemlerin çözümü ve kültürümüzde var olan birikimin ortaya çıkarılması her iki dünyanın en fazla ihtiyaç duyduğu husus olsa gerektir. Belirtilen meselelerin incelenmesi, ihtiyaç duyduğumuz ve edinilmesi gereken sağlıklı bir bakış açısının geliştirilmesine yardımcı olacaktır. Ancak bu konuda yeterli düzeyde bilimsel çalışma yapıldığını söylemek zordur.

Bütün zorluklara rağmen son zamanlarda bu konuda bizleri heyecanlandıran ve ümit veren çalışmalar yapılmaktadır. Nimetullah AKIN tarafından Almanca olarak kaleme alınan, 2002 yılında Heidelberg Üniversitesi'nde (Almanya) Oryantalistik ve İlkçağ Bilimleri Fakültesi'ne bağlı İslâm Bilimleri

Bölümü'nde doktora tezi olarak hazırlanan ve daha sonra yayımlanan *Untersuchungen zur Rezeption des Bildes von Maria und Jesus in den frühİslâmischen Geschichtsüberlieferungen* isimli çalışma bunlardan biridir.

Çalışma bir giriş, üç bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Eserin girişinde (s. 1-6) İslâm'daki Hz. Meryem ve İsa tasviri üzerine İslâm ve Batı dünyasında bugüne kadar yapılan çalışmaların tanıtımı ve özet olarak bir değerlendirmesine yer verilmiş, konunun hedefi, çerçevesi çizilmiş ve muhtevası özetlenmiştir. Yazarın böyle bir konuyu ele alıp inceleme sebebi olarak şu gerekçe ve ifadeler yer verdiği görülmektedir:

1. İslâmiyet'in ilk yıllarından itibaren mühtedî İbn Rabben et-Taberî (ö. 240/855), Câhiz (ö. 254/869) ve sonraki dönemlerde Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi müslüman müelliflerin konuyu savunmacı ya da reddiyeci bir yaklaşımla polemik bağlamında ele aldıklarını, bu yüzden söz konusu dönemlerde tartışmalarda daha çok Hz. İsa'nın beşerî ya da ilâhî tabiatı, teslîs, Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi, nüzül-i İsa gibi noktalar üzerinde durularak hıristiyan ilâhiyatının reddi ile Tevrat ve İncil'de İslâm Peygamberi'nin müjdelendiği varsayılan ifadelerle işaret edilmekte ve bugünkü İncillerin tahrif edildiği iddiası noktasına yoğun vurgu yapılmaktadır. Bu teolojik yaklaşımın yanında İbn Kuteybe (ö. 276/889) İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) gibi tarihçi yönleri de olan âlimler konuyu kendilerine ulaşan rivayet ve bilgilere dayanarak bir tarihçi perspektifiyle ele almışlardır. Ayrıca Hz. İsa'nın kişilik olarak bir zâhid portresi çizmesi onu tasavvuf çevresinde de önemli bir figür haline getirmiş ve ön plana çıkartmıştır. İbn Arabî'nin (ö. 638/1240) bu hususta *Fusûsü'l-hikem*'de müstakil bir başlık açtığı bilinmektedir (s. 1).

2. Ayrıca hıristiyan dünyasında da genel anlamda İslâm ve özel anlamda da İslâm'ın İsa inancı ilgi uyandırmıştır. Yuhanna ed-Dımaşki'den (ö. 163/753) itibaren milâdî VIII. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar Hıristiyanlık âlemi İslâm'ı ve onun öğretilerini aynı polemik üslubu içerisinde değerlendirmiş, hatta bizzat Yuhanna ed-Dımaşki'nin İslâm'ın Hıristiyanlığın sapkın bir mezhebi olduğu yolundaki görüşleri Batı dünyasının modern dönemlere kadar İslâm'a bakış açısını temsil etmiştir. Ancak XIX ve XX. yüzyıldan itibaren İslâm'daki Hz. İsa portresi modern araştırma teknikleri çerçevesinde tarihî tenkit yöntemi ile incelenmeye başlamış ve ilk defa bu bağlamda Alman oryantalist Carl Friedrich Gerock tarafından kaleme alınan *Versuch einer Darstellung der Christologie des Korans* [Kur'an kristolojisi üzerine bir tasvir denemesi] isimli eserde ortaya konulmuştur. Gerock'un bu çalışması daha sonra Finli oryantalist ve ilâhiyatçı Heikki Raeisaenen tarafından *Jesus im Koran* [Kur'an'da İsa] adlı eserinde yeniden şekillendirildi.

3. Bir başka bakış açısı da Kur'an-ı Kerim'i hıristiyan literatürü ile mukayese ederek Kur'an'da Hıristiyanlığın izlerini bulmak şeklinde geliştirdi. Tor Andrea

ve Wilhelm Rudolph gibi oryantalistler İslâm'dan önce Arap Yarımadası'nda var olması muhtemel hıristiyan mezheplerini ve bunlarla İslâm'ın irtibatını araştırarak İslâm'ın Hıristiyanlık'tan tabiri câiz ise neler aşırarak yeni bir din haline geldiğini ispata çalıştılar.

4. Dinler arası diyalog döneminin en önemli malzemelerinden birisi şüphesiz yine Hz. İsa idi. Özellikle Jean Muhammed Abd el-Jalil, Michel Hayek, Roger Arneldez, Geoffery Parinder ve Olaf Schuhmann gibi Katolik ilâhiyatçıların başını çektiği akımın temel amacı Hıristiyanlığı müslümanlara, İslâm'ı da hıristiyanlara anlatabilmektir (s. 1-3).

Bugüne kadar yapılan çalışmaların ağırlıklı olarak Kur'an'daki İsa'nın teolojik yönü ile sınırlı kaldığı ve Hz. İsa ile ilgili İslâm literatüründeki tarihî bilgi ve rivayetlerin tahlilinin yapılmadığını belirten yazar çalışmasının amacını da rivayetler çerçevesinde İslâm kültüründe oluşan İsa fotoğrafının tarihsel boyutunu ve kaynaklarını araştırmak şeklinde izah etmektedir. Araştırmayı belli bir çerçeve ile sınırlandırabilmek için erken dönemin ilk genel tarih eseri niteliğindeki Taberî'nin (ö. 310/923) *Tarihu'r-rüsul ve'l-mülük* adlı kitabı, günümüze ulaşabilen ilk kısas-ı enbiyâ çalışması olmasından dolayı Ebû Rifâa Umâre b. Vesîme el-Fârisî'nin (ö. 289/902) *Kitabu Bed'i'l-halk ve kîsâsi'l-enbiyâ'sı* ve ağırlıklı olarak İslâm dışı literatürden istifade ederek eserini oluşturan Ya'kûbî'nin (ö. 284/897) *Târih*'i gibi üç temel eserde geçen rivayetlerin incelemeye alındığı ancak sonraki dönem literatüründe yer alan önemli ve farklı bilgilerin de ihmal edilmediği ifade edilmektedir (s. 4-5).

Birinci bölümde (s. 9-24) müslümanların genel tarihe ve İslâm öncesi peygamber kıssalarına olan ilgisi, kısas-ı enbiyâ literatürünün oluşumu ve kaynakları üzerinde durulmaktadır. Yine bu bölümde Akın, peygamberler tarihinin iki temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim ve İsrâiliyat ifadesi ile kastedilen Kitâb-ı Mukaddes ve apokrif/uydurma kaynaklı anlatımlara yer vermek, bu bilgilerin İslâm kültürüne geçişiyle ilgili olarak özellikle Ehl-i kitaptan olan Abdullah b. Selâm (ö. 43/663), Kâ'b el-Ahbâr (ö. 34/654) ve Vehb b. Münebbih (ö. 114/732) gibi mühtedilerin rollerine işaret etmektedir.

İkinci bölümde (s. 25-124) konu ile ilgili rivayetlerin hem orijinalini hem de Almanca tercümesini sunan yazar, bu metinlerin alındığı kaynaklar ve müellifleri hakkında da kayda değer bilgiler vermektedir.

Eserin son kısmı olan üçüncü bölümde (s. 125-213) ise bu metinler çerçevesinde Hz. Meryem ve İsa ile ilgili tarihî muhtevalı rivayetlerin kaynak ve metin analizi ve metinlerin hıristiyan literatüründe var olan paralel ifadelerle mukayesesi yer almaktadır. Yazar rivayetlerin kaynak açısından incelenmesi noktasında özet olarak şunları ifade etmektedir:

1. İlk ve önemli kaynak olan Kur'an-ı Kerim'in Hz. İsa'nın tarihî şahsiyeti ile ilgili verdiği bilgiler şu ana başlıklar altında toplanabilir: Hz. Meryem'in

doğumu; Hz. İsa'nın müjdelenmesi ve doğumu, peygamberliği, mucizeleri ve öğretileri, çarmıha gerildiği iddiası, tabiatı, Allah'ın kelimesi ve ruhu olması, havârilere. Kur'an-ı Kerim bu konuları işlerken tam bir portre çizmek yerine meseleyi kendi amacı doğrultusunda ele almış ve gerektiği kadar bilgi vermiştir. Ancak İslâm âlimleri, mutasavvıflar ve tarihçiler Kur'an'ın verdiği bu bilgiler çerçevesinde Hz. Meryem ve Hz. İsa tasavvurunu değişik yönleriyle ele almışlar ve ilgili haberlerdeki problemleri görünen ifadeleri anlamaya ve eksik bilgileri de tamamlamaya çalışmışlardır (s. 127-134).

2. Hz. İsa'nın Kur'an-ı Kerim'de anlatılan portresinde eksik kalan bilgiler sahâbe ve tâbiinin ilgisini çekmiş ve onlar tarafından ağırlıklı olarak İsrâiliyat diye tanımlanan bilgiler ışığında ikmal edilmek istenmiştir. Hz. Meryem ve İsa ile ilgili rivayetlerde Abdullâh b. Abbas (ö. 68/687), Vehb b. Münebbih (ö. 114/732) ve Muhammed b. İshak (ö. 150/767) önemli bir rol oynamaktadır. Rivayetlerin senedleri üzerinde yapılacak bir incelemede Vehb b. Münebbih olmaksızın böyle yoğun bir anlatım malzemesinin erken dönem literatüründe ortaya çıkamayacağını farkedileceğine işaret edilmektedir. Vehb b. Münebbih'in hıristiyan kültürüne olan aşinalığının, onun bu kültürün kutsal metinlerine olan merakı ve ilgisi sayesinde olduğu tahmin edilmektedir. Abartılı olarak da görülecek bir rivayette onun kendi ifadesi ile bu alanda okuduğu kutsal metin sayısının yetmişden fazla olduğu belirtilmektedir. Aynı şekilde kendi memleketi olan Yemen'de bulunan Ehl-i kitap'tan bazı kimselerle olan yakın diyalogu bu bilgi birikiminin artmasında hatırı sayılır bir katkı sağlamıştır. Rivayetlerde gördüğümüz 'قال بعض أهل العلم' (ilim ehli birisi dedi ki) ya da 'عن بعض علماء بني إسرائيل' (Benî İsrâil ulemâsından birisinden naklen) gibi ifadeler İbn Münebbih'in yahudi ve hıristiyan bilginlerden istifade ettiği kanaatini desteklemektedir (s. 134-143).

Sonuç bölümüyle tamamlanan çalışmada yazarın rivayetleri içerik açısından incelemesi neticesinde vardığı sonuçların bir kısmını şu şekilde özetlemek mümkündür:

Hz. İsa'nın İslâm literatüründeki tarihî portresinin kaynakları arasında özellikle apokrif İncillerden yapılan dolaylı veya direkt alıntılar önemli bir yer tutmaktadır. Hz. Meryem'e İsa'nın müjdelenmesi ve Hz. İsa'nın doğumu ile ilgili anlatımlar Yakub İncili'ndeki bilgilerle hem içerik hem de sıralama açısından paralellik arz etmektedir. Ancak unutmamak gerekir ki, bu paralellikler arasında bazen birbiriyle te'lifi imkansız farklar da ortaya çıkmaktadır. Söz gelimi Yakub İncili'nde Hz. Meryem'in babasının adı Yuachim olarak verilmesine rağmen bu isim hem Kur'an'da hem de İslâm literatüründe İmrân olarak geçmektedir (s. 215-219).

Hz. İsa'nın çocukluğu ve mucizeleri ile ilgili anlatımların -Kur'an-ı Kerim'in işaret ettiği bazı noktalar dışında kalan- büyük çoğunluğu apokrif/-

uydurma kaynaklı bilgiler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada özellikle çocukluk İncillerinden Thomas'ın İncili ön plana çıkmaktadır (s. 215-219).

Erken dönem tarih ve tefsir kitaplarında yer alan rivayetlerdeki Hz. Meryem ve Hz. İsa tasavvuru farklı kaynaklardan derlendiği için kendi içinde bir bütünlük arz etmemektedir. Anlatımların içerik ve bağlamlarında düzenli bir mantıkî silsile yoktur ve çoğu defa bir hikâyenin anlatımında şu iki farklı psikolojiyi görmek mümkündür: Müjde ve korku. Meselâ: Hz. İsa kendisine müjdelendiği zaman Hz. Meryem, Allah'ın rahmet ve nimetine mazhar olmanın mutlu ve mücizevî bir yolla bir çocuk dünyaya getireceği için onurlu bir ruh hali içindedir. Ancak Hz. İsa'nın doğumundan sonra evlilik dışı bir çocuğu olduğu için telaşa ve korkuya kapılarak ölümü arzu eder. Her anlatımdaki psikoloji, o anlatımın alındığı kaynağı yansıtmaktadır (s. 215-219).

Bazen hikâyelerin bir kısmı İslâm'ın bakış açısına uygun hale getirilmiştir. Meselâ kanonik İncillerde Hz. Meryem'in nişanlısı olarak adı geçen Yûsuf'a İslâmî kaynaklarda da rastlamaktayız. Ancak genel İslâm düşüncesi açısından uygun görülmediği için Yûsuf, Hz. Meryem'in nişanlısı olarak değil onun amcasının oğlu olarak yer almaktadır (s. 163).

Dil ve kültürle ilgili araçlar bazen, müslüman kültüründe karşılığı olabilecek başka kelimelerle ifade edilmek suretiyle anlatımlar İslâmîleştirilmiş yada müslüman kültüründe anlaşılır bir hale getirilmiştir. Bunun en iyi örneğini Thomas İncili'nde, Hz. İsa'nın çocukluk yıllarında gittiği bir okulda alfabe öğrenirken hocasıyla yaptığı bir tartışmada görmekteyiz: Olayda çocuk İsa öğrencilere alfabe öğretirken hocaya karşı gelerek onu, **alfanın** anlamını bilmeden **omegayı** öğretmekle suçlar. Olay İslâm literatürüne aktarılırken alfa ve omega harfleri **ebced** formülüne dönüştürülerek, esrarlı ve kutsî anlamlar kazandırılır (s. 192-194).

İslâm literatürünün tıpkı hıristiyan literatürü gibi çocukluk yıllarının ardından peygamber oluncaya kadarki zaman diliminde Hz. İsa'nın hayatına dair herhangi bir bilgi vermemesi de bu iki literatür arasındaki yakın ilişkiyi ortaya koymaktadır.

Yazar konuyu tetkik ederken sadece klasik kaynaklarla yetinmemiş, çağdaş yazar ve eserlerden de istifade etmiştir. Böylece konuyla ilgili olarak okuyucuya önemli ve zengin bir kitâbiyat sunduğu görülmektedir. Ayrıca eser Almanca olarak yapılan çalışmalar arasında bilimsel titizlik ve mantıkî tutarlılık yönünden yoğun bir mesai ürünüdür. Böyle bir çalışma yapmak suretiyle müellif, konuyla ilgili bilgi ve rivayetlerin nasıl okunması gerektiğini tahlil eden, ihtiyaç duyduğumuz ve edinilmesi gereken anlayış ve sağlıklı bir bakış açısının oluşmasına yardımcı olacak bir eser ortaya koymuştur.

Türk okuyucusunun istifadesi açısından müelliften eserini en kısa zamanda Türkçe'ye kazandırılmasını beklemekteyiz diye düşünüyoruz.

Ahmet YILDIRIM, Yrd. Doç. Dr.
SDÜ İlahiyat Fakültesi, ISPARTA

The Development of Early Sunnite Hadith Criticism the Taqdim of Ibn Abî Hâtim al-Râzî (240/854-327/938)
[İlk dönem Sünnî hadis tenkîdinin gelişimi İbn Ebû Hâtim er-Râzî'nin (240/854-327/938) Takdime'si],
Erik Dickinson, Leiden 2001, 146 sayfa

Sünnî geleneğin cerh ve ta'dîl yöntemine dair Batı'da yapılmış akademik nitelikli çalışmalardan birisi olan eser yazarın doktora tezinin kitaplaştırılmış hâlidir. Brill Yayınevi'nin 'İslâm Tarihi ve Medeniyeti' serisinin otuz sekizinci kitabı olarak yayımlanan Erik Dickinson'a ait *The Development of Early Sunnite Hadith Criticism* bir giriş, altı bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Yazar girişte (s. vii-x), *Muhammedanische Studien* adlı eseriyle, genellikle, Batı'da hadis çalışmalarını başlatan kişi kabul edilen Ignaz Goldziher, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* adlı eserinde Goldziher'in fikirlerini temel aldığı belirtilen Schacht ve hadislerin ortaya çıkışına dair farklı bir yaklaşım sergilediği belirtilen Juynboll'un dile getirdikleri temel iddialara kısaca yer vermektedir. Bu bölümde aksi ispat edilinceye kadar hukukî içerikli her hadisin daha sonraki devirlerin ürünü kabul edilmesi gerektiği hususunda uyarıda bulunduğu hatırlatılarak esasen Schacht'ın tutumunun düşünüldüğü kadar radikal olmadığı ifade edilmektedir (s. vii). Ayrıca farklı materyaller üzerinde çalışan araştırmacıların Schacht ile benzer sonuçlara ulaştıkları dile getirilerek, sadece ilk devir hukuk kaynaklarına istinaden hadislerin menşei üzerinde değerlendirmelerde bulunulması nedeniyle ona yöneltilen eleştirilere de bir nevi göndermede bulunmaktadır. Yazar hadislerin sıhhati konusunda Sünnî bakış açısını özetledikten sonra *Takdime*[*tü'l-ma'rifê li-kitâbi'l-cerh ve't-ta'dîl*] üzerine yaptığı çalışmasıyla eserin hem yazıldığı çevre hem de hadis müdevvinlerinin geliştirdiği genel ilkelerle bağlantısına değinerek sadece İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938) ve söz konusu eseri hakkında değil, hadis tenkidi

hakkında da bilgi vermeyi amaçladığını ifade emektedir (s. x). Bu amaca uygun olarak İbn Ebû Hâtim'in yanı sıra hadis tarihinde öne çıkmış pek çok âlim hakkında değerlendirmelerde bulunmuş, tespitlerini *Takdime* ile sınırlı tutmaksızın, muhtelif hadis eseri ile ilgili genelde tasvirî nitelikteki açıklamaları kitabın muhtevasına dahil etmiştir.

“Hadith in the Time of Ibn Abî Hâtim” (İbn Ebû Hâtim döneminde hadis) başlığını taşıyan ilk bölümde devrin genel görünümü, müslümanlar arasındaki iç ihtilâflar hareket noktası yapılarak tasvir edilmiş ve bazı âlimlerin, İslâm'ın ilk asırlarında ortaya çıkan bu ayrılıkların Kur'an ve hadise öncelik verilerek aşılabileceğini düşündükleri ifade edilmiştir. Bu ifadeler kitabın girişinde de aktarılan, hadislerin kaynağının Hz. Peygamber'in hayatında değil, daha sonraki gelişmelerde aranması gerektiği şeklindeki Goldziher'e ait kanaatleri akla getirebileceği gibi, Shcacht'ın hadislerin erken dönem metinlerinde özel bir otoriteye sahip olmadığına dair iddiasını da hatırlatmaktadır. Ulemânın gündeme getirdiği 'Kur'an ve hadisin esas alınması' vurgusuna dair söylenenler ve bu talebin 'uygulanacak bir program' olarak değerlendirilmesi özellikle dikkat çekmektedir.

Yazar İbn Ebû Hâtim dönemini, dönemde mevcut itikadî ve amelî anlayış yanlılarının kaynaklara özellikle de hadislere yaklaşımından hareketle ortaya koyma eğilimindedir. Bu eğilim bağlamında bir yandan Ehl-i hadîs ile Ehl-i re'y arasındaki mücadelelere dikkat çekerken bir yandan da Ehl-i hadîsin kendi içinde gösterdiği farklı yaklaşımlara değinir. 'Uygulanacak program' telakkisini akla getirecek şekilde Ehl-i re'y "kaynaklar karşısında eski yaklaşımı muhafaza eden âlimler" şeklinde tanımlanırken, onların kendi görüşleri ile çelişen hadisleri reddettikleri ve sadece mütevâtir hadisleri kabul ettikleri ifade edilmektedir. Buna karşı Ehl-i hadîsin kendi içinde yorumcular ve münekkitler şeklinde farklı ama zıt olmayan iki gruba ayrıldıklarını ifade eden yazara göre bu iki eğilim de Ehl-i hadîs-Ehl-i re'y ayrımında olduğu gibi kaynaklardaki çelişkilere doğmuş, hadislere yönelimin artışıyla Hz. Peygamber'e atfedilen sözler de artmış ve bu gelişmenin ortaya çıkardığı problemlerin çözümünde Ehl-i hadîs iki farklı yaklaşım sergilemiştir. İbn Ebû Hâtim'in de dahil olduğu münekkitler, hadislerin sıhhatini tayin etmek için genel geçer bir usûlün tespitine yönelmişler, ne var ki, önerilen usûlün objektif olmadığı şeklindeki itirazlarla karşılaşmışlardır. Yazar, İbn Ebû Hâtim'in söz konusu itirazlara karşı münekkitleri savunmak için *Takdime*'yi yazdığını ifade etmektedir (s. 10).

“Ibn Abî Hatim al-Râzî: Life and Works” (İbn Ebû Hâtim er-Râzî: Hayatı ve eserleri) adını taşıyan ikinci bölümde (s. 11-40) İbn Ebû Hâtim'in hayatının büyük bir kısmını geçirdiği Rey'deki siyasî kargaşa ve dinî ihtilâfların âlimler üzerindeki etkisi incelendikten sonra onun eğitimi ve hadis öğrenimi için yaptığı yolculukları hakkında detaylı bilgiler verilmektedir. İbn Ebû Hâtim'e

atfedilen eserler ve içerikleri hakkında verilen bilgiler ile ikinci bölüm sona ermektedir.

“The Taqdima” başlığını taşıyan üçüncü bölümde yazarın söz konusu eserle ilgili tespitleri İbn Ebû Hâtim’e atfedilen ‘hadis tarihi telakkisi’ bağlamında şekillenmiştir. Yazar’a göre İbn Ebû Hâtim meşruiyetini ilk devir âlimlerinin uygulamalarından alan, nesilden nesile aktarılmış tenkit geleneği telakkisini benimser. Dolayısıyla *Takdime* bu telakkiye en uygun düşen **tabakât** eseri formunda yazılmış ve bir buçuk asırlık zaman diliminde yaşamış on sekiz münekkit-muhaddis dört tabaka halinde hoca-talebe ilişkileri çerçevesinde ele alınmıştır. Yazar söz konusu on sekiz hadis âliminin birer münekkit olduğunu ispatlama çabası içinde gördüğü İbn Ebû Hâtim’in Ali b. Medînî (ö. 234/849) gibi otoritesi herkes tarafından kabul edilen âlimlere daha az yer ayırırken, Mâlik b. Enes gibi tenkit alanında otoritesi ispata muhtaç âlimlere daha fazla yer ayırdığı kanaatindedir. İbn Ebû Hâtim’in haberleri naklederken maksadını daha anlaşılır kılma gayesiyle alt başlıklar kullandığını, zaman zaman birkaç kelimele yorumlarda bulunduğunu veya ihtisar yoluna gittiğini belirten yazar, nakil malzemesinin aktarımında çok titiz davranan İbn Ebû Hâtim’in yorumlarının ikna edici olmaması pahasına haberleri kendi amacına uygun düşecek şekilde değiştirmedeğini de ifade eder. Üçüncü bölüm *Takdime* ile Ali b. Medînî’nin *el-İlel*’inin form ve içerik yönünden bir mukayesesiyle son bulur. Burada yazar *Takdime* ile *el-İlel*’in muhteva ve ele alınan şahıslar itibarıyla büyük ölçüde benzeştiği tespitini dile getirir.

Kitabın dördüncü, beşinci ve altıncı bölümleri *Takdime*’de kullanılan materyalin özelliklerine ayrılmıştır. Dördüncü bölümde (s. 53-56) münekkitlerin lehinde söylenen sözleri içeren nakiller tartışılmakta, özellikle Kûfeliler’in söz konusu münekkitlere zaman zaman danışmalarının da birer delil olarak kullanılmasına dikkat çekilmektedir. Esasen yazar, İbn Ebû Hâtim’in Kûfeliler’e karşı gösterdiği nisbeten ılımlı tutumunu, onun münekkitler lehinde şahadette bulunan her haberi kaydetme amacıyla ilişkilendirmektedir.

İbn Ebû Hâtim’in münekkitler lehine kullandığı bir diğer materyal türünü teşkil eden biyografik nakiller beşinci bölümün (s. 57-79) inceleme konusu yapılmıştır. Yazar bölüme münekkitlerin hayatlarındaki birtakım olayları aktaran söz konusu nakiller hakkında ‘biyografik’ kelimesinin kullanımının doğruluğunu tartışarak başlamaktadır (s. 57). Üzerinde ısrarla durulan husus münekkitlerle ilgili haberlerin tarihen sübûtu ve biyografi yazımı için yeterli olup olmadıkları problemidir (s. 79). Bilhassa nakillerde belli temaların tekrarını haberlerin tarihiliğinin sorgulanması bağlamında ele alan yazar söz konusu materyalin tarih yazımı için son derece sınırlı bir kullanım alanına sahip olduğunu belirterek bölüme son vermektedir.

İbn Ebû Hâtim’in *Takdime*’de ele aldığı âlimlerin birer münekkit olduğunu ispat sadedinde sıraladığı materyallerin üçüncüsünü teşkil eden, söz konusu münekkitlerden râvilerin güvenilirliği ve hadislerin sıhhati konusunda nakledilen değerlendirmeler altıncı bölümde (s. 80-126) incelenmektedir. Yazar daha önceki bölümlerde dile getirdiği, İbn Ebû Hâtim’in nesilden nesile aktarılan ve meşruiyetini de buradan alan bir tenkit geleneği telakkisine sahip olduğuna dair tespitine göndermede bulunarak, ilk devir âlimlerinin râviler hakkındaki değerlendirmelerine sonrakilerine nisbetle daha fazla yer verilmesini de bu telakkiyi ispat etme çabasıyla ilişkilendirir.

Kitabın en hacimli kısmını teşkil eden altıncı bölümün “The General Principles of Hadith Criticism (Hadis Tenkidinin Genel Prensipleri)” adlı alt başlığında yazar birçok teknik konuya değinmiş, özellikle İbn Ebû Hâtim’in hadis tenkidine iki büyük katkısı olarak değerlendirdiği ‘ilk asrın kolektif güvenilirliği dogması’ ve ‘ricâl tenkidi terminolojisinin hiyerarşik düzenlemesi’ üzerinde yoğunlaşmış ve burada özellikle sahâbenin adâletine dair geleneksel iddianın ve cerh ve ta’dil lafızları arasındaki merâtibin ilk defa İbn Ebû Hâtim tarafından dile getirildiğini ileri sürmüştür.

Yazar, mesailerini daha ziyade her hangi bir tabakasından râvi sayısı bire düşmüş isnada teksif ettikleri için hadis usûlcülerinin hadis sıhhatini tespit etme metotları ve Schacht’ın ‘common link’ teorisi arasında temelde bir benzerlik olduğunu ifade ederek bu bölümü bitirmektedir.

Kitabın kısa bir değerlendirmesini yaptığı sonuç bölümünde ise yazar, hicrî dördüncü asırda İbn Ebû Hâtim’in anladığı şekilde bir tenkit geleneğinin devam edip etmediği hususunun araştırılmaya değer bir konu olduğuna işaret etmekte ve ayrıca, münekkitlerin İslâm dünyasından ihtilâfı kovma gayelerine ulaşmalarına da -ki bu gaye daha önceki bölümlerde ‘uygulanacak bir program’ olarak adlandırılmıştır- İslâm toplumunun çağlar boyu yararlanacağı bir denge unsuru tedarik etmeyi başardıkları kanaatini belirterek kitabına son vermektedir.

Dipnotlarda daha fazla bilginin bulunabileceği referanslara işaret etmesi yönüyle oldukça kullanışlı bir nitelik kazanan kitapta yazar, iki yüz elliyi aşkın kaynağa müracaat etmiş ve son olarak şahıs, yer ve terimlere dair karma bir indekse yer vererek, eserden istifade kolaylığı da sağlanmıştır. Kanaatimizce yazarın eserde vurguladığı en ön önemli husus; İslâm toplumunda zuhur eden kargaşanın, ulemânın ‘gelişim’ fikri doğrultusunda faaliyetlerini şekillendiren temel sâik olduğudur.

Fatma KIZIL

UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Nilüfer/BURSA

Hadīth: Origins and Developments, Harald Motzki, Ashgate Publishing, Great Britain 2004, 360 sayfa.

Halen akademik çalışmalarını Nijmegen (Hollanda) Katolik Üniversite-si'nde¹ sürdüren Alman asıllı şarkiyatçı Harald Motzki'nin, yaklaşık sekiz sene önce editörlüğüne başladığı *Hadīth: Origins and Developments* isimli kitap, onun tarafından kaleme alınan elli üç sayfa hacminde son derece önemli değerlendirme yazısıyla, Londra'daki Ashgate yayınevi tarafından neşredildi.

Herhangi bir ilim dalında daha önceden yayımlanmış makaleleri belli bir perspektiften hareket ederek derleyip bir kitap haline getirerek yeniden neşretme şeklindeki editörlük uygulaması, Batı'da oldukça yaygın bir yöntem olup bu şekilde neşredilen eserlerin sayısı son yıllarda hızla artmaktadır. Batı'daki bu editörlük türü, bir kişiye ait makalelerin bir araya getirilerek neşredilmesi şeklinde olabildiği gibi, çoğu zaman bir ilim dalında farklı kişilerce ortaya konulmuş makaleleri bir kitapta neşretmek şeklinde de olabilmektedir. Böylece unutulmaya yüz tutmuş önemli makaleler/çalışmalar yeniden gün yüzüne çıkarılmakta ve ilmî-akademik miras sonraki nesillere bir anlamda güncelleştirilerek aktarılmaktadır. Bu tarz çalışmaların henüz ülkemizde yaygınlık kazanmamış olması ise, ilim câmiamız ve akademik çevrelerimiz açısından bir eksiklik olsa gerektir. Burada şu hususun bilhassa altını çizmek gerekir ki, Arap ülkelerinde oldukça yaygın olan ve ülkemizde az da olsa nitelikli örneklerinden haberdar olduğumuz yazma halindeki bir eserin tahkik edilerek neşredilmesi (edisyon kritik), sözünü ettiğimiz Batı'daki bu edisyondan (editörlük) mahiyet itibariyle farklılık arz etmektedir.

Motzki'nin editörlüğünü yaptığı bu eser, aslında "The Formation of Classical Islamic World" adı altında, daha ziyade İslâm tıp tarihine dair dokümanların neşri ile tanıdığımız Lawrens I. Conrad'ın genel editörlüğünde, sahasında öne çıkan muhtelif şarkiyatçılar tarafından yayımlanması planlanan

bir dizi editörlük çalışmasının,² hadis ve hadis ilimlerine ait bölümünü oluşturmaktadır. Lawrens I. Conrad tarafından 'referans kitapları serisi' olarak tanımlanan (bk. xi) bu edisyonların neredeyse tamamında, daha önce çeşitli dillerde yayımlanan ve ilgili ilim dalındaki erken dönem (miladî 600-950 yılları arası) gelişmeleri ele alan önemli makalelerin İngilizce bir kitap halinde neşri hedeflenmiştir. Böylece araştırmacıların söz konusu makalelere kolayca ulaşmasının yolu açılmıştır.

Eserlerdeki makalelerin seçimi tamamen editöre bırakılmıştır. Dolayısıyla Motzki'nin editörlüğünü yaptığı ve bizim de tanıtmaya çalıştığımız *Hadīth: Origins and Developments* adlı eserdeki hadisle alakalı makaleler de tamamen onun tarafından tespit edilmiştir. Ne var ki Motzki'nin de belirttiği üzere bu makaleler, eserin neşrinin gerçekleştiği 2004 yılından yaklaşık sekiz sene önce seçilip tercümesine başlandığı için, daha sonraki senelerde yazılan hadise dair önemli makaleler tabiatıyla eserde yer alamamıştır.

Bu edisyonda Motzki iyi bir editörün çalışmalarına yer verdiği yazarlara ve okurlarına karşı yükümlülüklerinin bilincinde olarak çalışmasını gerçekleştirmiş ve makaleleri her açıdan aslına uygun biçimde sunmaya azamî gayret göstermiştir. Makalelerin seçiminde metodolojik perspektifin yanı sıra hadis ilminin gelişimi konusunda genel ve kapsamlı bir bakış açısına sahip olması ve böylece Batı'da yapılan çalışmalara önemli katkı yapması gibi, iki kriter esas almıştır. Burada da makale sahibinin Batı akademiyasında yer alıyor olmasına bilhassa dikkat etmiştir. Bu kriterlerin esasen Motzki tarafından değil, aynı seri içerisinde neşredilen edisyonların genel koordinatörü Lawrens I. Conrad ile yayıncı tarafından belirlendiği söylenebilir.

Motzki edisyonda makaleleri üç temel başlık altında toplamıştır. Bu başlıklar, aslında hadisle ilgili Batı'da yapılan çalışmaların odaklandığı alanlardır. Buna göre kitapta 'Origins and Transmission of the *Hadīth*=Hadislerin Kökeni ve Rivayeti' başlığı altında yer alan makaleler ve yazarları şunlardır:

"The Role of Traditionalism in Islam" (J. Fueck), "A Reevaluation of Islamic Traditions" (Joseph Schacht), "Notes Towards a Fresh Perspective on the

² Bu çalışmalardan bazıları ve editörleri şunlardır: *The Life of Muhammad* (Uri Rubin), *The Turks in the Early Islamic World* (C.E. Bosworth), *The Christian Communities in the Early Islamic World* (Sidney H. Griffith), *The Jewish Communities of the Early Islamic World* (David Wasserstein), *The Qur'ân: Style and Contents* (Andrew Rippin), *The Qur'ân: Formative Interpretation* (Andrew Rippin), *The Formation of Islamic Law* (Wael b. Hallaq), *Early Islamic Historiographical Traditions* (Lawrens I. Conrad), *Early Islamic Theology* (Josef van Ess), *Eschatology and Apocalyptic in Early Islam* (Wilferd Madelung), *Shi'ism: Origins and Early Developments* (Etan Kohlberg), *The Emergence of Islamic Mysticism* (Bernd Radke), *The Rise of Islamic Philosophy* (Everett Rowson), *The Early Islamic Manuscript Tradition* (Jun Just Witkam).

¹ Bu üniversite 01.09.2004 tarihinden itibaren adını Radboud Üniversitei olarak değiştirmiştir.

Islamic Sunna” (John Burton), “Disputes over the Status of *Hadīth* in Islam” (Ignaz Goldziher), “Al-Usūl al-arba’umi’a” (Etan Kohlberg).

İsimlerinden de anlaşılacağı üzere bu makalelerin neredeyse tamamında hadisin ne olduğu ve nasıl rivayet edildiği konuları ele alınmaktadır. Sonuç olarak da ilk asırda sözlü (şifahi) olarak nakledilen hadislere, İslâm toplumu içerisinde cereyan eden dinî, siyasî ve sosyokültürel tartışmaların etkisiyle, pek çok yabancı unsurun karıştığı ve böylece hadislerin güvenilir kaynak olma vasfını yitirdiği tezi anılan makalelerde ortak bir kanaat olarak öne çıkmıştır. Edisyonun bu bölümündeki makaleler arasında W. Graham’ın, “Tradition-ism in Islam: An Essay in Interpretation” (*JIH*, XXIII/3, 1993, s. 495-522) çalışmasına da yer verilmesi kanaatimizce son derece isabetlidir.

Kitapta “Origin and Reliability of the *Isnād*=İsnad Sisteminin Kökeni ve Güvenilirliği” başlığı altında yer verilen makalelerde öne çıkan iddialar da mahiyet açısından bir önceki makalelerden farklı değildir. İslâm isnad sisteminin yahudi kutsal kitaplarından, özellikle de Talmud’tan alındığını temel olarak iddia eden ve bunu ispat etmek için çeşitli deliller ileri süren J. Horovitz’in iki makalesi ile M. Cook’un makalesinde bu durum bariz olarak ortaya çıkmaktadır. Bir önceki bölümde geçen makalelere göre daha isabetli seçildiğini düşündüğümüz bu çalışmalar şunlardır: “The Antiquity and Origin of the *Isnād* (Joseph Horovitz), “Further on the Origin of the *Isnād*” (Joseph Horovitz), “The *Isnād* in Muslim Tradition” (James Robson), “Some *Isnād*-Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Women-Demeaning Sayings from *Hadīth* Literature” (G.H.A. Juynboll), “Eschatology and the Dating of Traditions” (Micheal Cook).

Horovitz her ne kadar kökeninin Yahudilik’te olduğunu söylese de isnad sisteminin mükemmel manada İslâm’da kullanıldığını kabul etmektedir. Yine edisyonda makalesi yer alan M. Cook da Horovitz’in isnad sisteminin kökenini Yahudilik’te arayan bu yaklaşımına güçlü delillerle karşı koyulamadığını öne sürer. Ancak yine aynı bölümde makalesine yer verilen J. Robson başta olmak üzere A. Sprenger ve William A. Graham gibi şarkiyatçılar Horovitz’in bu iddiasına karşı çıkmışlar ve isnadın müslümanlara has bir sistem olduğunu söylemişlerdir.

Motzki’nin, “Methods of Analysing and Dating *Hadīth*=Hadisi Değerlendirme ve Tarihendirme Metotları” başlığı altında yer verdiği makaleler ise şunlardan oluşmaktadır:

“A Tradition of Manichaeism Tendency (“The She-Eater of Grass”)” (J.H. Kramers), “The Will of Sa’d b. a. Waqqâs: the Growth of a Tradition” (R. Marston Speight), “Pare Your Nails: A Study of an Early Tradition (M. J. Kister)”, “The *Musannaf* of ‘Abd al-Razzâq al-San’ânî as a Source of Authentic *Ahādīth* of the First Century A. H.” (Harald Motzki), “Common Features of

Muslim and Western *Hadīth* Criticism: Ibn al-Jawzî’s Categories of *Hadīth* Forgers” (Albrecht Noth), “The Martyrdom of Passionate Lovers: Holy War as a Sacred Wedding” (Maher Jarrar).

İsimlerinden de kolayca anlaşılacağı üzere bu başlık altındaki makaleler, Türkiye’deki hadis çalışmalarında yeni yeni gündeme gelen ve hadisler tarihlendirilerek çıkan sonuca göre onların güvenilirliğini tespit eden yöntemlerdir. Bunlar hadislerin metnini esas alan tarihlendirme (Ignaz Goldziher ve Marston Speight), hadisin erken dönem fıkıh tartışmalarındaki kullanımını esas alan tarihlendirme (Joseph Schacht, G. H. A. Juynboll), isnad merkezli tarihlendirme (Joseph Schacht, G.H.A. Juynboll, Michael Cook) ile metin ve isnadın her ikisini temel alan tarihlendirme (Harald Motzki) olmak üzere dört yöntemden oluşmaktadır.³

Motzki, editörlüğünü üstlendiği bu kitaba aldığı makaleleri nasıl seçtiğini, eserin girişindeki uzun değerlendirme yazısında kısaca belirttikten sonra, Batı’da hadisle alakalı çalışmaların yoğunlaştığı üç temel tartışma konu başlığı -ki yukarıda zikredilmiştir- altında makaleleri tasnif etmiştir. Değerlendirme yazısında Motzki edisyonunda yer verdiği araştırmacıların söz konusu üç temel meseledeki görüş ve delillerini zikrettikten sonra kendi kanaatlerini de ortaya koymuştur. Literatür ve dipnot açısından oldukça zengin olan Motzki’nin bu yazısı, edisyonun zaten varolan bilimsel zenginliğine ayrı bir zenginlik katmıştır.

Bu tür edisyon çalışmalarına Türkiye’de de önem verilmesi en büyük dileğimizdir.

Özcan HIDIR, Assist. Prof. Dr.

Islamitische Universiteit Rotterdam, Rotterdam/HOLLANDA

³ Daha ayrıntılı bilgi için, şarkiyatçıların hadisleri tarihlendirme yöntemleri konusunda hazırladığım “Şarkiyatçıların Hadisi Tarihlendirme Metotları” (*Hadis Tetkikleri Dergisi*, 1/1, İstanbul 2003, s. 97-115) adlı çalışmaya bakılabilir.

Toplumsal Hafıza Hadis Rivayet Ağı
(610-1505) [Narrative Social Structure],
Recep Şentürk
(Çev. Mehmet Fatih Serenli)
İstanbul 2004, Gelenek Yayınları, 301
sayfa

Resûlullah'ın mesajını sonraki nesillere aktarabilme gayesi taşıyan hadis hâfızlarının oluşturduğu dokuz asırlık yapının mahiyeti her yönüyle çalışılması gereken önemli bir veri görünümündedir. Her ne kadar hadisçiler rivayetin daha yoğun olduğu ilk üç asra öncelik verseler de çeşitli yönleriyle söz konusu yapıyı da tartışmışlardır. Hadis hâfızların oluşturduğu bu sistemin günümüzde giderek artan bir oranda diğer sosyal disiplinler tarafından da dikkate alındığı görülmektedir.

Müellif, dokuz asırlık hadis rivayet ağını konu edinen ve esasen Columbia Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde doktora tezi olarak kabul edilen bu kitapta, şimdiye kadar pek meşhur olmamış bu çizgiyi öne çıkarmakta, eş zamanlı ve art zamanlı ilişkileri kapsayan sosyal örgütte sözler ve eylemler arasında kesintisiz bir etkileşimin varlığından hareket etmektedir. Ayrıca o sosyal ve sözel yapıdan birisine öncelik vermenin doğru olmadığını öne sürmektedir (s. 13). Yazar bu bakış açısıyla, söylemi de dikkate almasına rağmen, daha çok eyleme öncelik veren sosyolojik düşünceden ayrılmış olmaktadır.

Ferdinand de Saussure'in mirasından yola çıkan yazar, eş zamanlı söz ile fiil arasındaki birlikteliğin yanı sıra, art zamanlı yapılarda da böyle bir birlikteliğin olduğunu ileri sürer. Dokuz asır kesintisiz devam eden hadis rivayet ağı bu noktada güzel bir örnek oluşturur.

Girişte müellif, hâfızların tabakalara yayılımını şemalar yardımıyla göstermeye çalışır. Bu şemada sola doğru hızlı bir yükseliş görülürken, sağa doğru yassılık ve nihayet sığırına yaklaşma görülmektedir. Yazar açısından sol taraf otorite oluşumunu, sağ taraf ise otorite iddiasını gösterdiği için önemlidir. Hâfızların ilk zamanlardan itibaren giderek artmasını açıklamak kolay görün-

mektedir. Zira gelişen İslâm coğrafyası ve buna paralel olarak İslâmî ilimlerdeki itibar yaygınlaşması hâfızların bu tabakalarda yoğunlaşmasını beraberinde getirmektedir. Yazara göre hâfızların, ilk on bir tabakadaki sürekli genişlemesine rağmen daha sonra çizginin aşağıya doğru hareket etmesi, hadislerde şifahî rivayetten ağırlıklı olarak yazılı rivayete geçişle alâkalıdır. İkinci bir sebep ise Buhârî ve Müslim başta olmak üzere *Kütüb-i Sitte* gibi muteber kitapların te'lif edilmesiyle hâfızanın geleneksel rolüne ihtiyaç kalmaması olarak belirlenmiştir. Dolayısıyla hâfızların gerek hadis alanında gerekse diğer İslâmî sahalarda elde ettikleri başarıların, paradoksal bir şekilde giderek azalmasına yol açmıştır (s. 17-27, özellikle bk. 25).

Hadis rivayetinde hâfızlar arasındaki ilişkiyi de tahlil eden yazar, ilişkilerin daha çok tabaka dışına doğru seyrettiğini, hoca talebe bağlantılarının yüzde 97'sinin dışı doğru olduğunu, tabaka içi ilişkilerin ise yüzde 3'te kaldığını tespit etmektedir. Tabaka arasındaki yüksek yoğunluğun sebebi daha çok dolaylı anlatımda (konuşma hakkında konuşma s. 28) yatmaktadır. Yani hadis öğrencileri dolaylı anlatım düzeylerini gereksiz yere artırmamak için üst tabakaları tercih ederken, hocalar da gelecek vadeden sonraki nesil öğrencilere yönelmiştir. Burada bazı gayretli öğrencilerin, hocalarının hadis aldığı tabakalara uzanma eğilimi de göz önüne alınmalıdır (s. 20).

Hâfızlar arasındaki ilişkiler ağını incelerken yazar, hadis rivayet sistemine açıklayıcı bir zaviyeden yaklaştığını ve rivayet edilen hadislerin sıhhatine dair bir önerme sunmadığını özellikle belirtir. Ona göre rivayet edilen bütün malzeme sahih veya uydurma ya da bunların arasında da olsa, bu muazzam etkileşim ağının açıklanmasına ihtiyaç vardır (s. 37).

Yazar, 'İsnadın Sosyal ve Sözel Yapısı' başlıklı bölümde hadis usûlü, tarihi ve edebiyatı konularını özet olarak ortaya koymuştur. Bu başlık altında hadis konularına sosyolojik açıdan da yaklaşan müellif, hadislerin İslâm coğrafyasında neden bu kadar hızlı yayıldığı sorusuna cevap aramaktadır. Ona göre hadisin uzun ve küllî bir metin yapısı yerine ayrışık bir şekilde nakledilmesi önemli rol oynar (s. 49). İsnadın ortaya çıkışı, hadis rivayet merkezlerinin siyasî yapıya göre yer değiştirmesi ve hadis rivayetinde uzun ömürlülüğün/muammerûn tesadüfî yapısı üzerine de değerlendirmelerde bulunan yazar şemalarla desteklenen öz bilgiler sunmaktadır. Bununla birlikte burada verilen bazı bilgilerin klasik hadis usûlü kaynaklarında yer alan bazı mâlumatla farklılıklar gösterdiği görülmektedir (s. 61-62).

Eserin ikinci bölümü ise 'Sözel ve Sosyal Yapılar Arasındaki Bağlantı' konusunun teorik tahliline ayrılmıştır. Yazar, dilin sosyal yapıyı yansıttığı ya da dilin sosyal yapıyı kurguladığı şeklindeki tek yönlü teorilerden ziyade çift yönlü modellerden yola çıkarak dilin ve sosyal yapının sürekli karşılıklı olarak birbir-

lerini etkilediği tezini savunmaktadır. Yazara göre dönüşlü anlatım sayesinde anlatı hem toplumu yansıtır hem de onu inşa eder.

‘Hadis Rivayet Ağının Yeniden İnşâsı’ konusunun incelendiği üçüncü bölüm ise İslâm âlimlerinin rivayet ağları hakkındaki kaynakların tanıtımına ayrılmıştır. Burada yazar bu tür ilişkileri inceleyen eserleri mikro ölçekten makro düzeye doğru dört tabakada sınıflandırır: Birinci seviye, tek bir rivayetin tek zinciri ki bu tür örnekler Buhârî, Müslim ve diğer hadis kitaplarında bol miktarda bulunmaktadır. İkinci seviye; Zehebî, İbn Hacer ve diğer âlimlerin ricâl kitaplarında yer alan bir râvinin ağ-otobiyografilerini içeren çalışmalar. Üçüncü seviye; Bağdat, Dımaşk gibi bir şehrin âlimlerini içeren yerel düzey. Dördüncü ve en geniş seviye ise genel tarih kitaplarıdır (s. 110). Yazar her bir düzey için ayrı başlıklarda o alanda yazılmış eserleri özet olarak tanıtır, bunlar arasında ise çalışmasının şekillenmesinde önemli yer tutan, Zehebî’nin *Tezkiretü’l-huffâz*’ı ile Süyûtî’nin *Tabakâtü’l-huffâz*’ını geniş olarak inceler (s. 118). Yazar bu iki biyografi kitabının mahiyetini ve bir hadis âlimini tanıtırken izledikleri üslubu Buhârî ve Taberânî’nin terceme-i hâlinin tamamını alıntılarla anlatır.

Bu kısımda ayrıca ricâl kitaplarıyla uğraşanların âşına olduğu, aynı isimlerin karıştırılma ihtimalini de göz önüne alan yazar, bu tür kitapların doğru bir şekilde kullanımı için kendi uygulamalarını sıralar (s. 130). Müellifin çalışmasının sınırları ve şekli hakkında bilgi verdiği bu bölümde, hâfız olarak nitelenen her bir âlimin ismini, doğum ve ölüm tarihini, tabakasını, hocalarını ve öğrencilerini kaydettikten sonra, bunların alt ve üst tabaka ilişkilerinin yanı sıra, tabaka içi ilişkilerine dair verileri de toplamıştır. Buna göre bir tabakada hâfız olarak tanımlanan bir âlimin rivayet ilişkileri değişik şekillerde kodlanmıştır (s. 133).

Tabakalar arası ilişkiler çalışması şüphesiz, art-zamanlı dikkate alınması gereken bir çalışmadır. Zira onun yapısı gereği uzun bir zaman dilimini esas alması gerekmektedir. Yazara göre sosyolojik çalışmalar, daha önce de belirtildiği üzere, daha çok eş-zamanlı çalışmalara yöneldiğinden art-zamanlı çalışmalara rastlamak oldukça zordur. Bununla birlikte yazar sosyoloji alanında yapılmış, çoğu kere zamansal bütünlüğü dikkate almayan değişik yapılarıdaki kuşaklar arası bazı çalışmalara gönderme yapmaktadır (s. 140). Dolayısıyla o sosyoloji alanında henüz çok söz söylenmemiş art-zamanlı ilişkileri incelemenin yanı sıra, kesintisiz olarak devam eden yaklaşık dokuz asırlık bir eylem ağını yani hâfızların ilişkilerinin tahlilini yapmakla da bu alandaki yeni çalışmaların kapısını aralamaktadır.

İlimlerin geçişinde rol oynayan şahısların tabakalandırılarak anlatılması yani tabakalandırma mantığı, ayrıca bunların gerek akran içi gerekse alt ve üst tabakalarla ilişkisinin titizlikle belirlenmeye çalışılması İslâmî literatüre ait özel

bir durum görünümündedir. Bu sebeple müellif tabaka kavramını ayrı bir başlıkta inceler. Ona göre tabaka İslâm medeniyetinin entelektüel tarihinde yaygın olarak kullanılan anahtar bir terim olarak, bir akademik disiplindeki bilginler kuşağına mensubiyetle ayrılan ‘görünmez üniversite’ye benzer, belirli bir akademik topluluk ürünüdür (s. 143). İslâmî ilimlerde görülen bu tabakalandırma mantığının kendine has özellikleri bulunmaktadır. Akranları belirleyen sınırlar, müellifin bakış açısına göre değişiklik gösterebilir. Meselâ; bizzat Zehebî, kendi dönemine kadar olan âlimleri, *Târihu’l-İslâm* adlı eserinde yetmiş tabakaya ayırırken, *Tezkiretü’l-huffâz*’da yirmi bir tabakaya ayırmaktadır (s. 144). Tabakalar arası ilişkiler genellikle altı tabaka arasında vuku bulmaktadır. Bu değerlendirmeye birinci (Hz. Peygamber) ve son tabaka (hâfız Süyûtî) dahil değildir (s. 145). Bu duruma baş ve son kısımlarda yer alanlar hariç, herhangi bir zaman diliminde yaşayan bir hâfızın ağ alanını ne kadar genişletebilir sorusu çerçevesinde de bakılabilir. Ancak bu iki olgu farklıdır. Birincisinde tabakalar arası ilişkinin cereyan ettiği genel seyir, ikincisinde ise belirli bir zaman diliminde yaşayan hâfızın ulaşabileceği azamî tabaka sayısı göz önünde bulundurulmalıdır. ‘Tabakalar ağ alanlarını ne kadar genişletebilirler’ çerçevesinde konuyu inceleyen yazar, en yaygın ağa sahip olan bir hâfızın dokuz tabakanın dışına taşmadığına dikkat çeker (s. 150).

Hâfızlar arasındaki ilişkiler ağının rivayetlerin niteliklerinden doğan bir otorite oluşumunu da beraberinde getirdiği söylenebilir. Âlim olma yolunda ilerleyen bir hadis tâlibi için rivayet aldığı her âlim aynı değerde değildir. Onun mümkün olan en geniş rivayet ağına sahip bir âlimin rivayet hakkını elde etmeye çalışması gerekir. Zira bu şekildeki bir bağlantı daha geniş yelpazedeki âlimlerin rivayet hakkını elde etmek anlamına gelir (s. 155). Bu özellikleri taşıyan bir âlimin İslâm dünyasının her tarafından birçok hadis tâlibini çekmesi de normaldir. Dolayısıyla bir âlim, ileride hâfız olmaları muhtemel olan bu çeşit talebeye sahip oldukça onun ‘hocalık itibarı’ da artmış olmaktadır. Müellif bundan başka âlimlerin genel itibar ve talebe itibarlarına da dikkat çeker. Ayrıca bir âlimin otorite kazanmasında, kaliteli rivayet ağlarının bulunmasının yanı sıra merkeze yani Hz. Peygambere yakınlığı ya da kendisiyle onun arasındaki mesafeyi en kısa şekilde kapatabilmesi de rol oynamaktadır. Yani bir âlimle onun hocaları ve talebeleri arasındaki mesafe aralığı ne kadar büyük olursa âlim o kadar değerli olmaktadır (s. 165).

Beşinci bölümde ise yazar huffâzlar arası ağda zaman boyunca değişen ve değişmeyen özelliklerin tahlilini yapmaktadır. Meselâ bütün zaman diliminde tabaka içi rivayet hep düşük bir seyirde iken, tabakalar arasında ağ oluşturma düzeyi ilk başlarda giderek yükselen bir grafiğe sahip olmuş, ancak sonlara doğru azalmıştır (s. 176-177). İslâm tarihinin bazı devrelerinde gözlemlenen bu dalgalanma, Moğol ve Haçlı saldırıları gibi siyasî olaylara ya da tek hadis ilişkisinden hadis mecmualarına kayma gibi rivayetin kendi iç dinamiklerinin

den kaynaklanmış olabilir. Ayrıca on dördüncü tabakaya kadar rivayet ilişkilerinin iki alt ve iki üst tabakaya doğru seyretmesine rağmen daha sonraki tabakalarda ilişkinin sadece bir alt ve bir üstüne doğru geçmiş olması da önemli görünmektedir. Bu durum da yine rivayet ilminin iç dinamiğiyle açıklanmalıdır. Zira bu dönemlerde asıl ilgi gittikçe artan bir şekilde, en kısa senedli rivayeti aktarmaktan içeriği yorumlamaya doğru kaymıştır. Nitekim bu dönemde yazılan eser türleri de bu iddiayı desteklemektedir (s. 178-180).

Yukarıda temas edilen hâfızların kendi tabakaları yerine kesintisiz bir şekilde alt ve üst tabakalardan rivayet etmeyi tercih etmesi de dikkat çekicidir. Bin yıla yakın bir zaman dilimi içinde hâfızların tabaka içine değil de sürekli dışa bağımlı oluşunu sezgisel ve istatistik olarak ortaya koyan müellif bu durumun muhtemel sebepleri üzerinde durmakta ve hâfızların dolaylı anlatım düzeylerini artırmamak için bu alt ve üst tabakaları kullandıklarını kaydetmektedir. Ayrıca bu durum sosyal modeller ile dille ilgili modeller arasındaki etkileşimin bir ürünü olduğu için yazarın savunduğu fikri desteklemektedir (s. 193).

Altıncı bölümde âlimlerin çok yönlü ilgisi İbn Haldûn ve Collins ekseninde incelenir. Burada müellif kıraat, fıkıh, tarih, felsefe ve tasavvuf alanında da uzman sayılan hâfızları ayrı başlıklarda zikreder. Her ne kadar bini aşkın hâfız arasında, fıkıh hariç, diğer disiplinlerle uzmanlık derecesinde ilgilenen hâfızların sayısı belirgin şekilde fazla olmasa da yazar, her hâfızın aynı zamanda bir fakih olduğu varsayımından yola çıkarak âlimlerin sadece bir alanla yetinmediklerini ortaya koymaya çalışır. Çok yönlü âlimlerin toplum içinde otorite kazanmada diğerlerine göre daha önde olacağı ise âşikârdır (s. 222).

Yedinci bölüm ise iyi bir hâfız olabilmek için bir önceki tabakanın en zirve isimlerine tabii olma zorunluluğuna odaklanır. Burada eğer her bir öğrenci sadece hocasını takip etmekle yetinecekse yeni keşifler ya da yaratıcılık nasıl meydana gelecek sorusu gündeme gelebilir. Bu ihtimale karşı yazar Newton'dan, "Devlerden daha ileriye görebilmek için onların omuzlarında durmalısın" alıntısını yapar ve devlere tabi olmanın da, kazanılan birikimi kullanma anlamına geleceği için gelişimi hızlandıracağını ileri sürer (s. 237). Hatta ona göre modern entelektüel sahada, daha önceki entelektüel nesillerle ilişkili olmaksızın itibarlı bir entelektüelin ortaya çıkışı imkânsızdır (s. 239).

Bu bölümde yazar ayrıca, rivayetlerin geçişini mikro planda da incelemeye çalışmıştır. Müellif her tabakadan en fazla ilişki ağına sahip üç kişi seçmek suretiyle bunlar arasındaki rivayet seyrini ortaya koymakta ve makro planda elde ettiği sonuçların mikro planda da geçerli olduğunu göstermektedir. Sonuçta söz konusu hadis hâfızlarının da tabaka içi rivayetlerinin gözle görülür derecede az olmasına rağmen alt ve üst tabakalarla ilişkisinin fazla olduğu gözlemlenmektedir. Bu durum makro düzeyde olduğu gibi, âlimlerin orijinal

kaynağa yakın olma amacıyla dolaylı anlatım düzeylerini azaltma istemi olarak görülmelidir (s. 262).

Netice itibarıyla yazar art-zamanlı olgulara dikkat çekmek suretiyle bir açılım yapmıştır. Bu aynı zamanda hadis rivayet mantığının istatiki olarak ortaya çıkarılması anlamına da gelir. Toplumda önde gelen şahısların sorumluluğunda bulunan ilmin, zaman sınavını başarıyla geçtiği, dönüşlü dil sayesinde hem toplumu yeniden oluşturduğu hem de taşıyıcılarına otorite kazandırdığı söylenebilir. Bu gerek hadis alanında gerekse diğer alanlarda yapılacak çalışmaların geleneksel birikimi mutlaka dikkate alması gerektiğini, söz konusu birikimin göz ardı edilerek bir sonuca ulaşılamayacağını da göstermektedir.

Bu eser ayrıca hadis araştırmacılarının önüne yeni çalışma alanları açtığı için de önemlidir. Zira hoca talebe ilişkilerinin ortaya çıkarılmasında rivayet ağlarının kullanımı okuyucuya yeni bir bakış açısı kazandırmaktadır. Hâfızlar arasındaki bu ilişki ağı, hâfız olmayan, zayıf râvi etkileşimlerine de uyarlanabilir. Ayrıca önemli her bir hâfızın ağ ilişkilerinin söz konusu bakış açısından incelenmesi ve bir âlimin otorite alanının zaman ve mekân olarak araştırılması mümkündür.

Bekir KUZUDİŞLİ

İÜ İlahiyat Fakültesi, Şirinevler/İSTANBUL

Oryantalizmin Kısa Tarihi,
Yücel BULUT,
Küre Yayınları,
İstanbul 2004, XI+199 sayfa

Bu çalışmasından önce, *‘Türk Dostları’: Pierre Loti ve Claude Farrere* başlığını taşıyan yüksek lisans, *1945 Sonrasında Oryantalizme Yöneltilmiş Eleştirilerin Değerlendirilmesi* adıyla da doktora (İstanbul 2000) tezlerini tamamlayan ve halen İÜ Sosyoloji bölümünde görev yapan Dr. Yücel Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi* adlı bu çalışmasında oryantalizmin tarihini ayrıntılara dalmadan ana hatlarıyla anlatmaktadır.

Yazar oryantalizmin ne olduğu ve kime oryantalist denildiği sorularını irdeleyerek konuya girmiş, oryantalizme yüklenen farklı anlamları sıraladıktan sonra bu tanımları ‘olumlu’ bir anlam taşıyanlar ve ‘negatif’ nitelik arzedenler şeklinde iki kategoride toplamıştır. Birinci kategoride oryantalizmin akademik bir merak sâikiyle oluşturulduğunu savunan ve doğal olarak da oryantalizme olumlu anlam yükleyenlerin tanımları yer almaktadır. Yazara göre bu yaklaşımı savunanlar, oryantalistlerin ürettikleri bilgileri dikkate alma, buna karşı, batıların yürüttükleri sömürgecilik faaliyetlerini ve oryantalizmin bununla ilgisini dikkate almama eğilimindedirler. Yaptıkları tanımlar da bu anlayışı yansıtır niteliktedir (s. 4). İkinci kategoriyi oryantalizme ‘negatif’ nitelikler atfeden tanımlar oluşturmaktadır. Bu tanım sahipleri birinci kategoridekilerden farklı olarak oryantalizmi, toplumlar ve kültürler arası ilişkilerde ona yüklenen işlev ve yarattığı neticeleri de göz önünde bulundurarak tanımlamaktadırlar. Hatta bir kısmı oryantalizmle İslâm dünyasını Hıristiyanlaştırmak isteyen ve bu yönde faaliyet gösteren misyonerler arasında bir bağ kurmaktadır (s. 5).

Çalışmasını bölümler halinde tertip etmeyen araştırmacı, kronolojik bir sıra takip ederek her çağda Batı’nın doğuyu nasıl gördüğünü okuyucuya aksettirmeye gayret etmiştir. Bu sebeple de herhangi bir tasnife tabi tutmadan başlıkları alt alta sıralayıp eserin çatısını oluşturmuştur.

Sırasıyla oryantalizmin ne olduğu, kime oryantalist denildiği, ilk çağlarda doğu-Batı ayırımının neye göre yapıldığı, Ortaçağ Avrupa’sında İslâm dünyasının nasıl bir imaja sahip olduğu, Aydınlanma dönemi felsefesinde Doğu’nun nasıl algılandığı, Doğu araştırmalarının XIX. yüzyılda hangi istikamette seyrettiği ve bunların karakteristik özelliklerinin neler olduğu, XX. yüzyılda oryantalist araştırmaların hangi safhaya ulaştığı gibi konular işlenmiş ve son olarak da Edward W. Said özelinde oryantalizme yöneltilen eleştiriler okuyucunun dikkatine sunulmuştur.

Yazar oryantalizmin tanımını yaptıktan sonra ilk çağlarda doğu-Batı ayırımının nasıl yapıldığını, doğu ve Batı ifadeleriyle neyin kastedildiğini, bunlar arasındaki farkları “İlkçağlarda Doğu-Batı Ayırımı” başlığı altında incelemektedir. Araştırmacıya göre Batı’nın varlığı Doğu’ya bağlıdır. Bunu “Batı Doğu’yu ‘ötekileştirmek’ suretiyle, başka bir deyişle, kendisinin tamamen zıddı olan bir ‘Doğu’ icat ederek, Doğu’yu ‘Doğululaştırarak’ kendisini tanımlar” şeklinde ifade etmiştir (s. 13). Bu ötekileştirme işlemiyle Batı kendisinde bulunan güzel unsurların Doğu’da olmadığını, Doğu’da bulunan kötü ve çirkin şeylerin de Batı’da olmadığını iddia eder. Oryantalistler doğuyu, Batı’nın sahip olduğu varsayılan bilim, demokrasi, rasyonalite, ilerleme fikri, sivil toplum vb. özelliklerle kıyaslayarak tanımlarlar. Modernleşme, az gelişmişlik, bağımlılık gibi pek çok kuram oryantalizme hâkim olan temel zihniyette varlığını sürdürür. Hatta bunlar Batı dışı toplumlara sorunlarının tek geçerli çözümü olarak sunulur. Yazara göre oryantalizmi araştırmayı önemli kılan bir husus da, Batı-merkezci bu yaklaşımların sürekliliğini tespit etme imkânı vermesidir.

Yazar oryantalizmin inceleme nesnesinin Doğu olduğunu, ancak bu incelemenin de bizzat Batı ile ilgili olduğunu ifade etmektedir. Buna göre Doğu toplumlarını açıklamak iddiasıyla ortaya atılan teoriler aslında Batı kimliğini ve üstünlüğünü daha belirgin bir şekilde vurgulamaya dönüktür. Araştırmacı Batı’nın oryantalist söyleminde doğuya bakışında kendisini ele verdiğine işaret eder (s. 14). Bu yönüyle oryantalizmin tarihi, Batı’nın bizzat kendisinin, fikirlerinin, eylemlerinin, ilgilerinin ve tarzlarının tarihidir. Bu çalışmayla araştırmacı okuyucuya Batılı bilincin de tarihini sunmaktadır.

Oryantalizm adıyla sunulan disiplinin kurumlaşmasını XIX. yüzyıl olarak ifade eden yazar, Batı’nın Doğu’ya olan ilgisinin ve Doğu hakkındaki muhayyilesinin oluşumunun Doğu ve Batı kadar eski olduğuna dikkat çekmektedir.

Bunun ardından Ortaçağ Avrupa’sının gözünde İslâm’ın yeri, “Orta Çağ’dan Aydınlanmaya Avrupa’da İslâm İmajı” başlığı altında anlatılmaya çalışılmaktadır.

Yazar müslüman ordularının X. yüzyıla kadar süren iyi örgütlenmiş fetih hareketlerini, batıların ilk zamanlar önemsemeyip barbar akınlarına benzettiklerine, ancak kısa sürede durumun ciddiyetini kavrayabildiklerine işaret

etmektedir. Arap fetih hareketlerinin batılılara yaşattığı tarihî tecrübe, araştırmacıya göre, Ortaçağ batılı muhayyilesinin İslâm'ı 'düşman' olarak algılamasının temel faktörü olmuştur.

Avrupa devletlerinin İslâm güçlerine karşı koyabilmeleri için güçlerini birleştirmeleri gerekmektedir. Avrupa'nın problemlerinin çözümü için geliştirilen birlikte hareket etme siyasetinin ideolojik çatısını Hıristiyanlık oluşturmuştu. Yazar bu bağlamda Avrupa ile Hıristiyanlığın zamanla özdeşleştiğine işaret etmektedir. Haçlı Seferleri işte bu siyasetin ve girişimlerin bir sonucu olarak gerçekleşmiştir.

Araştırmacı, Haçlı Seferleri'yle Avrupalılar'ın İslâm dünyasını tanıma fırsatı bulduklarını, bunun sonucunda da İslâm dünyasının bilimde, tıpta, edebiyatta ve felsefede gösterdiği gelişmişlik düzeyine hayranlık duymaya başladıklarını belirtmekte, ayrıca İslâm dünyasının bilim, felsefe ve teknoloji alanında ortaya koyduğu gelişmelerin ve sahip olduğu ekonomik zenginliklerin Avrupa medeniyetinin modern çağlardaki ilerleyişi üzerinde önemli etkiler yapmış olduğu genel kabulüne de işaret etmektedir (s. 36).

"Aydınlanma Çağının Doğu'su" başlığı altında Aydınlanma Çağı'nda Batı'nın Doğu hakkındaki görüşleri ve iki çağ arasındaki farklılıklar ortaya konulmaktadır.

Yazara göre Fransa'da yaşanan Aydınlanma hareketi Doğu'nun dinî olmayan bir tarzda araştırılmasının yolunu açmıştır. Asya'ya duyulan genel ilgi akademik araştırmaları teşvik etmiştir.

Bulut XVII ve XVIII. yüzyılda Doğu hakkında yapılan çalışmalarla bir önceki yüzyılda gerçekleşen çalışmaları mukayese etmiş ve Aydınlanma Çağı'nda daha zengin ve verimli bir üretimin olduğu sonucuna varmıştır. Ona göre bir önceki yüzyıl Batı, Doğu ile ilgili fazla bir şey ortaya koyamamıştır, çünkü XVI. yüzyılda Avrupa coğrafi keşifler ve kendi kimliğinin yüceltilmesi ile meşguldür. Bu çalışmalar Batı'nın 'dinen sapkın; fakat bilgin Doğu'nun' büyümesine kapılmasını önlemekte başarılı olmuştur. Aydınlanma Çağı'nda ise Batı Doğu ile entelektüel açıdan ilgilenmiştir. Hıristiyanlık ideolojisinden bağımsız yeni bir dünya görüşü doğmuştur. Bu da görece bir açık görüşlülüğü getirmiştir. Böylece bir yandan dinî önyargılar ortadan kalkarken, diğer taraftan çağın şartlarına uygun yeni önyargılar oluşmuştur.

Yazar XIX. yüzyılda Doğu'nun Batı tarafından nasıl algılandığını birkaç alt başlıkta incelemiştir. "XIX. Yüzyılda Doğu Araştırmaları" genel başlığının altında "Fransız İhtilâli ve Napolyon", "Romantizmin Doğu'su", "Hegel: Tarihin Doğulu Bilinçsizlikten Gerimen Bilinçliliğine İlerleyişi", "Bir Akademik Disiplin Olarak Oryantalizmin Kurumlaşması" gibi alt başlıklarla konuyu okuyucu için daha açık bir hâle getirme gayetine girmiştir.

XIX. yüzyıl Batı dünyası için bir dönüm noktası olarak gören yazar, bu yüzyılın etkilerini XX. yüzyılda da devam ettirecek biçimde Batı-dışı ülkeler için de bir dönüm noktası olduğunu söylemektedir (s. 85). Araştırmacıya göre Batı bu yüzyılda dünya üzerindeki hâkimiyetini kurmuş ve kesinleştirmiş, buna paralel olarak oryantalist geleneğin oluşumu açısından da önemli gelişmeler meydana gelmiştir. Her şeyden önce oryantalizmin akademik bir disiplin olarak kurumlaşması, yöntemlerini geliştirmesi -daha önce de ifade edildiği gibi- bu dönemde gerçekleşmiştir. Önceki yüzyıllarda Avrupa'da İslâm ve Doğu hakkındaki yaygın imaj, bu dönemde yeni üretilen söylemler, yöntemler ve bilimler ışığında akademik bir çerçevede ifade edilmeye başlanmıştır.

Yazarın ifadesine göre bu dönemin oryantalist çalışmalarında görülen bir husus da Batı'nın üstünlüğünü vurgulayıcı Doğu imajının bizzat Doğu tarafından da kabul edilmiş olmasıdır. Batı bu özgüvenle kendini diğer dünya ülkelere dünya tarihinin doğal gelişiminin nihâi halkası ve tarihin amacı olarak tanıtmıştır. Artık yazılan ve sunulan Avrupa tarihi, dünya tarihi anlamına gelecektir. Çeşitli biçimler altında "öteki"ni küçümseme, Avrupa endüstriyel sömürgeciliğinin yüzyılı olan XIX. asrın alâmet-i fârikası olacaktır.

XIX. yüzyıl sonuç olarak Batı'nın Doğu karşısında üstünlüğünü gördüğü ve Batı-dışı ülkelere kabul ettirdiği bir yüzyıl olmuştur. Bunun akabinde Doğu'yu içinde bulunduğu teşviş ve çürümüşlükten kurtarma gücünün de kendisinde olduğunu iddia etmiştir.

Eserde XX. yüzyıldaki oryantalist çalışmalar ve oryantalizmin durumu, "Yüzyılın Dönüm Noktasında Oryantalist Çalışmalar" başlığı altında incelenmiştir. Birkaç alt başlıkla anlatım zenginleştirilmiş ve konu daha anlaşılır hâle getirilmiştir. Alt başlıklar şunlardır:

"Ignaz Goldziher: Yaşayan Bir Cemaat Olarak İslâmiyet", "C. Snouck Hurgronje: Yaşayan ve Değişen Bir Gerçeklik Olarak İslâm", "Batı'nın Özgüveni Sarsılıyor", "Oswald Spengler ve *Batı'nın Çöküşü*", "Arnold Toynbee".

Yazarın ifadelerinden anlaşıldığına göre XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yeni bir Doğu tahayyülü söz konusudur. Batı bundan çok hoşnut olmasa da kabul etmek zorundadır. O güne kadar Doğu'ya, evirip çevirdiği bir malzeme, bir nesne olarak bakan Batı, XX. yüzyılla birlikte artık ona ilk defa düşünen, incinmiş bir özne olarak bakmaktadır. Yazar bunu sömürgeciliğin tesiriyle Batı'nın "öteki" hakkındaki yeni bir bilinçlenmesi olarak değerlendirir. Ona göre bu dönemde müslüman toplumlara eski oryantalist kalıplarla yaklaşılarak bir şey anlaşılamayacağı ortaya çıkmıştır. Bu kültürleri tarih dışı, durağan, gelişmekten uzak kabul etmenin bir yararı olmadığı anlaşılmıştır. Goldziher ve Hurgronje'da görüleceği gibi, müslüman topluluklar bundan sonra "yaşayan, canlı bir organizma" olarak incelenmiştir. Ancak yazar oryantalizmin müslüman toplumlara önceki dönemlere göre daha ılımlı olan yaklaşımını

mutlak bir olumluluk olarak değerlendirmemektedir. Bunu Batı'nın Doğu üzerinde egemenlik kurmak amacıyla, değişen ve gelişen şartlara uygun olarak uyguladığı bir politikası olarak değerlendirir (s. 124-125).

Yazar 1945 sonrasında oryantalizmden söz edilip edilemeyeceğini "İkinci Savaş Sonrasında Oryantalizm" başlığıyla incelemektedir. Bu konu da "Uygarlıklararası Diyalog: Massignon ve Berque", Anglo-Sakson Dünyada Oryantalist Çalışmaların Yeni Dönemdeki Gelişimi", "SSCB'de Oryantalist Çalışmalar" gibi alt başlıklarla işlenmiştir.

XIX. yüzyıl Avrupa'nın tüm dünyaya hükmettiği bir dönemdir. XX. yüzyıl da ise Avrupa bu üstünlüğünü yitirmiş, üstünlük Amerika Birleşik Devletleri ve Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'ne kaymıştır.

Araştırmacı iki savaş sırasında ve sonrasında dünya genelinde gelişen siyasî olayların, Batı'nın genelde Batı-dışı toplumlara, özelde ise doğulu toplumlara bakışına yansımaları kaydetmektedir. Yeni dönemde doğulu toplumlara önceki dönemlere kıyasla daha olumlu bir tarzda yaklaşıldığı gözlenmektedir.

Yazar 1945 sonrasında oryantalist çalışmaların, çağın bilimsel ve teknolojik araçlarıyla zenginleştirilerek sürdürüldüğünü ifade etmektedir. Oryantalist çalışmalar modern beşerî bilimlerden her alanda faydalanmıştır.

Bulut'un ifadesine göre bu dönemin oryantalist çalışmalarında dikkate değer bir diğer yenilik de yerli uzmanlarla işbirliğine gidilmiş olmasıdır. Bu döneme kadar batılı araştırmacı nezdinde yerli araştırmacı sadece bilginin taşıyıcısı konumundadır. Batılı araştırmacılar yerli akademisyenlerin getirdiği bilgileri yeniden gözden geçirip yorumlama ihtiyacı duymuşlardır. Yazara göre bu durum Batı'nın bilgiyi yorumlama ve ona hükmetme hakkını yalnızca kendisinde görmesinden kaynaklanmaktadır (s. 144).

İkinci savaş sonrasında ortaya çıkan siyasî koşullara paralel olarak oryantalizm alanında görülen bu değişimlerin, aynı zamanda oryantalizme yönelik eleştirileri de teşvik ettiği belirtilmektedir. Savaş sonrasında Batı dünyasındaki oryantalist çalışmaların aldığı yeni şekli göstermek için yazar, oryantalist geleneği eleştirel bir gözle değerlendirmeleri açısından gerçekten ilgi çekici olan iki Fransız oryantalistin yani Massignon ve Berque'in görüşlerine yer vermektedir.

Yazarın ifadesine göre ABD'de oryantalist çalışmaların kurumlaşmasında Avrupalı oryantalistlerden yararlanılmıştır. Avrupalı oryantalist, oryantalist geleneğin ABD'ye taşınmasında köprü vazifesi görmüştür.

Sovyetler Birliği'ndeki oryantalist çalışmalar ise onun dış politikadaki tercihlerine bağlıdır. Kapitalist Batı'da oryantalizm ile siyasetin gizliliğine karşılık Sosyalist Batı'da bu ilişki yazara göre oldukça açık ve net yansıtılır. Sovyetler

Birliği'nde oryantalizmin bilimsel değeri emperyalist güçlere karşı bağımsızlık savaşı veren ülkelere destek olmasına bağlıdır.

Yazar son olarak "Oryantalizm Eleştirileri" başlığı altında oryantalizme ne gibi eleştiriler yöneltildiği ve bunların nasıl değerlendirilmesi gerektiğini irdelenmektedir. Bunu da Edward Said'i ve paradigma kurucu bir eser olarak değerlendirilen *Oryantalizm*'i baz alarak yapmaktadır. Bu bölümde yazar Edward Said'in oryantalizm hakkındaki görüşlerini, aynı isimdeki eserinin değerlendirmesini yaparak serdetmektedir. Bununla birlikte Said'e yöneltilen eleştirilere de yer vermiştir.

Sonuç olarak araştırmacının konuyla ilgili 250 civarında kaynağa başvurarak akademik yönünü ortaya koyan bir üslupla oryantalizmin kısa tarihçesini sunduğu söylenebilir. Çalışmasının muhtasar bir özeti mahiyetindeki Ön-söz'den sonra, bölümlendirmeye gitmeksizin, fakat kronolojik seyri takip ederek eserinin çatısını oluşturmuştur. Konuyla ilgili gerekli ve yeterli bilgi verilmesine ve metin içinde yer yer yorumlar yapılmış olmasına rağmen, çalışmanın sonunda bu bilgilerin değerlendirmeye tabi tutulduğu sonuç kısmının bulunmaması bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte çalışma oryantalizmin farklı yönlerinin tekrar tekrar araştırılması yönünde atılmış başarılı bir adımdır.

Neslihan KILAVUZ

ÜÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Nilüfer/BURSA

Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının
Oluşumunda Fikrî ve İlmî Hareketlerin
Etkisi (Buhârî Örneği),
Ömer ÖZPINAR, SÜ Sosyal Bilimler
Enstitüsü, (Doktora Tezi), Konya 2004,
305 sayfa.

Tasnif dönemi, hadis tarihinin oldukça önemli ve birçok araştırmaya ihtiyaç hissettiren bir safhasını teşkil etmektedir. Sonraki dönemlerde yapılan hadis çalışmalarına kaynaklık etmesinin yanında bazı dinî bilimlerin oluşumuyla eşzamanlı gelişmesi de tasnif döneminin değerini artıran bir unsurdur. Söz konusu bu disiplinlerarası etkileşimin ilk dönem hadis kaynaklarının oluşumuna ne derece katkı sağladığı ilmî bir merak konusudur.

Burada içeriğinden kısaca bahsedilecek olan çalışma, hadiste tasnif sürecinin nasıl şekillendiği ve bu sürecin ilmî ve fikrî hareketleri nasıl etkilediği konuları üzerine yoğunlaşan bir doktora tezidir. ‘İlmî hareketler’ ile Temel İslâm Bilimleri, Arapça ve Tarihi; ‘fikrî hareketler’ ile ise kelâm ve felsefeyi kastettiğini belirten araştırmacı, örnek olarak *Sahîh-i Buhârî*’yi ele almasının sebepleri arasında bu eserin o dönemdeki konumunu, sonraki eserlere temel teşkil edişini ve bilhassa **câmi** tarzında kaleme alınışını göstermektedir.

Tez bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüme hadis tarihinde tasnif dönemi ve hadisin tanımı hakkında bilgiler vererek başlayan Özpınar ağırlıklı olarak ilmî ve fikrî hareketlerin tasnife etkisini incelemektedir. Bu bağlamda ilk üç asırdaki siyasî gelişmelere, Ashâbü’r-re’y ve Ashâbü’l-hadis arasındaki tartışmalara değinilmekte, ardından tek tek ilimlerin teşekkülü ve hadis tasnifine etkileri incelendikten sonra hadis musannefâtını te’lif edilmeye başlamasında ve biçimlenmesinde en etkili ilim dalı olarak fikhın önemine işaret edildiği görülmektedir.

Araştırmacının genel kanaati Abbâsi halifelerinin Ehl-i hadîs’e verdikleri desteğin de onlara olan muhalefetlerinin de hadis edebiyatının oluşumunu doğrudan etkilediği istikametindedir. Halku’l-Kur’ân ve benzeri polemiklerde,

İsrâiliyyât kökenli tefsir bilgilerinin ve uydurma hadis rivayetlerinin aktarımını engelleme konusunda ister istemez taraf olan muhaddisler, görüşlerini müşâhas hâle getirebilmek için kitaplar tasnif etmişlerdir.

Ezber geleneğinden yazılı kültüre geçişin ve rivayetleri anlamaya ağırlık vermekten ziyade tahammülüne/nakline önem veren hadisçi imajını değiştirme isteğinin de özellikle sünen yazımında rol oynadığı belirtilmekte, fetihlerin ardından yaşanan yoğun kültürler arası etkileşim sonucu oluşan rekabetin kitaplar aracılığıyla geliştiği vurgulanmakta ve bu noktada ‘mevâlî müellif’ olgusuna dikkat çekilmektedir.

“Hadis edebiyatı türlerinin oluşumu ve gelişiminde ilmî ve fikrî hareketlerin etkisi” konulu ikinci bölüm, hadis fûrû ve usûlü ürünlerinin oluşumunun tezin ana çerçevesi içerisinde incelenmesine ayrılmıştır. Bu bağlamda önce sünen, muvatta’, câmi’, musannef ve müsned türlerinin; ardından cerh ve ta’dîl, ricâl, ilel, muhtelifü’l-hadis ve garîbü’l-hadis edebiyatlarının ortaya çıkışında ilmî ve fikrî etkenler ele alınmıştır.

Araştırmacı bu ürünlerin her birini, Ashâbü’l-hadis’in meseleleri kendi açısından değerlendirmesiyle bağlantılı olarak açıklamayı tercih etmiştir. Buna göre sünenler muhaddislerin fikhî anlayış ve itirazlarının ortaya konulması, kitâbü’s-sünne türü eserler itikadî görüşlerinin belirtilmesi, cerh ve ta’dîl, ricâl ve diğer dirayet unsurları ise hadislerin savunulmasına ve anlaşılmasına yönelik çabaların kaydedilmesi için tasarlanmıştır.

Tezin asıl ağırlık noktasını “Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumunda İlmî ve Fikrî Hareketlerin Etkisi Bakımından Buhârî örneği” başlıklı üçüncü bölümün oluşturduğu söylenebilir. Bu bağlamda İmâm Buhârî’nin yetiştiği kültürel ortam, bu ortamdaki ilmî ve fikrî unsurların *Sahîh*’in şekillenmesine etkileri ve bu etkileşimin esere yansıyan somut örnekleri alt başlıklar halinde ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır.

Bu bağlamda iman-amel ilişkisi, sıfatlar meselesi, ru’yetullah konusu, kader tartışması ve benzeri olaylarla *Sahîh-i Buhârî*’nin irtibatı geniş bir şekilde işlenmiştir. İncelemede önemli ölçüde bâb başlıklarından hareket edildiği, belli başlı Buhârî şerhlerine sıklıkla atıfta bulunulduğu, hadis usûlü ve tarihi ile bağlantılar kurulduğu gözlenmektedir.

Buhârî’den ne önceki ne de sonraki hadis musanniflerinde rastlanan itisâm, tevhid ve benzeri kitapların konumunu vurgulayan araştırmacının dikkat çeken tespitlerinden birisi, Ashâbü’l-hadis’in rekabet ettiği ve kısaca ehl-i re’y diye anılan grubun sadece fakihlerden değil, belki onlardan da ziyade kelâmcılardan oluştuğudur. Dolayısıyla araştırmaya konu edilen ilmî ve fikrî etkileşimin Buhârî’nin eserindeki yansımalarında kelâmî konuların ön plâna çıktığı görülmektedir.

Tezin sonuç bölümünde araştırmacı çalışma sırasında önemini yakından tespit etme fırsatını bulduğu kimi çalışma konularını diğer araştırmacılara önermektedir. Bu konular arasında ehl-i hadis ve ehl-i re'y merkezli ayırımların daha derinlemesine tetkik edilmesi ve ehl-i re'y ifadesinin yeniden tanımlanması, hadis ilminin siyasetle ilişkisinin **mihne** dönemiyle sınırlı kalmaksızın geniş biçimde araştırılması, hadis ilminin oluşum ve gelişim sürecinde etkileşimde bulunduğu ilimlerin net olarak ortaya konulması, hadis edebiyatının teşekkülü hakkında Şia'nın sahip olduğu farklı görüşlerin mukayeseli çalışmalarla incelenmesi, eserlerin yazıldıkları ortam ve şartlar çerçevesinde yeniden değerlendirmeye alınması gibi hususlar sayılabilir.

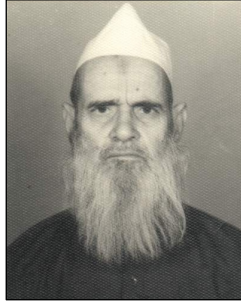
Özpınar'ın üç yüz civarında kaynak kullanarak oluşturduğu çalışma, III. Gerede Hadisçiler Toplantısı'nda da sıkça gündeme gelen, hadis klasiklerinin yazılış amaçları ve ortamları bağlamında ele alınması, hadisin tarihî süreçte etkileşimde bulunduğu ilim dallarının incelenmesi gibi alanlara yakınlığıyla dikkat çekmekte ve güncel bir nitelik taşımaktadır.

Ahmed ÜRKMEZ

SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü. Meram/KONYA.

Muhammed Abdürreşîd en-Nu‘mânî (1333-1420/1915-1999)

Hint diyarının hadis ilmindeki son temsilcilerinden, muhakkik âlim Muhammed Abdürreşîd en-Nu‘mânî 12 Ağustos 1999 Perşembe günü Pakistan’ın Karaçi şehrinde vefat etti. 84 yıllık hayatı tahkik, araştırma, te’lif ve tedris faaliyetleriyle geçen Nu‘mânî, ‘Hâtimetü’l-muhaddisîn’ olmaya layık, yaşantısıyla ‘bakiyyetü’s-selef’ olarak anılmayı hak eden rabbânî bir alim idi.



Abdürreşîd Nu‘mânî Hindistan’ın kuzeybatısındaki Racistan eyaletine bağlı Caypur şehrinde 28 Eylül 1915’te doğdu. Babası Muhammed Abdürrahîm Urdu ve Fars edebiyatına vâkıf, güzel Kur’an okuyan ve ulemâya büyük muhabbeti olan takva sahibi bir insandı. Ayrıca yazısı düzgün iyi bir kâtipti. Bu sebeple sahibi olduğu el-Matbaatü’r-Rahîmiyye’de kendi eliyle yazdığı birçok kitabı tabetmiştir. Sûfiyâne bir hayat yaşayan babasının tasavvufu “emirleri yerine getirmek ve bir an olsun Allah’ı zikirten gafil olmamak” şeklinde tarif ettiği kaydedilir.

Nu‘mânî’nin ilim hayatı babası ve amcasından aldığı derslerle başladı. Hint alt kıtasındaki klasik medrese müfredatı olan ders-i nizâmîyi Ta’limü’l-İslâm Medresesi’nde 1928-33 yılları arasında tamamladı. Burada *Mîzânü’s-sarftan Mişkâtü’l-mesâbih*’e kadar ders kitaplarını hocası Kadirbahş el-Bedâyunî’den okudu. Bu arada medrese talebeleri için konulan Arapça için ‘Mevlevî Fâzıl’ ve Farsça için ‘Münşî Fâzıl’ imtihanlarını başarıyla Pencab Üniversitesi’nden diplomasını almayı da ihmal etmedi.

1934’te Nu‘mânî’nin hayatında yeni bir dönem başlar. Bu tarihte Hint diyarının meşhur ilim müessesesi, İslâm dünyasına hatta bütün ilim âlemine ‘Nedvî’leri kazandıran Leknev’deki Dârülulûm-i Nedvetü’l-ulemâ’ya katıldı. Burada Şeyhü’l-hadis Haydar Hasan Han’dan (ö. 1942) iki yıl süreyle hadis dersleri alan Nu‘mânî, bu sırada *Sahîh-i Buhârî*, *Sünen-i Tirmizî* gibi kaynak-

ları okurken ünlü mutasavvıf Hâce İmdâdullah el-Mekkî’nin (ö. 1899) halifelerinden olan hocasından tasavvufî terbiye de aldı. Daha sonra Haydarâbâd’a (Dekken) giden üstad, Haydar Hasan Han’ın büyük kardeşi Mahmûd Hasan Han’ın yanında dört yıl kalarak, kendisine ilimler tarihi ve ricâl ilmi konusunda büyük katkılar sağlayan *Mu‘cemü’l-musannifîn*’in te’lifi çalışmalarında hocasına yardımcı oldu.

Nu‘mânî’nin hayatında bu iki kardeş âlimin önemli bir yeri vardır. Onların ilmî birikimlerinin vârisi olan Nu‘mânî bundan sonra te’lif ve tadrîs hayatına başlamıştır. 1942’den 1947’ye kadar aralarında Bedr Alem Miretî (ö. 1965) gibi meşhur âlimlerin bulunduğu Delhi’deki itibarlı yayın kuruluşu Nedvetü’l-musannifîn’de üye olarak çalıştı. 1947’de Hindistan’ın bölünmesiyle Pakistan’a hicret etti. 1949’dan 1976 yılına kadarki 27 yıllık dönemde sırasıyla, Pakistan’ın ilk ‘Şeyhülislâm’ı olarak anılan ve Müslim üzerine yazılan *Fethu’l-mülhim* adlı şerhin sahibi meşhur Diyûbendî âlim Şebbîr Ahmed Osmânî’nin (ö. 1949) kurduğu Darü’l-ulûmi’l-İslâmîyye (Tando Allahyar), yakın dostu ve arkadaşı mümtaz âlim, Tirmizî şârihi Muhammed Yûsuf el-Bennûrî’nin (ö. 1977) kurduğu Câmîatü’l-ulûmi’l-İslâmîyye (Karaçi) ve el-Câmîatü’l-İslâmîyye (Bahavalpur) medreselerinde hadis ve usûlü, fıkıh ve usûlü yanında nahiv ve klasik mantık dersleri veren Nu‘mânî dekanlık dahil çeşitli idarî görevler de yaptı. Ayrıca Karaçi’de bulunduğu dönemde Câmîatü’l-ulûmi’l-İslâmîyye’nin yayın organı olan *Beyyinât* dergisinin iki yıl süreyle editörlüğünü yürüttü (1961-63). Nu‘mânî 1976’da Karaçi’ye döndü ve dostu Bennûrî’nin isteğiyle Câmîatü’l-ulûmi’l-İslâmîyye’de (diğer adıyla Bennûrî Town Medresesi) hadis ve fıkıh ihtisas bölümünün başına geçti. Bir taraftan da medresenin yayın kuruluşu olan Meclisü’l-dâve ve ve’t-tahkiki’l-İslâmî üyeliğini yürüttü. 1992’ye kadar burada hadis ve fıkıh talebelerine dersler veren ve onlara ihtisas tezleri yaptıran Nu‘mânî Karaçi Üniversitesi İslâmiyyat Bölümü’ne bağlı doktora öğrencilerine de danışmanlık yapmaya devam etmiştir. Bu tarihten itibaren medresedeki tadrîs faaliyetlerine ara veren Nu‘mânî, ölümüne kadar ders verme, te’lif, mütalaa gibi ilmî faaliyetlerini serbest bir şekilde sürdürmüştür.

Elli yılı aşan tadrîs faaliyetlerinde binlerce öğrenci yetiştiren Nu‘mânî’nin en tanınmış talabeleri arasında kardeşi Abdülhalîm Çiştî, Pencab eski Meclisi üyesi ve el-Câmîatü’l-Arabiyye (Canyut) Reisi Manzûr Ahmed el-Canyûtî, Hindistan’ın ünlü âlimlerinden Abdurrahman Kâmilpûrî’nin (ö. 1965) oğlu ve aynı zamanda Londra’daki el-Câmîatü’l-İslâmîyye’nin başkanı olan Ubeydurrahmân, Kâmilpûrî’nin diğer oğlu ve Pencap Zekât ve Öşür eski bakanı Saîdurrahmân, Câmîatü’l-Ulûmi’l-İslâmîyye (Bennûrî Town) Başkanı Muhammed Habîbullah Muhtâr, aynı medresenin hadis hocalarından ve tâlim müdürü Ezher’de doktora yapmış bulunan Abdürrezzâk İskender, Muhammed Avvâme’nin damadı Saîd el-Halebî gibi isimler bulunmaktadır. Nu‘mânî’den icâzet olarak onun öğrencileri arasına katılanlar ise sayılamayacak kadar çoktur.

1990-1992 yılları arasında on dokuz ay boyunca aralıklarla süren beraberliğimiz esnasında kendisinden istifade etmeye çalıştığımız Şeyh Nu'mânî'nin hayret verici özellikleri bulunmaktadır. Bunların başında bitmek tükenmek bilmeyen ilim aşkı ve araştırma şevki gelmektedir. Bunun en son delillerinden biri sekseni aşkın yaşına rağmen, sırf bazı Hanefi Mezhebi hadis kaynaklarının yazmalarını incelemek için 1996 yılında İstanbul'a yaptığı ziyarettir. Bir ay aşkın süren bu ziyareti esnasında neredeyse bütün vaktini kütüphanelerde geçirmeye çalışmış, kalan vakitlerini de ilmî sohbet ve ziyaretlerle geçirmiştir.

Bu ziyaretindeki amacından da anlaşıldığı üzere, kendisinin önemli bir özelliği de Hanefi Mezhebi'nin hadis yönü üzerindeki hassasiyetidir. İmam Ebû Hanîfe'nin eserleri ve müsnedleri konusunda geniş bir birikime sahip olan Nu'mânî, gerek eserlerinde ve gerekse derslerinde Hanefiler'in hadis konusundaki hizmetleri ve Hanefi muhaddisler üzerinde araştırma yapmanın önemi üzerinde durmuş; ricâl kitaplarında Hanefi râviler aleyhinde söylenen sözlerin ihtiyatla karşılanması gerektiğine işaret etmiştir. Hadis usûlünde Hanefi Mezhebi'ne ait usûl kitaplarının dikkate alınması gerektiği üzerinde dururken, İbnü's-Salâh ve İbn Hacer tarafından dile getirilen bazı görüşlerin de lüzumu halinde tahkik ve tenkide tabi tutulmasının icap ettiğine dikkat çekmiştir. Bu sebeple Nu'mânî Nâsirüddin el-Elbânî gibi bazı muasırları tarafından Hanefi Mezhebi lehine taassup göstermekle itham edilmiştir. Ancak kendisine yöneltilen bu yöndeki tenkitler öğrencileri tarafından cevaplandırılmakta gecikmemiştir. Buna göre onun Hanefi Mezhebine olan bağlılığı körü körüne bir taassup değil, tahkike, araştırmaya ve delile dayanan bir bağlılıktır. Diğer taraftan Nu'mânî, *el-Âsâr*'ında sahih hadisleri fıkıh bablarına göre (ale'l-ebvâb) ilk defa tasnif edenin Ebû Hanîfe olduğu, bu eserin bizzat Ebû Hanîfe'nin tasnifi olup öğrencileri Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin onun râvileri konumunda bulunduğu yönündeki görüşleriyle dikkat çekmektedir. Görüldüğü gibi Şeyh Nu'mânî'nin Ebû Hanîfe'ye özel bir ilgisi ve muhabbeti bulunmaktadır. Bazı öğrencilerinin ifadesine göre Nu'mânî nisbesini alması da bu muhabbetten kaynaklanmaktadır. Onun zaman zaman bizim de muhatap olduğumuz "Siz Türkler Hanefi olduğunuz halde bu mezhebin elinizde bulunan kaynaklarını niçin neşretmiyorsunuz?" şeklindeki serzenişleri de bu ilmî gayretinin delillerindendir.

Şeyh Nu'mânî'nin diğer önemli bir özelliği de pek çok hadis kaynağı yanında *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* gibi ansiklopedik ricâl kitaplarını baştan sona okumasıdır. Bu kadar geniş sahada ve bol miktarda kitap okuması kendisine eserlerinde zengin malzeme kullanma imkânı vermiştir. Bu sebeple eserlerinin en önemli özelliklerinin başında derinlemesine inceleme yanında, muhaddis geleneğine uygun olarak muhtelif kaynaklardan konuyla ilgili değerli tespit ve nakilleri kaydetmesi gelmektedir. Buna mukâbil te'lif ettiği eserlerin sayısı, mütalaasının çokluğu nisbetinde değildir. Hemen hepsi ilmî tahkik ve araştırma mahsulü olan eserleri arasında en önemli yeri, Arapça olarak kaleme aldığı

Mâ Temessu ileyhi'l-hâce teşkil eder. Hadis tarihi ve *Sünen-i İbn Mâce* hakkında önemli bilgi ve değerlendirmeler kaydeden üstadın bu eseri ilk olarak 1953'te yayımlanmış, son olarak da Abdülfettah Ebû Gudde (ö. 1997) tarafından yapılan neşri *el-İmâm İbn Mâce ve kitâbühü's-Sünen* adıyla basılmıştır (Beyrut 1999). Yine Ebû Gudde'nin neşrini gerçekleştirdiği *Mekânetü'l-İmâm Ebî Hanîfe fi'l-hadis'i* de (Beyrut 1996) onun önemli eserlerindedir. Dört ciltlik Urduca bir Kur'an lugatı olan *Lugatu'l-Kur'an* (Delhi, ts.), *İbn Mâce or İlm-i Hadis* (Karaçi 1956), *Tebşıra ber el-Medhal fi usûli'l-hadis li'l-Hâkim* (Karaçi 1991, Hâkim en-Nisâbü'rî'nin *el-Medhal*'inin geniş bir tenkidi) diğer önemli eserleridir.

Sindli meşhur âlim Muhammed Muîn'in (ö. 1748) *Dirâsâtı* (Haydarâbâd-Sind 1957) ile onun reddiyesi olan Abdüllatîf Tettevî'nin (ö. 1775) *Zebbü zübâbâtı'd-Dirâsâtı* (Haydarabad-Sind 1959-61) ve VII/XIII. asır âlimlerinden Mes'ûd b. Şeybe es-Sindî'nin *Mukaddimetü Kitabi't-Ta'lim* (Haydarâbâd-Sind 1965) adlı eserlerinin tahkiklerini gerçekleştiren Nu'mânî bu eserlerin dipnotlarında kaydettiği geniş ta'lik ve açıklamalarda da birikimini ortaya koymuştur. Onun bu tahkik ve ta'likleri, yakın dostu Abdülfettah Ebû Gudde'nin özel ilgi ve takdirlerine mazhar olmuştur. Nu'mânî'nin bazı eserlere yazdığı ilmî mukaddimeler dışında, başta Karaçi'deki Câmîatü'l-Ulûmî'l-İslâmiyye'nin yayın organı olan *Beyyinât* dergisi olmak üzere muhtelif dergilerde çıkmış otuzdan fazla makalesi bulunmaktadır.

Nu'mânî bazı muasırlarının aksine hadis senedlerine ve icâzetlere önem vermektedir. Hocaları Bedâyünî, Haydar Hasan Han ve Mahmûd Hasan Han vasıtasıyla Yemenli ünlü âlim Şevkânî ve Hint diyarının medâr-ı isnâdı Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'ye ulaşan isnadları en âli senedler arasında yer almaktadır. Diğer taraftan gerek Hindistan ve Pakistan'da, gerekse hac ziyareti için gittiği Hicaz seyahatlerinde görüştüğü âlimlerden icâzet almayı ihmal etmemiştir. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (ö. 1975), Muhammed Zekeriyâ Kandehevî (ö. 1982), Muhammed Yûsuf el-Bennûrî, Habîbürrahman el-A'zamî, Abdülazîz el-Gumarî, Alevî b. Abbas el-Mâlikî, Abdülfettâh Ebû Gudde gibi XX. asrın meşhur muhaddisleri Nu'mânî'nin icâzet aldığı âlimlerden bazılarıdır. Onun icâzetleri ve hadis senedleri öğrencisi Rûhu'l-Emîn el-Feridpûrî tarafından *el-Kelâmü'l-müfîd fi tahrîri'l-esânîd* adıyla biraraya getirilmiştir.

Şeyh Nu'mânî hadis ve diğer İslâmî ilimler kadar tasavvufi terbiye ve icâzetlere de önem vermiştir. Hocası Haydar Hasan Han dışında Muhammed Zekeriyâ Kandehevî, onun halifesi Muhammed İkbâl Muhâcir Medenî, Abdülkâdir Raypûrî ve onun halifesi ünlü âlim Ebü'l-Hasen en-Nedvî'den de tasavvuf icâzetleri almıştır. Ebü'l-Hasen en-Nedvî ile olan dostluğu Nedve'deki öğrencilik yıllarına kadar uzanır. Şeyh Nu'mânî yılda bir defa Hindistan'a gidip bir ay boyunca Nedvî'nin yanında kalarak zikir ve fikirle meşgul olma alışkanlığını ilerleyen yaşlarına kadar sürdürmüştür. Yukarıda zikri geçen

Muhammed İkbâl Medenî'nin yıllık ziyaret için geldiği Lahor'a yaptığı seyahati birkaç talebesi ve dostuyla birlikte biz de müşahede etmiştik. Şeyh Nu'mânî bunlar dışında Hint ülkesinin son asırdaki ünlü âlim ve sûfileri Eşref Ali Tehânevî (ö. 1943), Hüseyin Ahmed el-Medenî, Asgar Hüseyin Diyûbendî'nin sohbetlerinde bulunmuş, Cemâat-i Tebliğ'in kurucusu Muhammed İlyas Kandehevî (ö. 1944) ve oğlu büyük davetçi ve *Hayatü's-sahâbe*'nin yazarı Muhammed Yûsuf Kandehevî'nin (ö. 1965) yanında bir buçuk yıl kalarak tasavvufî terbiyesini ikmal etmiştir. Nu'mânî'nin Çiştî, Kâdirî, Nakşî ve Sühreverdi tarîklerinden icâzetlerinin olduğu bilinmektedir.

Şeyh Nu'mânî bütün bu ilmî ve tasavvufî zenginliği yanında, belki bunların sonucu olarak güler yüzlü, müttaki ve mütevazî bir karaktere sahipti. Cemaatle namaza önem verir, kılık kıyafetine özen gösterir, kendisine yönelen herkese büyük küçük demeden aynı ilgi ve iltifatla mukabele ederdi. Bununla birlikte açık sözlü, doğru bildiğini çekinmeden söyleyen, yanlışa hemen müdahale eden, tam bir ilim vakarına sahip, cömert ve samimi bir şahsiyetti. Doğru bildiğini savunmaktan ve ilmî bir şekilde tartışmaktan kaçınmazdı. Bu sebeple Keşmîrî'nin öğrencisi Ahmed Rıza Becnûrî tarafından ilmî tahkik ve tenkit üslûbunda Kevserî'ye benzetilmiştir. Buna mukâbil muhatabı delilleriyle kendisini ikna ederse doğruyu kabul etmekten de çekinmezdi. Evinde mütevazî imkânlarla oluşturduğu kütüphanesinde nadide eserler bulunmaktaydı.

Şeyh Nu'mânî 1940 yılında evlendi. İki kız dört çocuğu dünyaya geldi. Oğullarından büyük olan genç yaşta vefat etti. Diğer oğlu Abdüşşehîd Nu'mânî halen Karaçi Üniversitesi'nde Arapça bölümü başkanlığını yürütmektedir.

Nu'mânî gerek eserleri, gerekse ahlâkı ve yaşayışıyla muasır pek çok âlimin övgü ve takdirlerine mazhar olmuştur. Bunlar arasında yukarıda adı geçenler dışında Muhammed İdrîs Kandehevî (ö. 1974), Muhammed Manzûr Nu'mânî, Menâzır Ahsen Geylânî (ö. 1956), Muhammed Takî Osmânî, Vehbi Süleyman Gavecî, Nûreddin İtr, Muhammed Avvâme gibi şahsiyetler de sayılabilir.

Ömrünün sonuna kadar tadrîs, telif, mütalaa, zikir ve fikirle meşgul olan hocamız genel fikriyatı itibariyle Nedvetü'l-ulemâ izleri taşısa da nev'i şahsına münhasır bir şahsiyetti. Nitekim kendini Nedve'ye değil, 'Nu'mân'a nisbet etmiştir. Bununla birlikte Hint alt kıtasında yaygın büyük cemaatler içerisinde en çok Diyûbend ekolüne mensup şahsiyetlerle irtibatı olmuştur. Aza kanaat eden, zâhidâne bir hayat yaşayan ve ömrünü ilimle dolduran bu mütevazî insan geride en büyük hazine olan sâlih evlâtlar, kıymetli eserler ve onu hayırla yâd edecek öğrenciler bıraktı. Allah rahmetiyle muamele etsin...

Yrd. Doç. Dr. Mehmet ÖZŞENEL

SAÜ İlahiyat Fakültesi, Ozanlar/ADAPAZARI

Ebü'l-Hasen Ali el-Hasenî en-Nedvî (1333-1420/1914-1999)

Hint altı kıtasının önde gelen âlimlerinden olan Ebü'l-Hasen Ali (Miyân) b. Abdülhay b. Fahreddin el-Hasenî en-Nedvî'nin soyu, Hz. Hasan vasıtasıyla Hz. Ali'ye dolayısıyla Hz. Peygamber'e dayanır. Bu sebeple Seyyid, bölgenin ilim geleneğine uygun olarak da Mevlânâ lakaplarıyla meşhur olmuştur. Dedelerinden Seyyid Kutbuddin el-Medenî (ö. 677/1278), hicrî VII. yüzyıl başlarında Hint alt kıtasına yerleşmiştir. Babası bölgede yetişen meşhur kişilerin biyografilerini ihtiva eden *Nüzhetü'l-havâtır* adlı eseriyle (ki son yıllarda *el-İ'lâm bi-mâ fi'l-Hind mine'l-a'lâm* adıyla tanınıp bu adla yayımlanmıştır, I-IV, Beyrut 1420/1999) 'Hindistan'ın İbn Hallikân'ı' unvanını hak etmiş, şöhret sahibi, âlim bir zattır. Annesi ise civarındaki hanım öğrencileri yetiştirmesiyle meşhur, hâfız ve özellikle Hz. Peygamber hakkında yazdığı şiirleriyle tanınan bir hanımefendidir.



Nedvî 6 Muharrem 1333 (24 Kasım 1914) tarihinde Hindistan'ın kuzeyindeki Leknev şehrine bağlı Ray Bireli kasabası yakınlarındaki Tekye Kılan köyünde doğdu. Aile arasında Kur'an-ı Kerîm öğrenip hıfzını tamamladıktan sonra başladığı ilk eğitimine, mahalle mektebinde Urduca ve Farsça öğrenerek devam etti. Babası Abdülhay 1341'de (1923) vefat edince, o sırada Dârülulûm'u bitirmiş ve Tıp Fakültesi'nde okumakta olan ağabeyi Abdülalî el-Hasenî onun tahsiliyle ilgilendi. 1924'te Halîl b. Muhammed el-Ensârî'den Arapça öğrenmeye başladı ve ondan icâzet aldı. 1927'de Leknev Üniversitesi Arap Edebiyatı bölümüne girdiğinde henüz on üç yaşını yeni bitirmişti. Burada Arapça ve Urdu dillerinde okutulan pek çok eseri mütalaa etti. Okulunu bitirerek bilâhere yüksek lisans derecesi aldı. Aynı zamanda tarih, edebiyat ve felsefe alanlarındaki eserleri okuyabilecek derecede İngilizce öğrendi. Arapça ve Urduca'nın yanında, Farsça, İngilizce, Hintçe'yi, özellikle aydın kesimlere hitap etmek gayesiyle, yazdığı eser ve konuşmalarında çokça kullandı.

1929'da Leknev şehrinde bulunan Nedvetü'l-ulemâ'ya bağlı Dârülulûm Üniversitesi'ne kaydoldu. Bir yıl sonra bu okula gelen Merakeş'li Takıyyüddin el-Hilâlî'den Arap edebiyatı üzerine ihtisas yaptı. *Sahîh-i Buhârî*, *Sahîh-i Müslim*, *Sünen-i Ebû Dâvûd* ile *Sünen-i Tirmizî*'nin tamamını, *Tefsîru'l-Beydâvî*'nin de bir kısmını allâme muhaddis Haydar Hasen Han Tonkî'den okudu. Daha sonra 1932'de Lahor şehrinde Kur'an-ı Kerîm'in tamamının tefsirini meşhur müfessir Ahmed Ali Lâhûrî'den okudu. Diyûbend Dârülulûm Üniversitesi'nde de allâme Hüseyin Ahmed Medenî'nin *Sahîh-i Buhârî* ve *Sünen-i Tirmizî* dersleri ile tefsir ve Kur'an ilimleri okudu.

Öğretim hayatına 1934 yılında, erken denilebilecek bir yaşta başlayan Nedvî ilk defa Nedvetü'l-ulemâ'ya bağlı Darülulûm Üniversitesi'nde tefsir ve edebiyat hocası olarak tayin edildi. Bu sırada Arap âlemindeki neşriyatı yakından takip etti, çeşitli ilim ve fikir adamlarıyla temaslar kurdu, muhtelif dergilerde yazıları neşredildi. Ulemâyı ve dinî eğitim merkezlerini ziyaret maksadıyla 1939 yılında Hint alt kıtasında bazı ilmî seyahatlerde bulundu. Bu esnada, büyük âlim ve mutasavvıf Abdülkâdir Raypûrî, meşhur davetçi ve âlim Muhammed İlyas Kandehlevî gibi kişilerle tanıştı. Onlardan edindiği birikimin ışığında hayatını sürdürdü. İslahat, ruh terbiyesi, tebliğ ve topluma hizmet etme konularında onların üslûbunu takip etti, dinî eğitimi yönlendirme ve toplumu ıslah çalışmaları yolunda pek çok faaliyete katıldı. Bu amaçla İslâmî Öğretim Merkezi, Hindular'la barış içinde yaşamayı temin gayesiyle İnsanlık Mesajı Hareketi ve ilmî faaliyetler yapmak üzere Dârülulûm bünyesinde İlmî İslâm Akademisi'ni kurdu. Bunların yanında, Hindistan Kuzey Vilâyeti Dinî Öğretim Konseyi, Hindistan İslâm İstişare Meclisi, Hindistan Müslümanları Aile Hukuku Kurulu gibi heyetlerde bulundu. Ayrıca 1961'de başladığı Dârülulûm Üniversitesi başkanlığına vefatına kadar (1999) devam etti. Nedvî Hint diyarındaki İslâmî müesseseler yanında, Şam, Kahire, Amman gibi bölgelerdeki bazı Arap dili akademisi üyeliği, Medine-i Münevver'e'deki el-Câmî'atü'l-İslâmîyye yüksek istişare meclisi üyeliği (1962), Râbitâtü'l-Câmiâti'l-İslâmîyye üyeliği (1971), Râbitâtü'l-edebî'l-İslâmî el-âlemiyye başkanlığı (1984), yine Amman'daki İslâm Medeniyeti İncelemeleri Tetkik ve te'lif Kraliyet Akademisi üyeliği gibi görevlerde bulundu. Nedvetü'l-ulemâ'da İslâm ülkelerinden temsilcilerin davet edildiği dünya müslümanlarının İslâmî eğitim ve öğretim, davet ve tebliğ hizmetlerinin problemleri ve çözüm yolları konulu pek çok toplantı düzenledi. 1996 yılının kasım ayında düzenlenen (21. yüzyılda İslâmî davet ve tebliğin karşılaşması muhtemel problemler ve son peygamberin önemi) konulu geniş toplantıya, Türkiye'den Emin Saraç ile birlikte katılmak nasip oldu.

Bu hizmetleri yanında, *Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti?* adlı eseriyle 1980'de Uluslararası Kral Faysal Ödülü, 1981'de Keşmir Üniversitesi'nde edebiyat fahri doktorluğu unvanı aldı. Ayrıca 1999 yılında Râbitâtü'l-edebî'l-İslâmî el-âlemiyye tarafından İstanbul'da Ebü'l-Hasen en-Nedvî'nin

hayatı, hizmetleri ve eserlerini anlatmak üzere İslâm dünyasının her yanından pek çok âlim ve edibin iştirakiyle büyük bir toplantı düzenlendi. Yine aynı yıl Birleşik Arap Emirlikleri'nde yılın İslâmî şahsiyeti seçilip ödüllendirildi.

Ebü'l-Hasen en-Nedvî hayatının sonuna kadar çalışmalarına yoğun biçimde devam etti, ülkesindeki ve dışarıdaki pek çok faaliyete fiilen katıldı. Leken'ev'deki Dârülulûm Üniversitesi'nde Nedvetü'l-ulemâ'da çalışmalarını sürdürdüğü sırada ramazan ayının 23'ünde doğduğu köye gitti. Cuma namazı için hazırlıklarını yaptıktan sonra namaz vaktine kadar Kehf sûresini okumaya başladı. Bu esnada gelen bir kalp krizi sonrası vefat etti (31 Aralık 1999). Bizleri de ilmî icâzet silsilesine kabul eden üstadımız Ebü'l-Hasen en-Nedvî'ye rahmet, mağfiret ve âli dereceler ihсан eylesmesini Allah Teâlâ'dan niyâz ediyorum.

Nedvî tebliğ gayesiyle Doğu ve Batı'ya pek çok seyahatte bulundu, konferanslar verdi, konuşmalar yaptı, ilmî oturumlara, üniversite kurullarına, uluslararası kongrelere katıldı. Bu seyahatleri talebelerinden Abdülmecid el-Gürî tarafından kaleme alınan *Rahâlâtü'l-Allâme Ebi'l-Hasen en-Nedvî* adlı eserde araştırma konusu yapılmıştır.

Kendisi ilmi ile âmil, Kur'an ve sünneti çok iyi bilen, bunların emrettiği doğrultuda yetişmiş bir 'rabbânî âlim' olarak temayüz etmiştir. Özellikle İslâm'ın tebliği konusunda, davet edildiği kişi ve toplumların ahvâli, şartları ve sıkıntıları hakkında önceden önemli bilgiler elde toplar, tebliğ sürecinde bunları dikkate alırdı. Tebliğinde samimi, vicdanlara hitap eden, teşriî hükümleri uygulamaya teşvik edici ve islahat düşüncesine önem verici bir usûl izlemiştir.

Daveti sürecinde ibadetlere önem vermenin lüzumu, hakiki kaynağı ile zorlaştırılmış ve geleneklerin tesiri altında kalmış din arasında bir denge kurmanın gerekliliği, lüks ve israftan uzaklaşmanın zorunluluğu, söz ile davranışın birbirine uygunluğu gibi düşüncelere devamlı vurgu yapmış, imanın yeniden inkişâfının sağlanması, Hz. Peygamber ile hissî ve akli bağların güçlendirilmesi, aydın kesime uluslararası boyutta özgüvenin kazandırılması ve İslâmî ilimlerle aralarındaki kopukluğun giderilmesi, Batı düşüncesinin teslimiyetçi değil tahlilî bir yaklaşımla ele alınması, davetin çağın ruhuna uygun yollarla yapılması gibi hedefleri gerçekleştirme gayreti içinde bulunmuştur. Bunların sağlıklı şekilde tahakkuku için de güçlü bir îman, vahiy öncelikli bir algılayış, Kur'an ile hemhâl olmuş yapıcı ve birleştirici bir üslûp, İslâm tarihinde yaşanan olayları çok iyi inceleyip dersler çıkararak çalışmak, İslâm'ın devamlılığını vurgulamak, çağdaş rabbânî âlimler olmak, uyanış hareketlerini doğru istikamete yönlendirmek gibi esaslar belirlemiş ve kendisi de bunlara uygun hareket etmiştir.

Osmanlı'ya ve Türkler'e ayrı bir takdir ve sevgi besleyen, her fırsatta "Biz Osmanlı'yı sevmeyi ibadet bilen bir diyarda yetiştik." diyerek onların İslâm'a yaptıkları hizmetleri övgüyle dile getiren Ebü'l-Hasen en-Nedvî kitap, makale

ve inceleme türünde 170 civarında eser yazmıştır. Arapça ve Urduca olarak te'lif ettiği bu eserler İngilizce, Farsça, Hintçe, Türkçe, Rusça, Malayca ve Endonezyaca gibi muhtelif dillere de tercüme edilmiştir. Arapça olarak kaleme aldığı ilk yazısı daha on dört yaşında iken Kahire'de *el-Menâr*'da neşredilen Şehid İmâm Ahmed b. İrfân'ın şahsiyetine dair bir incelemedir. Bunların yanında Urdu dilinde yayımlanan ve büyük yankı uyandıran *Siret-i Ahmed Şehid* (1937); Arapça olarak yayımlanan ve hem Hint alt kıtasında hem de Arap ülkelerinde uzun yıllar takrir edilen *Muhtârât min edebi'l-Arab, Kısasu'n-nebiyyin ve el-Kırâetu'r-râşide* (1944); *Mâzâ hasira'l-âlem bi'nhitâti'l-müslimîn?* (1944); Şam Üniversitesi'nde okuttuğu derslerden kitaplaştırılan *Ricâlül-fikr ve'd-da' ve fil-İslâm* (1956); *el-Kâdiyânî ve'l-Kâdiyâniyye* (1958); *el-Müslimün fi'l-Hind* (1962); *es-Sirâ' beynel-fikretî'l-İslâmiyye ve'l-garbiyye fi'l-aktâri'l-İslâmiyye* (1965); namaz, oruç, zekât ve haccı anlattığı *el-Erkânü'l-erbaa* (1967), *es-Siretü'n-nebeviyye* (1976); *Siretü hâtemi'n-nebiyyin* (1978); *el-Akide ve'l-ibâde ve's-sülûk* (1980), *Ali el-Murtaza* (1988) gibi pek çok eser yazmıştır. Bu eserlerin önemli bir kısmı Türkçe'ye de tercüme edilmiştir.

Dirâsât fi i'câzi'l-Kur'ân, Makâlât havle's-sireti'n-nebeviyye ve Ehbâs havle'l-istişrâk ve'l-müsteşrikîn adlı çalışmalarında ilgili konulara dair muhtelif yazıları derlenerek müstakil kitaplar halinde yayımlandı. Dârülulûm tarafından 1934'te Arapça olarak yayımlanan *ed-Dıyâ*, 1940'ta Urduca yayımlanan *en-Nedve* ve 1948 yılında *Ta'mir-i Hayât* dergilerinde; Mısır ve Suriye'de neşredilen Ahmed Hasen ez-Zeyyât'ın *er-Risâle*, Muhibbüddin el-Hatîb'in *el-Fetih*, Mustafa es-Sibâi'nin *Hadâratü'l-İslâm*, Saîd Ramazân el-Mısırî'nin *el-Müslimün* adlı dergilerinde yazıları neşredildi. Ayrıca Urduca olarak 1962'de yayımlanmaya başlanan *Nidây-ı Millet* ve 1963'ten beri yayımlanan *Ta'mir-i Hayât* ile Arapça olarak 1955'ten beri neşredilen *el-Ba'su'l-İslâmî*, 1959'dan itibaren yayımlanmakta olan *er-Râid* dergilerinin yayın faaliyetlerinin başında bulundu.¹

Hamdi ARSLAN

İlim Yayma Cemiyeti Eğitim Danışmanı, Fatih/İSTANBUL

¹ Nedvî'nin hayatı ve çalışmaları ile ilgili ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Nedrülhâfiz en-Nedvî el-Ezherî, *Ebü'l-Hasen en-Nedvî: kâtiben ve müfekkiran* (Küveyt 1986); Abdülmâcid el-Gürî en-Nedvî, *Ebü'l-Hasen Ali el-Hasenî en-Nedvî el-imâm el-müfekkir ed-dâiye el-edîb* (Dımaşk 1999), a.mlf., *Muhâdara İslâmiyye fi'l-fikri'd-da' ve li-semâhati'l-allâme eş-şyh Ebi'l-Hasen Ali el-Hasenî en-Nedvî* (I-III, Dımaşk 2001); Salâhaddin Makbûl Ahmed, *el-Üstâz Ebü'l-Hasen en-Nedvî: el-vechü'l-âhar min kitâbâtih* (Küveyt 2001/1422); eş-Şeyh Ebü'l-Hasen en-Nedvî: *buhûs ve dirâsât*, [baskı yeri yok] 2002/1422 (Râbitatü'l-edebi'l-İslâmî el-âlemiyye); Yusuf Karaca, "Hocam Ebü'l-Hasan en-Nedvî", *İslâmî Edebiyat*, sy. 27, İstanbul 1998, s. 33-35; "Syed Abul Hasan Ali Nadwi", *Oxford Centre for Islamic Studies News*, (January 2000), s. 1-4; Ali Nar, "Yaşayan Dahî İslâm Âlimi Nedvî", *İslâmî Edebiyat*, sy. 36, (2002), s. 4-8.

Kitaplar-Tezler/Books and Thesis/كتب وأطروحات

- ✦ A. Kadir Evgin, *Buhâri'nin Hocası Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî ve Müsned'i*, Ankara 2004.
- ✦ Abdülazîm b. Abdülkavî el-Münzirî, *et-Tergîb ve't-terhîb* (nşr. Muhammed el-İskenderânî-Abdürrezzâk el-Mehdî), [baskı yeri yok] 2004 (Dârü'l-kütübi'l-Arabî),.
- ✦ Ahmed b. Muhammed el-Uleymî, *el-Îmâmü's-Şevkânî muhaddisen*, Beyrut 1425/2004.
- ✦ Ahmed b. Muhammed eş-Şumunnî el-Konstantinî, *el-Âli'r-rütbe fî şerhi nazmi'n-Nuhbe* (nşr. Hârûn b. Abdurrahman el-Cezâiri), Beyrut 2003/142.
- ✦ Ali Ahmed Abdülâl et-Tahtâvî, *Delîlü'l-müslimîn şerhu Riyâzi's-sâlihîn*, Beyrut 2004 (Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye).
- ✦ Ali Ahmed Abdülâl et-Tahtâvî, *Fethu'l-hallâk şerhu fetâvâ'n-nebî (s.a.v.) fi't-talâk*, Beyrut 2004 (Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye).
- ✦ Ali Kuzudişli, *Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi* (Doktora tezi, 2004), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ✦ Aytunç Altındal, *Türkiye ve Ortodokslar*, İstanbul 2004 (Alfa Yayınları).
- ✦ Bedreddin Muhammed ez-Zerkeşî, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh* (nşr. Muhammed Ali Semek), Beyrut 2004 (Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye).
- ✦ Ca'fer es-Sübhânî, *Usûlü'l-hadîs ve ahkâmühû fî ilmi'd-dirâye*, [baskı yeri yok] 2004 (Dârü'l-Edvâ).
- ✦ Ebû Abdullah b. Ebû Nasr el-Humeydî, *Tefsîru garîb mâ fi's-Sahîhayn* (nşr. Yahya Hasan Ali Murâd), Beyrut 2004 (Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye).
- ✦ Ebû Bekr Ahmed b. Amr eş-Şeybânî, *Kitâbü's-Sünne*, Beyrut 2003.
- ✦ Ebû Hâtîm er-Râzî, *İlelü'l-hadîs* (nşr. Muhammed ed-Debâsi), Beyrut 2003/1424.
- ✦ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil alâ Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî), Beyrut 2004 (Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye).
- ✦ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *el-Hisnü'l-hasîn min kelâmi seyyidi'l-mürselîn* (nşr. Heysem Tuaymî), [baskı yeri yok] 2004 (el-Mektebetü'l-asriyye).

- ✦ Ghazi A. Algosaibi, *Revolution in the Sunnah*, [baskı yeri yok] 2004 (Darü's-Sâkî).
- ✦ Halil İbrahim Şimşek, *Osmanlı'da Müceddidilik XII/XVIII. Yüzyıl* Ankara 2004 (Sûf Yayınları).
- ✦ Hamza b. Abdullah el-Melyebârî, *Ulûmü'l-hadîs fî dav'i tatbîkâtî'l-muhaddisîne'n-nukkâd*, Beyrut 1424/2003.
- ✦ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fasl li'l-vasli'l-müdreç fi'n-nakl*, Beyrut 2003.
- ✦ Hazma el-Melibârî, *Nazarâtü'l-âmmе fî ilmi'l-hadîs*, Amman 2003.
- ✦ Irâkî, *Fethu'l-mugîs bi şerhi Elfiyeti'l-hadîs*, [baskı yeri yok] 2004 (Dârü'l-kütübi's-sekâfiyye).
- ✦ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut 2004 (Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye).
- ✦ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâb Fimâ infere de bihi'l-imâm Ahmed ani's-Şâfiî* (nşr. Ebû Ammâr Yâsir b. Kemâl), [baskı yeri yok] 2004 (Mektebetü İbâdürrahmân).
- ✦ İbnü'l-Mukri', *el-Mu'cem fi'l-hadîs ve's-şüyüh*, Beyrut 2003.
- ✦ İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Sıyânetü Sahîhi Müslim mine'l-halel ve'l-galat*, Beyrut 2003.
- ✦ İmâm Mâlik, *al-Muwatta'* (nşr. Muhammed Diakh), [baskı yeri yok] 2004 (Dârü'l-Burâk).
- ✦ İshak b. Mansûr, *Mesâilü'l-imâm Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhûye*, (nşr. Hâlid b. Mahmûd er-Ribât), Beyrut 2004 (Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye).
- ✦ *Les Hadiths Divins: el-Ahâdisü'l-kudsiyye (Arabî/Fransî)* (trc. Fevzî Şa'bân), Beyrut 2004 (Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye).
- ✦ Mâhir Mansûr Abdürrezzâk, *Tuhfetü'l-müstefid fi'l-cerh ve't-ta'dîl ve dirâseti'l-esânîd*, Beyrut 2004 (Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye).
- ✦ Mehmet Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî'ye Yöneltilen İtirazlara Verdiği Cevaplar* (Doktora tezi, 2004), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ✦ Muhammed Ali el-Hüseynî, *el-İcâze fi'r-rivâye*, [baskı yeri yok] 2004 (Dârü'l-mehacceti'l-beydâ).
- ✦ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *es-Sünnetü'n-nebeviyyetü'l-mutahhera kısmün mine'l-vahyi'l-ilâhiyyi'l-münzel*, [baskı yeri yok] 2004 (el-Mektebetü'l-asriyye).
- ✦ Muhammed b. Abdullah el-İdî, *Fıkhu'd-da've fî Sahîhi'l-imâmi'l-Buhârî*, Beyrut 2004 (Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye).

- ✦ Muhammed b. İsmâîl es-San'ânî, *Sübülü's-selâm şerhu Bulûgu'l-merâm min cem'i edilleti'l-ahkâm* (nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ), Beyrut 2004 (Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye).
- ✦ Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İskenderî, *Zevâidü'l-Edebi'l-müfred ale's-Sahîhayn*, Beyrut 2003/1424.
- ✦ Muhammed b. Ya'küb b. Yûsuf en-Nisâbüri-Ebû Ali İsmâîl b. Muhammed b. İsmâîl el-Bağdâdî, *Mecmû' fîhi musannefâti Ebi'l-Abbâs el-Esam ve İsmâîl es-Saffâr* (nşr. Nebîl Sa'deddin Cerâr), [baskı yeri yok] 2004 (Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye).
- ✦ Muhammed el-İrfânî es-Sagîr, *Fethu'l-mugîs bi-hükmi'l-lahn fi'l-hadîs*, Beyrut 2003.
- ✦ Muhammed Rıdvân ed-Dâye, *Mu'cemü'l-ehâdîsi'l-müştehra*, Dımaşk 1424/2003.
- ✦ Muhittin Uysal, *Peygamber Günlerinde Giyim Kuşam ve Süslenme*, Konya 2004 (Yediveren Yay.).
- ✦ Mûsâ İsmâîl, *Amelü ehli Medîne ve eseruhû fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Beyrut 1425/2004.
- ✦ Mustafa Muhammed Ammâra, *Cevâhiru'l-Buhârî ve Şerhu'l-Kastallânî*, [baskı yeri yok] 2004 (Darü'l-kütübi's-sekâfiyye).
- ✦ Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 2004 (Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye).
- ✦ Ramazan Özmen, *Hanbelî Mezhebi Fıkıh Usûlcülerinin Hadis/Sünnet Metodolojisi* (Doktora tezi, 2004), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ✦ Sa'deddin b. Ömer et-Teftezânî, *Şerhu't-Teftezânî ale'l-ahâdîsi'l-erbâini'n-neveviyye* (nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâîl), Beyrut 2004 (Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye).
- ✦ Said b. Abdülkâdir Başnefer, *Delâilü'n-Nübüvve*, 1424/2003.
- ✦ Sevrî, *Min Hadîsi'l-imâm Süfyân b. Saîd es-Sevrî*, (nşr. Âmir Hasan Sabrî), [baskı yeri yok] 2004 (Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye).
- ✦ Şemseddin Muhammed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ), Beyrut 2004 (Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye).
- ✦ Yûsuf el-Hâc Ahmed, *Mevsûatü'l-ahâdîsi'l-kudsiyyeti's-sahîha ve'd-daîfe*, [baskı yeri yok] 2004 (Mektebetü İbn Hacer).
- ✦ Zekeriyâ b. Muhammed el-Ensârî, *Tuhfetü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. Muhammed Ahmed Abdülazîz Sâlim), Beyrut 2004 (Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye).

Hadis Tetkikleri Dergisi Hakkında/**حول مجلة بحوث الحديث/About Journal of Hadith Studies****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 çalışmaları 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 meslek platformudur.

Yazarlara Not

✦ *Hadis Tetkikleri Dergisi'*ne gönderilen makaleler ve yazılar gerek konusu gerekse takdim edilişi bakımından özgün, hadis ilimlerine ve İslâm düşüncesine katkı sağlayıcı nitelikte olmalıdır. ✦ Hacim itibarıyla, makaleler 7500, Araştırma notları 4000, yazma tanıtımı ve sempozyum değerlendirmeleri 2500, kitap tanıtımı, vefeyât ve hadis dünyasından haberler 1500 kelimeyi geçmemelidir. ✦ Makalelerin yayımlandığı dil yanında, makale başlığı ile birlikte İngilizce olarak da 100 kelimeyi geçmeyecek hacimde özeti ve muhtevayı yansıtacak 4-6 arasında anahtar kelime gönderilmelidir. ✦ Yazılar 4 nüsha halinde çıkışı ve disketi ile birlikte veya e-maile derginin yazışma adresine 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 ayrıbasım gönderilir ve te'lif 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، والرود المتعلقة بالحديث التي استحدثت في المجتمع الإسلامي في مرحلة النهضة لتكون موضوعاً تهتم 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 ستنشر 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 مختلفين، و في 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 مقالته، ولا ترد الكتابات التي لم تنشر إلى أصحابها.

✦✦✦

Temsilciler**YURTIÇİ TEMSİLCİLER****Adana**

Muhammet YILMAZ
muhammetyilmaz01@mynet.com
(505) 340 78 05

Ankara

Muhammet Emin EREN
muhammeteren@hotmail.com
(535) 452 83 13

Bursa

Abdullah KAHRAMAN
abdullahkarahan@hotmail.com
(224) 452 24 58-243 13 37
(535) 337 84 24

Çanakkale

Nimetullah AKIN
nakin@comu.edu.tr
(286) 217 76 63
(286) 218 00 18 x 1522
(536) 865 40 82

Çorum

Kadir GÜRLER
kgurler@hotmail.com
(364) 234 63 58 x 122
(543) 440 14 15

Diyarbakır

Hacı Musa BAĞCI
musabagci@hotmail.com
(412) 234 41 22
(412) 248 80 23 x 3819

Elazığ

Veysel ÖZDEMİR
veyselozdemir2003@mynet.com

Erzincan

Adem DÖLEK
adem_dolek@hotmail.com
(535) 2710007

Erzurum

Abdülvahhab 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 KUZUDİŞLİ
kuzudislibekir@yahoo.com
(533) 648 66 05
Muhammet BEYLER
muhammedbeyler@hotmail.com
(216) 483 09 02 x 215
(535) 307 70 49
Serkan DEMİR
sdemir@hadisevi.com
(535) 836 69 13

İzmir

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

Adil YAVUZ
adilyavuz@hotmail.com
(332) 323 82 50 x 210

Malatya

Saffet SANCAKLI
absancakli@hotmail.com

Rize

Yavuz KÖKTAŞ
yavuzkotas@hotmail.com
(464) 214 52 08
(464) 214 11 22
(537) 630 39 63

Sakarya

Hayati YILMAZ
hayatilyilmaz@hotmail.com
(533) 516 77 10

Samsun

Yavuz ÜNAL
(362) 457 60 20 x 1288
(532) 712 14 32

Sivas

Cemal AĞIRMAN
agirman@cumhuriyet.edu.tr
(535) 407 74 78

Şanlıurfa

Mehmed DİLEK
mdilek25@hotmail.com
(414) 315 35 55
(533) 432 47 28

Van

Arif GEZER
arifgezer@hotmail.com
(535) 293 90 34
(432) 225 10 84 x 1470

YURTDIŞI TEMSİLCİLER**Sofia/BULGARIA**

Vedat S. AHMED: vedatsabri@hotmail.com

BELGIUM

Mustafa DÖNMEZ: abuomar40@hotmail.com

Montreal/CANADA

Bilal BAŞ: bilalbas@hotmail.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

Aşabat/KAZAKISTAN

Hikmet ATAN: hikmetatan@hotmail.com

Faisalabad/PAKISTAN

Halid Zaferullah DAUDI: kzdaudi@hotmail.com

Riyad/SAUDI ARABIA

Aqil A'ZAMI: aazami@awalnet.net.sa

Massachusetts/USA

İbrahim KALIN: ikalin@holycross.edu